

Sade, Nietzsche e o expurgo do pensamento

Sade, Nietzsche and the purge of thought

Fabiano Lemos*

Resumo: O artigo pretende discutir a função retórica e simbólica do *excremento* nos discursos filosóficos-literários modernos através de uma análise das estratégias narrativas presentes em Sade e em Nietzsche, assinalando seu pertencimento a um horizonte histórico intelectual mais amplo.

Palavras-chave: Escatologia, Nietzsche, Sade.

Abstract: The paper discusses the rhetorical and symbolical function of *excrement* in modern philosophical-literary discourses through an analysis of the narrative strategies at stake in Sade and in Nietzsche, pointing out their belonging to a wider historical intellectual horizon.

Keywords: Scatology, Nietzsche, Sade.

In allem Schreiben ist Schamlosigkeit.
Nietzsche

1. “Merdre”

A primeira palavra pronunciada pelo grotesco Pai Ubu quando entra em cena na peça *Ubu Rei* de Alfred Jarry é *merdre*¹. Duplamente estranha, ela é o gesto inaugural não apenas da peça, mas de uma nova via para o teatro no *fin-de-siècle*: por um lado, ela evoca uma outra palavra, diante da qual o decoro e bom gosto podem se ressentir – *merde*, merda, um termo excessivamente grosseiro e figurativamente desagradável. Por outro, ela não a solicita diretamente, pois faz intervir um *r* lá onde ele não deveria estar: *merdre*, afinal, é uma palavra que não existe. Assim, bem próxima de nós, a primeira fala do Pai Ubu é, também, intangível. Ela será repetida ainda trinta e duas vezes ao longo do texto; e, portanto, nessas trinta e três vezes que ocorre, a breve consoante constrictiva instaura, inevitavelmente, o espaço de uma distância – aquela entre o *falar* e o *não falar* merda. Mas não tomemos essa distância por um hiato, pois ela reúne mais

* Professor do Departamento de Filosofia da UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: fabianolemos@gmail.com

¹ JARRY, *Tout Ubu*, p. 55.

que separa. Em um dos programas distribuídos aos espectadores antes da encenação do espetáculo, Alfred Jarry afirma que *Merdre* é uma das três coisas – paralelamente à *física* e às *finanças* – que se encontram sempre no espírito do Pai Ubu, esse “ser ignóbil”². Há, assim, uma correspondência singular entre o discurso e o ser; e ao transsubstancializar a *merda* em *merdre*, o que lhe resta é mostrar o quanto essa correspondência se manifesta através de uma *performance* e de suas modulações. O teatro de Jarry, bem como Antonin Artaud havia notado³, inaugura uma nova compreensão da linguagem dramática como gesto e dos gestos dramáticos como um conjunto discursivo. Deleuze chamou a atenção para isso em *Crítica e clínica*:

O pensamento de Jarry é, antes de tudo, uma teoria do Signo: o signo não designa, nem significa, ele mostra... Ele é o mesmo que a coisa, mas não é idêntico a ela, ele a mostra. Toda a questão é saber como e porque o signo, assim compreendido, é necessariamente linguístico, ou, antes, em que condições ele é linguagem⁴.

Nesse sentido, se coloca um problema fundamental – e que garantirá o paroxismo grotesco da peça: falar *merdre*, pronunciar essa palavra estranha e familiar nos coloca, ao mesmo tempo, diante da merda e inscritos nela, já que ela funciona como ponto de partida do discurso.

Jarry não está sozinho e nem é o primeiro a pensar o problema em seu horizonte mais geral. Essa dupla determinação do falar a merda – sobre ela e a partir dela – me parece ter assombrado alguns autores que se ocuparam da questão do estatuto moral do *falar* como gesto inaugural na modernidade. É preciso que nos detenhamos sobre esse ponto. Historicizando um pouco, a duplicidade da questão do falar, o espanto permanente que nos leva a falar sobre as condições do falar, falar desde a concretude dos gestos de fala, essa questão, enfim, oblíqua, está no próprio horizonte de constituição epistemológica dos modernos. Para retomar a análise de Foucault em *As palavras e as coisas*, a linguagem já não é mais, no momento em que a modernidade irrompe como solo, a cadeia de representações classificáveis em um quadro geral, mas possui uma “enigmática espessura”⁵, de tal modo que seu poder já não é o da representação com que constituiria o significado preciso das coisas, mas o da discursividade, com que reenviaria a pergunta de volta, ao lugar do sujeito falante.

