



A FORÇA “ARISTOCRÁTICA” DOS CULTUADORES DA CORAGEM COMO DISPOSITIVO DA “DESCONSTRUÇÃO”

DERRIDIANA

Miguel Angel Schmitt Rodriguez

Em 11 de fevereiro de 1940, o jornal argentino *La Nación* publicou um artigo assinado por Borges que se intitulava *Algunos pareceres de Nietzsche*. O texto é composto por severas críticas ao filósofo alemão. No entanto, seu autor sabe contextualizar as críticas e assinala logo de início: “Siempre la gloria es una simplificación y a veces una perversión de la realidad; no hay hombre célebre a quien no lo calumnie un poco su gloria” (BORGES, 2002, p. 180).

No artigo em questão Borges trata de comentar alguns fragmentos da obra que Alfred Baeumler¹ editou, organizando e compilando anotações e apontamentos de Nietzsche que eram inéditas até o ano de 1931. No contexto de ascensão da ideologia nazista, aquele que havia sido ignorado em vida tornava-se uma figura de destaque não só para os militantes do partido nacional socialista. Já não interessavam somente os livros publicados em vida, mas também os textos e aforismos anotados em cadernos de rascunho. Daí o aviso de Borges alertando o leitor. Vale ressaltar que tal ideia também aparece no famoso conto sobre Menard, escrito por estes anos, onde se lê: “La gloria es una incomprensión y quisá la peor” (BORGES, 2005, p. 59). De todas as formas, mesmo depois de tecer duras críticas, o escritor argentino destaca:

¹ Alfred Baeumler (1887-1968) foi um filósofo alemão, professor em Dresda na *Technische Universität Dresden* de 1924 a 1933. Com a ascensão de Hitler ao poder, passou a lecionar em Berlim. Foi um dos principais intérpretes da filosofia de Nietzsche, da Alemanha Nazista, influenciando a construção da ideologia do nacional-socialismo. Ver: *Enciclopedia verbo luso-brasileira de cultura*. Lisboa: Verbo, 1998. p. 1366.



En aquel ruidoso y casi perfectamente olvidado volumen - Degeneración- que tan buenos servicios prestó como antología de los escritores que el autor quería denigrar, Max Nordau vio en el carácter fragmentario de las obras de Nietzsche una demostración de su incapacidad para componer. A ese motivo (que no es lícito excluir y que no es importante) podemos agregar otro: la vertiginosa riqueza mental de Nietzsche. Riqueza tanto más sorprendente si recordamos que en su casi totalidad versa sobre aquella materia en que los hombres se han mostrado más pobres y menos inventivos: la ética (BORGES, 2002, p. 184).

É interessante notar, portanto, que apesar das críticas, surge um elogio ao filósofo; um elogio que se relaciona a questão da ética. Agora, quais seriam as reflexões de Nietzsche acerca desse tema? Poderia uma filosofia que se pretende demolidora de ídolos e que almeja a transvaloração de todos os valores propor uma ética?

Questão semelhante encontrou Geoffrey Bennington ao comentar a filosofia desconstrucionista de Derrida e o problema da ética. Categórico, no entanto, afirmou: “A ética é completamente metafísica, não podendo, portanto, jamais ser assumida ou afirmada pela desconstrução” (BENNINGTON, 2004, p. 9). Desta forma, o especialista derridiano alertava para a frustração que um projeto de “ética desconstrucionista” pode vir a acarretar. Ainda assim, devemos recordar que o pensamento de Derrida não propõe o simples “ignorar a metafísica”. Ele sabe-se desde sempre inserido dentro dela. Deste modo, seria necessário aprender a subverter o jogo dentro do próprio jogo. Por isso, talvez, Bennington assevera:

A desconstrução não pode ser ética, não pode propor uma ética, mas a ética poderia, ainda assim, fornecer uma pista privilegiada para a desconstrução e a desconstrução poderia proporcionar uma nova forma de pensar alguns problemas tradicionalmente propostos pela ética (BENNINGTON, 2004, p. 10).

Com relação a Nietzsche, a ética deve estar sempre “além do bem e do mal”. O empenho do pensador alemão foi mesmo o de denunciar os filósofos moralistas e seus imperativos categóricos acerca da verdade. Desta forma, entre outras



questões, o que se coloca em xeque é a possibilidade de tratar as questões acerca da justiça de forma objetiva. Trata-se da impossibilidade de construir um código de ética, onde se demarcariam as fronteiras do justo e do injusto.

