

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ESTER FRIDMAN

A LINGUAGEM SIMBÓLICA
NO *ZARATUSTRA* DE NIETZSCHE

SÃO PAULO

2009

ESTER FRIDMAN

**A LINGUAGEM SIMBÓLICA
NO *ZARATUSTRA* DE NIETZSCHE**

Dissertação apresentada como exigência
parcial para obtenção do grau de Mestre em
Filosofia, sob a orientação da Prof^a Dr^a
Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU
SÃO PAULO**

2009

Fridman, Ester

A linguagem simbólica no Zaratustra de Nietzsche / Ester Fridman. - São Paulo, 2009.

165 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2009.

Orientador: Prof^ª Dr^ª Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

1. Linguagem 2. Símbolo 3. Zaratustra 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Título

AGRADECIMENTOS

Meus mais sinceros agradecimentos à Prof^a Dr^a Yolanda Gloria Gamboa Muñoz, por ter me introduzido e conduzido nos caminhos nietzscheanos. Sou grata também ao grupo de estudos por ela coordenado: “Grupo Nietzsche e o pensamento atual”, pelas calorosas discussões vespertinas. Devo minha gratidão a todos os professores de Filosofia da graduação e pós-graduação. Cada um a sua maneira plantou no meu coração a semente dessa grande árvore que é a Filosofia.

Agradeço imensamente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelas bolsas concedidas para a consolidação deste trabalho.

Ao André e às “nossas” Árvores.

RESUMO

A partir das considerações de Nietzsche com relação à significação da linguagem para o desenvolvimento da civilização, na qual o homem se vê senhor do mundo por nomeá-lo, fizemos um estudo sobre a presença de uma linguagem não nomeante de verdades nos textos de Nietzsche. Tendo em vista que Nietzsche denomina Cristo de “grande simbolista”, investigamos a presença de uma linguagem simbólica na filosofia nietzscheana, em especial no livro *Assim Falou Zaratustra*. A linguagem simbólica, além de ser uma linguagem não nomeante de verdades, tem uma orientação historicamente oposta à tendência alegórica do cristianismo, assim como também do racionalismo socrático. Inicialmente, por não tratar-se de uma linguagem comumente aceita na filosofia tradicional, fizemos um mapeamento da teoria do símbolo. Com posse desse novo instrumental, pudemos percorrer algumas sendas do *Zaratustra* sob a ótica simbólica. Em um primeiro momento fizemos alguns apontamentos sobre determinados temas abordados por Nietzsche que se coadunam com a presença de uma linguagem simbólica em seus escritos: a sua própria concepção de filosofia; quem é *Zaratustra*; a questão dos opostos; a problemática da crença. Optamos, então, pela escolha e análise perspectivista do símbolo da árvore, que guardaria relações com temáticas chaves na filosofia nietzscheana, como Dionísio, vontade de poder e eterno retorno.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; símbolo; árvore; Nietzsche.

ABSTRACT

Given Nietzsche's thought about the meaning of language for the development of civilization - since man sees himself as the Lord of the World due to his capability to name it, we endeavoured to study the presence of a truth non-nominating language in Nietzsche's texts. Since that Nietzsche calls Christ the "Great Symbolist", we investigated the presence of a symbolic language in Nietzsche's philosophy, mainly in *Thus Spoke Zarathustra*. Symbolic language, besides being a truth non-nominating language, has a historical trend opposite to Christian allegoric trend, as well as to Socratic rationalism. Initially we have made a survey of the symbol theory, since that language is not usually accepted by traditional philosophy. Having that new tool in hands, we followed some footpaths in *Zarathustra* under a symbolic point of view. To begin with, we have made some remarks on subjects thought by Nietzsche that could harmonize with a symbolic language in his texts, namely: his own conception of philosophy; who is *Zarathustra*; the question of the opposites; the problem of belief. In this way, we made the choice by the perspectivist analysis of the symbol of the tree, which shows some relationship to key subjects in nietzschean philosophy, like Dionysus, will to power and eternal recurrence.

Keywords: Language, symbol, tree, Nietzsche.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	3
I. MAPEAMENTO DE SIMBOLOGIA	13
1.1. FINAL DO SÉCULO XVIII E A NOVA CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO.....	14
1.2. MIRCEA ELIADE E O PENSAMENTO SIMBÓLICO	19
1.3. CONSIDERAÇÕES JUNGUIANAS SOBRE SÍMBOLO	20
1.4. A INVERSÃO SOCRÁTICA E A EXPULSÃO DO SÍMBOLO.....	27
II. ESCRITOS NIETZSCHEANOS	31
2.1. CONCEPÇÃO NIETZSCHEANA DE FILOSOFIA.....	32
2.2. QUEM É <i>ZARATUSTRA</i> ?	48
2.3. NOTAS A RESPEITO DA QUESTÃO DOS OPOSTOS.....	64
2.4. APONTAMENTOS SOBRE A CRENÇA	71
2.5. FALOU ASSIM <i>ZARATUSTRA</i> SIMBOLICAMENTE?.....	77
2.6. MEIO-DIA: <i>INCIPIT</i> NIETZSCHE.....	83
III. O SÍMBOLO COMO PERSPECTIVA DE LEITURA DO <i>ZARATUSTRA</i> UMA LEITURA DO SÍMBOLO DA ÁRVORE.....	97
3.1. O SÍMBOLO DA ÁRVORE	102
3.2. A ÁRVORE COMO VONTADE ELEVADA E FORTE.....	110
3.3. A ÁRVORE COMO VIRTUDE DA DOAÇÃO.....	116
3.4. A ÁRVORE E A SERPENTE.....	119
3.5. A ÁRVORE, O HOMEM, A TOTALIDADE.....	124
3.6. A ABUNDÂNCIA DA FIGUEIRA E A VERSATILIDADE DO MARTELO.....	127
IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
APÊNDICE	141
BIBLIOGRAFIA	159

INTRODUÇÃO

O presente trabalho investiga a presença de uma linguagem simbólica no livro intitulado *Assim falou Zaratustra*, doravante denominado *Zaratustra*. Para tanto, partimos de dois pressupostos: Nietzsche considerado psicólogo e a simbologia como linguagem do inconsciente¹. O primeiro pressuposto, de Nietzsche considerado psicólogo, apóia-se na presença dessa auto-nomeação por parte do filósofo, como podemos ver, por exemplo, nas seguintes afirmações:

Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor.²

Para dar uma idéia de mim como psicólogo, tomo um curioso fragmento de psicologia que aparece em *Além do bem e do mal...*³

Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia. – Ser nisto o Primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino: *por ser também o Primeiro a desprezar... O nojo do homem é o meu perigo...*⁴

Ao escrever sobre seu livro *A genealogia da moral*, diz Nietzsche que as três dissertações que o compõem são “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a

¹ Apesar de inconsciente em Nietzsche ser diferente de inconsciente em Freud, que por sua vez difere de inconsciente em Jung, essas diferenciações não comprometem os caminhos trilhados pela presente investigação.

² F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, aforismo 5, trad. de Paulo César de Souza, p. 58.

³ *Ibid.*, aforismo 6, p. 59, 60. O fragmento de psicologia que aparece em *Para além de bem e mal*, a que Nietzsche se refere, é o aforismo 295, que pode ser lido no apêndice do presente trabalho, p. 148, 149.

⁴ *Ibid.*, “Por que sou um destino”, aforismo 6, p. 114.

uma tresvaloração de todos os valores.”⁵ Entre outros textos nos quais Nietzsche se auto-denomina psicólogo, temos o prefácio do *Crepúsculo dos Ídolos*: “...Há que se colocar aqui ao menos uma vez questões com o martelo, e, talvez, escutar como resposta aquele célebre som oco, que fala de vísceras intumescidas – que encanto para aquele que possui orelhas por detrás das orelhas! – para mim. Velho psicólogo e caçador de ratos que *precisa fazer falar em voz alta* exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio...”⁶

Assim, Nietzsche se coloca também como psicólogo, mas há que ressaltar o modo como ele compreende a psicologia: “como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”.⁷ Não cabe neste trabalho um estudo da vontade de poder nietzscheana, mas esta será abordada pontualmente. Além disso, para ele, a psicologia é “o caminho para os problemas fundamentais”, considerando-a a “rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências.”⁸

Também *Zarathustra* é considerado psicólogo; segundo Nietzsche, “o primeiro psicólogo dos bons...”⁹

O segundo pressuposto, da simbologia como linguagem do inconsciente, é oriundo da habitualmente denominada “psicologia”, tendo como pano de fundo Freud e a investigação da linguagem onírica em seus pacientes, e, principalmente, a continuidade e aprofundamento desse estudo conduzidos por Carl Gustav Jung.¹⁰ A linguagem dos sonhos

⁵ Ibid., “Genealogia da Moral”, p. 98.

⁶ IDEM, *Crepúsculo dos Ídolos*, prefácio, trad. Marco Antonio Casa Nova, p. 8.

⁷ IDEM, *Além do Bem e do Mal*, aforismo 23, trad. de Paulo C. de Souza, p. 27. Ver citação selecionada no apêndice, p. 147. O título deste livro em alemão é *Jenseits von Gut und Böse*. Algumas versões o traduzem como *Para Além de Bem e Mal*. Toda vez que utilizarmos a tradução de Paulo C. de Souza seremos fiéis a sua versão, a saber, *Além do bem e do mal*. Vale o mesmo para todos os demais títulos onde encontramos diferenças nas traduções.

⁸ Ibid., p. 28.

⁹ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 5, trad. de Paulo C. de Souza, p. 113. Ver citação selecionada no apêndice, p. 155, 156.

¹⁰ Na introdução do livro organizado por Jung, *O Homem e seus Símbolos*, John Freeman, colaborador da confecção do livro, escreveu: “O pensamento de Jung coloriu o mundo da psicologia moderna muito mais intensamente do que percebem aqueles que possuem apenas conhecimentos superficiais da matéria. (...) Mas a sua mais notável contribuição ao conhecimento psicológico é o conceito de inconsciente – não (à maneira de Freud) como uma espécie de ‘quarto de despejos’ dos desejos reprimidos, mas como um mundo que é parte tão vital e real da vida de um indivíduo quanto o é o mundo consciente e ‘meditador’ do ego. E infinitamente mais amplo e mais rico. A linguagem e as ‘pessoas’ do inconsciente são os símbolos, e os meios de comunicação com este mundo são os sonhos.” (C.G. JUNG, *O Homem e seus Símbolos*, p. 12). Jung foi não apenas leitor de Nietzsche, como também estudioso de seus escritos. Além das inúmeras citações do filósofo em sua obra, proferiu seminários, de 1934 a 1939, sobre o *Zarathustra* de Nietzsche, que, posteriormente foi editado por James L. Jarrett, professor de filosofia da Universidade de Berkeley, Califórnia, sob o título de *Nietzsche’s Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934-1939 by C.G.Jung*.

não é a mesma linguagem que temos no estado de vigília. Partindo deste ponto de vista, a psicologia trabalha com a hipótese de que a linguagem onírica seja uma linguagem do inconsciente. Este parece lidar mais com símbolos do que com conceitos, e depois das investigações de Freud e Jung, muitos psicólogos passaram a dar atenção aos símbolos contidos nos sonhos de seus pacientes.¹¹ Os símbolos remeteriam à totalidade do homem, o self, para usar o termo junguiano, enquanto que a linguagem conceitual remeteria apenas à parte racional do homem, à pequena razão, para usar o termo nietzscheano.¹²

Se *Zaratustra* resistir a uma interpretação simbólica, esse livro não só será passível de múltiplas interpretações, como também será necessário trabalhar com o universo simbólico para melhor compreendê-lo.

A hipótese desse teatro provisório é uma linguagem simbólica no *Zaratustra*.¹³ Os recursos de execução serão, além dos recursos filosóficos tradicionais: leitura rigorosa do livro em questão, assim como dos demais textos de Nietzsche, e o estudo de trabalhos editados por especialistas, também faremos um percurso pela leitura simbólica, com o suporte dos estudos acadêmicos que foram feitos a respeito do simbolismo até então. A complexidade desse intento se dá pelo fato de o rigor acadêmico não ser suficiente para tal investigação. Faz-se necessário também uma sensibilidade para a dimensão simbólica, a fim de não se cair num falso literalismo. Isso porque o rigor acadêmico trabalha com o domínio da razão, enquanto que o universo simbólico alcança outros níveis de compreensão além dela. Dessa forma, a presença de uma linguagem simbólica no *Zaratustra* está diretamente relacionada à crítica nietzscheana à exclusividade da razão socrática.

O primeiro problema que enfrentamos ao relacionar simbologia e filosofia é o fato de a filosofia habitualmente trabalhar com o pensamento consciente, que pensa não por símbolos, mas por conceitos. Entretanto, o que nos autoriza a fazer esta relação é justamente a abordagem diferenciada que Nietzsche oferece no que diz respeito ao

¹¹ Sendo o objeto desse trabalho a investigação da linguagem simbólica no *Zaratustra* de Nietzsche, não há aqui a preocupação em explicitar as diferenças entre psicanálise freudiana e psicologia analítica junguiana. É evidente que essas diferenças são de extrema importância no campo da psicologia. No entanto, no que se refere ao presente trabalho, o que nos interessa é a analogia que se pode fazer entre linguagem onírica e linguagem simbólica, sem tomar partido de determinadas interpretações em detrimento de outras.

¹² Sobre a “pequena razão”, ver p. 35 e 62, 63.

¹³ Hipótese aqui no sentido alexandrino, como utilizado por Foucault em sua aula inaugural no *Collège de France*, a saber, o tema da peça de teatro que será encenada a seguir. (M. FOUCAULT, *A ordem do Discurso*, trad. de Laura F. de A. Sampaio, p. 8).

consciente. Para Nietzsche, a maior parte do pensamento consciente é guiada pelo instinto, sendo que consciente e instintivo estão ligados:

...“estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (*seine Instinkte*). Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.¹⁴

Ainda no que concerne ao consciente e ao instintivo, no primeiro livro de *A Gaia Ciência* Nietzsche diz que:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ele já teria desaparecido!¹⁵

E no quarto livro da mesma *A Gaia Ciência*, Nietzsche constata o seguinte:

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, cap.1, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 11. O termo instinto, em Nietzsche, requer alguns esclarecimentos. Ora ele usa a palavra alemã “*Instinkt*”, ora “*Trieb*”. Há um texto bastante elucidativo a respeito, do qual fazemos aqui um pequeno recorte: “... não se estabelece na filosofia de Nietzsche um emprego sistematicamente diferenciado dos termos *Trieb* (pulsão) e *Instinkt* (instinto), (...) embora a problemática da pulsão sofra abordagens diferenciadas ao longo da trajetória intelectual de Nietzsche, este considera pulsão e/ou instinto como *Triebkräfte*, e que, por conseguinte, tais noções se vinculam intimamente com a teorização nietzscheana das forças. (...) Estas, por sua vez, são de ordem do múltiplo, da pluralidade das forças em oposição (...). Porque as pulsões são forças, elas devem ser compreendidas como quantidades de energia dinâmica que não remetem a nenhuma essência ou suporte estável, identitário. (...)” (Oswaldo GIACÓIA JUNIOR, “O conceito de pulsão em Nietzsche”, in: *As Pulsões*, p. 79-81).