² Idem, pp. 42-43.

³ Cf. ARTAUD, *Le Théâtre Alfred Jarry*, pp. 227-228.

⁴ DELEUZE, *Critique et clinique*, p. 122.

⁵ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 315.

Somente desse lugar é que qualquer significado, qualquer objeto, pode, então, emergir. O que maravilhou os homens, ao menos os europeus ilustrados, desde o fim do século XVIII, foi a possibilidade de o mundo dos objetos estar submetido, integralmente, às condições do mundo dos sujeitos.

É verdade que esse condicionamento nem sempre foi sentido como uma promessa redentora. Alguns exploraram, antes, o aspecto tirânico dessa relação. Dois autores representam, até onde vejo, momentos exemplares desse último tipo de tratamento: Sade e, quase um século mais tarde, Nietzsche. Talvez não devamos enxergá-los simplesmente como *críticos* radicais da modernidade, como muitas vezes são tratados⁶, pois isso seria não inexato, mas redundante – a modernidade pode ser lida, desde Kant, essencialmente, como uma crítica radical de si mesma. Ao invés disso, poderíamos considerar Sade e Nietzsche importantes na história da literatura e da filosofia justamente porque emprestam seus nomes a procedimentos narrativos que, embora funcionando à margem do grande sistema positivo da transcendentalidade do sujeito, de alguma forma precisaram se utilizar dele, ainda que para pervertê-lo, parasitá-lo ou torná-lo cômico. E isso não os torna menos modernos que Kant ou Flaubert. Em Sade, como em Nietzsche, o desejo textual de conduzir o pensamento ao seu expurgo só se satisfaz através da manipulação do elemento subjetivo, flexionando-o, tensionando-o.

Os dois nomes já foram exaustivamente aproximados pela literatura especializada, sempre disposta a promover conciliações anacrônicas. *A Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, já havia ensaiado a descrição dos nexos de continuidade entre Kant, Sade e Nietzsche⁷, e os textos de Klossowski⁸ consolidaram um tipo de leitura que teve um destino considerável entre alguns comentadores⁹. É tentador, após a revitalização de Nietzsche, especialmente na França, a partir de 1968, mas, sobretudo, a partir da década de 1980, irmanar os dois autores. Gostaria, entretanto, de abordar seu parentesco sob a perspectiva desse tratamento dado por ambos ao tema do expurgo, da sujeira e da merda, tentando demonstrar como, ao final de um processo performático elaborado por suas escritas, esses elementos já não se

⁶ Cf., por exemplo, OWEN, *Nietzsche, politics, and modernity: a critique of liberal reason*.

⁷ ADORNO & HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 134 e ss.

⁸ Cf., especialmente, KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 44 e ss.

⁹ Por exemplo, FAULKNER, *Dead Letters to Nietzsche, Or the Necromantic Art of Reading. Philosophy*, pp. 168-176; BRUSSEAU, *Decadence of the French Nietzsche*, pp. 123-125.

encontram no extremo oposto da linguagem – como o ânus em relação à boca – mas são mesmo sua condição de efetivação.

2. De Sade a Lautréamont

Em Sade, a questão parece um pouco mais evidente. Não que se conheça amplamente seus textos, antes o contrário. Generalizando, mesmo os comentadores mais ocasionais de sua obra costumam pronunciar seu nome, frequentemente de modo apologético, sem entrar na aspereza de seu vocabulário, ou até suavizando-o. Desqualificada como pornográfica, por um gesto policialesco que filtra a legitimidade dos *grafismos*, ela só pode entrar na academia disfarçada, coberta, enviesada. Não nos enganemos quanto ao caráter supostamente mais liberal das instituições de saber nas últimas décadas. Recentemente, em setembro de 2012, o professor Jorge Coli, da Universidade de Campinas, experimentou as censuras do decoro ao ter sua conferência, que abordava temas como pornografia e erotismo, proibida de ser veiculada no site da Academia Brasileira de Letras, onde a havia pronunciado.¹⁰ Com Sade, as coisas são ainda um pouco mais difíceis – pois como tornar palatável uma escrita muitas vezes integralmente violenta? Talvez por isso tenhamos nos acostumado a associar o nome Sade a uma série de horrores e desregramentos sem nos preocuparmos em ir ao seu texto, como se o pensamento sobre Sade não devesse se deslocar para um nível que não fosse compatível com sua expressão.