Pois bem, agora pensemos um pouco acerca da temática do culto à coragem que tanto fascinou ao escritor argentino Jorge Luis Borges. No seu ensaio biográfico sobre o poeta Evaristo Carriego já se pode vislumbrar a importância do assunto. Nas últimas páginas de “História del tango”, texto que compõe a segunda edição do livro (publicado na década de 1950), encontra-se a seguinte declaração sobre o relato do desafio de Wenceslao Suarez:

Tendríamos, pues, a hombres de pobrísima vida, a gauchos y orilleros de las regiones ribereñas del Plata y del Paraná, creando, sin saberlo, una religión, con su mitología y sus mártires, la dura y ciega religión del coraje, de estar listo a matar y a morir [...] He escrito que es antigua esa religión; en una saga del siglo XII se lee:

“Dime cuál es tu fe – dijo el conde.

Creo en mi fuerza – dijo Sigmund.” (BORGES, 1994, p. 167-168).

Trata-se, pois, do tema que coloca a força e a coragem como protagonistas da história. É, como narra Borges, já em *Hombres pelearon*, o enfrentamento entre *el chileno* e *el mentao* que concluí, em resumo, ser um “entrevero de un cuchillo del Norte y otro del Sur” (BORGES, 1994, p. 51).

Mas é importante ressaltar, por meio desse culto existe um exercício e uma prática de justiça. E ela se dá pela convicção de que em “qualquer homem está Deus”. É a crença que advoga a não existência de um direito anterior e exterior à própria vontade. Ao contrário do que se possa imaginar, essa decisão implica uma responsabilidade ainda maior do que o cumprimento de um rigoroso código de leis. Nossa impressão é de que tal atitude se aproxima do sentimento relacionado à moral aristocrática advogado por Nietzsche, quando denuncia a moral de rebanho.



Em abril de 1862, aos dezessete anos, o jovem filósofo, em uma carta escrita aos amigos Gustav Krug e Wilhelm Pinder, interpretava o cristianismo de uma maneira muito particular. Vejamos:

Solo si reconocemos que únicamente nosotros mismos somos responsables hacia nosotros mismo [...], las ideas fundamentales del cristianismo se despojan de su pretexto externo y se transforman en carne y sangre. [...] Llegar a la beatitud a través de la fe no quiere decir otra cosa que la antigua verdad de que sólo el corazón, no el saber, puede hacer felices. El hecho de que Dios se haya convertido en hombre no hace más que recordarnos que el hombre no debe buscar su beatitud en el infinito, sino que debe fundar sobre la tierra su paraíso. (NIETZSCHE, 2005, p. 211-212).

Percebe-se, portanto, um pensamento ainda vinculado ao cristianismo (Nietzsche era filho de pastor, e fora educado em escolas religiosas), mas já rebelde com relação à transcendência e aos imperativos de uma metafísica. Trata-se também, portanto, de afirmar uma justiça que se funda em nós mesmos, asseverando que é o coração quem pode trazer a felicidade. E, nesse sentido, vale lembrar que “coração”, palavra oriunda do latim, dá origem, justamente, à expressão “coragem”: o coração seria mesmo a sede da coragem².

A negação de valores exteriores àqueles que habitam o “coração” é, talvez, um dos pontos-chaves do pensamento nietzscheano: “escreve com sangue” era o conselho de Zaratustra. Logo essa condição irá marcar toda a reflexão em torno da “moral aristocrática”. Em “Além do bem e do mal” se lê:

A espécie aristocrática do homem sente a si mesmo como determinadora de valores, não sente necessidade de ser aprovada, louvada [...] sente-se como atribuidora de valor às coisas, criadora de valores. (NIETZSCHE, 1992, p. 215)

² Cf. FERREIRA, António Gomes. **Dicionário de Latim-português**. Porto: Porto Editora, 1996. p 307.



Essa força aristocrática apregoada por Nietzsche foi, e é, alvo de severas críticas. Sabe-se dos riscos envolvidos em tal posicionamento, e a forma como ela pode justificar projetos totalitários e de massificação. Agora sim, a questão que se coloca é: como o culto à coragem, expresso na literatura borgeana, e certa moral aristocrática, apregoada por Nietzsche, podem resistir à força de uma interpretação que acusa tal posicionamento de justificar “a guerra de todos contra todos” onde imperaria a “lei do mais forte”?

