

Renaturalizar o ser humano para renovar o sentido de hospitalidade, entre Derrida e Nietzsche

(Renaturalizing the Human Being to Renew the Meaning of
Hospitality, between Derrida and Nietzsche)

Victor Gonçalves

“O medo dos bárbaros é o que nos pode tornar bárbaros.
E o mal que faremos ultrapassa o que reduziremos à partida”.

Tzvetan Todorov

Abstract

Can the concept of unconditional hospitality, as conceived by Jacques Derrida, have a place in contemporary societies? On the other hand, does hospitality only survive within the limits of positive law, that is, as something conditional? Derrida, maintaining an unresolvable dichotomy, seemed inclined to an idea of hospitality à la Levinas, that is, one that gives primacy to the other, in which a host becomes entirely responsible for its guest. In this paper, firstly, we discuss this dialectic, which, albeit it does not propose a dynamics of overcoming, remains philosophically fertile. Secondly, we develop, taking as a starting point Friedrich Nietzsche and his proposal for a renaturalization of the human, a hypothesis of post-humanist and post-nationalist hospitality that allows us to reinvent the notion, bringing it closer, mutatis mutandis, to Derrida's notion of unconditional hospitality.

Keywords: foreign, hospitality, Derrida, Nietzsche, renaturalization

Resumo

Pode o conceito de hospitalidade incondicional, tal como foi pensado por Jacques Derrida, ter lugar nas sociedades contemporâneas? Ou será que, pelo contrário, a hospitalidade só sobrevive nos limites do direito positivo, isto é, sendo condicional? Derrida, mantendo a dicotomia insolúvel, pareceu inclinar-se para uma hospitalidade à la Lévinas, isto é, a que consiste em dar a primazia ao outro, onde um hospedeiro se responsabiliza absolutamente pelo hóspede. Neste artigo mostra-se, num primeiro momento, que esta dialéctica sem dinâmica de superação, continua a ser filosoficamente fecunda. Num segundo momento, desenvolvemos, a partir de Friedrich Nietzsche, e da sua proposta de renaturalização do humano, uma hipótese de hospitalidade pós-humanista e pós-nacionalista que permita reinventar a noção, aproximando-a, mutatis mutandis, da hospitalidade incondicional de Derrida.

Palavras-chave: estrangeiro, hospitalidade, Derrida, Nietzsche, renaturalização

1. Introdução

A relação entre o hospedeiro e o hóspede é complexa, produtora das maiores esperanças e das mais penetrantes angústias. O fascínio pelo estrangeiro concorre com o medo de ser invadido e destruído, o *outro* é sempre um potencial parasita mas, ao mesmo tempo, desde a Grécia Antiga, porque vem de longe (talvez do Olimpo) pode trazer algo de precioso, é fonte de uma transcendência (divina, porventura) que promete o inédito e o raro (recorde-se o adágio bíblico segundo o qual ninguém é profeta na sua terra), ou pelo menos instaura a possibilidade de uma nova reflexividade, em relação a nós e ao

mundo¹. Aliás, como o sublinha Derrida, a raiz latina da palavra hospitalidade, *hostis*, significa simultaneamente hóspede e hostil². A hospitalidade e a hostilidade têm, pois, uma proveniência comum que condiciona a psicologia e a política humanas. Mas, no fundo, é isso que nos diz Derrida, se quisermos controlar totalmente o risco, excluindo-o *a priori*, então não haverá hospitalidade, isto é, a hospitalidade faz perigar o *statu quo ante*. Por outro lado, talvez se viva hoje na Europa a situação mais intensa de migrações humanas desde a segunda guerra mundial, multiplicando-se o número e as formas de se ser refugiado, emergindo imigrações de vários tipos, decretando-se modelos de asilo e, entre outros, de expulsão. Com os actores políticos pressionados por opiniões públicas muitas vezes adversas ao acolhimento de estrangeiros (com bolsas reais de xenofobia organizada), há muito que não havia uma reacção tão forte e sistemática dos movimentos identitários (ou racistas), nos ex-países de Leste, mas também na Inglaterra, França, Alemanha, Holanda, Itália, Israel ou Estados Unidos. Tempos de crise, pois, que exigem que se regresse, heurísticamente pelo menos³, a Jacques Derrida e ao seu conceito de hospitalidade, porventura mais ético do que político. É verdade que o modelo de tolerância Iluminista continua válido, mas as várias mundializações, as tecno e antropociências, o colapso (inversão) da pirâmide demográfica na velha Europa alteraram as tradicionais quadrículas políticas, alimentadas por cartilhas ideológicas relativamente fixas, à esquerda e à direita, e pelo arrivismo dos funcionários partidários. O Estado-nação, a cidadania, os direitos nacional e internacional transformaram-se, ou estão em vias de o fazer, muitas vezes ao

¹ Recorde-se que Diotima, perante quem Sócrates se apaga, é estrangeira e fala de coisas estranhas à vida quotidiana, ela inicia os convidados à metafísica.