Trata-se de um medo compreensível do ponto de vista da história da moral, mas injustificado filosoficamente. De fato, não há pornografia em Sade. Não, pelo menos, no sentido com que os libertinos do século XVIII escreveram aqueles livros que, como afirma Rousseau nas suas *Confissões*, são lidos com apenas uma mão¹¹. As cenas descritas por Sade são de um outro tipo de visualidade. O que elas mostram não são as peripécias de um desejo sinuoso, o jogo de luz e sombras da volúpia entre amantes, as artimanhas da sedução. Nada disso está presente, por exemplo, em *A filosofia na alcova*, ou, mais exemplarmente ainda, em *Os 120 dias de Sodoma*. Os personagens de Sade são, dessa perspectiva, impassíveis: seu *ethos* é o da observação científica. É claro que

¹⁰ Cf. a divulgação da notícia em *O Estado de São Paulo* de 14 de setembro de 2012, acessível em <http://www.estadao.com.br/noticias/arteelazer,conferencista-acusa-abl-de-censura,930715,0.html> (acesso em 22 de maio de 2013).

¹¹ ROUSSEAU, *Les Confessions*, p. 34.

eles gozam despudoradamente de seus crimes, mas não se trata de um gozo libertador, final. Trata-se, antes, de um retorno: o que o libertino revela ao gozar de suas vítimas é uma natureza desindividualizante. O objeto que é resultado do gozo é a indiferença de um desejo que anuncia sua permanência, que não pode ser saciado. É exatamente o que diz o libertino Durcet no oitavo dia de *Os 120 dias de Sodoma*: “Como podeis ser felizes uma vez que podeis vos satisfazer a todo momento? Não é no gozo que consiste a felicidade, é no desejo, é rompendo os freios que a ele se opõem”¹². Notem que não se fala aqui no desejo *pela* violência, mas no desejo *como* violência. E é essa violência que não apenas destrói seu objeto, mas o desindividualiza: o maior desejo do libertino Curval, confessado alguns dias depois do de Durcet, seria o de simples e inexoravelmente eliminar *tudo* – “Quantas vezes, meu Deus, não desejei que pudesse atacar o sol, privando o universo dele, ou em me servir dele para incendiar o mundo?”¹³.

Nem pornografia, nem erotismo: o texto de Sade, como lembra Barthes, “é dominado por uma grande ideia de ordem: os ‘desregramentos’ são energicamente regradados, a luxúria é desenfreada, mas não desordenada”¹⁴. E ainda:

Sade é um autor erótico, dizem-nos sem cessar. Mas o que é o erotismo? Isso não é nunca senão uma palavra, já que as práticas não podem ser codificadas a não ser que sejam conhecidas, isto é, faladas; ora, nossa sociedade não enuncia jamais nenhuma prática erótica, somente desejos, preâmbulos, contextos, sugestões, sublimações ambíguas, de modo que, para nós, o erotismo não pode ser definido senão por uma palavra perpetuamente alusiva. Nesse sentido, Sade não é erótico; como dissemos, não há nunca ‘strip-tease’ nele, de nenhum tipo, esse apólogo essencial da erótica moderna¹⁵.

A detalhada lista de regras e punições que os quatro libertinos administram aos dezesseis meninos e meninas que eles sequestram em *120 dias de Sodoma* é exaustiva. Tudo está previsto, calculado. E é exatamente nesse sentido que os atos sexuais são narrados por Sade: como um agenciamento mecânico. Toda a exploração das variantes sexuais – o modo como todos os orifícios do corpo devem ser explorados, preenchidos por todas as protuberâncias possíveis, em cenários diversos e entre indivíduos de todo tipo de qualidade social, faixa etária, disposição moral – tudo isso pode ser contabilizado como parte do projeto geral sadiano de constituição de uma *análise*

¹² SADE, *Les 120 journées de Sodome*, p. 142.

¹³ *Ibidem*, p. 179.

¹⁴ BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, p.724.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 722-723.

combinatória do sexo. Quando Deleuze afirma que não há pornografia em Sade porque há, antes, uma *pornologia*, é essa ideia que ele articula¹⁶.