Em outubro de 1989, Derrida pronunciou uma conferência nos Estados Unidos sob o título “*Deconstruction and the possibility of justice*” onde discursou sobre o problema da justiça, do direito e da ética. Então reiterou que as questões levantadas pela “desconstrução” não são alheias ao problema da justiça, nem tampouco se abstém das questões políticas.

Em dita conferência o problema da justiça se desdobra no problema da força - na expressão inglesa “*to enforce the law*”. Dialogando com Pascal e Montaigne, o filósofo argelino destaca essa necessidade de força para a existência da justiça. Uma justiça que não tivesse força para ser aplicada não se tornaria justiça. O problema, portanto, estaria em localizar onde reside a autoridade que justifica essa força. Desnudando todas as interpretações metafísicas sobre a origem da autoridade Derrida salienta:

Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. (DERRIDA, 2007, p. 24).

Da mesma maneira que não é possível conceber uma metalinguagem que pudesse explicar a linguagem primeira, a força primeira que marca não pode se fundamentar em nada, a não ser em si própria. Essa percepção arruína a própria noção de justiça entendida enquanto direito, ou código de leis, possibilitando,



assim, uma prática de “desconstrução”. Uma prática que possibilita a desmontagem de uma engrenagem; de uma maquinaria que pretende, através do cálculo daquilo que é incalculável, dar garantias a um saber normativo. No entanto, é preciso ressaltar que essa prática de “desconstrução” não tem como objetivo a simples destruição, consequência de um nihilismo pessimista.

Na mesma ocasião referida anteriormente, Derrida reivindica para todo o ato de justiça uma “decisão de urgência e de precipitação, agindo na noite do não-saber e da não-regra” (DERRIDA, 2007, p. 57). Ao contrário do que possa parecer, tal postura não representa uma ausência de responsabilidades: não se trata de uma escolha aleatória. Ela despreza, é verdade, a ingerência de um racionalismo que a tudo quer governar, mas não aponta para o puro desgoverno. Por isso, Derrida diz se tratar: “Não da ausência de regra e de saber, mas de uma re-instituição da regra que, por definição, não é precedida de nenhum saber e de nenhuma garantia como tal” (DERRIDA, 2007, p. 57).

Isso não quer dizer, portanto, que se deva viver sem regras, que se deva deixar levar pela correnteza como estando à deriva. Mais uma vez fica claro que não se trata de uma falta de compromisso. Vale lembrar: Nietzsche reconhecia a força do aristocrático naquele homem “que sente prazer em ser rigoroso consigo mesmo e respeita todos os rigores” (NIETZSCHE, 1992, p. 183). Tal expressão faz recordar, entre outras coisas, daquelas qualidades que caracterizam o personagem do conto borgeano *La forma de la espada*. Neste relato o narrador da história, que ao final é apresentado como o nome de Borges, nos conta o seu encontro com um senhor de terras que em Tacuarembó era conhecido como *El inglés de La Colorada*:

Dicen que era severo hasta la crueldad, pero escrupulosamente justo. Dicen también que era bebedor: un par de veces al año se encerraba en el cuarto del mirador y emergía a los dos o tres días como de una batalla o de un vértigo, pálido, trémulo, azorado y tan autoritario como antes. (BORGES, 2000, p. 67).



Então é disso que se trata: de uma justiça praticada com severidade. Mas não somente aos outros como, especialmente, a si mesmo. Uma justiça que respeite o rigor da vontade, do ímpeto. É essa vontade que não pode ser aprisionada por um código que racionalize nossas ações. Por isso ser justo, agir de forma ética, não se refere ao cumprimento da lei, ao julgamento calculador que pesa na balança de não sei qual juiz o valor de nossas ações. É dessa tradição que se deve abdicar; de toda a história do direito ocidental.