² Na etimologia latina podemos também atender a *hospes*, e aqui o sentido acentua o viajante estrangeiro, normalmente benigno e até salvador (*spes*).

³ Derrida não facilita a militância, é um dos autores mais anti-panfletários que conhecemos.

sabor de tendências voláteis. É por isso que a razão crítica Iluminista deve acolher novas formas de pensar o problema das migrações massivas. Tanto mais que, se seguirmos René Schérer, a hospitalidade não é um simples dado histórico, mas uma “parte integrante da hominização” (Schérer, 1997: 60)⁴.

2. A hospitalidade segundo Jacques Derrida

Entre 1984 e 2003, Jacques Derrida leccionou um conjunto de seminários na École des Hautes Études en Sciences Sociales, agrupados por temas plurianuais: “Nationalités e nationalisme philosophique” (1984-88), “Politiques de l’amitié” (1988-91), “Questions de responsabilité” (1991-03). Dentro deste último tópico, entre 1995 e 1997, trabalhou os temas da “Hostilité/hospitalité”, primeiro, e o da “Hospitalité”, depois. Em 1997, Anne Dufourmantelle, filósofa e psicanalista, pediu-lhe para publicar duas sessões, as de 10 e 17 de Janeiro, sobre a proximidade, inquietante, entre hostilidade e hospitalidade, compondo parte do livro *De l’hospitalité* (1997). A autora justificou a selecção da seguinte maneira: “neste enclave estava já presente toda a problemática da hospitalidade” (1997: 18). Convocaremos frequentemente esta obra e recorreremos também às intervenções de Derrida para o livro colectivo, organizado por Mohammed Seffahi, *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l’hospitalité*, de 1999. Além disso, o problema filosófico que aqui trazemos é contemporâneo do *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997) – texto da oração fúnebre sobre o filósofo e amigo, de 27 de Dezembro de 1995 – e de “Cosmopolites de tous les pays, encore un effort”, usado na reunião do Parlamento Internacional dos Escritores de 21 e 22 de Março, dedicado à Carta das Cidades-Refúgio, adoptada em

⁴ Note-se que este autor defende uma hospitalidade incondicional, em *Zeus hospitalier Éloge de l’hospitalité* (1993, Paris: La Table Ronde) diz, e.g., que a hospitalidade ultrapassa a pessoa, dando-se sempre com excessiva, sendo por isso incomensurável às leis jurídicas (Cf.: 126).

Maio de 1995 pelo Congresso dos Poderes Locais e Regionais da Europa.

Derrida vai desenvolver a questão da hospitalidade indo, como é seu hábito, à proveniência do problema: o estatuto do estrangeiro. É este estatuto, o qual é definido política e socialmente, ainda que sem nunca estar realmente fixado, que orientará a sua reflexão filosófica sobre as dinâmicas de inclusão/exclusão de seres humanos que não pertencem legalmente à região para onde migram, ou querem migrar. É por isso que temos de convocar a questão do nacionalismo. Sem os mecanismos identitários baseados nos velhos Estados-nação, a hospitalidade teria outro horizonte de sentido.

A Grécia clássica serve, como em muitas outras situações, para abrir o rasto de sentido, neste caso sobre a condição do estrangeiro. Nos diálogos platónicos, diz Derrida, o estrangeiro situa-se numa relação de confronto, é uma força disruptiva que perturba a ordem identitária ao ameaçar o *logos* da *polis*. Por isso, Sócrates faz por vezes de estrangeiro, aquele que inocula a estranheza no senso comum.⁵ À sua maneira, Sócrates é um *xenos* que origina fobia, e se apostarmos num legado socrático ele está com certeza na corrente cínica, a mais estrangeira ao *logos* platónico-aristotélico (esta injunção assenta apenas no privilégio que ambas as escolas de pensamento deram à racionalidade). Mas o estrangeiro, que, como vimos, não é somente uma alteridade repulsiva (bárbaro), beneficiava em Atenas de direitos, tinha acesso aos tribunais, podia ser tolerado, acolhido e até venerado. É a partir desta ambivalência que Derrida vai desenvolver a sua concepção de hospitalidade: uma incondicional e outra condicional. Estes pólos relacionam-se de forma dicotómica, paradoxal, quase beligerante, visto que a "hospitalidade

