

NIETZSCHE E A ALEGORIA ANIMAL

Paula Glenadel Leal
UFF

O uso da alegoria animal que Nietzsche faz em seus textos, notadamente no *Zarathustra*, é um dos procedimentos do filósofo que têm como efeito a renovação da linguagem filosófica anterior – renovando os modos de apropriação e gestão dessa linguagem, desviando-a da ascendência dos sistemas de tipo kantiano, cuja orientação privilegia a ciência e o terminologismo. Concomitantemente, ele expande os recursos da linguagem filosófica no sentido de permitir a uma certa filosofia incursionar pelo discurso poético. Contudo, leituras posteriores do *uso* alegórico nietzschiano da animalidade, oriundas de lugares teóricos diversos, apontam para o fechamento desse discurso numa “esquemalidade” filosófica. O interesse do meu trabalho seria o de sondar a dinâmica dessa apropriação da sintaxe poética pelo filósofo, no que concerne a questão da animalidade.

Se opto por lavrar ainda nessa seara já bastante trabalhada, é por acreditar que os estudos sobre a animalidade necessitam de uma reflexão sobre a noção de *figura* em filosofia e em literatura. Esta consideração é parte fundamental do reconhecimento do terreno, e Nietzsche, perto de nós, é um autor cuja obra influencia decisivamente o discurso filosófico posterior (alguns dos mais consistentes pensadores do século XX escreveram sobre Nietzsche), atribuindo à retórica e à animalidade papel fundamental nas suas reflexões sobre a genealogia, os valores e a interpretação.

METAFÍSICA, CONCEITO E METÁFORA

Dois pontos requerem atenção particular nessa discussão: por um lado, a questão que vem preocupando alguns dos seus intérpretes é a de saber se Nietzsche inaugura ou não uma era não-

metafísica (por isso poética) da filosofia, com um pensamento ordenado não num sistema conceitual, mas num texto; por outro lado, cabe discutir o estatuto da metáfora, e mais do que isso, da metaforicidade generalizada nos seus textos, como instrumentos dessa “superação” ou “desconstrução” da metafísica. Um terceiro ponto, que forneceria aqui um horizonte, digamos, temático à questão, um “tom” particular, seria repensar a representação do animal nos discursos filosófico e literário a partir de sua representação metafórica no texto nietzschiano.

Os dois primeiros pontos se tocam, uma vez que filosofia e poesia se dissociaram na aurora do pensamento metafísico ocidental e, provavelmente, a superação da metafísica implicaria retomar essa união, ainda que modulando-a diferentemente. Se, como afirma Heidegger, Nietzsche faz parte da metafísica ocidental, é porque ele não a supera, ou melhor, porque na realidade o que ele supera é o platonismo, invertendo a hierarquia do sensível e do inteligível (Heidegger, 1958, p. 91), da aparência e da essência, num movimento que se insere na metafísica ocidental.

Para Paul de Man, numa perspectiva que contempla a filosofia da linguagem, o texto nietzschiano mostra que a mentira é o fundo da verdade, sendo a figuralidade a base de toda a linguagem. Fato é interpretação, que é preciso criticar para compreender os valores como construções, sobre as quais um trabalho de apagamento do figural incide para transformá-los em verdades. Assim, se Nietzsche não consegue cumprir seu voto de sair da metafísica, isso se deve ao próprio caráter retórico do discurso, definido aqui não apenas como ardilosa arte da persuasão, mas simultaneamente como economia das figuras circulantes no texto, indissociável da escrita. De Man afirma que “a filosofia revela-se, portanto, como uma reflexão interminável sobre sua própria desconstrução pela literatura”. (De Man, 1989, p. 149) O texto nietzschiano evidencia a “alegoria de erros que fornece o modelo do rigor filosófico”. (Idem, p. 152). A “mitologia branca” que se situa na fronteira entre esses discursos sugere que, entre performativo e

constativo, o uso da linguagem é sempre híbrido. A reflexão nietzschiana sobre a metáfora não resolve a questão das relações entre filosofia e literatura, mas recoloca as bases da discussão.

Tradicionalmente, e até em filósofos contemporâneos que flertam com a literatura, como Deleuze, o próprio da filosofia vem sendo descrito em termos de *conceito*. Uma produtiva construção deleuziana é o chamado personagem conceitual ou “embrayeur philosophique”, como o Zaratustra, que desencadeia uma estrutura ao mesmo tempo filosófica e narrativa, alegórica, no limite dos dois tipos de discurso.