¹⁵ IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro I, aforismo 11, trad. de Paulo C. de Souza, p. 62.

Através dos mais longos tempos considerou-se o pensar consciente como o pensar em geral: só agora desponta para nós a verdade, de que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente, não sentida (...) O pensar *consciente*, e em especial o do filósofo, é o menos forte e, por isso, é também relativamente o mais brando e tranqüilo dos modos de pensar – e, assim, precisamente o filósofo é o mais fácil de ser induzido em erro sobre a natureza do conhecer.¹⁶

Se, como diz Nietzsche, “a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente”, e se a linguagem do inconsciente for simbólica, que é o segundo pressuposto do qual partimos, então, conhecer o universo simbólico poderia possibilitar uma aproximação maior ao pensamento do autor. Segundo Nietzsche, de acordo com as citações já referidas, não há só um modo de pensar, e dentre os modos de pensar que existem, o pensar consciente é o menos forte. O pensar inconsciente ligado aos instintos parece ter mais força para ele. Pode ser que o pensar inconsciente tenha muitas formas de se manifestar. Nossa investigação se preocupará em saber se o símbolo é uma delas.

Não é a proposta do presente trabalho definir o que seja linguagem conceitual e linguagem simbólica, e sim acenar algumas diferenciações entre ambas. Mesmo porque, “definição” remete ao platonismo, o que seria uma estrutura não nietzscheana. A rigor, considera-se a linguagem conceitual como padrão na filosofia. Questionamos, junto com Nietzsche, a exclusividade desta linguagem. A racionalidade tem sido a nossa casa, onde não permitimos a entrada de estranhos. Por isso, a abordagem simbólica não tem sido bem vinda, ela incomoda, ela é imoral.¹⁷ Habitados que estamos ao pensamento racional, não consideramos a imaginação, a fantasia, o sonho, confiáveis. Confiável seria apenas o que pode ser deduzido, demonstrado, comprovado. Assim, sem entrar em definições, para contrapor a linguagem simbólica à linguagem conceitual, faz-se necessário alguns apontamentos com relação à posição nietzscheana no que se refere à formação dos conceitos. Em um de seus primeiros escritos, diz Nietzsche que “Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo

¹⁶ Ibid., Livro IV, aforismo 333, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. 1, p. 162. (Col. Os pensadores).

¹⁷ Veremos, no quarto item do primeiro capítulo, que, para Nietzsche, a razão é uma questão moral, que veio como remédio para frear os instintos em anarquia.

tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual.”¹⁸ Assim, o conceito sempre desconsideraria aquilo que é individual. Dessa forma, uma vez que, como dissemos, considera-se a linguagem conceitual como padrão na filosofia, a linguagem filosófica tradicional não remeteria ao que seja individual, mas ao coletivo.

Sendo a linguagem simbólica no *Zarathustra* de Nietzsche o objeto de investigação do presente trabalho, dedicaremos um capítulo ao mapeamento de algumas concepções de símbolo. A concepção kantiana, por exemplo, será brevemente abordada, uma vez que Kant traz um novo uso para o termo. Com o intuito de não nos arriscarmos no território kantiano, recorreremos aos comentários de Rubens Rodrigues Torres Filho. Mapearemos ainda as concepções de Goethe, Schelling, Carl G. Jung e Mircea Eliade, bem como alguns apontamentos dos estudos feitos por Junito de Souza Brandão, Joseph Campbell e Heinrich Zimmer.

Após mapear a teoria do símbolo, apresentaremos, no segundo capítulo, alguns aspectos intrínsecos dos escritos de Nietzsche que se relacionam ao tema deste trabalho. Primeiramente, faremos uma breve exposição da concepção nietzscheana de filosofia, uma vez que é a partir desta concepção particular que nos permitimos encenar símbolos; em seguida, levando em consideração que o propósito de investigar a linguagem de *Zarathustra* tem como objetivo entender o que este nos tem a dizer, investigaremos quem é este que nos diz: quem é o *Zarathustra* de Nietzsche? O próprio Nietzsche ficou admirado por não lhe terem perguntado o que significa o nome *Zarathustra* “em sua boca”, ou seja, em um outro dizer: “Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zarathustra*...”¹⁹ Na sequência, apresentaremos algumas notas a respeito da questão dos opostos, uma vez que todo o *Zarathustra*, a nosso ver, se compõe a partir de elementos de aparente oposição. Faremos ainda uma pequena abordagem da problemática da crença. Em seguida, levantaremos

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 34. Seleccionamos um fragmento póstumo do mesmo período do texto citado, no qual Nietzsche fala sobre conceito. Ver apêndice, p. 157, fragmento n. 19 [236].

¹⁹ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p.110.

algumas questões sobre as possibilidades que se abrem quando se faz uso de uma linguagem simbólica. Evidentemente, a linguagem em Nietzsche é perpassada ainda por outros aspectos importantes, como, por exemplo, a questão do gregarismo, ou ainda, a do utilitarismo, que não serão tratados pormenorizadamente, uma vez que isso tornaria o presente trabalho por demais extenso. Porém, algo que deve estar sempre em mente em qualquer investigação da linguagem em Nietzsche é a questão de que, para ele, esta se desenvolve junto com a consciência e com o viver em sociedade. Assim, consciência remete à sociedade, comunidade, rebanho. Dessa forma, a linguagem, por ser gregária, não traduz o que seja individual. Nesse sentido, só seria possível conhecer algo de um indivíduo conhecendo sua linguagem inconsciente,²⁰ sem, porém, traduzi-la para a linguagem consciente; pois, uma vez traduzida, perde-se o que havia de individual. Nas palavras de Nietzsche:

...o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (...) vão de mãos dadas (...) o tomar-consciência de nossas impressões dos sentidos em nós mesmos, a força de poder fixá-las e como que colocá-las fora de nós, aumentaram na mesma medida em que cresceu a urgência de transmiti-las a outros por signos. (...) Somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza de comunidade e de rebanho; que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou (...)²¹

Fecharemos o segundo capítulo com a seguinte questão: da mesma forma pela qual no segundo item afirmamos que “para entender o que este (*Zarathustra*) nos tem a dizer, é preciso saber quem é este que nos diz”, para entender o livro *Assim Falou Zarathustra*, seria preciso saber quem é seu autor? Vislumbrando essa questão, falaremos um pouco sobre quem é Nietzsche.

²⁰ Inconsciente aqui no sentido de aquilo que não se tornou consciente, não se tornou comum. Apontamos, nas notas 14, 15 e 16 alguns aspectos da abordagem diferenciada de consciente em Nietzsche. Sua concepção de consciente pode ser vislumbrada também na citação a seguir e no desenrolar da presente investigação.

²¹ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, livro V, aforismo 354, trad. de R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 173. Ver citação selecionada no apêndice p. 144-146.

Por fim, no terceiro e último capítulo, o símbolo passa a ser *uma perspectiva* de interpretação do *Zaratustra*. Para tanto, escolhemos algumas partes do livro, onde privilegiamos o símbolo da árvore.²² É importante ressaltar que nosso trabalho inscreve-se, assim, como *mais uma perspectiva* interpretativa.

O presente trabalho consta ainda de um apêndice, no qual selecionamos alguns aforismos de Nietzsche que consideramos importantes para elucidar nosso tema. A maioria das citações do apêndice estão inseridas no corpo do texto de forma reduzida. Optamos por essa solução para não sobrecarregar o texto de citações longas que acabam por quebrar a fluência da leitura.

Com relação às traduções dos textos nietzscheanos, demos preferência às de Rubens Rodrigues Torres Filho, publicadas na Coleção Os Pensadores, sob o título de *Obras Incompletas*. Recorremos a outras versões, que serão indicadas em nota, para os textos que não foram por ele traduzidos. Para esclarecer dúvidas, recorreremos ao original em alemão. Para a obra principal do presente trabalho, *Assim falou Zaratustra*, utilizamos a versão espanhola de Andrés Sánchez Pascual, pela Alianza Editorial, com apoio do original em alemão da Insel Verlag. A tradução do espanhol para o português nas citações é de nossa autoria. Em passagens complexas do *Zaratustra*, utilizamos também como apoio os fragmentos da obra traduzidos por Rubens Rodrigues Torres Filho.

Para diferenciar o *Zaratustra* de Nietzsche do Zaratustra histórico, o primeiro virá sempre escrito em itálico.

Antes de encerrar esta introdução, gostaríamos de incluir a seguinte reflexão: por que Nietzsche faria uso de uma linguagem simbólica, e não de conceitos, para escrever um livro, ou, pelo menos, algumas partes de um livro? Talvez um dos motivos seja esse:

Os conceitos filosóficos individuais (...) crescem em relação e em parentesco um com o outro; (...) não deixam de pertencer a um sistema (...) - tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. (...) embora se sintam independentes

²² Lembrando da importância da escolha e do deixar de lado, em Nietzsche: “Um homem bem logrado faz bem a nossos sentidos (...) Ele faz instintivamente, de tudo aquilo que vê, ouve, vive, *uma* soma: ele é um princípio seletivo, muito ele deixa de lado. (...) honra ao *escolher*, ao *abandonar*, ao *confiar*.” (*Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. Vol. II, p. 151. Ver citação selecionada no apêndice, p. 151, 152).

uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos. (...) O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo. (...) O encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*...²³

Kossovitch, em *Signos e poderes em Nietzsche*, faz o seguinte comentário sobre esse aforismo:

As funções gramaticais definem de uma vez por todas as possibilidades de exercício do pensamento, que não passa de uma combinatória de categorias gramaticais. (...) A linguagem da filosofia está centrada na da comunicação. Como esta, ela está a serviço da conservação. (...) As afinidades que a ligam à linguagem gregária podem ser resumidas na sua utilidade para a espécie. Pensar é, neste plano, produzir esquemas em vista da conservação. É a linguagem que assinala a cumplicidade da filosofia e da conservação. Ela marca os limites dentro dos quais esta pode se exercer, mas, além disso, ela amarra-a às pulsões gregárias.²⁴

A linguagem simbólica pode ter sido a forma que Nietzsche encontrou de escapar ao aprisionamento da gramática, de superar a pressão da linguagem, sair do círculo percorrido pelos filósofos e não ficar somente na intelectualidade – não ser apenas mais uma repetição. *Zarathustra* não quer conservar – ele veio para transformar, para inovar. E se, como diz Kossovitch, “as funções gramaticais definem de uma vez por todas as possibilidades de

²³ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, cap. I, aforismo 20, trad. de Paulo C. de Souza, p. 24, 25. A expressão aqui traduzida por “condições raciais”, no original está como: “*Rasse-Bedingungen*”, que, na versão francesa lemos: “particularidades raciais”. (Edição Bilíngüe Albier/Flammarion, Paris, 1978, p. 56. A tradução do francês para o português é de nossa autoria).

²⁴ Leon KOSSOVITCH, *Signos e Poderes em Nietzsche*, p.80-82.

exercício do pensamento”, Nietzsche, através de *Zarathustra*, buscaria possibilidades outras de pensamento, que não se deixam definir pelas funções gramaticais. O texto em *Zarathustra*, sim, se desdobra obedecendo à gramática. Entretanto, a linguagem simbólica aqui, apesar de ser transmitida através de palavras, que por sua vez estão inseridas nas frases, e seguem as regras gramaticais, por não fazer parte do universo conceitual, talvez esteja, de alguma forma, livre das armadilhas da gramática. É uma hipótese. Além disso, a linguagem simbólica poderia ser uma forma de seleção de leitores: um livro para espíritos não-gregários, uma vez que não foi escrito em uma linguagem gregária.

I. MAPEAMENTO DE SIMBOLOGIA

O termo “símbolo” exige alguns esclarecimentos, uma vez que, não raro, é utilizado em diferentes circunstâncias e, muitas vezes, com diferentes significados. No presente capítulo veremos que símbolo, tal como nos apropriamos para essa investigação, está mais próximo de seu sentido original do que dos sentidos que foi adquirindo no decorrer do tempo. Com a finalidade de deixar claro qual a concepção de símbolo que estamos aqui trabalhando, nos deteremos em algumas citações de Carl G. Jung e de Mircea Eliade, que nos ajudarão a compreender o universo simbólico. Gostaríamos de já adiantar que símbolo não é o mesmo que signo. Signo aqui terá o sentido de palavra, tal como Nietzsche emprega no livro V de *A Gaia Ciência: signos de comunicação*, ou seja, palavras. Para ele, os signos de comunicação, ou palavras, acompanham o pensamento consciente: “...o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência.”²⁵

²⁵ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, livro V, aforismo 354, trad. Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 173.

1.1. FINAL DO SÉCULO XVIII E A NOVA CONCEPÇÃO DE SÍMBOLO

Talvez um dos motivos da falta de consenso com respeito ao termo símbolo seja o fato de tratar-se de um termo cuja concepção passou por uma mudança radical no final do século XVIII. As teorias do símbolo anteriores a esse período são, portanto, diferentes das teorias que se estabeleceram no século XIX. Percorreremos alguns pensadores que contribuíram para a nova concepção. Tzvetan Todorov, em seu livro *Teorias do Símbolo*, diz que:

Até 1790, a palavra símbolo não possui absolutamente o sentido que adquirirá na época romântica: ou é um simples sinônimo de uma série de outros termos mais usados (como alegoria, hieróglifo, cifra, emblema etc), ou designa sobretudo o signo puramente arbitrário e abstrato (os símbolos matemáticos). Esse segundo sentido é particularmente comum nos leibnizianos, como, por exemplo, Wolff. É Kant quem, na *Crítica da faculdade do juízo*, inverte esse uso e traz a palavra “símbolo” para bem perto do seu sentido moderno. Ao contrário de caracterizar a razão abstrata, o símbolo é próprio da maneira intuitiva e sensível de apreender as coisas.²⁶

A leitura de Rubens Rodrigues Torres Filho poderá nos ajudar a entender a concepção kantiana de símbolo:

Tanto o simbolismo quanto o esquematismo são operações da faculdade de julgar que *expõem* o conceito na *intuição*; ambos, intuitivos, subordinam-se ao conceito genérico de *hipotipose*. E Kant explica a palavra “hipotipose” (em grego: esboço, subfiguração) como sinônima de *Darstellung* (exposição, encenação), de *exhibitio* – e, mais explicitamente, como *subjectio sub adspectum*, isto é, sujeição à figura, à forma ou, em suma, ao olhar. Trata-se, sempre, da *Versinnlichung* (sensibilização) de um conteúdo conceitual.