⁵ Derrida lê Platão à sua maneira, na verdade as personagens chamadas "estrangeiras" do *Sofista* e do *Político* são principalmente viajantes acolhidos para participarem nas discussões. Sócrates quando os apresenta refere até, talvez em modo de irrisão e parafraseando a *Odisseia*, que talvez eles possam ser deuses.

absoluta [ou “incondicional”, ou “pura”, ou “hiperbólica”, ou “poética”] supõe uma ruptura com a lei da hospitalidade” (Derrida, 1997: 29). Esta é definida no quadro de um ordenamento jurídico, aquela é um acontecimento único que emerge quando se recebe anonimamente alguém, se “deixa vir, chegar sem lhe pedir nem reciprocidade (entrar num pacto) nem sequer o seu nome” (*Ib.*)⁶. Aceita-se o outro nos seus próprios termos, mesmo perante uma ameaça real ao instituído. As duas hospitalidades, paradoxais, como dissemos, não são, contudo, antagónicas, nem se dispõem a uma qualquer superação dialéctica. Colocar condições à hospitalidade limita-a, é verdade, mas ao mesmo tempo torna-a política e socialmente possível. A relação pensada por Derrida entre a “lei incondicional” da hospitalidade pura⁷ e as leis que a enquadram, mostra que, apesar de tudo, para ele, a hospitalidade incondicional prevalece sobre a condicional (é uma aposta filosófica), mesmo necessitando das leis para se realizar: “a lei contradiz as leis no plural, mas de cada vez é a lei na lei e de cada vez a lei sem a lei” (75)⁸. Ou ainda:

a lei incondicional da hospitalidade necessita *das* leis, ela requiere-as. Esta exigência é constitutiva. Ela não seria efectivamente incondicional, a lei, se não devesse tornar-se efectiva, concreta, determinada, se tal não fosse o seu ser

⁶ Também: “Disons, oui, à l’arrivant avant toute détermination, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute identification [...] que l’arrivant soit un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculine ou féminin” (Derrida, 1997: 73). Note-se a linha pós-humanista imprimida neste texto.

⁷ Em 1999, Derrida define “hospitalidade pura” assim: “Il n’y a hospitalité pure que là où j’accueille, non pas l’invité, mais le visiteur inattendu, celui qui m’envahit, d’une certaine manière, qui vient chez moi alors que je n’y étais pas préparé. Et je dois faire tout ce qu’il faut pour m’adapter à lui, transformer mon chez-moi, laisser mon chez-moi se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s’y installer, si menaçant que cela paraisse” (Seffahi, 1999: 103).

⁸ Importa atender ao original: “La loi contredit les lois au pluriel mais chaque fois, c’est la loi dans la loi et chaque fois la loi sans la loi”.

como dever-ser. Ela arriscaria ser abstracta, utópica, ilusória, e, portanto, de se reverter no seu contrário (*Ib.*).

Esta interdependência nunca chega, contudo, a um compromisso fixo, em 1999 Derrida refere que “poética: é preciso inventar uma língua. A hospitalidade deve ser tão inventiva, regulada sobre o outro e sobre o acolhimento, que cada experiência de hospitalidade deve inventar uma nova linguagem” (Seffahi, 1999: 98). Tanto mais que o corpo das leis não suporta a “pureza de uma ética da hospitalidade” (99). Por isso, “não há hospitalidade modelo, mas somente processos sempre a perverterem-se e a melhorarem-se, este melhoramento comporta, ele mesmo, riscos e perversões” (105).

Derrida prefere à ética deontológica de Kant, fundada na autonomia do sujeito universal e preparada para desenhar imperativos categóricos a-históricos, a de Lévinas: acolhimento hiperbólico do outro no seio de uma responsabilidade total por ele⁹. Uma responsabilidade primogénita e escatológica que remete para as experiências de substituição e de sacrifício¹⁰. A alteridade em vez da identidade, curto-circuita sempre que possível a ipseidade (Lévinas refere que o “mundo fundado no *cogito* aparece humano, demasiado humano”, visto que o sujeito “é responsabilidade antes de ser intencionalidade” (Lévinas, 1987: 73 e 83, respectivamente). Em vez de convidá-lo (*invitation*), sugerindo que o estrangeiro use as regras

⁹ Como escreve em *Adieu à Emmanuel Levinas*, depois de discutir essa abertura incondicional ao outro, a epifania da face no frente-a-frente, «L’essence de ce qui est ou plutôt de ce qui s’ouvre ainsi au-delà de l’être, c’est l’hospitalité» (90). Nessa obra, Derrida assegura que *Totalité et Infini* pode ser lido como “un immense traité de l’hospitalité” (49). Mesmo se o termo “hospitalidade” é aí pouco usado, ao contrário do de “acolhimento” (*accueil*).