Ora, é no centro dessa concepção mecanicista e matemática da ordem sexual que a merda vem assumir sua função na escrita de Sade. Se, para ele, o exercício do pensamento depende do esgotamento de todas as combinações de todas as partes do corpo físico, tudo aquilo que é excretado por ele deve ser considerado como sua extensão, e, portanto, reintroduzido em todas essas variantes possíveis. O lugar supostamente natural do excremento seria ao final do processo mecânico digestivo. Mas em Sade o quadro geral da natureza é reconfigurado por uma análise que o remonta em todas as direções. A merda, portanto, pode, ocasionalmente, vir ocupar o lugar no início do processo digestivo, e servir de alimento. Mesmo esse deslocamento é explorado em detalhes; ele não acontece de uma hora para outra – entre o nono e o décimo sexto dia de *Os 120 dias de Sodoma*, a merda avança em um encadeamento milimetricamente determinado: primeiro ela é vista, depois tocada, cheirada, mastigada, e só, então, engolida. A historiadora americana Joan DeJean demonstrou, recentemente, a que ponto a invenção do vaso sanitário com descarga corresponde a uma mudança de pensamento sobre o sentido moral do ato de produzir excrementos¹⁷. Se até o século XVII, os monarcas não se importavam em iniciar as mais animadas conversas enquanto esvaziavam seus intestinos, o século XVIII experimentou um crescente pudor em relação a esse momento, que passou a ser considerado íntimo. O aperfeiçoamento do sistema sanitário e de esgotos na França pré e pós-revolucionária indica que grau de complexidade era exigido para a implementação de um mecanismo capaz de eliminar os dejetos humanos. Em Sade, no mesmo período, tudo se dá de maneira inversa: lemos em seus textos a descrição detalhada de várias máquinas que servem para que seus libertinos tirem sempre o melhor proveito da merda, mecanismos que os posicionam sob o assento ocupado por alguém, e que lhes permite ingerir o que lhes sai de dentro¹⁸.

No entanto, por mais escandalizados que possamos ficar diante dos quadros descritos por Sade, sua preocupação não se encontra tanto naquilo que é representado, mas na potencialidade dos gestos discursivos envolvidos nestas descrições. Se Foucault tem razão ao afirmar que o objeto do sadismo não é o corpo ou a relação com o outro,

¹⁶ cf. DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 16.

¹⁷ DeJEAN, *O século do conforto*, pp. 121-137.

¹⁸ SADE, *Les 120 journées de Sodome*, p. 153.

mas “tudo o que pode ser dito”¹⁹, é compreensível que o poder da linguagem só possa ser revelado na medida em que ela é capaz de reconfigurar, inverter, revalorar seus objetos. É através da linguagem, da narrativa, que a função da merda é desconstruída e reconstruída: as capelas do castelo de Silling é usada pelos libertinos como latrina não porque há uma demanda ideológica, revolucionária, mas porque no nível da linguagem essa inversão teleológica *pode* ser promovida. Fora do nível da linguagem o projeto de Sade se desfaz: seus personagens não são nem críveis nem factíveis, a capacidade dos corpos que ele pressupõe é igualmente inatingível. Seus personagens se regozijam em viver na imundície, enquanto ele não deixou de se queixar de que sua cela na Bastilha era inundada pelo esgoto de todos os presos. Também não é de se espantar que Sade tenha sido, por exemplo, um dos raros defensores do fim da pena de morte após o Terror da Revolução Francesa, enquanto seus personagens defendem o direito irrestrito de toda forma de assassinato. A merda, assim como o corpo, deve ser compreendida, assim, um elemento exclusivamente linguístico. Ou antes, um elemento que é condição de uma linguística radical, de um uso da linguagem antes insuspeito. Esse uso, aliás, abre caminho para uma tradição estético-filosófica que, ao longo do século XIX constituiu uma espécie de percurso subterrâneo. É o caso de Lautréamont. Figura opaca da história literária francesa, já que sabemos pouco a respeito de sua biografia e seu rosto permaneceu um enigma até muito recentemente, quando algumas fotografias foram descobertas, sua obra se instaura sob o signo das inversões teleológicas. Assim, em 1869 apareciam as primeiras páginas de seus *Cantos de Maldoror*, onde se constrói um elogio intermitente da violência, como na seguinte passagem: “Deve-se deixar crescer as unhas durante quinze dias. Ah! como é doce deitar-se com uma criança que nada tem ainda sobre seu lábio superior, e passar a mão por seu rosto, inclinando para trás seus lindos cabelos! Depois, de repente, quando ele menos espera, cravar as unhas longas em seu peito macio, de tal modo que não morra; pois, se morresse, não teríamos mais tarde o espetáculo de suas misérias! Em seguida, bebe-se o sangue, lambendo as feridas; e, durante todo esse tempo, que deve durar tanto quanto dura a eternidade, a criança chora”²⁰. Não é apenas a repugnância que sentimos diante da crueldade descrita por Lautréamont que o torna herdeiro de Sade, através daquilo que Bachelard, analisando os textos daquele primeiro, chamou de uma “fenomenologia da agressão”²¹.