A verdadeira diferença entre essas duas formas de *Darstellung* só se revela, então, quando se observa que, para os conceitos do entendimento, a imaginação oferece *esquemas* que lhe são adequados e nos quais eles podem mostrar-se (*Demonstratio*)

²⁶ Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p. 252.

diretamente (assim, a permanência do real no tempo é o “monograma” da imaginação que exprime a categoria da substância, assegurando-lhe “referência a objetos e, portanto, *significação*”), enquanto os conceitos da razão (as Idéias) não podem ter na intuição nenhum correspondente adequado. Por isso, para expor estes últimos, a faculdade de julgar tem de proceder de maneira indireta, analogicamente (*Analogie*), elegendo uma intuição que não tem com o conceito nenhuma semelhança de conteúdo e valendo-se apenas do acordo entre as regras da reflexão sobre um e sobre o outro. Nessa atividade, específica da reflexão, que “põe em cena” um conceito “indemonstrável”, consiste o ato de *simbolizar*.²⁷

De acordo com essa leitura de Rubens R. Torres Filho, segundo Kant, há uma operação da faculdade de julgar que expõe o conceito na intuição, com uma sensibilização de conteúdos conceituais. Para expor os conceitos na intuição, como eles não têm nenhum correspondente adequado naquilo que é sensível, isso só pode ser feito de forma indireta. Dessa forma, admite-se aqui que nem todos os conceitos podem ser demonstrados. Mas conceitos indemonstráveis podem ser “postos em cena” (*hipotipose*), e isto é simbolizar para Kant: pôr um conceito indemonstrável em cena.

Essa diferenciação entre manifestações que são próprias da razão e outras que não o são, também se dá em Goethe. Recortamos a distinção que o poeta faz entre símbolo e alegoria em seu artigo, *Sobre os objetos das artes figurativas*, de 1797: “O alegórico se distingue do simbólico pelo fato de que este designa indiretamente; aquele, diretamente.”²⁸ E, num texto posterior sobre a oposição símbolo-alegoria, ele diz o seguinte:

A alegoria transforma o fenômeno em conceito, o conceito em imagem, mas de tal modo que o conceito permaneça sempre contido na imagem e que se possa captá-lo integralmente, assim como tê-lo e exprimi-lo nela. A simbólica transforma o fenômeno em idéia, a idéia em imagem, de tal modo que a idéia permaneça sempre infinitamente ativa e inacessível na imagem e que, mesmo dita em todas as línguas, permaneça indizível.²⁹

²⁷ Rubens Rodrigues TORRES FILHO, *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, “O simbólico em Schelling”, p.112.

²⁸ Johann Wolfgang von GOETHE, *Jubiläumsausgabe*, vol. 33, 1797, p. 94, apud Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p.252.

²⁹ *Ibid.*, vol. 35, p. 325 , 326. Apud Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p.259.

Analiseemos a interpretação que Todorov faz de Goethe, com respeito a sua concepção de símbolo:

No caso do símbolo, há como que uma surpresa devida à ilusão: acreditava-se que a coisa existisse simplesmente por si mesma; depois descobre-se que ela tem também um sentido (secundário). Quanto à alegoria, Goethe insiste no seu parentesco com as outras manifestações da razão (o espírito, a galanteria). A oposição não está realmente afirmada e, contudo, nós a sentimos muito próxima: a razão domina aqui, mas não lá.³⁰

Todorov diz ainda que “o símbolo dirige-se à percepção (e à intelecção); a alegoria, na realidade, unicamente à intelecção.”³¹ E, na sequência, dirá: “O símbolo é produzido inconscientemente e provoca um esforço de interpretação infinito.” Enquanto que “o sentido do alegórico é finito, o do simbólico, inesgotável; ou melhor: na alegoria o sentido é acabado, terminado e, portanto, de alguma forma, morto; é ativo e vivo no símbolo.” Ele observa ainda que “No que diz respeito ao simbólico, reencontramos a panóplia das características valorizadas pelos românticos: ele é produtor, intransitivo, motivado; realiza a fusão dos contrários: é e significa ao mesmo tempo; seu conteúdo escapa à razão: exprime o indizível.”³² Enfim, “qualquer poesia, é ou deve ser fundamentalmente simbólica.”³³

Se o simbólico é capaz de realizar a fusão dos contrários, como diz Todorov, é notável que Nietzsche tenha escrito *Zarathustra* com uma linguagem simbólica, uma vez que toda a obra parece se compor a partir de elementos de aparente oposição, visando sempre a uma totalidade.³⁴

De acordo com Goethe,

Há uma grande diferença segundo o poeta busque o particular em vista do geral ou veja o geral no particular. Do primeiro caso nasce a alegoria, na qual o particular vale unicamente como exemplo do geral; o segundo é no entanto conforme à natureza da poesia: ela diz um particular sem que parta do geral e o indique. Porém

³⁰ Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p. 255.

³¹ *Ibid.*, p. 254.

³² *Ibid.*, p. 260.

³³ *Ibid.*, p. 258.

³⁴ O problema das oposições será tratado no capítulo 2, item 3: “Notas a respeito da questão dos opostos”.

aquele que capta vivamente esse particular recebe ao mesmo tempo o geral, sem disso se dar conta, ou apenas posteriormente.³⁵

Seguindo esse pensamento goetheano, a nosso ver, *Assim falou Zaratustra* estaria mais próximo à natureza da poesia, não se tratando, portanto, de alegoria. *Zaratustra* não parte do geral, mas dizendo o particular capta-se ao mesmo tempo o geral. Todorov fala também da insistência de Goethe no caráter lacônico, condensado do símbolo. Em oposição à expansividade do discurso, temos a densidade simbólica. Ainda comentando Goethe, Todorov diz: “...no símbolo, a imagem presente indica por si mesma apenas que possui um outro sentido e é só ‘mais tarde’ ou ‘inconscientemente’ que se é levado a um esforço de reinterpretação.”³⁶

Vimos, até aqui, alguns aspectos do que Kant e Goethe disseram sobre símbolo, nos limitando àquilo que interessa ao presente trabalho. Veremos agora que Schelling, de certa forma, une essas duas concepções: a oposição entre simbólico e esquemático, de Kant, e a oposição entre simbólico e alegórico, de Goethe, obtendo assim, três formas: o simbolismo, o esquematismo e a alegoria, sendo que o primeiro contém os demais:

Aquela *Darstellung*, na qual o universal significa (*bedeutet*) o particular, ou na qual o particular é intuído através do universal, é *esquematismo*.

Aquela *Darstellung*, porém, na qual o particular significa o universal, ou na qual o universal é intuído através do particular, é *alegórica*.

A síntese destas duas, onde nem o universal significa o particular, nem o particular o universal, mas onde ambos são um, é o *simbólico*.³⁷

Rubens Rodrigues Torres Filho diz que Schelling

vai buscar o sentido original da palavra *símbolo* na senha ou marca de reconhecimento (a *tessera* dos romanos), que foi primitivamente aquele objeto partido em dois cuja apresentação e encaixe permite a dois amigos se

³⁵ J. W. GOETHE, *Jubiläumsausgabe*, vol. 38, p. 261, 1822, apud Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p. 257.

³⁶ Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p. 258.

³⁷ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Filosofia da Arte*, apud Rubens R. TORRES FILHO, *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, “O simbólico em Schelling”, p. 114.

reconhecerem, no reencontro depois de longa ausência – e assim restitui ao símbolo seu sentido etimológico de “convergência”, “encontro”. É nesse contexto que se afirma a orientação visceralmente *simbólica* que tem a filosofia da natureza, ao promover a identidade no todo e buscar o infinito no finito: orientação historicamente oposta à tendência *alegórica* do cristianismo, pois para ela, justamente, o finito não é “apenas um *Gleichnis*”. Adotar o estilo simbólico, em filosofia, é situar-se a contracorrente desse cristianismo, que define a modernidade (por oposição ao paganismo antigo) como este mundo dos indivíduos *dominados* pelo universal...³⁸

O sentido original da palavra “símbolo” remonta ao grego *symbolon*, que denota um sinal de reconhecimento (*sympálein* = reunir, juntar). Na Grécia antiga, quando dois amigos se separavam, costumavam quebrar um anel, uma moeda ou um pequeno objeto de argila, e cada um ficava com uma metade. Ao retornar, o amigo, ou alguém de sua família, apresentava sua metade. Se ela se encaixasse na outra metade, ele era recebido com hospitalidade, uma vez que havia revelado sua identidade.³⁹ Será, como dissemos no início do capítulo, este sentido original da palavra símbolo que nos apropriaremos no presente estudo: *sympálein*, ou seja, reunir o que está, aparentemente, separado.

Como vimos, para Kant os símbolos tornam sensíveis conceitos inteligíveis. A nosso ver, fazendo jus à etimologia da palavra, o símbolo une matéria e espírito, une o que está aparentemente separado. Como veremos, em Nietzsche essa separação não existe.

A colocação final de Rubens R. T. Filho, supracitada, de que “Adotar o estilo simbólico, em filosofia, é situar-se a contracorrente desse cristianismo”, reforça nossa abordagem simbólica do *Zarathustra*, pois acorda com a crítica nietzscheana ao cristianismo.⁴⁰

³⁸ R. R. TORRES FILHO, *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, “O simbólico em Schelling”, p. 113, 114. O termo alemão “*Gleichnis*” foi usado aqui no sentido de alegoria.

³⁹ Jean-François Mattéi também fala sobre a origem da palavra símbolo com estes mesmos termos, em seu livro *Platon et le miroir du mythe* (PUF, 1996, p. 287).

⁴⁰ A complexa crítica de Nietzsche ao cristianismo aparece em muitos de seus escritos. Um livro que trata desse assunto é, por exemplo, *O Anticristo*.

1.2. MIRCEA ELIADE E O PENSAMENTO SIMBÓLICO

Trabalharemos pontualmente algumas questões que Eliade coloca concernentes aos símbolos. Para ele o pensamento simbólico é inerente ao homem, precedendo a linguagem e a razão discursiva. As imagens, os símbolos e os mitos revelam os aspectos mais profundos da realidade e as mais secretas modalidades do ser.⁴¹ Ele afirma que “as Imagens são, por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressada por conceitos.”⁴² Essa multivalência da imagem impede que ela seja traduzida em termos concretos, pois assim fazendo estaríamos reduzindo-a a apenas um de seus planos referenciais, o que faria com que ela deixasse de ser imagem.⁴³

Eliade diz que o estudo dos símbolos, das imagens e dos mitos “nos permite melhor conhecer o homem, ‘o homem simplesmente’, aquele que ainda não se compôs com as condições da história”.⁴⁴ Se ele estiver certo ao dizer que o pensamento simbólico precede a linguagem e a razão discursiva, *Zaratustra*, assim falando simbolicamente, estaria se dirigindo ao homem que não se dispõe a ser composto exclusivamente pelas condições da história, ao homem cujo espírito interage harmoniosamente com a matéria, tal como a interação entre seus animais, a águia e a serpente (a águia simbolizando o espírito e a serpente, a matéria). Desde este ponto de vista, o que Nietzsche busca, e *Zaratustra* oferece, seria explicitar a completude e a integridade dos opostos. Por isso a impossibilidade de *Zaratustra* falar conceitualmente, pois essa forma de falar divide, separa o objeto do sujeito. Por outro lado, a fala simbólica une. Eliade diz que “ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de *mostrar* tudo o que permanece refratário ao conceito.”⁴⁵ A completude seria captada através das imagens. Para ele, “toda essa porção essencial e imprescindível do homem – que se chama

⁴¹ Mircea ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 8, 9.

⁴² *Ibid.*, p. 11. Em nota de rodapé, Eliade diz ser “o maior mérito de C.G.Jung ter ultrapassado a psicanálise freudiana partindo da própria psicologia e ter assim restaurado o significado espiritual da Imagem” (*Ibid.*, nota 4, p. 11).

⁴³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16. Esse “*mostrar*”, destacado em itálico, a nosso ver, teria o mesmo sentido da *hipotipose* kantiana, sinônimo de *Darstellung* e de *exhibitio*, como vimos nas p. 14 e 15, nota 27.

imaginação – está imersa em pleno simbolismo e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas.”⁴⁶ Nas últimas páginas do mesmo livro, onde Eliade define a função do símbolo, encontramos novamente a questão da totalidade e da integridade dos opostos. Ele diz que “a função de um símbolo é justamente revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento: a coincidência dos opostos, por exemplo, tão abundantemente e *simplesmente* expressada pelos símbolos, não é *visível* em nenhum lugar do Cosmos e não é acessível à experiência imediata do homem, nem ao pensamento discursivo.”⁴⁷ Para Eliade, “o pensamento simbólico faz ‘explodir’ a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la; na sua perspectiva, o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações”.⁴⁸

1.3. CONSIDERAÇÕES JUNGUINAS SOBRE SÍMBOLO

Analisemos agora algumas considerações que faz Carl G. Jung com respeito ao símbolo:

Não podemos tratar do problema da formação de símbolos sem incluir os processos instintivos, pois é destes que provém a força motriz do símbolo.⁴⁹

Se, como diz Jung, a força motriz do símbolo provém dos processos instintivos, e, a “absurda racionalidade”, de acordo com Nietzsche, é uma questão moral, que veio como remédio para frear os instintos em anarquia, podemos concluir que o pensamento simbólico foi freado pelo predomínio dado à razão na cultura ocidental. Antes “de fazer da razão um tirano, como Sócrates o fez”, os símbolos seriam naturalmente gerados e naturalmente aceitos. O pensamento simbólico teria sido algo comum. Depois, com “o fanatismo, com o

⁴⁶ Ibid., p. 15.

⁴⁷ Ibid., p. 177.

⁴⁸ Ibid., p. 178.

⁴⁹ Carl G. JUNG, *Obras Completas*, vol. V - *Símbolos da Transformação*, parágrafo 338, p. 217.

qual toda a reflexão grega se lança para a racionalidade”,⁵⁰ e com toda a trajetória ocidental, de supervalorização à razão, “a verdade simbólica hoje em dia está indefesa à mercê do pensamento científico...”⁵¹ E, desde então, “toda e qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente conduz para baixo...”,⁵² é menosprezada.