¹⁰ Em *Humanisme de l’autre homme*, Lévinas escreve: “L’indicibilité de l’ineffable se décrit par le préoriginel de la responsabilité pour les autres, par une responsabilité antérieure à tout engagement libre, avant de se décrire par son incapacité d’apparaître dans le *dit*” (Levinas, 1987: 83). E ainda, na mesma obra: “l’humanité de l’homme, la subjectivité, este une responsabilité pour les autres, un vulnérabilité extrême” (109).

do *meu* espaço, deve-se propor uma visitação (*visitation*)¹¹, deixando tudo disposto para acomodar, à sua maneira, o visitante. É por isso preciso fazer tábua rasa das barreiras imunitárias que as leis da hospitalidade têm como decisivas para que ela pretensamente não degenerem em hostilidade. Aqui quem hospeda fica refém do hóspede. Esta hospitalidade não está definida num programa, nem se enquadra em qualquer campo político ou jurídico. Trata-se de um *ethos*, irrepetível na sua forma, que se constrói de cada vez que um estrangeiro aparece. Daí o acento messiânico da vinda de outrem. Neste sentido, a hospitalidade incondicional não pode ser demonstrada, ela é declarada de cada vez que acontece, é uma decisão mais ético-poética do que político-jurídica. Retomando o “excesso da ética sobre o político” de que fala no *Adieu à Emmanuel Lévinas* (113). Recordamos que em *Totalité et infini*, Lévinas defende que “estrangeiro quer também dizer livre” (Id., 1961: 28). Livre de qualquer poder de quem o recebe, aliás o eu e o outro são lugares intercambiáveis, “sem género”.

No entanto, se as duas hospitalidades são irredutivelmente heterogêneas, elas são também indissociáveis. A incondicional é sempre investida pelas instituições, pelo sistema jurídico, pelo Estado, na prática ela nunca é pura (“não haverá hospitalidade que não esteja já condicionada e mediada por um terceiro elemento” – Seffahi, 1999: 122). Assim, “Estes dois regimes da lei, *da* lei e *das* leis são, portanto, à vez contraditórios, antinômicos e inseparáveis. Eles implicam-se e excluem-se simultaneamente um ao outro” (Derrida, 1997: 71)

O autor insiste na antinomia que governa a noção de hospitalidade, ou melhor, uma diferença ou uma aporia, distante do

¹¹ Conceito que utiliza em *Adieu à Emmanuel Lévinas* com um pendor messiânico (e parece-nos que encaixa simultaneamente em Lévinas, mais óbvio, e Derrida), mas sobretudo para mostrar que o “hóspede excede toda a representação anamnésica” (Derrida, 1997: 115).

jogo dialéctico da *Aufhebung hegeliana* (Derrida diz “*antinomia não dialectizável*” – 1997: 73). Por um lado, há uma hospitalidade sob certas condições, legislada e enquadrada social e politicamente, composta de restrições ao direito de entrada e de estadia dos estrangeiros. A hospitalidade é atribuída num quadro mais ou menos severo e restritivo. Por outro lado, há uma hospitalidade ética, ou hiper-ética, “incondicionada”, “pura”, “hiperbólica”, “poética”, “ilimitada” que recebe o estrangeiro sem condições, restrições ou compensações. Claro que esta última, como a primeira, aliás, tem fragilidades, parece até potenciá-las, esse é o paradoxo trágico da hospitalidade: poder gerar a sua própria destruição, na medida em que esbarra nas impossibilidades de um mundo (composto de transcendência e de imanência). Mas talvez a hospitalidade pura seja um instrumento metafísico (de uma nova metafísica, poética, inventiva)¹² para manter viva a necessidade de aperfeiçoar qualquer modelo político-legal de hospitalidade. Em 1999, Derrida deixa no ar a hipótese de a pureza hospitaleira não existir, ao mesmo tempo que defende a sua importância: “A experiência da pura hospitalidade, se ela existir (coisa de que não estou seguro, mas ela é um pólo de referência indispensável)” (Seffahi, 1999: 112). Por isso, retomando a centralidade do conceito de “responsabilidade” levinasiano, propõe que cada encontro com o estrangeiro seja um encontro inventado: “a responsabilidade consiste em inventar esse lugar de encontro como acontecimento único” (113)¹³.