Interessante é notar que, entre metáfora e alegoria, termos que costumam às vezes ser dados como equivalentes, a diferença reside no fato de que a metáfora oferece uma imagem, nascida de uma comparação implícita, ao passo que a alegoria (o “falar de outro modo”) implica o desenvolvimento da metáfora, um relato, uma narrativa; fazem parte da alegoria as parábolas e os apólogos, que sempre forneceram munição à linguagem filosófica tradicional. Contudo, os “detratores” da metáfora, chamemo-los assim, estabelecem sua crítica a partir do caráter “retórico”, visto agora como enganoso, das figuras de linguagem. Como isso se faz em nome de um “próprio” subjacente ao figurado e superior a ele em “veridicidade”, estamos presos no círculo da metafísica, sem poder criticá-la, e nada ou muito pouco terá sido acrescentado à discussão platônica da poesia, à acusação do caráter ilusório, suspeito, perigoso, numa palavra, *retórico*, desse discurso¹. Retomarei esse fio mais adiante. A metáfora em filosofia tem também, obviamente, seus “defensores”, que a consideram como mais adequada à criação do pensamento do que o próprio conceito. O *próprio* da escrita poética, *apropriável* pela filosofia, seria a metáfora, figura de todas as figuras, exemplar em seu potencial de associar realidades distantes através da comparação que a fundamenta.

¹ Para uma excelente caracterização das relações entre retórica, poética, filosofia, v. FRANCO FERRAZ, M. Cristina. *Platão – as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1999.

Sarah Kofman destaca, em abordagem que se quer decididamente próxima da “escrita” mais do que da filosofia (como o demonstram seus comentários sobre o conceito e a metáfora), a importância do texto nietzschiano na construção de uma aproximação entre os dois discursos, o da poesia e o da filosofia. O homem, para Nietzsche, tem um “instinto metafórico”, instinto de transposição, que preside às suas operações mentais, sejam elas classificadas como saber ou como arte. Aqui a metáfora não é nunca “impostura”, ela está envolvida num movimento de desconstrução do “próprio”, ao qual se acede pela generalização metafórica. Finalmente, passa-se da discussão da metáfora à da interpretação, definida como saber constitutivo de todo saber, recalcado, que sussurra a todo conceito, toda metáfora, o segredo de sua origem, que eles são interessadamente derivados de valores, de perspectivas.

O ANIMAL E A FIGURA

Elisabeth de Fontenay, em capítulo dedicado ao exame da obra de Nietzsche, integrante de livro recente sobre as perturbadoras relações entre filosofia e animalidade), considera que o filósofo alemão teria privilegiado em seus textos figuras *apenas* retóricas da animalidade. Os animais, que aparecem repetidas vezes no Zarathustra, por exemplo, não “fazem obra”: são figuras vazias submetidas a uma lógica estratégica. Como La Fontaine, mas na obra deste autor um gentil saber das coisas do campo supriria a deficiência na animalização, conferindo ao texto uma graça particular. Sobre Nietzsche, a autora fala em termos de “impostura” (Fontenay, 1998, p. 601) e afirma que não é possível “isolar Nietzsche de todos os outros pensadores da tradição metafísica sob o pretexto que seu discurso apresenta a singularidade de ser assombrado pelos animais” (Idem, p. 600). Apesar de tentar ver o papel desempenhado pela simbologia dos animais no que diz respeito à desconstrução do humanismo, o caráter de “bestiário filosófico” da animalidade em Nietzsche impede que seu tratamento seja considerado como satisfatório. Concordo com as

observações da autora no que diz respeito aos bestiários, construções que reforçam a ideologia por apontarem para valores humanos, para uma psicologia humana, mas acho curioso que a crítica feita pela autora passe pelo caráter “apenas” metafórico ou alegórico do texto. Assim, o grande momento da animalidade nietzschiana encontra-se, para Fontenay, não na obra, mas na vida do filósofo. Trata-se do episódio do cavalo de Turim, que ela descreve como uma “explosão de piedade de um homem que não gostava da piedade” (Id., p. 610), admirando “essa maneira que ele teve de precipitar-se para abraçar o pescoço de um cavalo ferozmente agredido por seu cocheiro bêbado, e de afundar logo depois numa demência que deveria envolvê-lo, por dez anos, até sua morte.” (Id., p. 610)

Encontramos aqui uma posição que requer uma presença, ou uma *praxis*, como parâmetro – e essa discussão perde o sentido, a menos que a situemos no contexto de um engajamento existencial, numa luta pelos “direitos do animal”, coisa que também considero importante, mas que não poderia se constituir em critério de valor para produções discursivas.