O nobre, segundo Nietzsche, é aquele que sabendo-se forte procura valorizar as coisas boas que o fortalecem, desprezando todo o resto. Cria, portanto, primeiro o sinal daquilo que é bom, e somente por oposição identifica o mal. Por outro lado, o escravo, sempre temeroso por causa de sua fraqueza, procura identificar o seu inimigo na ameaça, e cria o sinal da maldade, a marca de Caim, antes de inventar o sinal da bondade. Em consequência, a sua moral, a sua tábua de valores, é construída através do ressentimento. É sempre essa qualidade de homens que reivindica um código de leis que possa punir aqueles que ameaçam os seus “direitos”. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche crítica a instauração dessa “justiça”, entendida como direito. Afirma, portanto, que “há ‘justo’ e ‘injusto’, senão a partir do momento da instauração da lei” (NIETZSCHE, 1988, p. 72). Ou seja, nada justifica a instauração da lei, ela não é sustentada por nenhuma compreensão primeira do que é justo ou injusto.

É curioso notar a criação dos códigos penais dos povos germânicos, no contexto do contato com os romanos logo após a sua cristianização. A retaliação, mais do que um direito, era um dever para aqueles povos essencialmente belicosos. Com a influência da cultura romana, entretanto, surge todo um código que procura mediar as ofensas. O *Edictus Rothari*, por exemplo, foi um código instituído por Rotário, rei dos lombardos, em meados do século VII. Nele se registra, entre outras penas, que “se alguém cortar uma mão a outrem (deve-se dar) de composição metade do preço que teria sido avaliado se o matasse” (ANÔNIMO, 1972, p. 25).



Com o intuito de banir a violência praticada pelo resguardo do que se concebia como honra, vê-se surgir uma mercantilização das penas. É a ingerência de um racionalismo que não deixa de ser uma violência, legalizada pelo Estado.

A sentença acima, que procura desqualificar a organização da vida e das ações dos povos germânicos, revela, sem o saber, o fundamento, ou melhor, a ausência de fundamento, de toda justiça. A diferença é que alguns escamoteiam essa verdade e não admitem que a razão de ser da justiça se encontra num ato de fé.

Portanto, o problema em torno da ética e da ação justa é muito mais complexo do que se possa imaginar. Ela excede a discussão em torno do que é certo ou errado, e está para além do mero cumprimento ou descumprimento da ordem estabelecida. De todas as formas, em algo avançamos se conseguimos perceber, junto com Derrida, o fato de que:

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são uma violência sem fundamento. (DERRIDA, 2007, p. 26).

Essa violência não deve ser entendida no seu tom pejorativo, como ato de maldade que traz sofrimento. Ao perceber que não existe um fundamento, o ato de fazer a lei torna-se, sobretudo, um gesto que marca e cria *différance*. Esse ato não tem a pretensão de fazer representar a justiça por si mesma. Ele procura, num jogo ininterrupto com outras forças, criar e inventar sentidos. Trata-se da prática mesma do poeta, entendendo-o como aquele que cria. E é a mesma prática do “aristocrata”.

A “aristocracia” que se reivindica aqui não se refere à classe social, nem à um modelo de governança política. Trata-se de um estado de ânimo próprio daqueles que marcam as coisas do mundo por meio de uma atitude que exalta as forças da vida. É, como já o dissemos, o oposto daquela atitude de ressentimento que age sempre procurando responder à algo anterior e externo. “Aristocrata” é



aquele que antes de apontar o sinal da maldade se reconhece como força exuberante e assume uma responsabilidade pelo cumprimento do respeito à vontade. Portanto, nega qualquer outro código que pudesse adestrar suas forças; afasta-se de toda “espécie canina de homem”. Tal sujeito é, sobretudo, um crítico de toda e qualquer metafísica.

Os cultuadores da coragem, personagens das histórias de Borges, são homens dessa estirpe. São como o negro que espera à Martin Fierro, no conto *El fin*, para cobrar a morte de seu irmão. E que antes do duelo, já com o poncho no antebraço, adverte:

Una cosa quiero pedirle antes que nos trabemos. Que en este encuentro ponga todo su coraje y toda su maña, como en aquel otro de hace siete años, cuando mató a mi hermano. (BORGES, 2000, p. 197).

Toda essa exigência de valentia não faz mais do que ser uma demonstração de respeito pelo rigor da vontade. Não se trata, simplesmente, da exaltação da violência daqueles que não respeitam à lei. Nosso narrador diz, ao final da história, que cumprida a tarefa de justiceiro do negro, agora ele era ninguém: “Mejor dicho era el otro: no tenía destino sobre la tierra y había matado a un hombre” (BORGES, 2000, p. 198). Essa valentia é como a que Nietzsche diz ser característica dos nobres que sentem prazer mesmo em expor-se ao perigo; duelam não porque reconhecem no outro a maldade, mas a excelência. Seu ato de vingança é menos decorrente do ressentimento do que da certeza de que “mejor que llorar al amigo muerto es vengarlo”³.