Se pudermos, por alguns instantes, pensar a filosofia e a psicologia em cruzamento, como, a nosso ver, o faz Nietzsche, poderemos ler as colocações de Jung a seguir, aproximando-se da crítica nietzscheana à razão e ao cristianismo:⁵³

...não pode haver formação do símbolo, sem que a alma se detenha, por um tempo bastante prolongado, nos fatos elementares, isto é: até que a necessidade interior ou exterior do processo vital produza uma transformação na energia. Se o homem vivesse de modo meramente instintivo e automático, as transformações poderiam dar-se segundo leis meramente biológicas. Vemos alguma coisa deste gênero ainda na vida psíquica dos primitivos que é, ao mesmo tempo, totalmente concretista e totalmente simbolista. No homem civilizado, o racionalismo da consciência, tão útil sob outros aspectos, revela-se um empecilho para a transformação pacífica da energia, pois que a *ratio* [razão] se coloca, sempre e exclusivamente, de um ou de outro lado, com o fim de evitar sua intolerável antinomia; aferra-se convulsivamente aos valores por ela uma vez escolhidos, e isto na medida em que a realidade da razão humana é considerada como “substância imutável”, excluindo-se, conseqüentemente, a sua concepção simbolista. Mas a *ratio* [a razão] é apenas relativa e anula-se em suas próprias antinomias. Também ela é apenas meio em ordem a um fim, uma expressão simbólica de uma etapa transitória do desenvolvimento.⁵⁴

Ainda de acordo com Jung,

⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “O Problema de Sócrates”, aforismo 10, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 25. Ver citação selecionada no apêndice, p. 150, 151.

⁵¹ Carl G. JUNG, *Obras Completas*, vol. V - *Símbolos da Transformação*, parágrafo 336, p. 216.

⁵² F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “O Problema de Sócrates”, aforismo 10, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 25.

⁵³ Como dissemos na Introdução, uma linguagem simbólica no *Zaratustra* está diretamente relacionada à crítica nietzscheana à exclusividade da razão socrática. Faremos alguns apontamentos sobre essa crítica no decorrer do presente trabalho.

⁵⁴ C.G. JUNG, *Obras Completas*, vol. VIII / 1 - *A Energia Psíquica*, parágrafo 47, p. 23, 24.

Os símbolos nunca foram *inventados conscientemente*; foram produzidos sempre pelo inconsciente pela via da chamada revelação ou intuição. Em vista da estreita conexão que existe entre os símbolos mitológicos e os símbolos oníricos (...) é mais do que provável que a maior parte dos símbolos históricos derive diretamente dos sonhos ou pelo menos seja influenciada por eles. (...) por centenas de anos, a tendência da evolução da inteligência humana foi no sentido de reprimir a formação individual de símbolos. Um dos primeiros passos nessa direção foi o de estabelecer uma religião oficial do Estado, e um passo posterior foi a exterminação do politeísmo; (...) Como sabemos, foi extraordinário o papel que o Cristianismo desempenhou na repressão da formação individual do símbolo...⁵⁵

Dessa forma, de acordo com Jung, o racionalismo da consciência impede que a energia se transforme pacificamente e produza símbolos, uma vez que a razão opera na base de opostos separados, e não complementares. Já o símbolo não opera com oposição, mas união. Além disso, a razão, ao escolher um valor, se fixa nele, enquanto que o simbólico não se fixa em nada. Jung nos fala do extraordinário papel “que o Cristianismo desempenhou na repressão da formação individual do símbolo...”. Acrescentaríamos ainda os problemas que a igreja católica causou ao interpretar o antigo e o novo testamento como se fossem relatos de fatos históricos. Uma coisa é acontecimento histórico, outra coisa é realidade espiritual. Segundo nossa leitura, é por isso que Nietzsche chama Cristo de “grande simbolista”, e diz

que ele tomou apenas realidades *internas* como realidades, como ‘verdades’ – que entendeu todos o resto, tudo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signo, como ocasião para metáforas. O conceito de ‘filho do homem’ não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual, único, mas uma ‘eterna’ facticidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo.⁵⁶

É nesse sentido que, de acordo com nossa leitura, Nietzsche afirma que a construção da Igreja foi baseada no oposto do evangelho.⁵⁷ E que “a história do cristianismo – da

⁵⁵ Ibid., parágrafo 92, p. 47.

⁵⁶ F. NIETZSCHE, *O Anticristo*, aforismo 34, trad. de Paulo C. de Souza, p. 41.

⁵⁷ Ibid., aforismo 36, p. 43.

morte na cruz em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo *original*.⁵⁸ A linguagem da Bíblia, assim como, a nosso ver, a linguagem do *Zarathustra*, é simbólica, ou seja, põe em cena imagens de uma realidade espiritual não demonstrável. Não ser demonstrável não significa que não seja real. Assim, quando queremos que os relatos bíblicos ou quaisquer relatos religiosos sejam interpretados como acontecimentos históricos, eles deixam de ser reais. Para comunicar acontecimentos históricos usamos a linguagem conceitual, enquanto que para comunicar acontecimentos espirituais, podemos usar a linguagem simbólica.

No aforismo 34 de *O anticristo*, supracitado, Nietzsche usa o termo “metáfora”: “...que entendeu todo o resto (...) apenas como signo, como ocasião para metáforas.” De acordo com um fragmento póstumo, “Metáfora significa tratar como igual algo que, num dado ponto, foi reconhecido como semelhante.”⁵⁹ Diferente de símbolos, alegorias e metáforas remetem ao conhecido. Para Nietzsche, as metáforas, originalmente, eram intuitivas. Posteriormente foram “enrijecidas e petrificadas”: “Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito.”⁶⁰ A partir desse ângulo nietzscheano, nos permitimos colocar também a metáfora, a já enrijecida e petrificada, como racional.

A produção dos símbolos pelo inconsciente pela via da revelação, que nos diz Jung, nos remete à Eliade, para quem “a função de um símbolo é justamente revelar uma realidade total”.⁶¹ Tanto em Eliade quanto em Jung, o símbolo revela algo indemonstrável pela via racional. Como vimos, esta é também a concepção simbólica kantiana, subordinada ao conceito de *hipotipose*, de acordo com a leitura de Rubens Rodrigues Torres Filho.⁶²

De acordo com Jung, apesar de o inconsciente, os instintos e o pensamento simbólico terem sido reprimidos, eles não foram extintos, continuam existindo e desempenhando seu papel. E seu papel não parece ser pequeno:

⁵⁸ Ibid., aforismo 37, p. 43. Sobre essas questões, ver aforismo 32 na íntegra: Apêndice, p. 156.

⁵⁹ IDEM, Fragmento póstumo n. 19 [249], verão de 1872 – início de 1873, trad. de Fernando de Moraes Barros. In: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Fragmentos Póstumos, SP: Ed. Hedra, 2008, p. 91. (Traduzido do *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v.7, p.498, de acordo com o tradutor).

⁶⁰ IDEM, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, aforismo 1, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras incompletas*, vol. I, p. 35.

⁶¹ Ver nota 47, p. 20.

⁶² P. 14, 15, nota 27.

O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. Muitos monumentos cretenses, por exemplo, trazem o desenho de um duplo enxó. Conhecemos o objeto, mas ignoramos suas implicações simbólicas. Tomemos como outro exemplo o caso de um indiano que, após uma visita à Inglaterra, contou na volta aos seus amigos que os britânicos adoravam animais, isto porque vira inúmeros leões, águias e bois nas velhas igrejas. Não estava informado (tal como muitos cristãos) que estes animais são símbolos dos evangelistas, símbolos provenientes de uma visão de Ezequiel que, por sua vez, tem analogia com Horus, o deus egípcio do Sol e seus quatro filhos. (...) Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. (...) Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão. (...) Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que freqüentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente.⁶³

Dessa forma, de acordo com Jung, o símbolo pode ser um objeto cotidiano, percebido pelos sentidos, mas sempre aponta para algo a mais, que está encoberto, oculto. Compreender os símbolos seria compreender o que está oculto à nossa razão. Mas seria uma forma diferente de compreensão, na qual não cabe definições precisas. Estas são exigências da razão. Dentro da concepção goetheana de símbolo, podemos dizer que a alegoria atende às exigências da razão, enquanto que o símbolo não.⁶⁴

Assim como símbolo não é o mesmo que signo,⁶⁵ tampouco é o mesmo que sinal. Com respeito à diferença entre símbolo e sinal, Jung esclarece:

⁶³ Carl G. JUNG, *O Homem e seus Símbolos*, p. 20, 21. Na página 20 desta obra encontra-se a reprodução de um baixo-relevo da Catedral de Chartres, onde aparecem representados o leão, o boi e a águia, respectivamente, os evangelistas Marcos, Lucas e João.

⁶⁴ Ver p. 15 – 17.

⁶⁵ Como vimos no início do capítulo, p. 13, trabalhamos aqui com o sentido que Nietzsche dá a signo no quinto livro de *A Gaia Ciência*, ou seja, signo de comunicação, ou palavra.

O símbolo é uma expressão indeterminada, ambígua, que indica alguma coisa dificilmente definível, não reconhecida completamente. O “sinal” tem um significado determinado, porque é uma abreviação (convencional) de alguma coisa conhecida ou uma indicação correntemente usada da mesma.⁶⁶

Ainda sobre a diferença entre símbolo e sinal, Jung complementa, dizendo que “os símbolos não são sinais ou alegorias de um fato conhecido, mas procuram insinuar uma situação pouco ou nada conhecida.”⁶⁷ Vemos que, assim como em Goethe, também em Jung a alegoria está dentro do campo da razão, remetendo a algo conhecido. Ele diferencia símbolo de alegoria, assim como de semiótica:

Toda concepção que explica a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada de algo conhecido é *semiótica*. Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação possível, de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo, ser mais clara ou característica, é *simbólica*. Uma concepção que explica a expressão simbólica como paráfrase ou transformação proposital de algo conhecido é *alegórica*. Explicar a cruz como símbolo do amor divino é *semiótico*, pois “amor divino” designa o fato que se quer exprimir, bem melhor do que uma cruz que pode ter ainda muitos outros sentidos. Simbólica seria a explicação que considerasse a cruz além de qualquer explicação imaginável (...) Uma expressão usada para designar coisa conhecida continua sendo apenas um sinal e nunca será símbolo.⁶⁸

Em outra obra, em nota de rodapé, diz Jung que “quanto à terminologia, convém observar que uma coisa conhecida jamais pode ser ‘simbolizada’, mas apenas expressa de forma alegórica ou semiótica.”⁶⁹ E, além disso, “não se pode dizer de nenhuma imagem simbólica que ela tenha um significado universal e dogmático.”⁷⁰

⁶⁶ C. G. JUNG, *Obras Completas*, Vol. V - *Símbolos da Transformação*, parágrafo 180, p. 112.

⁶⁷ *Ibid.*, parágrafo 329, p. 212.

⁶⁸ IDEM, Vol. VI – *Tipos Psicológicos*, parágrafos 904, 906, p. 444, 445.

⁶⁹ IDEM, Vol. IX / 2 - *Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, nota 79, p. 84.

⁷⁰ IDEM, *O Homem e seus Símbolos*, p. 30.

Vimos exemplos de símbolos ligados às igrejas antigas, mas não são somente as igrejas que portam símbolos. A arquitetura no passado, de uma forma geral, trazia um simbolismo em suas linhas e formas. Segundo Nietzsche,

Em geral já não entendemos a arquitetura, pelo menos não do modo como entendemos a música. Distanciamo-nos do simbolismo das linhas e figuras, (...) Numa construção grega ou cristã, originalmente tudo significava algo, em relação a uma ordem superior das coisas: essa atmosfera de inesgotável significação envolvia o edifício como um véu encantado.⁷¹

Jung nos fala do simbolismo de leões, águias e bois, esculpidos nas Igrejas. Por outra parte, Nietzsche nos fala que “já não entendemos a arquitetura, pelo menos não do modo como entendemos a música. Distanciamo-nos do simbolismo das linhas e figuras...” Unindo arquitetura e música, mencionamos aqui um outro exemplo de simbolismo cristão, que é, no mínimo, surpreendente: em 1945, Marius Schneider, um musicólogo alemão, visitou um claustro junto à igreja de Sant Cugat del Vallés, em Barcelona, cujos capitéis contém esculturas, das quais muitas são de animais. Schneider decifrou um ritmo na atitude desses animais e transcreveu para uma partitura musical. Algum tempo após a sua morte, o referido local passou por uma reforma, e foram encontrados alguns códigos medievais. Entre estes estava a partitura do que foi o hino do local: tratava-se da mesma música que Schneider leu nas esculturas e passou para uma partitura.⁷²

Tanto a música quanto a arquitetura exigem a capacidade de combinar entre si leis de harmonia e ritmo, assim como medida e proporção. E parecem carregar significados que não passam pelo crivo racional. Talvez esse seja também o caso do *Zarathustra* de Nietzsche: uma combinação de harmonia, ritmo, medida e proporção, cheia de significados que vão além do âmbito racional.

Pensando nestas últimas considerações que fizemos sobre arquitetura antiga e música, lembremos o que Nietzsche escreve no primeiro capítulo de *Humano, demasiado*

⁷¹ F. NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano*, vol. 1, Cap. IV, aforismo 218, trad. Paulo C. de Souza, p. 135.

⁷² Para maiores detalhes sobre este assunto, ver: Marius SCHNEIDER, *El Origen Musical de los animales-símbolos en la Mitología y la escultura antiguas*, cap. III: Cantan las piedras, Ediciones Siruela, Madrid.

humano, quando fala da diferença entre a arte e o pensamento dos tempos passados e o que estes se tornaram posteriormente:

Em tempos passados, o espírito não era solicitado pelo pensamento rigoroso; ocupava-se em urdir formas e símbolos. Isso mudou; a ocupação séria com o simbólico tornou-se distintivo da cultura inferior; assim como nossas artes mesmas se tornam cada vez mais intelectuais e nossos sentidos mais espirituais...⁷³

Esse aforismo de Nietzsche sintetiza a passagem do pensamento simbólico para o pensamento conceitual. O segundo não anula o primeiro, mas o rebaixa a um plano inferior.

1.4. A INVERSÃO SOCRÁTICA E A EXPULSÃO DO SÍMBOLO

A nosso ver, no *Zarathustra*, Nietzsche restitui o simbolismo das palavras, que teria sido retirado por Eurípides e Sócrates. Com Ésquilo e Sófocles tínhamos a criação inconsciente do coro trágico, com toda sua dimensão simbólica. Eurípides teria substituído a linguagem simbólica por uma linguagem de signos, a linguagem da “mediocridade burguesa”. Em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche chega a dizer que Eurípides se gaba de que “o povo aprendeu a observar, a discutir e a tirar conseqüências”,⁷⁴ por seu intermédio. Ocorre uma transformação na linguagem pública e o cotidiano passa a ser representado no palco. É o fim da tragédia como arte e seu início como argumentação, onde começaria também o desenvolvimento de uma supremacia da consciência.