O racionalismo prático setecentista, incarnado na perfeição por Kant, nomeadamente no seu projecto filosófico para uma paz

¹² Embora com uma tonalidade levinasiana, em *Adieu à Emmanuel Lévinas* Derrida relaciona este acolhimento com a “irrupção da ideia do infinito no finito”, sendo que esta “metafísica é uma experiência de hospitalidade” (88).

¹³ Vem a propósito citar Lévinas sobre a responsabilidade e a face: “c’est ma responsabilité en face d’un visage me regardant comme absolument étranger – et l’épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments – qui constitue le fait original de la fraternité” (Lévinas, 1961: 235).

perpétua, limitava o uso da hospitalidade a um “direito de visita”, a algo que não fosse permanente¹⁴. A justificação da impermanência está, para Kant, nos resultados catastróficos da colonização europeia do “novo mundo”¹⁵. Na “paz perpétua” a hospitalidade, por mais cosmopolita que seja, é sempre condicional. Neste sentido, ela enquadra-se na tolerância de inspiração cristã voltairiana (mas ultrapassa-a quando nega a sacralidade da geografia privada, a Terra, diz, pertence a todos), onde não se trata de acolher incondicionalmente o outro, mas de tolerar, sob certas condições, a sua presença. O cosmopolitismo kantiano funciona no pressuposto de que uma ordem mundial só subsiste num federalismo que preserve as fronteiras e a soberania última de cada Estado-nação. Além disso, como refere Derrida no encontro preparado por Anne Dufourmantelle, para Kant é melhor romper o dever de hospitalidade do que o dever absoluto de veracidade, condição da sociabilidade humana¹⁶.

Portanto, Derrida mantém-se a uma certa equidistância entre Kant (hospitalidade condicional) e Lévinas (hospitalidade

¹⁴ “Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e *hospitalidade* significa qui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste a todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finamente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra” (Kant, 2008: 20).

¹⁵ “Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e a povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a sua *conquista*). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc.” (21).

¹⁶ Nos escritos sobre Antropologia Prática (*Anthropologisch-Praktische*), notas para as aulas, publicadas postumamente (1838), Kant contradiz Benjamin Constan e o seu direito à mentira (moralmente justificada). Para Kant, o dever de verdade é absoluto, e não, como defendia Constan, apenas obrigatório para quem tem direito à verdade.

incondicional), o que escreveu sobre a hospitalidade não permite objectivamente colocá-lo apenas num dos dois campos de pensamento que seguiu, mesmo se nos parece, tendo também em conta a sua obra filosófica que, neste caso, o atrai mais a poética ético-teológica levinasiana.

3. A renaturalização do humano com Friedrich Nietzsche

Com Jacques Derrida, pois, a hospitalidade não sai do impasse dialéctico, a força desconstrutiva e inventiva que mostrou noutros campos parece aqui incapaz de desatar um certo *nó górdio*. Na verdade, o problema da hospitalidade, implicada necessariamente nos jogos político-sociais do mundo, afigura-se pouco adequado à desconstrução derridiana, daí apresentar-se mais como porta-voz de Kant e Lévinas do que experimentar uma linha filosófica própria. É por isso que, questionando novamente o estatuto do estrangeiro, queremos, na segunda parte deste ensaio, mostrar que talvez só o pensamento político-(a)moral de Nietzsche abra para uma hospitalidade incondicional.

3.1. O europeísmo nietzschiano

No §357 da *Gaia Ciência*, a partir da genealogia do que é ser alemão (criticando, acima de tudo, o “alegre patrioteirismo”), Nietzsche aborda a questão do niilismo que resultou da morte de Deus, concluindo que a sua superação se fará num ateísmo pós-nacionalista de cariz europeu, tanto mais importante quanto, como refere no §475 de *Coisas Humanas, Demasiado Humanas I*, a catástrofe avizinha-se através dos ódios nacionalistas. O cap. de *Para lá Bem e Mal* “Völker und Vaterländer”, §§240-256, bem como alguns §§ de *Para a Genealogia da Moral* são locais privilegiados para entendermos a sua cosmovisão política. Aí enquadra a noção de “bom europeu”

(*guten Europäer*)¹⁷, afastando-se das correntes nacionalistas e anti-semitas da sua época, não por desconhecimento, mas porque genuinamente as rejeitava e criticava. Por exemplo, para fazer referências directas, num *Fragmento Póstumo* de 1880 diz que a luta contra os judeus foi sempre uma marca de naturezas baixas, invejosas e cobardes; noutro de 1885 alonga-se sobre o futuro de uma Europa unida, fazendo abstracção das guerras nacionais e dos modelos imperiais¹⁸.