Acreditamos ser possível perceber nessa força aristocrática dos cultuadores da coragem uma vontade ateleológica, ou seja, que nega a existência de um fim

³ Essa expressão Borges destaca do poema Beowulf na terceira aula do curso sobre *Literatura Inglesa* ministrado na Universidade de Buenos Aires no ano de 1966. Ver: BORGES, Jorge Luis. **Clase n° 3**. In: *Borges Professor*. Edición de Martín Arias y Martín Hadis. Buenos Aires: Emecé, 2001. p. 60.



último. Ao mesmo tempo, é uma força que cria *différance*, porque inventa “realidade” a partir do movimento que sabe deslocar. Já mencionamos a intrínseca relação que Derrida apontou entre o exercício da justiça e a força, agora vale realçar como o exercício dessa força pode ser pensado junto à linguagem. Na mesma conferência que viemos fazendo alusão, o filósofo argelino aponta:

No começo da justiça, terá havido o *lógos*, a linguagem ou a língua, mas isso não é necessariamente contraditório com outro *incipit* que dissesse: “No começo, terá havido a força”. O que se deve pensar é pois, esse exercício da força na própria linguagem, no mais íntimo de sua essência, como no movimento pelo qual ela se desarmaria absolutamente por si mesma. (DERRIDA, 2007, p. 17).

Logo, o que se percebe é que existe uma relação íntima entre justiça, força e linguagem. A marca que os *cuchilleros* borgeanos traçavam no rosto de seus oponentes pode ser pensada como aquela que se produz com o ato da escrita. De maneira que aqui se faz inevitável a lembrança das palavras de Maurice Blanchot na nota introdutória do seu *El diálogo inconcluso*:

Escribir entonces se convierte en una terrible responsabilidad. Invisiblemente, a la escritura le correspondería deshacer el discurso en el que, pese a la desgracia en que sospechamos estar, quedamos cómodamente instalados, nosotros que disponemos de él. Desde este punto de vista, escribir es la violencia más grande porque transgrede la ley, toda ley y su propia ley. (BLANCHOT, 1993, p. 11).

A exaltação da coragem, nesse sentido, seria o respeito pela força criadora. Essa crença assume uma responsabilidade incalculável e não deixa de trazer à tona problemas que envolvem a ética, a política, a prática da justiça. Ela diria respeito à “desconstrução” derridiana na medida em que está apta a invalidar todo o discurso que preza pela identidade do ser.



Referência Bibliográfica

ANÔNIMO. **A composição acerca das injúrias corporais feitas num homem livre**. In: Antologia de textos históricos medievais. Tradução: Fernanda Espinosa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1972.

BENNINGTON, Geoffrey. **Desconstrução e ética**. In: Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Ed PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

BLANCHOT, Maurice. **Nota**. In: El diálogo inconcluso. Trad. Pierre de Place. Caracas: Monte Avila, 1993.

BORGES, Jorge Luis. **Algunos pareceres de Nietzsche**. In: Textos recobrados II. Barcelona: Emece, 2002.

BORGES, Jorge Luis. **Clase nº 3**. In: Borges Professor. Edición de Martín Arias y Martín Hadis. Buenos Aires: Emecé, 2001.

BORGES, Jorge Luis. **El fin**. In: Ficciones. Madrid: Alianza Editorial. 2000.

BORGES, Jorge Luis. **Evaristo Carriego**. In: Obras Completas T. I. Barcelona: Emecé, 1996.

BORGES, Jorge Luis. **Hombres pelearon**. In: El idioma de los argentinos. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.

BORGES, Jorge Luis. **La forma de la espada**. In: Ficciones. Madrid: Alianza Editorial. 2000.

BORGES, Jorge Luis. **Pierre Menard, autor del Quixote**. In: Ficciones. Buenos Aires: Emecé, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Do direito à justiça**. In: Força de lei. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERREIRA, António Gomes. **Dicionário de Latim-português**. Porto: Porto Editora, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia**: volumen I - junio 1850 – abril 1869. Madrid: Editorial Trota, 2005.



NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Brasiliense, 1988.