Nesta perspectiva, Eurípides mudou a linguagem da tragédia, mas não foi ele quem lutou contra o dionisíaco da arte antiga, e sim, segundo Nietzsche, o poder de um novo demônio chamado Sócrates:

O maravilhoso aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado. Dionísio já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípides. Também Eurípides foi, em

⁷³ F. NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, vol. 1, cap. 1, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 17.

⁷⁴ IDEM, *O nascimento da tragédia*, seção 11, trad. de J. Guinsburg, p. 74.

certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado *SÓCRATES*. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.⁷⁵

Na seção 13 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche observa que os contemporâneos de Sócrates perceberam que este trazia uma estreita relação com a tendência de Eurípides. Para Sócrates, as celebridades de Atenas exerciam suas profissões “apenas por intuição”, sem ter um entendimento correto e seguro sobre elas. Assim, tanto Eurípides quanto Sócrates, diferentemente de seus contemporâneos, não mais aceitavam a intuição como fonte criativa e de conhecimento. O que se impõe então é a arte socrática, ou seja, a dialética. Para Sócrates, não bastava saber intuitivamente; devia-se justificar através de argumentos. O conhecimento que se tinha de algo, para ele, não era instintivo. Segundo Nietzsche, o famoso “*daimon* de Sócrates”, aquela voz divina que ele ouvia nos momentos que seu entendimento lhe faltava, é uma chave para entender Sócrates, uma vez que essa voz sempre vinha para dissuadir:

A sabedoria instintiva só se mostra, nessa natureza inteiramente anormal, para contrapor-se aqui e ali ao conhecer consciente, *impedindo-o*. Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é precisamente a força criadora-afirmativa e a consciência se porta como crítica e dissuasiva, em Sócrates é o instinto que se torna crítico e a consciência, criadora – uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*⁷⁶

Ao detectar essa inversão feita por Sócrates, Nietzsche nos relata o que talvez tenha sido o acontecimento mais importante de toda a história ocidental. Ele nos fornece a chave para a compreensão de uma cultura que se desenvolveu a partir do que ele chama de “uma verdadeira monstruosidade *per defectum*”. Em Nietzsche, assim como nos gregos anteriores ao socratismo, e em todos os homens produtivos, o instinto é criativo e a consciência é crítica. Em Sócrates, assim como em todos os socráticos, a consciência passa a ser criativa

⁷⁵ Ibid., seção 12, p. 79.

⁷⁶ Ibid., seção 13, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 12.

e o instinto crítico. Essa é a absurda racionalidade da qual nos falará Nietzsche em um de seus últimos livros, o *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888. Para ele, a própria razão é uma questão moral, que veio como remédio para frear os instintos que estavam em anarquia. A separação entre instinto e pensamento consciente, que se efetivou em Sócrates, teria dado início à decadência. Analisemos como, segundo Nietzsche, isso acontece e se desenvolve na dialética socrática, uma vez que a presença de uma linguagem simbólica no *Zarathustra* está diretamente relacionada à crítica nietzscheana à razão socrática. Nietzsche constata que a equação “Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente *uma luz diurna* contra os apetites obscuros, – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, luminoso a qualquer preço: toda e qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo...*”⁷⁷ Enquanto para Sócrates “Razão = virtude = felicidade”, para Nietzsche, pensamos, felicidade estaria mais para instinto. A razão socrática surge assim tiranizando os instintos em um momento propício para que isso acontecesse, uma vez que “Por toda parte os instintos estavam em anarquia”,⁷⁸ uns se voltando contra os outros. Antes que estes se fizessem tiranos, Sócrates adivinhou que o remédio era inventar um *contratirano* que fosse mais forte. A nosso ver, quando Nietzsche chama Sócrates de “adivinho”, o deixa preso a seus apetites; assinalando uma passagem do *Timeu*, de Platão, que fala da adivinhação.⁷⁹ Do ponto de vista do *Timeu*, a adivinhação não é racional,⁸⁰ uma vez que está relacionada com o fígado, que é a sua sede,

⁷⁷ IDEM, *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, aforismo 10, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 25. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 150, 151.

⁷⁸ Ibid., aforismo 9, p.24. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 150.

⁷⁹ “A prova de que Deus concedeu aos homens a adivinhação para suprir sua ignorância, é que ninguém no estado normal consegue adivinhar com inspiração e verdade, mas apenas no sono, quando a força do entendimento está presa ou desviada por alguma desordem orgânica, senão mesmo por influência divina. Compete ao mesmo homem, no seu estado normal, procurar lembrar-se das palavras ouvidas no sono ou no estado de vigília, pelo dom profético ou pelo entusiasmo, e sobre elas refletir, submetendo à prova do raciocínio todas as visões percebidas naquelas condições, para saber de que maneira e a quem elas anunciam algum bem ou mal futuro ou passado ou presente. Mas o homem em estado de delírio e que ainda não voltou a si não apresenta condições para julgar suas próprias visões ou enunciados. É muito verdadeiro o velho brocardo, de que somente aos sábios compete cuidar de seus próprios negócios e conhecer-se a si mesmo. Essa é a origem da lei que instituiu a raça dos profetas para julgar as inspirações divinas. Há quem os chame de adivinhos; mas, os que assim procedem ignoram de todo em todo que eles são intérpretes de palavras e de visões misteriosas; o nome mais certo, portanto, não será o de adivinho, mas o de profeta das coisas reveladas pela adivinhação.” (PLATÃO, *Timeu*, 71-e, trad. de Carlos Alberto Nunes, p. 119, 120).

⁸⁰ Platão divide a alma em racional, irascível e apetitiva. A alma racional, a única imortal, se localiza na cabeça, a irascível, entre o pescoço e o diafragma, e a apetitiva, entre o diafragma e o umbigo. O fígado, localizado na parte que corresponde à alma apetitiva, é liso e brilhante como um espelho para refletir a força do pensamento proveniente da razão. Por isso, durante o sono, ocorre a adivinhação, para que essa parte da

e que se encontra na alma apetitiva. Teríamos, por um lado, o Sócrates adivinho, e, por outro, o *Zaratustra*, que pode ser considerado profeta, como veremos posteriormente. Deste ponto de vista, só o profeta saberia interpretar aquilo que é revelado pela adivinhação.

Voltando ao *Crepúsculo dos ídolos*, segundo Nietzsche, ser “absurdamente racional” foi a salvação, que, para poder salvar de uma situação desesperadora, tornou-se fanatismo: “O fanatismo, com o qual toda a reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser *absurdamente racional*...”⁸¹ O erro dessa crença foi os filósofos e moralistas pensarem que saíram da *décadence* só por fazerem guerra contra ela. Para Nietzsche, “mesmo aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão de *décadence* – eles *alteram* sua expressão, não a eliminam”.⁸² A racionalidade, a vida clara, consciente, que resiste aos instintos, é, para Nietzsche, apenas uma outra doença.⁸³

Assim, de acordo com a seção 12 de *O Nascimento da Tragédia*, citada anteriormente,⁸⁴ poderíamos dizer que antes de Platão expulsar, na *República*, os poetas da cidade (595a,b), Sócrates já havia expulso sua linguagem, pela boca de Eurípides. Como sabemos, a palavra poeta vem do grego *poietes*, que significa criador. Assim, a linguagem simbólica, a linguagem dos criadores, dos poetas, teria sido expulsa antes destes.

alma, que não participa da razão e do entendimento, também possa, de alguma maneira, atingir a verdade. (PLATÃO, *Timeu*, 70-e a 71-e, trad. de Carlos Alberto Nunes, p. 118, 119).

⁸¹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, aforismo 10, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p.25. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 150, 151.

⁸² *Ibid.*, aforismo 11, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 110. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 151.

⁸³ Esse problema de instinto e razão também foi abordado por Nietzsche no aforismo 191 de *Para além de bem e mal*. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 148.

⁸⁴ Citada nas p. 27, 28, nota 75.

II. ESCRITOS NIETZSCHEANOS

Meus escritos dão trabalho – espero que isso não seja uma objeção contra eles!... Para se compreender a linguagem mais concisa jamais falada por um filósofo – e além disso a mais pobre em clichês, a mais viva, a mais artística – é preciso seguir o procedimento *oposto* ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso *condensar*, de outro modo estraga-se o estômago; - a mim é preciso diluir, tornar líquido, acrescentar água: de outro modo estraga-se o estômago. – O silêncio é em mim tão instintivo como nos senhores filósofos a garrulice. Eu sou *breve*: meus leitores mesmos devem fazer-se extensos, volumosos, para trazer à tona e juntar tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo. – Há, por outro lado, pressupostos para aqui se “compreender”, à altura dos quais estão poucos e raros: é preciso saber pôr um problema no seu justo lugar, isto é, em relação com os problemas a ele atinentes – e para isso é preciso ter ao alcance a topografia dos recantos e áreas difíceis de ciências inteiras, e sobretudo da própria filosofia. – Afinal falo apenas do vivido, não somente do “pensado”; a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha “teoria” cresce de minha “prática” – oh, de uma prática nada inócua, nada anódina!...⁸⁵

Comparemos o que disse Nietzsche, no aforismo supracitado, sobre a concisão de seus escritos, com o comentário que Todorov fez sobre o símbolo na concepção goetheana: “...Goethe insiste no caráter lacônico, condensado do símbolo. Parece que o que se visa

⁸⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, nota 36, p. 125. De acordo com o tradutor, essa passagem era parte de uma versão anterior do aforismo 3 do terceiro capítulo.

aqui é a densidade simbólica, por oposição à expansão discursiva”.⁸⁶ Essa comparação assinala a concisão como característica comum ao símbolo e aos escritos nietzscheanos. A compreensão, tanto da linguagem simbólica como da linguagem nietzscheana, requer um procedimento oposto ao que se requer na literatura filosófica tradicional, que, sendo prolixa, precisa ser condensada. Os escritos de Nietzsche, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, a nosso ver, são coerentes com sua diferenciada concepção de filosofia, que abordaremos a seguir.

2.1. CONCEPÇÃO NIETZSCHEANA DE FILOSOFIA⁸⁷

“Incômodo desesperador, ocupar-se da filosofia como um ‘erudito’!”⁸⁸

No desenrolar do capítulo, veremos que a concepção nietzscheana de filosofia difere das concepções que se tem desta como atividade contemplativa e teórica. Nesta perspectiva, a filosofia seria concebida como uma atividade exclusivamente intelectual, e o trabalho filosófico seria pouco ou nada relacionado ao modo de vida do filósofo. Em Nietzsche, contudo, o filósofo não só pensa sua filosofia, como também a vive: “Afinal falo apenas do vivido, não somente do ‘pensado’: a oposição pensamento/vida não existe em mim. Minha ‘teoria’ cresce de minha ‘prática’...”⁸⁹ Filosofar, para Nietzsche, não seria um ato meramente intelectual, mas um ato que se enraíza na vida:

Estimo tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de servir de exemplo. (...) Mas o exemplo deve ser dado pela vida real e não unicamente pelos livros; deve portanto ser dado, como ensinavam os filósofos da Grécia, pela

⁸⁶ Tzvetan TODOROV, *Teorias do Símbolo*, p. 257. (Ver capítulo 1, p. 17 do presente trabalho).

⁸⁷ Para trabalhar a concepção nietzscheana de filosofia utilizaremos livremente os termos “filosofia”, “filósofo” e “filosofar” para deixar que o próprio texto de Nietzsche os diferencie.

⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”, trad. de Pedro Süssekind, p. 61.

⁸⁹ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que escrevo tão bons livros”, versão anterior do aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, nota 36, p. 125.

expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que pela escrita.⁹⁰

Nesse mesmo texto sobre educação, Nietzsche fala sobre os filósofos que se submetem ao Estado:

(...) Ocorre de fato que em geral o Estado tem medo da filosofia, então, neste caso, ele buscará, cada vez mais, atrair para si o maior número de filósofos que puder, o que lhe confere a ilusão de ter a filosofia do seu lado – e assim ele tem ao seu lado estes homens que se valem dela, mas não inspiram nenhum medo. (...) A única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso é também a única que demonstra algo, quer dizer, aquela que consiste em experimentar a possibilidade de viver de acordo com ela, esta filosofia jamais foi ensinada nas universidades (...) ⁹¹

Além de criticar os filósofos que se submetem ao Estado, Nietzsche também critica uma filosofia que se reduza a uma teoria do conhecimento:

...aquilo a que gradualmente se resumiu toda a filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena. A filosofia reduzida a “teoria do conhecimento”, na realidade apenas um tímido epouquismo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas ...”⁹²

Nietzsche não despreza as habituais práticas dos filósofos. Pelo contrário, ele reconhece sua importância. Apenas insiste “em que se deixe, afinal, de confundir os trabalhadores filosóficos e em geral os homens científicos com os filósofos”. E diz que:

Pode ser necessário para a educação do filósofo efetivo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus, nos quais seus servidores, os trabalhadores científicos da filosofia, se detêm – *têm de se deter*; ele próprio, talvez, tem de ter

⁹⁰ IDEM, *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*, aforismo 3, in *Escritos sobre educação*, trad. de Noéli C. M. Sobrinho, p. 150.

⁹¹ *Ibid.*, aforismo 8, p. 210 e 213.

⁹² IDEM, *Além do bem e do mal*, aforismo 204, trad. de Paulo C. de Souza, p. 95.

sido crítico e cético e dogmático e historiador e além disso poeta e colecionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e visionário e “espírito livre” e quase tudo, para percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, poder olhar, da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude. Mas isto tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro – reclama que ele *crie valores*. (...) Seu “conhecer” é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*. – Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não é *preciso* haver tais filósofos?...⁹³

Lemos neste aforismo que, para Nietzsche, há uma diferença entre filósofos e trabalhadores científicos da filosofia. Estes, que são servidores dos primeiros, têm de se deter em tarefas tais como ser crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, visionário, “espírito livre”. Já o filósofo, pode até passar por essas tarefas como condição prévia durante sua educação, mas não irá se deter nelas, uma vez que sua tarefa é outra: criar valores. Pelas perguntas que Nietzsche faz a respeito da existência de tais filósofos, entendemos que estes nunca existiram, mas, segundo ele, é *preciso* que existam.