¹⁹ FOUCAULT, *Dits et écrits*, p. 257.

²⁰ LAUTRÉAMONT, *Œuvres complètes*, p.22.

²¹ BACHELARD, *Lautréamont*, p. 9.

Antes, a dimensão sadiana de Lautréamont se encontra instanciada no modo como ele também promoveu uma reconfiguração e uma perversão da ordem moral dos objetos poéticos. É também Bachelard quem chama a atenção para a habilidade matemática dos *Cantos de Maldoror*, que institui uma análise combinatória da violência (Ibidem, pp. 89-90). Mas, mais do que isso, Lautréamont é a tal ponto orientado pelo dever da inversão valorativa, que seu segundo livro, *Poesias*, se caracteriza por uma sistemática rejeição de todos os valores aparentemente defendidos na obra anterior. Assim, lemos logo no começo: “As perturbações, as ansiedades, as depravações, a morte [...] os pavores calculados [...] o que for sonâmbulo, vesgo, noturno, soporífero, noctâmbulo, viscoso, foca falante, equívoco, tuberculoso, espasmódico, afrodisíaco, anêmico, caolho, hermafrodita, bastardo, albino, pederasta [...] diante desses ossários imundos que eu enrubesço ao nomear, é chegado o tempo de reagir finalmente contra isso que nos choca e nos submete a si tão soberanamente”²². A adesão ao dever de inversão é tão enfática que, através de um gesto violento de revalorização, todas as figuras da violência e do hibridismo são negadas. O mais importante aqui é que Lautréamont se torna um moralista ascético através de um gesto perverso, o que deixa intacto seu romantismo marginal.

3. De Lutero a Nietzsche

Os elos entre a figuração do excremento e a questão da linguagem em Nietzsche são mais obscuros, o que talvez nos force a considerá-los muito mais sob a ótica de seu *simbolismo*. Isso é particularmente significativo se considerarmos a série de anotações feitas pelos médicos da clínica para doentes dos nervos em Jena onde Nietzsche havia sido internado após seu acesso de loucura em Turim. Nietzsche permanecerá aí entre 16 de janeiro de 1889 e 24 de março de 1890, quando será levado para casa por sua irmã, para morrer um ano depois. Nos prontuários médicos que chegaram até nós lemos que nos dias 3 de fevereiro e primeiro de abril, o doente Nietzsche se esfrega com excrementos; no dia 05 seguinte urina em uma bota e bebe a urina; no dia 18, come seu próprio excremento, o que volta a acontecer algumas vezes nos meses seguintes²³. Tudo isso seria sem nenhuma importância, ou poderia simplesmente ser atribuído aos

²² LAUTRÉAMONT, *Œuvres complètes*, pp. 282-283.

²³ BENDERS et. al., *Friedrich Nietzsche, Chronik in Bildern und Texten*, pp. 754 e ss.

desvarios de um louco sífilítico, se não fosse o constante uso metafórico do excremento na obra de Nietzsche. Não pretendo afirmar que a ingestão de seus próprios excrementos possa equivaler a uma reflexão filosófica, apenas gostaria de sublinhar uma certa continuidade *simbólica* entre a coprofagia e os procedimentos narrativos em Nietzsche.

Existem incontáveis ocorrências da palavra *Koth*, excremento, em sua obra, sobretudo nos fragmentos não publicados da década de 1880. Em geral, o termo surge como antagonista para uma sensibilidade refinada que é, em seguida, desconstruída como falsa diante dos valores cosmológicos que ele estabelece. O nojo da imundície se manifesta, assim, como signo de um enfraquecimento imposto por uma moralidade castradora. Na passagem de *Zarathustra* intitulada “De velhas e novas tábuas” é desse modo que a questão é colocada: “ Há sabedoria no fato de muita coisa no mundo cheirar mal: o próprio asco gera asas e forças que pressentem fontes! Mesmo no melhor ainda há algo que gera asco; e ainda o melhor é algo que tem de ser superado! – Ó, meus irmãos, há muita sabedoria no fato de haver muita sujeira no mundo! –”²⁴. Um desenvolvimento semelhante se dá na seção 7 da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, quando a repugnância diante do excremento é identificada com uma “moralização e um amolecimento doentios”.