De modo semelhante, Bachelard comenta a obra de Lautrémont e afirma, comparando o poeta com La Fontaine e Nietzsche, que “na obra ducassiana, a vida animal não é uma vã metáfora” (Bachelard, 1986, p. 9), pois “ela não contém símbolos de paixões, mas verdadeiramente instrumentos de ataque” (Ibidem). *Vã, verdadeiramente*, são termos que tenho dificuldade em compreender no contexto da análise de uma obra literária. O lado paródico das obras de Nietzsche (paródia do discurso religioso, bíblico) e de Lautréamont (paródia dos grandes textos do romantismo) autorizaria a aproximação, além da importante presença da animalidade, mas a comparação, desvantajosa para o primeiro, perde o efeito por apelar para uma legitimação no registro da “verdade”. Bachelard comenta também que Nietzsche está tranqüilamente “em família” com sua águia e sua serpente (Idem, p. 11). Decerto, no *Zaratustra*, Nietzsche diz “*meus animais*” repetidas vezes. Mas creio que seria importante lembrar aqui que esse possessivo pode

remeter a um interesse, um aspecto da língua em que aquele que enuncia se vê implicado numa proximidade com “seu” objeto.

Não se trata de “salvar” Nietzsche, entretanto, mas apenas de repensar que tipo de existência dinâmica os animais – e qualquer referente, no limite – podem ter no âmbito de um texto. Independentemente de discutir se o *Zarathustra* é um “verdadeiro” poema ou uma “simples” experimentação das fronteiras entre filosofia e literatura, é possível afirmar que animalizar o discurso seria a missão das metáforas animais, desde que não desgastadas demais (grande parte delas já fazem parte de um repertório fixo das línguas, “ele é um leão”, “uma raposa”, ou ainda um “urubu”, se quisermos abrigar essas referências européias), desde que renovadas por uma dicção poética. O que chamamos modernamente de poesia, desde Mallarmé, encarrega-se de inquietar os significados fixos, as certezas adquiridas, dando voz aos sentidos recalcados na evolução ideológica das línguas, na sua constituição como sistemas de valores. Perspectiva profundamente nietzschiana pelo modo de encarar o conceito como “resíduo de metáfora”.

Talvez acreditando nisso, Derrida reserva à poesia o direito (o dever?) de pensar o animal, fato que vai constituir a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético (Derrida, 1999, p. 258). Em texto que também coloca a questão da “insubstituível singularidade” do animal concreto², e não simbólico (Idem, p. 260), Derrida toca, contudo, nas questões da nomeação, da passividade imposta àquilo que é pelo homem nomeado, da impossibilidade de “responder” que caracterizaria os animais, segundo certos filósofos que nunca se sentiram *vistos* por um animal, Kant, Heidegger, Descartes, os filósofos construtores de sistemas. Ao lado da singularidade, portanto, existe a generalização exigida pela palavra, ambas potencializadas pela irrupção do animal (dos animais) no texto da cultura. Em Nietzsche, conseqüentemente, mais do

² No caso de seu texto, a gata que o observa enquanto ele, nu no banheiro, dá início a seu dia fazendo suas abluções matinais.

que a “vã” metáfora, ele vê a reanimalização da genealogia do conceito (Idem, p. 286), e faz menção, como Fontenay, ao episódio de Turim: “ele foi louco o bastante para chorar junto de um animal, sob o olhar ou contra a face de um cavalo. Às vezes creio vê-lo tomar esse cavalo como testemunha, e para começar, como testemunha de sua compaixão, tomar sua cabeça nas mãos.” (Ibidem)

CONCLUSÃO

Curiosamente, nessa discussão interminável sobre o conceito e a metáfora, suas relações e limites na literatura e na filosofia, retorna o referente recalcado, e retorna “a galope”, poderíamos dizer, sob a forma do episódio do cavalo e do cocheiro. O próprio do próprio, o “ele mesmo”: a vida como tal do filósofo-poeta, citada por analistas de sua obra, situados uma na margem da filosofia (Elisabeth de Fontenay), o outro às margens da filosofia, se quisermos (Derrida), à deriva, mas amarrado (“rivé”) a elas. Que reconfiguração do pensamento contemporâneo se anuncia aqui, se é que esse recurso à “hagiografia” nietzschiana tem valor de generalidade? A vida estaria para a obra assim como o referente para a metáfora? A pergunta seria, então: como *interpretar* esse retorno da biografia na crítica francesa que havia decretado há tempos “a morte do autor”, num tempo em que a filosofia passa perto da autobiografia?

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, Gaston. *Lautréamont*. Paris : José Corti, 1986.

DE MAN, Paul. *Allégories de la lecture*. Paris : Galilée, 1989.

DERRIDA, Jacques. L'animal que donc je suis. In: *L'animal autobiographique*. Paris : Galilée, 1999.

FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes*. La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Essais et conférences*. Paris : Gallimard, 1958.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris : Galilée, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. Paul Mathias. Paris : Flammarion, 1996.