No mesmo ano que escreveu *Para além de bem e mal* (1886), Nietzsche escreveu um prólogo tardio para o seu livro *A Gaia Ciência*, de 1882. Ele inicia o prólogo levantando uma suspeita a respeito da possibilidade de se familiarizar com esse livro caso não se tenha vivido algo semelhante: “Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos.”⁹⁴ Essa passagem parece não deixar dúvidas de que Nietzsche não separa a filosofia da vida. Pelo contrário: filosofia é algo que se vivencia. Por isso, para ele, é duvidoso que alguém que não tenha tido vivências semelhantes possa compreender seu livro.

⁹³ Ibid., aforismo 211, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 64, 65.

⁹⁴ IDEM, *A Gaia Ciência*, prólogo, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 9.

Através dos escritos de Nietzsche, podemos acompanhar as desvantagens da exclusividade da razão. Além de desmontar a crença numa razão onipotente e infalível, Nietzsche transvalora a dicotomia corpo-mente, denominando o corpo de a grande razão. Desse modo, o que a filosofia chamou de razão, passa a ser agora, a pequena razão:

O corpo é uma grande razão, uma pluralidade dotada de *um único* sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a que chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um pequeno joguete de tua grande razão.⁹⁵

A maneira peculiar pela qual Nietzsche entende a filosofia, a encontramos no *Ecce Homo*:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas com que tranqüilidade estão todas as coisas à luz! com que liberdade se respira! quanto se sente *abaixo* de si! - filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas – a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que até agora foi exilado pela moral. De uma longa experiência que me foi dada por tal andança pelo *proibido*, aprendi a considerar as causas pelas quais até agora se moralizou e idealizou, de modo muito diferente do que seria desejável: a história *escondida* dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim. - Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito? isso se tornou para mim, cada vez mais, o autêntico medidor de valor. Erro (- a crença no ideal -) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo avante no conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Não refuto os ideais, apenas calço luvas diante deles... *Nitimus in vetitum*: neste signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora o que se proibiu sempre, por princípio, foi somente a verdade. -⁹⁶

⁹⁵ IDEM, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Dos desprezadores do corpo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 64.

⁹⁶ IDEM, *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 3, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 146. Dentre os textos escritos por Nietzsche entre 1884 e 1888, encontra-se um

Nietzsche inicia o aforismo acima, dizendo que é preciso ser feito para o ar de seus escritos. Assim, quem não é feito para esse ar das alturas, não está habilitado para tal leitura. Em seguida ele diz que “o gelo está perto, a solidão é descomunal”. Ele parece tratar aqui da experiência da acedia, um dos sete pecados capitais, denominado demônio do meio-dia pelos monges da Idade Média.⁹⁷ Em “Do caminho do criador”, no *Zarathustra*, Nietzsche provavelmente está acenando os sete pecados capitais ao falar de sete demônios, na seguinte passagem: “Solitário, tu percorres o caminho que leva a ti mesmo! E teu caminho passa ao lado de ti mesmo e de teus sete demônios!”⁹⁸ No mesmo aforismo ele diz que “Há sentimentos que querem matar o solitário; se não conseguem, eles mesmos têm que morrer então! Mas és tu capaz de ser um assassino?”⁹⁹

A acedia é um estado interno de tristeza, devido à solidão extrema. Enquanto os monges se refugiavam em Deus para enfrentar esse demônio, Nietzsche, no início de seu

aforismo intitulado “Meu novo caminho para o ‘sim’”, o qual apresenta essa mesma concepção de filosofia que lemos no *Ecce Homo*. Apresentamos esse aforismo no Apêndice (p.157, 158), uma vez que contém algumas reflexões que o filósofo não expõe no *Ecce Homo*.

⁹⁷ Na Idade Média, os sete pecados capitais eram chamados de demônios, e eram capitais tanto porque podiam levar à morte (*Caput* = cabeça. Um delito capital podia levar a decapitação), como também, porque eram a cabeça, o princípio de todos os demais pecados. O pecado da acedia era chamado, pelos monges que viviam na solidão, de demônio do meio-dia, uma vez que era especialmente em torno deste horário que eles eram atormentados por uma tristeza profunda, e entravam em desespero, querendo fugir da cela. Posteriormente, o pecado da acedia passou a ser chamado de preguiça, mas, inicialmente, não se tratava de preguiça, mas sim da tristeza e desespero causados pela solidão extrema. Cair no pecado da acedia seria entrar em um estado de consciência inóspita, no qual não se pode receber nada nem ninguém. No caso dos monges, é não poder receber a presença de Deus; por isso é pecado. (Sobre o pecado da acedia: GIANNINI, Humberto, “El demonio del mediodía”, in: *Revista Teoria*, 5-6, Universidad de Chile, Diciembre, 1975). Talvez o pecado da acedia tenha sido substituído pelo da preguiça porque a solidão do isolamento deixou de ser experimentada. Não por acaso Nietzsche pergunta: “quem sabe, hoje, o que é *solidão*?” (*Humano, demasiado humano*, prefácio tardio, aforismo 3, trad. R. R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 43). Como dissemos, os monges chamavam o pecado da acedia de demônio do meio-dia. Nietzsche, em seus escritos, fala inúmeras vezes do “meio-dia”, e do “grande meio-dia”, como, por exemplo, no *Humano, demasiado humano*, Vol. I, prefácio tardio, aforismo 7; Capítulo 9, aforismo 638; Volume II, “Miscelânea de opiniões e sentenças”, aforismo 356; “O andarilho e sua sombra”, aforismo 308; no poema “*Sils-Maria*”, no Apêndice de *A Gaia Ciência*; no *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula” (ver citação na p. 83, nota 265); em *Assim falou Zarathustra*, prólogo, aforismo 9 e 10; Primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 3; Terceira parte, “Dos três males”, Aforismo 2; na quarta parte de *Zarathustra* temos um aforismo com o título: “Ao meio Dia”; no *Ecce Homo*, “Aurora”, aforismo 2; “O nascimento da tragédia”, aforismo 4. Sobre essa questão, ver também, item 6 deste capítulo: “Meio-dia: Incipit Nietzsche”.

⁹⁸ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Primeira parte, “Do caminho do criador”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 107.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 106.

percurso como pensador independente,¹⁰⁰ relata que inventou os espíritos livres para lhe fazerem companhia:

E foi assim que certa vez, quando precisei disso, inventei para mim também os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro gravemente corajoso com o título: *Humano, Demasiado Humano*: tais “espíritos livres” não há, não havia – mas daquela vez, como disse, eu precisava deles como companhia, para permanecer de bom trato em meio aos maus tratos (doença, isolamento, estrangeiro, *acedia*, inatividade) (...) Que poderia haver alguma vez tais espíritos livres, (...) disso sou eu quem menos duvidaria. Eu já os vejo vindo, lentamente, lentamente; e quem sabe estou fazendo algo para acelerar sua vinda, quando descrevo, por antecipação, sob que desígnios eu os vejo surgindo, por que caminhos eu os vejo vindo?¹⁰¹

Seis anos depois de *Humano, demasiado humano*, no *Zarathustra*, no mesmo aforismo supracitado, Nietzsche fala do perecer para criar:

Tens que querer queimar-te a ti mesmo em tua própria chama: como te renovarias se antes não tivesses te convertido em cinzas?

Solitário, tu percorres o caminho do criador: com teus sete demônios queres criar para ti um Deus!¹⁰²

¹⁰⁰ Período no qual se distancia da filosofia de Schopenhauer e da estética de Wagner, e escreve *Humano, demasiado humano*. (O primeiro volume é de 1878. Os textos: *Miscelânea de opiniões e sentenças*, e *O andarilho e sua sombra*, são de 1879 e 1880, e foram editados pela primeira vez isolados, como continuação e apêndices de *Humano, demasiado humano*. Posteriormente foram reunidos como segundo volume do mesmo).

¹⁰¹ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. 1, prefácio tardio, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 42. Esse prefácio foi escrito em 1886. A palavra traduzida por “acedia”, no original lemos *Langeweile*, que, literalmente, quer dizer longa duração: *Lange* significa “muito tempo”, “duração”, e *weile*, “instante” – ou seja, instante de longa duração. O tempo passa demasiado devagar quando se está só e não há entretenimento, o que pode desencadear em uma tristeza profunda. Como podemos ler no *Ecce Homo*, o “espírito livre” não seria apenas uma criação de Nietzsche para lhe fazer companhia, mas também uma menção a ele próprio, que se tornou livre: “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. (...) com ele me libertei do que *não pertencia* a minha natureza. (...) Em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse”. (*Ecce Homo*, “Humano, demasiado humano”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 72).

¹⁰² IDEM, *Así habló Zarathustra*, Primeira parte, “Do caminho do criador”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 107.

Assim, em Nietzsche, há uma relação entre solidão e filosofia, e o filósofo tem a tarefa da criação: “Tudo o que é grande toma distância do mercado e da fama. Longe deles têm vivido desde sempre os inventores de novos valores. Foge, meu amigo, à tua solidão...”.¹⁰³ Com isso ele não quer dizer que só aqueles que vivem geograficamente isolados estariam aptos à filosofia, tal como ele a entende. Trata-se de uma experiência interna de isolamento, um estado de espírito no qual não existiriam as amarras próprias do gregarismo. O ser gregário, cujo estado de espírito, segundo Nietzsche, é o de rebanho,¹⁰⁴ não experimenta aquilo que é individual e único, e não consegue olhar de cima, com ampla perspectiva, como a águia. A domesticação o ensinou a acreditar que todos são iguais: no rebanho todos são, ou parecem ser, iguais perante Deus, e olham de baixo para cima, na “perspectiva de rã”.¹⁰⁵ A própria condição gregária censura o isolamento. *Zarathustra*, em seu prólogo, diz: “Nenhum pastor e *um só* rebanho. Todos querem o mesmo, todos são iguais: quem tem sentimentos distintos marcha voluntariamente ao manicômio.”¹⁰⁶ E, em um de seus discursos, dirá:

Queres marchar, meu irmão, à solidão? Queres buscar o caminho que leva a ti mesmo? Detém-te um pouco e escuta-me.

“Aquele que busca, facilmente se perde a si mesmo. Todo ir-se à solidão é culpa”: assim fala o rebanho. E tu formaste parte do rebanho durante muito tempo.

A voz do rebanho continuará ressonando dentro de ti. E quando disseres “eu já não tenho a *mesma* consciência que vós”, isso será um lamento e uma dor.¹⁰⁷

Assim, se a filosofia tal como Nietzsche a concebe requer isolamento, é presumível que a sociedade, domesticada para ser gregária, a perceba como perigosa:

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência

¹⁰³ Ibid., “Das moscas do mercado”, p. 91.

¹⁰⁴ Sobre o homem como animal de rebanho, ver, por exemplo, *A Gaia Ciência*, aforismos: 50, 116, 149, 174, 296, 328, 352 e *Para além de bem e mal*, aforismos: 199, 202, 203 (aqui Nietzsche fala da degradação do movimento democrático, por um lado, e dos novos filósofos, por outro) e 228.

¹⁰⁵ Nietzsche emprega essa expressão, “perspectiva de rã”, no aforismo 2 de *Para além de bem e mal*, dizendo ser uma expressão corrente entre os pintores. Ver citação selecionada no apêndice, p. 146, 147.

¹⁰⁶ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Prólogo, aforismo 5, trad. de Andrés S. Pascual, p. 41, 42.

¹⁰⁷ Ibid., Primeira parte, “Do caminho do criador”, p. 105.

de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba. Sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais. (...) uma dura e elevada nobreza e responsabilidade consigo chegam quase a ofender e despertam desconfiança ...¹⁰⁸

No mesmo livro, alguns aforismos adiante, Nietzsche dirá que “o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar: ‘Será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade...’”¹⁰⁹ No primeiro livro de *A Gaia Ciência*, no aforismo intitulado “O argumento do isolamento”, Nietzsche já havia tratado dessa problemática com as seguintes palavras:

...que coisa é realmente temida? O isolamento! Eis o argumento que derrota mesmo os melhores argumentos em favor de uma pessoa ou uma causa! – Assim fala em nós o instinto de rebanho.¹¹⁰

Enquanto o rebanho repele o que é estranho, e, na sua perspectiva, se isolar é estranho, aquele cuja espiritualidade superior faz-se presente, e cuja vontade é forte,¹¹¹ chama de grandeza o mais isolado e divergente dos homens. E será do isolamento e da solidão, justamente do que é mais temido pelo rebanho, que crescerá o além-do-homem: “Vós solitários de hoje, vós que vos apartais, havereis um dia de ser um povo: de vós, que vos elegestes a vós próprios, há de crescer um povo eleito: - e dele o além-do-homem.”¹¹²

¹⁰⁸ IDEM, *Além do bem e do mal*, aforismo 201, trad. de Paulo C. de Souza, p. 88.

¹⁰⁹ Ibid., aforismo 212, p. 106, 107.

¹¹⁰ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 50, trad. de Paulo C. de Souza, p. 91.

¹¹¹ Faremos uma menção sobre “vontade forte” e “vontade fraca” em seguida, na página 42.

¹¹² F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 126. O termo em alemão utilizado por Nietzsche, *Übermensch*, Andrés Sánchez Pascual o traduz por “superhomem”. Para este termo especificamente adotaremos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho: “além-do-homem”.

Como vimos no aforismo 3 do prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche diz que filosofia é “a procura por tudo o que é estrangeiro e problemático na existência, por tudo aquilo que até agora foi exilado pela moral”.¹¹³ Isso é o contrário do que ocorria, para usar uma perigosa generalidade, na “Idade Média” entre os cristãos. Para estes, era proibido lançar-se ao desconhecido, ao que é estranho, ao não familiar.¹¹⁴ Em contrapartida, os argonautas do ideal não têm limites, e lançam-se ao desconhecido:

...nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que prudentes, (...) temos diante de nós uma terra ainda inexplorada, cujos limites ninguém mediu ainda, um além de todas as terras e rincões do ideal conhecidos até agora, um mundo tão abundante em coisas belas, estranhas, problemáticas, terríveis e divinas, que nossa curiosidade, assim como nossa sede de posse, ficam fora de si – ai, que doravante nada mais nos pode saciar!¹¹⁵

Aqui Nietzsche fala de uma curiosidade insaciável. Mais uma vez, temos o contrário do que ocorria na “Idade Média”. Se no “medieval” era proibido lançar-se ao desconhecido, é natural que a curiosidade fosse tida como problemática. Nesse sentido, lembremos que, em Agostinho, a curiosidade não era só problemática, mas sim pecado.¹¹⁶ Além da curiosidade, os argonautas do ideal a quem Nietzsche se refere, têm a coragem que falta aos “idealistas”.¹¹⁷ Eles navegam pelo reino dos conhecimentos perigosos. Por isso, Nietzsche adverte: “...se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá - ...”¹¹⁸

Essa curiosidade pelo desconhecido, pelo proibido, e a conseqüente solidão dos que se aventuram por esse caminho, parece ser também a experiência daqueles “em que o tipo

¹¹³ Citado na p. 35, nota 96.