Tal tratamento reverbera o projeto nietzscheano de revalorização de todos os valores perseguido durante esse período, mas se filia a tradições muito mais antigas. Em primeiro lugar, dentro da própria obra de Nietzsche. Ele integra a apologia gradualmente mais enfática do cinismo grego que vemos emergir em seus textos. Desde muito cedo, ainda como estudante de filologia na universidade de Leipzig, Nietzsche havia se ocupado do cinismo antigo e dos valores morais a ele articulados, sobretudo a partir dos fragmentos atribuídos a Menipo e Dioclés²⁵. É realmente importante que o aspecto mais longamente abordado nesses textos de juventude seja aquilo que Nietzsche chama de a *Doppelform*, a “forma dupla” do estilo retórico cínico. Em um estudo de 1868 sobre o conjunto de fragmentos de Menipo, a herança do cinismo para a cultura grega é assinalada a partir dessa dimensão que, um pouco grosseiramente, poderíamos chamar de linguística: “Os cínicos também tiveram sua influência sobre a literatura grega: eles ousaram considerar a forma como *adiáphoron* [indiferente] e misturar os

²⁴ NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra* III, 14 (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. IV, p. 257).

²⁵ Cf. NIETZSCHE, *Werke - Historisch-Kritisch Gesamtausgabe*, Bd. 5, pp. 34, 108-109, 112-119, 141-148.

estilos, eles como que traduziram Sócrates para um gênero literário, reunindo um núcleo satírico à [representação] de um Deus. Tornaram-se, assim, os humoristas [*Humoristen*] da Antiguidade”²⁶. O que é, assim, admirável em Menipo, mas também em Dioclés, Antístenes e Diogenes de Sinope, é a instauração de uma indiferença da forma discursiva, que duplica, no plano estilístico a saudável promiscuidade do projeto existencial cínico. Pois, do mesmo modo que esses autores se recusaram a seguir o modelo retórico adequado à filosofia, se recusaram a diferenciar o externo do interno, o desejo da necessidade, o sujo do limpo. O hibridismo estilístico é o sinal de uma resistência a tudo que é purificado pela moralidade ascética. É em *Além do bem e do mal* que essa chave interpretativa é completada: aí, o cínico é retratado como aquele que “reconhece em si mesmo o animal, o ordinário, a regra, e, contudo, tem aquele grau de espiritualidade e o comichão de falar de si e de seus iguais diante de testemunhas: algumas vezes rolam tanto entre livros quanto sobre seus excrementos. O cinismo é a única forma na qual a alma ordinária toca no que seria a honestidade”²⁷. Entre os livros e os excrementos – a palavra utilizada por Nietzsche aqui é *Miste*, também esterco – o que é comum é a liberdade da palavra: a liberdade de falar sobre si, sobre qualquer coisa e desde qualquer lugar.

Mas em tradições ainda mais remotas na história do pensamento alemão também encontramos essa associação íntima entre a liberdade que está em jogo na linguagem e a simbologia da merda. É conhecida a abundante recorrência de termos escatológicos na literatura germânica desde sua origem. Dieter Rollfinke chamou a atenção a esse aspecto cultural, que tem um longo destino no interior mesmo do pensamento filosófico, teológico e poético alemão: “A relativa abundância de escatologia na literatura alemã é, ao menos parcialmente, o reflexo do uso extremo de expressões e metáforas escatológicas pelos alemães em geral. Há uma ampla evidência do interesse dos alemães pelo que se relaciona ao excremento”²⁸.

Essa obsessão simbólica está amplamente representada nos sermões de Lutero, por exemplo, que utiliza um tratamento linguístico profundamente virulento em suas vituperações contra o diabo ou contra o papa, como mostrou recentemente o teólogo Heiko Oberman. Duas passagens das *Tischreden*, obra que relata as conversas que Lutero teria mantido durante suas refeições com amigos e convertidos, são suficientes

²⁶ NIETZSCHE, *Werke - Historisch-Kritisch Gesamtausgabe*, Bd. 5, p. 118.

²⁷ NIETZSCHE, *Além de bem e mal*, §26 (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 5, p. 44).