Com a desvalorização do modelo de Estado-nação ficaria resolvida uma parte do problema do ser estrangeiro, foi isso, aliás, que o nosso projecto de unir politicamente a Europa quis incrementar, a União Europeia é uma utopia, ainda o é, para-nacionalista e até para-federalista. No entanto, verifica-se que, apesar do enorme sucesso do princípio de livre circulação no Espaço Schengen, subsistem, e até recrudescem, como dissemos acima, arcaísmos nacionalistas (o presente e o futuro fazem-se muitas vezes reciclando o passado). É por isso que a única hospitalidade que realmente existe, com diferentes níveis de tolerância, é a condicional, a hospitalidade gerida pelas leis. Nenhum país actual acolhe estrangeiros fora de condicionalismos político-jurídicos, daí continuar a haver, e nalguns casos em crescendo, os para-cidadãos, foras-da-lei, porque mais do que ilegais, as leis nem sequer os contemplam, a sua ontologia política está rasurada. Não vamos aqui debater o importante, e urgente, jogo político-ético da não-cidadania, isso está

¹⁷ São vários os locais na obra nietzschiana onde se defende uma cultura ou um espírito europeu (contra a lógica dos Estados-nação), cf., e.g., *A Gaia Ciência* §277 e *Para lá Bem e Mal* §250.

¹⁸ Infelizmente, o seu "radicalismo aristocrático", de que fala Georg Brandes, ou "estetismo elitista" (Thomas Mann), misturados com alguma terminologia adequada a uma política da vontade de domínio (sobretudo a nazi), permitiu que a barbárie nacionalista e racista o capturasse, quando os seus textos mostram que desde muito cedo ele criticou as ideologias germanófilas, nomeadamente o *Reich* bismarkiano. Ainda sobre a Europa e o antinacionalismo, por exemplo: *Aurora* §190; *Gaia Ciência* §377; *Para lá Bem e Mal* §256.

fora do âmbito do trabalho, mas queremos mostrar que a proposta nietzschiana para a superação da moral judaico-cristã e da cidadania geográfica ou cultural, *à la Kant*, criaria um impulso pós-humanista (para superar o humanismo abraâmico, nas suas diferentes variações, mas centrado nos ideais ascéticos cristãos) capaz de desenvolver uma hospitalidade incondicional.

3.2. *Renaturalizar o ser humano*

Desde *O Nascimento da Tragédia* que Nietzsche defendeu a desumanização da natureza e a renaturalização do homem. As morais convencionais seriam assim substituídas por uma *moral* natural (percebe-se o confronto com o projecto kantiano, a *Crítica da Razão Pura*, A547/B575, não deixa dúvidas sobre o dever (*das Sollen*) não ter qualquer significado no “curso da natureza”). Assim Falou Zarathustra, por exemplo, constrói a partir do sobre-homem (*Übermensch*), do tempo como eterno retorno e da vontade de potência (*der Wille zur Macht*) uma argumentação consistente a favor do uso exclusivo de valores naturais, o bem e o mal devem ser substituídos pelo que é bom e é mau, o que aumenta e o que diminui a intensidade vital. Outro homem, outro tempo e outra estrutura vital (vontade de potência), varrem para o reino da inutilidade ou da farsa as morais convencionais mais recentes do bem e do mal. O §13 de *Para a Genealogia da Moral* III denuncia claramente o ascetismo como um instinto de conservação e salvação decadente, um niilismo moral combatendo, e vencendo, os impulsos mais afirmativos, e amorais, da vida. Por isso, o cap. de *O Crepúsculo dos Ídolos* “Moral als Widernatur” fustiga o cristianismo e propõe um naturalismo *moral*, de forma a que todos os valores se envolvam num instinto de

vida¹⁹. É recorrente nele a ideia de que as dificuldades naturais permitem a superação do homem em relação ao sobre-homem; enquanto que um caminho, cheio de sacrifícios artificiais, assente na moral cristã, numa moral artificial do bem e do mal, promove o niilismo. Veja-se o que diz, por exemplo, na *Para a Genealogia da Moral* II, §7, onde o trajecto para chegar a “anjo” introduziu no homem o ódio e o sentimento de que a vida tem pouco valor.

Mas não se pense que um novo sentido comunitário resultaria desta *moral* natural, suportada na vontade de potência e corporizada pelos sobre-homens. Nietzsche, apesar da complexidade do seu pensamento político²⁰, é um individualista (termo usado no seu sentido mais literal mas, ao mesmo tempo, fugindo ao seu significado habitual, já que o “sujeito” e mesmo o “indivíduo” são para Nietzsche uma ficção linguística), muito crítico em relação às formas governativas institucionalizadas (o que explica, em parte, o fascínio dos *soixante-huitards* franceses)²¹, por isso o poder, ou potência, é muito mais auto-exercido do que hétero-exercido²². A “vontade de

¹⁹ Cf. ainda, entre outros, o §188 de *Para Além Bem e Mal*, onde a velha moral é um fragmento de tirania contra a natureza.