¹¹⁴ Sobre o tema do estranho, ver Item 3: “Notas a respeito da questão dos opostos”, p. 68.

¹¹⁵ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 382: “A grande saúde”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 179. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 143, 144.

¹¹⁶ Sobre curiosidade em Agostinho, ver *Confissões*, Livro X, Capítulo 35.

¹¹⁷ Sobre a covardia dos “idealistas” em oposição à veracidade de *Zaratustra*, ver citação do *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, no próximo item deste capítulo, p. 48, nota 150.

¹¹⁸ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Cap. I: “Dos preconceitos dos filósofos”, aforismo 23, trad. de Paulo C. de Souza, p. 28.

‘espírito livre’ deva tornar-se alguma vez maduro”. Depois de contar ter inventado os espíritos livres para lhe fazerem companhia, e dizer não duvidar “que poderia haver alguma vez tais espíritos livres, (...) corporalmente e ao alcance da mão”,¹¹⁹ Nietzsche fala sobre o acontecimento decisivo que experimentam tais espíritos:

Pode-se supor que um espírito, em que o tipo “espírito livre” deva tornar-se alguma vez maduro e doce até a perfeição, teve seu acontecimento decisivo em um grande livramento e, por isso mesmo, que era antes um espírito ainda mais prisioneiro, e parecia acorrentado para sempre em seu canto e pilar. (...) O grande livramento, para os que estão presos a tal ponto, vem subitamente, como um tremor de terra: a alma jovem é abalada de uma vez, arrancada, arrebatada – ela mesma não entende o que se passa. Um impulso e ímpeto reina e se torna senhor dela como um comando; desperta uma vontade e desejo de ir avante, para onde for, a qualquer preço; uma impetuosa e perigosa curiosidade por um mundo inexplorado se inflama e crepita em todos os seus sentidos. (...), um desejo tumultuoso, arbitrário, vulcânico, de andança, estrangeiro, estranhamento, resfriamento, sobriedade, enregelamento, (...) Com um riso maldoso ele revira o que encontra encoberto, poupado por alguma vergonha: ensaia como seria o aspecto dessas coisas quando viradas no avesso. (...) “Não se pode desvirar todos os valores? E bom é talvez mau? E Deus apenas uma invenção e refinamento do diabo? É talvez tudo, no último fundo, falso? (...)”¹²⁰

O espírito que vive acorrentado em seu canto e pilar, segundo nossa leitura, poderia ser uma alusão aos prisioneiros da caverna de Platão. Esse espírito pode ser tomado por um impulso de se libertar: “Um impulso e ímpeto reina e se torna senhor dela (da alma jovem) como um comando”. Seguir esse ímpeto, arcar com as conseqüências decorrentes das andanças pelo desconhecido, pelo abandono do lar, exige coragem. Desta maneira, a coragem poderia ser a chave que permite abrir os caminhos para a filosofia tal como Nietzsche a entende: a coragem de obedecer a si mesmo, uma vez que o ímpeto seria uma voz interior, que vem como uma voz de comando. A questão do comando e obediência remete à questão da vontade, que é abordada por Nietzsche no aforismo 19 de *Para além*

¹¹⁹ IDEM, *Humano, demasiado humano*, prefácio tardio, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 42. Citado na p. 37, nota 101.

¹²⁰ Ibid., aforismo 3, p. 42, 43.

de bem e mal. Segundo o filósofo, a vontade não é uma, mas um composto que reúne sentimento, pensamento e afeto. Estes ingredientes da vontade se estruturam em termos de comando e obediência. Quando todos os ingredientes da vontade vão na mesma direção, pode-se obedecer aquele ímpeto. Não se trata de um comando racional, uma vez que está presente também o sentir e os afetos. Trata-se de forças, que lutam em nós; mas trata-se de uma luta em nível orgânico, que não podemos controlar. O êxito não depende apenas da força de vontade. O trabalho não é produto só do querer, mas também do obedecer. Para Nietzsche, o corpo é uma estrutura social de muitas almas: umas comandam e outras obedecem. Mas uma alma que antes comandava, pode passar a obedecer, e vice-versa. Em Nietzsche, não há vontade livre ou não livre. Em outras palavras, não há livre arbítrio. A vontade pode ser forte ou fraca: é forte quando se consegue organizar as forças em função de um “isso e apenas isso é necessário agora”,¹²¹ e é fraca quando não se consegue. De qualquer forma, o comando e a obediência estão sempre acontecendo: “Todo ser vivente é um ser obediente. (...) Dita-se ordens a quem não sabe obedecer a si mesmo”¹²²

Voltando ao *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 3, Nietzsche conta que foram justamente suas andanças pelo proibido que lhe permitiram “considerar as causas pelas quais até agora se moralizou e idealizou, de modo muito diferente do que seria desejável: a história escondida dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes...”.¹²³ Perscrutando “a história escondida dos filósofos”, Nietzsche pôde constatar seus preconceitos, que foram tratados em *Para além de bem e mal*. Neste, a vontade de verdade aparece como o primeiro preconceito. Ele diz que desde os tempos de Platão, nada foi mais venerado do que a verdade; mas ninguém questionou qual o valor da verdade. Perguntar-se pelo valor é começar o desmascaramento.¹²⁴ Outro preconceito dos filósofos metafísicos, tratado então por Nietzsche, é pensar que os opostos têm origens diferentes, como por exemplo, o bem e o mal. De acordo com Nietzsche, não existe uma origem para o bem, e outra para o mal. Trata-se de forças, que ora transitam de um lado, ora de outro.¹²⁵ Os filósofos metafísicos consideram, ainda, que o instinto e o pensamento consciente são coisas separadas. Mas,

¹²¹ IDEM, *Para além de bem e mal*, aforismo 19, trad. de Paulo C. de Souza, p. 23.

¹²² IDEM, *Así habló Zaratustra*, “Da superação de si mesmo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 175.

¹²³ Citado na p. 35, nota 96.

¹²⁴ F. NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, Cap. I, “Dos preconceitos dos filósofos”, aforismo 1.

¹²⁵ *Ibid.*, aforismo 2. A questão dos opostos será tratada no Item 3 deste capítulo.

para Nietzsche, o que os filósofos chamam de pensamento consciente é instintivo.¹²⁶ Para ele, o pensamento instintivo não estaria excluído das atividades intelectuais. Consciente e instintivo estariam ligados, sendo que a maior parte do pensamento consciente seria guiada pelo instinto. E a lógica, na perspectiva deste pensador, é guiada pelo instinto ilógico. Sendo uma maneira de sobreviver, a lógica está a serviço da vida, e isso é instintivo. No aforismo 111 de *A Gaia Ciência*,¹²⁷ Nietzsche aborda esse problema. A lógica surgiria do ilógico: para sobreviver o homem tinha que distinguir o igual para se defender dos animais selvagens e para se alimentar. A tendência de tratar o semelhante como igual (tendência ilógica, já que nada é realmente igual), foi o que criou todo o fundamento para a lógica. No que se refere aos pensamentos e inferências lógicas, estes se desenvolveram da luta entre os impulsos. Hoje, esse mecanismo opera de forma tão rápida, que nem sequer notamos; experimentamos apenas o resultado da luta:

O que significa conhecer? - Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!
- diz Espinosa, (...) Entretanto: o que é esse *intelligere*, no último fundamento, senão a forma em que justamente os três primeiros se fazem sentir a nós de uma só vez? Uma resultante dos impulsos, diferentes e contrários entre si, do querer-rir, lamentar, execrar? Antes que seja possível um conhecer, é preciso que cada um desses impulsos tenha apresentado seu ponto de vista unilateral sobre a coisa ou acontecimento; posteriormente surgia o combate dessas unilateralidades, e dele às vezes um meio termo, um apaziguamento, um dar-razão a todos os três lados, uma espécie de justiça e contrato: pois graças à justiça do contrato podem todos esses impulsos afirmar-se na existência e ter razão todos juntos. Nós, que só temos consciência das últimas cenas de reconciliação e cálculos finais desse longo processo, pensamos portanto que *intelligere* seja algo conciliador, justo, bom, algo essencialmente oposto aos impulsos; enquanto é somente *uma certa proporção dos impulsos entre si*.¹²⁸

Além disso, segundo Nietzsche, uma das superstições dos lógicos é acreditar que um pensamento vem quando queremos, e não quando ele, o pensamento, quer. Em outras

¹²⁶ Ibid., aforismo 3.

¹²⁷ Ver a citação selecionada no Apêndice, p. 143.

¹²⁸ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 333, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p.161, 162.

palavras, que o sujeito eu é a condição do predicado penso.¹²⁹ O hábito gramatical diz que o pensar é uma atividade, e não existe atividade sem agente.

Outro preconceito dos filósofos, segundo Nietzsche, diz respeito à mentira. A tradição filosófica afirma que se um juízo é falso, ele não tem valor. Para Nietzsche, precisamos mudar a pergunta: em vez de perguntar se um juízo é verdadeiro ou falso, devemos perguntar se favorece e conserva a vida, ou não.¹³⁰ Para ele, a função da mentira, muitas vezes, é preservar a vida. Aliás, “A condição da existência dos bons é a mentira – expresso de outra maneira, o não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída...”¹³¹ Dessa forma, renunciar aos juízos falsos seria renunciar à vida. Por isso, não importa que a ciência tenha sido fundada sobre inverdades. O problema é que, se admitimos a inverdade como princípio de vida, estamos questionando os sentimentos habituais de valor; e isso é perigoso. Uma filosofia que faz isso está se colocando além do bem e do mal, ou seja, está além da questão dos valores.¹³²

Segundo Nietzsche, a moral está por trás de toda filosofia. Estudando as grandes filosofias, gradualmente elas se revelam o que são: não passam de confissões pessoais de seus autores.¹³³ As filosofias crescem a partir de ordenações morais (ou imorais, pois, nietzscheamente, resulta no mesmo). Há que ver como estão dispostos os instintos de um filósofo. Para Nietzsche, todo instinto quer dominar, quer ser senhor dos demais. Assim, para ver quem é o filósofo, basta ver qual é sua moral. Segundo Nietzsche, a convicção do filósofo é inerente à sua filosofia: “Em toda filosofia há um ponto no qual a ‘convicção’ do filósofo entra em cena”.¹³⁴ E, com a filosofia ocorre o mesmo que ocorreu aos estóicos: quando começa a acreditar em si mesma, age como os tiranos e quer criar o mundo a sua imagem: “Filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder de ‘criação do mundo’, de causa prima.”¹³⁵ Para Nietzsche, os filósofos são advogados defendendo seus preconceitos; mas chamam seus preconceitos de verdades.¹³⁶

¹²⁹ IDEM, *Para além de bem e mal*, cap. I, “Dos preconceitos dos filósofos”, aforismo 17.

¹³⁰ Ibid., aforismo 4.

¹³¹ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 4, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111, 112. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 154, 155.

¹³² Sempre lembrando que, para Nietzsche, bem e mal têm a mesma origem.

¹³³ F. NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, cap. I, “Dos preconceitos dos filósofos”, aforismo 6.

¹³⁴ Ibid., aforismo 8, trad. de Paulo C. de Souza, p. 14.

¹³⁵ Ibid., aforismo 9, p. 15.

¹³⁶ Ibid., aforismo 5.

Assim, de acordo com Nietzsche, trilhar caminhos conhecidos não é filosofia. Quando estudamos a história da filosofia, vemos que os conceitos filosóficos pertencem a um sistema, e os filósofos sempre se enquadram dentro desse sistema, pois fazem parte de uma das filosofias possíveis dentro dele. Segundo Nietzsche, há uma inata afinidade entre os conceitos que direcionam os filósofos a uma ordem definida. Isso acontece pela semelhança de família que há entre as línguas. A função gramatical funciona como uma espécie de aprisionamento do pensamento, e aqueles que filosofam na mesma língua, na verdade, não descobrem nada de novo; apenas reconhecem, por semelhança de família, a morada da alma de onde os conceitos brotaram. Por isso, para Nietzsche, as funções gramaticais remetem a condições raciais e juízos de valor fisiológicos.¹³⁷

Depois de discorrer, ainda que rapidamente, sobre o primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, “Dos preconceitos dos filósofos”, vale lembrar o que diz Gérard Lebrun a esse respeito:

Nietzsche não condena os filósofos por terem exprimido os seus “preconceitos”: censura-os por haverem montado uma ficção suplementar para esconderem, dos outros e de si próprios, que o seu discurso só pode ser o comentário dos seus “preconceitos” – entenda-se, de suas *avaliações*. A ideologia nociva é a que acredita constituir uma exceção ao ideológico.¹³⁸

Vimos, assim, que filosofia, para Nietzsche, é a busca pelo desconhecido, por tudo o que até então foi exilado pela moral. Para ele, filosofia não é algo pronto; tampouco é algo baseado em algum modelo; o “objeto” filosofia vai se formando, e transformando, a partir da prática. Para compreender a filosofia nietzscheana, a nosso ver, há que, antes de mais nada, poder experimentá-la. “Mas o fato de que hoje todos falem de coisas de que não *podem* ter qualquer experiência vale particularmente, e desgraçadamente, para os filósofos e os estados filosóficos...”¹³⁹

Em Nietzsche, além da curiosidade, da coragem e da solidão, a saúde e a doença também estariam relacionadas à filosofia. Em 1886, ao escrever o prefácio da segunda edição de *A Gaia Ciência*, ele diz que:

¹³⁷ Ibid., aforismo 20. Esse aforismo foi citado na Introdução, p. 10, 11, nota 23.

¹³⁸ G. LEBRUN, *Passeios ao Léu*, “Por que ler Nietzsche, hoje?”, p. 40.

¹³⁹ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, aforismo 213, trad. de Paulo C. de Souza, p. 107.

(...) Um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a da relação entre saúde e filosofia, (...) e com bastante frequência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. (...) Ainda estou à espera de que um médico filosófico, (...), terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de “verdade”, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...¹⁴⁰

No mesmo ano em que Nietzsche escreveu esse prefácio à *A Gaia Ciência*, também escreveu o prefácio à *Humano, demasiado humano*, no qual diz que este é “...um ensinamento de saúde, que pode ser recomendado às naturezas mais espirituais da geração que está surgindo, como *disciplina voluntatis*.”¹⁴¹ Se ele suspeita que todo o filosofar até agora seja “sintoma de determinados corpos”,¹⁴² de pensadores doentes, por outro lado, fala de uma nova saúde, da grande saúde, para aqueles que pertencem a um futuro ainda indemonstrado:

(...) Aquele cuja alma tem sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora e de circunavegar todas as costas desse “mar mediterrâneo” ideal, aquele que quer saber, pelas aventuras de sua experiência mais própria, o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal, assim como de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um erudito, de um devoto, de um adivinho, de um apóstata no velho estilo: este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* – de uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão! (...)¹⁴³

¹⁴⁰ IDEM, *A Gaia Ciência*, prefácio à segunda edição (1886), aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 145, 146. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 142, 143.