²⁸ ROLLFINKE, *The call of Human Nature – the role of Scatology in Modern German Literature*, p. 8.

para demonstrar isso. A primeira delas é uma recomendação àqueles que forem importunados pelo diabo. Caso isso aconteça, diz Lutero, e o demônio afirmar que a pessoa não foi criada por Deus, mas “cagada” (eu utilizo a tradução mais próxima de *beschiessen*) por ele, o diabo, a única maneira de responder à altura é dizendo: “Das friesstu!”, algo como “então coma isso”²⁹. A segunda, também dirigida ao Diabo, atinge ao mesmo tempo o Papa, pois ela sugere que uma das maneiras de demonstrar superioridade diante do Mal seria gritar “Ei, Diabo, como você cagou o papa-asno [*Paptsesel*]!”³⁰. Nos dois casos, a simbologia do excremento é a ocasião em que o gesto de liberdade mais fundamental da linguagem se performatiza. Pode não ser a maneria mais agradável ou mais polida de se comportar, mas diante do Mal nada disso importa: ela é, de fato, a única linguagem adequada.

Em última análise, o que as recomendações luteranas denunciam é uma íntima relação entre a simbologia do excremento e a ideia de trapaça, de artimanha. No fundo, ao recorrermos a palavras como *beschiessen*, *Dreck*, *Koth*, o que fazemos é investir a linguagem de um poder – e, ao mesmo tempo, de uma *técnica* – que atestaria nossa superioridade moral. Isso é anterior à Lutero, na verdade. É assim que o vocábulo *bescheissen*, literalmente “cagar sobre”, já no século XV, através de sua variante *Beschiss*, significava, também, trapaça³¹. Ora, essa trapaça nada mais é que a figura primitiva de um *Witz*, de uma espécie de esperteza que somente alguns, aqueles mesmos que não têm nojo de seus excrementos ou que sabem praguejar contra o diabo, demonstram ter. *Witz*, aliás, é uma das ideias-chave do Romantismo alemão e da defesa da Ironia e da Incompreensibilidade como modelos, respectivamente, metodológicos e teleológicos, em especial em Schlegel – uma tradição bastante conhecida por Nietzsche. Essa compreensão do humor como instrumento retórico, definido em função de sua inversão teleológica – em função dessa recondução de um objeto à sua aniquilação – no entanto, não é exclusividade do Romantismo ou do modo como os românticos interpretaram Lutero. A amplitude de sua penetração na cultura germânica pode ser mesmo entrevista em autores insuspeitos, como em Kant, embora de modo mais sutil. Obviamente, não há uma apropriação simbólica do excremento visível em seus textos, mas uma dimensão conceitual que a duplica ainda persiste. A conexão entre o cômico, o retórico e a inversão teleológica aparece aí em algumas passagens. É o caso da

²⁹ LUTERO, *Die Werke Martin Luthers*, Bd. 1, p. 50.

³⁰ *Ibidem*, Bd. 54, p. 221.

³¹ Cf. SCHMIDT, *Holy and Unholy Shit: the pragmatic context of scatological curses in early German Reformation State*, p. 109.

enigmaticamente não numerada seção da *Crítica da faculdade do juízo* que conceitua o riso: “O riso é um afeto [*ein Affekt*] resultante da súbita transformação de uma expectativa tensa em nada”³². O processo de aniquilamento dos objetos corresponderia, assim, em Lutero, como em Nietzsche, à sua transformação em dejetivo – e à transformação do dejetivo em objeto positivo. A súbita transformação a que Kant se refere é, antes de tudo, uma falsificação axiomática – e os exemplos dados por Kant nessa passagem da terceira *Crítica* são bastante ilustrativos desse golpe do *Witz*: como na anedota em que um homem, após um grande susto, teria ficado com os cabelos brancos, mas esses cabelos nada mais eram do que uma peruca³³.

De todo modo, não é à toa que o grande elogio que Nietzsche faz de Diógenes de Sinope seja pelo golpe que ele havia, segundo a tradição, dado ao Estado grego ao *falsificar* a moeda corrente. Ora, a falsificação da moeda é a primeira forma do projeto de transvaloração de todos os valores, assim como o esforço de descaracterização do excremento como algo moralmente condenável, sua extensão. Essa conexão é evidenciada no testemunho de Dio Crisóstomo, que em uma passagem do oitavo de seus *Discursos*, nos conta: “Falava Diógenes e a multidão que o cercava sentia um prazer vivo ao escutar suas palavras. Mas, se detendo, suponho, de acordo com aquela imagem de Hércules [em que ele aparece lavando o estábulo de Argos], ele interrompeu bruscamente seu discurso, se agachou no chão e fez uma coisa indecente”³⁴. Embora não haja nenhuma referência explícita de Nietzsche a essa passagem, seus estudos filológicos nos indicam que, quase certamente, ele a conhecia. O que se deve assinalar no testemunho de Dio Crisóstomo é que a aparente interrupção entre a fala e a evacuação, esse “ato indecente” (*adoxos*), que deve ser excluído, inclusive da linguagem, constitui, na verdade, uma continuidade ética: a mesma liberdade de falar é a que permite a Diógenes desmoralizar o ato da excreção, reconfigurando seu valor. Falar diante de testemunhas, como havia lembrado Nietzsche, da perspectiva cínica, se complementa pelo ato de evacuar diante de testemunhas.