²⁰ Considere-se o seu europeísmo, antinacionalismo, antidemocratismo institucional, a partir de uma perspectiva marxista ou de uma liberal. Por isso, é quase impossível ver nele uma qualquer apologia aos movimentos de massas. Nietzsche, solitário, sempre defendeu a selecção de um pequeno grupo de indivíduos capaz de viver fora das regras da maioria. Há um *Fragmento Póstumo* de 1881 que diz: “Entramos numa época de anarquia: – mas é simultaneamente a época dos mais espirituais e livres indivíduos. Imensa força espiritual em fermentação. Época de génio. Até aqui travada pelos valores, a moralidade, etc.” (11[27]).

²¹ Maio 68 foi bem mais nietzschiano e freudiano do que marxista, Nietzsche vinha desalojar, enquanto vanguardista, as entronizações filosóficas e políticas. Ao mesmo tempo que podia ser usado para substituir o sujeito do conhecimento/realidade fenoménica pelo sentido e interpretação, ajudava a inaugurar o modelo prestigiado da linguística, da semiologia, da nova crítica literária, da psicologia profunda, permitindo simultaneamente a desconstrução do messianismo comunitário da esquerda institucional.

²² Gilles Deleuze insiste que os homens da potência, os mestres, não querem, ao contrário dos homens do poder, realizar-se dentro dos valores estabelecidos: “Ceux que Nietzsche appelle les maîtres sont à coup sûr des hommes de puissance, mais non pas les hommes du pouvoir, puisque le pouvoir se juge à l’attribution des valeurs en cours” (1968, *Différence et répétition*, Paris: P.U.F.: 77).

potência” deve ser entendida, se quisermos reduzi-la a uma fórmula, como “vontade para a potência”²³. Neste sentido – e sabendo-se que a “humanidade está doente”, que uma moral contranatura, um niilismo civilizacional e uma política de massas instauraram a decadência –, o filósofo-rei, mensageiro da verdade, deve ser substituído pelo filósofo-médico, preocupado sobretudo em auto-medicar-se, cuidar de si enquanto espírito livre (*freie Geist*), enquanto outro homem (uma tradução possível para *Übermensch*). Diagnosticar-se e curar-se em vez de comandar a partir da verdade (verdade para todos).

Este espírito livre, conceito que aparece em *Humanas, Coisas Demasiadas Humanas* (logo no subtítulo), evoluindo até ao de sobre-homem, pretende ser um novo homem, e este será lógica e vitalmente capaz da hospitalidade incondicional, ou poética, de Derrida, porque com ele Nietzsche imagina um ser claramente pós-nacionalista e até um certo ponto pós-culturalista. Por outro lado, a nova humanidade, reforçando a diluição do identitarismo, especista, nacionalista ou culturalista, não deve ser interpretada a partir da polarização *Übermensch/Untermensch*. O *Übermensch* é principalmente o resultado de uma auto-superação (*Selbstüberwindung*). Ele é uma figuração do porvir (incompatível com muitas das apropriações mais politizadas), ele é aquele que há-de constituir-se em sobre-homem, talvez assintoticamente, é assim que lemos o que diz em *Assim Falou Zaratustra* II, “Von der Priestern”: “Ainda nunca houve um sobre-homem”²⁴. Desta forma, deve privilegiar-se sempre para a sua interpretação o sentido dinâmico da *Selbstüberwindung*. É também por isso que achamos irrelevante o conceito de

²³ Refira-se a propósito que Deleuze foi o autor francês que mais procurou afastar esta expressão da de vontade de domínio. Muito fez, principalmente em *Nietzsche et la philosophie* e *Différence et répétition*, para distingui-la quer dos que antes dele a formularam em tais termos, quer dos que lhe sucederam e usaram a sua equivocidade para desenvolver vitalismos beligerantes e racistas.

²⁴ “Niemals noch gab es einen Übermenschen”.