De volta à clínica para doentes dos nervos em Jena, reencontramos um Nietzsche catatônico e coprófago. Se tivéssemos os interesses positivistas de um psicólogo do fim de século germânico, seria quase imediato encontrar aí os signos da demência e desqualificar qualquer tentativa de interpretação. De minha parte, considero a questão

³² KANT, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 8, p. 437, §54, B 226.

³³ *Ibidem*, p. 438, B 227.

³⁴ Citado em GOULET-CAZÉ, *Les cyniques grecs*, pp. 240-241.

da loucura de Nietzsche mal colocada. Se ele, enquanto indivíduo historicamente concreto, possuía, de fato, uma enfermidade cujos sintomas tornariam sua escrita ilegível – como interpreta, por exemplo, Erich Podach – isso é algo que jamais saberemos. Mas se abrimos mão da realidade histórica *como um dado objetivo*, e se nos mantivermos no nível histórico da escrita, da linguagem sem um sujeito que a condicionasse, então a questão se modifica. Afinal, decididamente, não é como indivíduo concreto que o autor se apresenta em *Ecce Homo* ou nos textos escritos antes do delírio de Turim, mas como *personagem*, como resíduo de um discurso que, misturando os gêneros, as formas, os signos, enfim, tudo, Nietzsche caracterizou como *humorístico*. E o humor enfático e absolutamente sério da merda revela, enfim, seu significado mais preciso: em um discurso pervertido, revalorizado, transformado por uma nova ordem orgânica, o sujeito já não guarda consigo nenhum privilégio, podendo ser trocado por um monte de excrementos. O grotesco aparece, enfim, como a forma fundamental de uma longa tradição na linguagem moderna.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialetik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- ARTAUD, A. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.
- BACHELARD, G. *Lautréamont*. Paris: José Corti, 1939.
- BARTHES, R. “Sade, Fourier, Loyola” In: *Oeuvres complètes*, t. III. Paris: Seuil, 2002.
- BENDERS, R. et. al. *Friedrich Nietzsche, Chronik in Bildern und Texten*. München-Wien: Dtv, 2000.
- BRUSSEAU, J. *Decadence of the French Nietzsche*. Maryland: Lexington Books, 2006.
- DeJEAN, J. *O século do conforto*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.
- DELEUZE, G. *Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: 10/18, 1967.
- FAULKNER, J. *Dead Letters to Nietzsche, Or the Necromantic Art of Reading. Philosophy*. Ohio: Ohio University Press, 2010.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. I. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (ed.). *Les cyniques grecs*. Paris: Livres de Poche, 1992.

- JARRY, A. *Tout Ubu*. Paris: Livre de Poche, 2000.
- KANT, I. *Werke in zehn Bänden*, Bd. 8. Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1983.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: Mercure de France, 1967.
- LAUTRÉAMONT, C. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1973.
- LUTERO, M. *Die Werke Martin Luthers*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *Werke - Historisch-Kritisch Gesamtausgabe*, 5 Bände, hrsg. von H. J. Mette und K. Schlechta. München: C. B. Beck, 1933-1942.
- OWEN, D. *Nietzsche, politics, and modernity: a critique of liberal reason*. Michigan: Sage, 1995.
- ROLLFINKE, D. *The call of Human Nature – the role of Scatology in Modern German Literature*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1986.
- ROUSSEAU, J.-J. “Les Confessions” In: *Oeuvres complètes*, t. 1. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1959.
- SADE, M. *Les 120 journées de Sodome*. Paris: 10/18, 1975.
- SCHMIDT, J. “Holy and Unholy Shit: the pragmatic context of scatological curses in early German Reformation State” In: PERSELS, J. & GANIM, R. (ed.) *Fecal Matters in Early Modern Literature and Art*. Hampshire: Ashgate, 2004.

Recebido em: 24/02/2014 – Received in: 02/24/2014

Aprovado em: 09/07/2014 – Approved in: 07/09/2014