Übermensch ter sido usado, antes dele, pelo menos por Novalis, Heinrich Heine e Goethe. Nietzsche recupera-o para o prólogo de *Assim Falou Zaratustra* com o sentido preciso de que o homem é algo que deve (*soll* e não *muss*) ser superado, daí a importância do ensino de Zaratustra, o velho deus maniqueísta é recuperado para uma pedagogia do novo (outro) homem porque talvez ele saiba melhor do que ninguém o que é e o que provoca a crença no bem e no mal, trata-se de usar o maior dos moralistas para superar a moral anti-natural²⁵. Foi no Inverno de 1882-83 que Nietzsche quase sistematizou a sua axiologia, um novo tempo (eterno retorno), um novo homem (sobre-homem) e uma nova metafísica imanente (vontade de potência) para que os valores regressem à Terra e o indivíduo à sua própria individualidade dinâmica²⁶. O sobre-homem será capaz de dizer sim à vida na sua eterna repetição, num plano de imanência constituído por relações de força: a, ou as, vontade de potência. Este pensamento emerge parcialmente antes de *Assim Falou Zaratustra*, quando Nietzsche usava o adjectivo "*übermenschlich*"²⁷ e outros termos pós-humanistas ("espírito livre", "ouvinte estético", "homem supra histórico"...), mostrando que desde muito cedo quis desviar-se das antropologias filosóficas do seu tempo para compor um *homem* mais livre, mais lúcido, mais alegre, mais saudável e mais solitário. Sem qualquer instinto de domínio, não um senhor de escravos, frise-se, mas um soberano afortunado²⁸. Os

²⁵ "Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?" (*Assim Falou Zaratustra*, "Vorrede" §3; KSA 4: 14).

²⁶ "Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!" (*Assim Falou Zaratustra*, "Vorrede" §3; KSA 4: 14) Este "sim à Terra" traduz uma total e incondicional afirmação da imanência.

²⁷ E.g. *Segunda Inactual*, §6; *Coisas Humanas, Demasiado Humanas* I §143, II §73; *Aurora* §§27: 60, 113, 548.

²⁸ "The Übermensch, accordingly, is not the blond giant dominating his lesser fellows. He is merely a joyous, guiltless, free human being, in possession of instinctual drives, which do not overpower him. He is the master and not the slave of his drives, and so he is in a position to make something of himself rather than being

Übermenschen não serão mestres, mas deuses epicuristas animados pelo “*pathos* da distância”.

Um sopro de igualdade percorrerá este novo homem, fiel, como dissemos, à Terra, e não a um qualquer país ou ideologia. Neste sentido, não haverá estrangeiros, prevendo-se que todos terão a força de uma soberania única sem vontade de alargamento ou de conquista. E, apesar do *pathos* da distância, haverá reconhecimento mútuo, em Nietzsche, dizendo-o diretamente quando fala numa “república dos espíritos livres” ou indiretamente quando se dirige às futuras gerações (esta ideia aparece logo em *Humanas, Coisas Demasiado Humanas*), o culto da solidão é compatível com uma *camaraderie* entre pares. É isto que nos permite antever nas suas palavras uma nova forma de hospitalidade entre iguais, não talvez a poético-teológica de Lévinas e Derrida, mas ainda assim uma hospitalidade incondicional, como a imaginamos entre deuses que se admirariam mutuamente.

Desta forma, a soberania individual de que nos fala Nietzsche é talvez a melhor hipótese para consistentemente se edificar uma real hospitalidade incondicional, embora com uma difícil tradução imediata no campo político-social. Mas, como dissemos já, não nos apressemos a imaginar lógicas comunitaristas, o solitário de Sils-Maria pôs o seu *alter ego* a dizer-nos: “A cada alma pertence um mundo diferente; para cada alma, qualquer outra alma é um além-mundo”²⁹. E, por isso, cada “alma” inventará a sua maneira de acolher outrem. Numa lógica de desterritorialização, todos serão Ulisses a regressar a casa, Terra, como estrangeiros. Este horizonte de sentido, minaria as linhas identitárias ou racistas que actualmente compõem a geopolítica de pelo menos metade do planeta, sermos

the product of instinctual discharge and external obstacle” (Danto, A., 1965. *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 199–200).

²⁹ *Assim Falou Zaratustra*, KSA 4: 272: “Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt”.

desiguais entre desiguais (todos estrangeiros) acabaria com as situações assimétricas da interação, terminando também assim com o principal suporte da violência entre humanos.

Bibliografia

AA.VV, (1999). *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité*. M. Seffahi (org.) Lyon: Éditions Paroles d'aube.

Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilé.

Dufourmantelle, A. e Derrida, J. (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy (Petite bibliothèque des idées).

Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.

Lévinas, E. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: LGF (Biblio / Essais).

Kant, I., (2008). *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Nietzsche, F., (1967-1977). *Kritische Gesamtausgabe (KSA)*, 30 volumes, Munich-Berlin-New York: dtv-Walter de Gruyter.

Schérer, R., (1997). Cosmopolitisme et hospitalité. *Communications* (Seuil), n. 65: 59-68.