¹⁴¹ IDEM, *Humano, demasiado humano*, Vol. II, “Miscelânea de opiniões e sentenças”, prefácio, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 80.

¹⁴² IDEM, *A Gaia Ciência*, prefácio à segunda edição (1886), aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 146.

¹⁴³ Ibid., Livro V, aforismo 382: “A grande saúde”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 178, 179. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 143, 144.

Não entraremos em detalhes sobre a importância que a filosofia nietzscheana dá à fisiologia,¹⁴⁴ mas cabe assinalar a relação desta com a simbologia, para ter um vislumbre da linguagem simbólica em Nietzsche. De acordo com Mircea Eliade, “É provável que, num passado muito longínquo, todos os órgãos e experiências fisiológicas do homem, bem como todos os seus gestos, tivessem um significado religioso. (...) Para o homem a-religioso, todas as experiências vitais – tanto a sexualidade como a alimentação, o trabalho como o jogo – foram dessacralizadas. Isto quer dizer que todos os atos fisiológicos foram desprovidos de significado espiritual, desprovidos portanto da dimensão verdadeiramente humana.”¹⁴⁵ Nesse contexto, segundo Eliade, os atos fisiológicos seriam uma imitação dos deuses, havendo uma correspondência entre o homem e o Universo. O olho, por exemplo, corresponderia ao sol, os ossos às pedras e os cabelos às ervas. O exemplo do olho podemos encontrar no *Zarathustra*, na passagem onde ele, numa linguagem simbólica, conversa com o sol: “Abençoa-me, pois, olho tranqüilo, capaz de olhar sem inveja, inclusive uma felicidade demasiado grande!”¹⁴⁶

Nietzsche fez de sua “vontade de saúde, de *vida*”, sua filosofia.¹⁴⁷ E se, para ele, a filosofia está relacionada à curiosidade, à coragem, à solidão, à saúde, à doença, à vida, é porque sua filosofia trabalha com o que, até então, foi proibido: “*Nitimus in vetitum*: neste signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora o que se proibiu sempre, por princípio, foi somente a verdade”.¹⁴⁸ Não se trata aqui da verdade platônica, mas da verdade no sentido de veracidade, como podemos ver, por exemplo, no *Ecce Homo*:

Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disso – pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos -, a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *tresvaloração de todos os*

¹⁴⁴ Sobre essa questão, ver, por exemplo, *Para além de bem e mal*, aforismo 3, citado na p. 6, nota 14, e aforismo 20, citado na p. 11, nota 23; *Assim falou Zarathustra*, Primeira parte, “Dos desprezadores do corpo”, citado na p. 35, nota 95; *Ecce Homo*, “Assim falou Zarathustra”, aforismo 2; “Por que sou tão sábio”, aforismo 8, citado nas p. 91, 92, nota 294; *A Gaia Ciência*, prefácio, aforismo 2, citado no Apêndice, p. 142, 143.

¹⁴⁵ M. ELIADE, *O sagrado e o profano*, cap. IV, p. 137, 138.

¹⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, prólogo, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 34.

¹⁴⁷ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 150. Ver citação selecionada no apêndice, p. 151, 152.

¹⁴⁸ Ibid., prólogo, aforismo 3, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 146. Esse aforismo foi citado na p. 35, nota 96.

valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios...¹⁴⁹

Abordaremos a questão da veracidade no próximo item, quando veremos que Nietzsche, segundo nossa leitura, não escolheu por acaso o personagem *Zarathustra*, mas sim porque este é mais veraz do que qualquer outro pensador.

2.2. QUEM É ZARATHUSTRA?

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zarathustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. *Zarathustra* foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. *Zarathustra criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. Não só que ele tenha nisso experiência maior e mais longa que outro pensador – pois a história inteira é a refutação experimental da sentença da dita “ordem moral universal” -: mais importante, *Zarathustra* é mais veraz do que qualquer outro pensador. Sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da *covardia* do “idealista”, que bate em fuga diante da realidade; *Zarathustra* tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e *atirar bem com flechas*, eis a virtude persa. – Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome *Zarathustra*.¹⁵⁰

No aforismo supracitado, Nietzsche indica a seus leitores o que significa o nome *Zarathustra* em sua boca. Contudo, não há um consenso com respeito a essa questão.

¹⁴⁹ Ibid., “Por que sou um destino”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 109. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 154.

¹⁵⁰ Ibid., aforismo 3, p. 110, 111.

Determinadas leituras concebem *Zaratustra* como um personagem que Nietzsche teria escolhido aleatoriamente; outras o vêem como o alter ego do filósofo. Além disso, muitos leitores pensam que *Zaratustra* é o além-do-homem. Quanto a esta última questão, uma leitura mais atenta mostra que *Zaratustra* não é o além-do-homem, mas aquele que vem anunciá-lo e ensiná-lo:

Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, nas imediações dos bosques, encontrou reunida no mercado uma grande multidão: porque havia sido anunciada a exibição de um equilibrista. E Zaratustra falou assim ao povo:

Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?¹⁵¹

No final do aforismo subsequente, dirá: “Vede, eu sou um anunciador do raio e uma pesada gota que cai da nuvem: mas esse raio se chama além-do-homem.”¹⁵² E, posteriormente, indicará um caminho para chegar a ele: “Ali onde o Estado acaba, - olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do além-do-homem? –“¹⁵³ E dá a entender que ele ainda não existe no presente: “Vós solitários de hoje, vós que vos apartais, haveis um dia de ser um povo: de vós, que vos elegestes a vós próprios, há de crescer um povo eleito: - e dele o além-do-homem.”¹⁵⁴

Gilles Deleuze, ao tratar desse assunto, diz:

E quando Nietzsche se interrogar sobre as razões que o levaram a escolher o personagem Zaratustra, encontrará três, muito diversas e de desigual valor. A primeira é Zaratustra como profeta do eterno retorno; mas Zaratustra não é o único profeta, nem sequer aquele que melhor pressentiu a verdadeira natureza daquilo que anunciava. A segunda razão é polêmica: Zaratustra primeiro introduziu a moral na metafísica, fez da moral uma força, uma causa, um fim por excelência; está portanto melhor colocado para denunciar a mistificação, o erro desta mesma moral. (Mas uma razão análoga valeria para Cristo: quem, melhor que Cristo, estará apto para desempenhar o papel de anti-cristo... e de Zaratustra em pessoa?). A terceira razão,

¹⁵¹ IDEM, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 3, trad. de Andrés S. Pascual, p. 36.

¹⁵² Ibid., aforismo 4, p. 40.

¹⁵³ Ibid., Primeira parte, “Do novo ídolo”, p. 89.

¹⁵⁴ Ibid., “Da virtude que dá presentes”, aforismo 2, p. 126. (Citado anteriormente na nota 112, p. 39).

retrospectiva mas apenas suficiente, é a bela razão do acaso: “Hoje aprendi por acaso o que significa Zaratustra, a saber uma estrela em ouro. Este acaso encanta-me”.¹⁵⁵

A afirmação de Deleuze, de que Nietzsche, ao “se interrogar sobre as razões que o levaram a escolher o personagem Zaratustra, encontrará três...”, não nos parece resistível em relação aos próprios escritos de Nietzsche, porque este, a nosso ver, não se interrogaria sobre razões, uma vez que para ele “As coisas honestas, tal como as pessoas honestas, não servem suas razões assim com as mãos. É indecoroso mostrar os cinco dedos. O que precisa ser inicialmente provado tem pouco valor.”¹⁵⁶ Como podemos ler no aforismo 3 do *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, ele fica surpreso por ninguém interrogar o que significa o nome Zaratustra em sua boca.¹⁵⁷ De qualquer forma, analisemos as três razões que Deleuze atribui ao próprio Nietzsche para justificar a escolha do personagem:

A primeira razão: “Zaratustra como profeta do eterno retorno”:

O fato de *Zaratustra* ser o profeta do eterno retorno não justifica a escolha deste como personagem. Para fazer essa afirmação seria necessário encontrar nos escritos de Nietzsche indícios a respeito, ou seja, que assinalassem a escolha de *Zaratustra* por este ser o profeta do eterno retorno.

A segunda razão: “Zaratustra primeiro introduziu a moral na metafísica, fez da moral uma força, uma causa, um fim por excelência; está portanto melhor colocado para denunciar a mistificação, o erro desta mesma moral. (Mas uma razão análoga valeria para Cristo: quem, melhor que Cristo, estará apto para desempenhar o papel de anticristo... e de Zaratustra em pessoa?)”:

Uma razão análoga não poderia valer para Cristo, uma vez que este não foi o primeiro moralista histórico. O primeiro moralista, segundo Nietzsche, foi Zaratustra :

..Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira rodagem na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como

¹⁵⁵ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 48. As referências dos escritos de Nietzsche dadas por Deleuze são as seguintes: para a primeira razão: nota 2: VP, IV, 155; para a segunda razão: nota 3: EH, IV, 3, e nota 4: Z, I, “Da morte voluntária”; para a terceira razão: nota 5: Carta a Gast, 20 de maio de 1883.

¹⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, aforismo 5, trad. de Marco A. C. Nova, p. 22. Ver citação selecionada no apêndice, p. 149.

¹⁵⁷ Citado no início deste item, p. 48, nota 150.

força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em conseqüência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo.¹⁵⁸

O *Zaratustra* de Nietzsche, o primeiro imoralista, é o contrário do Zaratustra histórico, o primeiro moralista. Além disso, no referido aforismo, Nietzsche diz que o mais importante não é o fato de Zaratustra ter sido o primeiro a introduzir a moral na metafísica, mas sim o fato de ser mais veraz do que qualquer outro pensador, e que “sua doutrina, apenas ela, tem a veracidade como virtude maior – isso é o contrário da covardia do ‘idealista’, que bate em fuga diante da realidade (...) a auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – em mim – isto significa em minha boca o nome Zaratustra.”¹⁵⁹

Essa questão da veracidade nos parece de extrema importância.¹⁶⁰ Nietzsche está dizendo que Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador e que só a sua doutrina tem a veracidade como virtude maior. Trata-se aqui da virtude persa: “Falar a verdade e atirar bem com flechas”. Assim, entendemos que Nietzsche tenha escolhido *Zaratustra* porque o Zaratustra histórico é o mais veraz de todos os pensadores, e só a sua doutrina tem a veracidade como virtude maior. Como esse aspecto de Zaratustra é, segundo Nietzsche, o contrário da covardia do “idealista”, que foge diante da realidade, o filósofo escolhe esse personagem para que a auto-superação da moral seja feita justamente pelo contrário do que ela representa; ou seja, enquanto a moral representa a mentira, *Zaratustra* representa a veracidade. A moral é superada pela veracidade, o moralista é superado pelo imoralista.

¹⁵⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111. Citado na p. 48, conforme nota anterior.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ A questão da veracidade, de ser honesto e autêntico, já foi assinalada por Nietzsche em seus primeiros escritos. Na *III Consideração Intempestiva*, por exemplo, ele pergunta: “Mas o que obriga o indivíduo a temer o seu vizinho, a pensar e agir como animal de rebanho e não se alegrar consigo próprio? (...) os homens são ainda mais preguiçosos do que timoratos e temem antes de mais nada os aborrecimentos que lhes seriam impostos por uma honestidade e uma nudez absolutas.” (F. NIETZSCHE, *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*, aforismo 1, trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho, in: *Escritos sobre Educação*, p. 138).

Como a Verdade¹⁶¹ é uma herança platônica, Nietzsche faz aqui uma crítica, e substitui a Verdade por veracidade, no sentido de dizer a verdade, de ser honesto e autêntico. Há, em *Zarathustra*, uma valorização da honestidade como algo raro e precioso, em contrapartida à falsidade.

Ser verdadeiro – poucos são *capazes* disto! E quem é capaz, não quer todavia! E os menos capazes de todos são os bons.

Oh esses bons! Os homens bons nunca dizem a verdade; para o espírito, ser bom desse modo é uma doença.¹⁶²

Na quarta e última parte do livro, *Zarathustra* dirige-se aos homens superiores com as seguintes palavras:

Nada quereis acima de vossa capacidade: há uma falsidade perversa nos que querem acima de sua capacidade.

Especialmente quando querem coisas grandes! Pois despertam desconfiança contra as coisas grandes, esses refinados falsários e comediantes: -

Até que finalmente são falsos diante de si mesmos, gente de olhos vesgos, (...)

Muito cuidado com isso, homens superiores, pois nada me parece hoje mais precioso e raro que a honestidade.

O hoje não pertence à plebe? Mas a plebe não sabe o que é grande, o que é pequeno, o que é reto e honesto: ela é inocentemente torcida, ela mente sempre.¹⁶³

E, um pouco adiante, lemos: “*Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher...*”.¹⁶⁴ A palavra alemã “*Wahr*” significa verdadeiro, autêntico; *Wahrsager* quer

¹⁶¹ Como diferenciação, colocamos o termo Verdade (com v maiúsculo) para indicar que se trata da verdade como herança platônica, como essência.

¹⁶² F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, terceira parte, “Das tábuas velhas e novas”, aforismo 7, trad. de Andrés S. Pascual, p. 283. Nietzsche cita o aforismo 26 de “Das tábuas velhas e novas” no *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 4, no qual ele fala que “A condição da existência dos bons é a *mentira...*” (trad. de Paulo C. de Souza, p. 111. Ver citação selecionada no apêndice, p. 154, 155)

¹⁶³ *Ibid.*, quarta parte, “O homem superior”, aforismo 8, p. 393, 394.

¹⁶⁴ IDEM, *Also sprach Zarathustra*, “*Vom Höheren Menschen*”, aforismo 18, p. 297, Insel Verlag, 2007. Andrés Sánchez Pascual assim traduziu a referida frase: “Zarathustra o que diz verdade, Zarathustra o que ri verdade...” (“Do homem superior”, aforismo 18, p. 399). Em nota, Pascual escreve que *Wahrsager* é adivinho, mas por sua composição, *Wahr* (verdade), e *Sagen*, (“o que diz”), e *Wahrlacher*, palavra criada

dizer adivinho. O adivinho poderia ser interpretado como aquele que diz a verdade.¹⁶⁵ Já a palavra “*Wahrlacher*”, foi inventada por Nietzsche: *Wahr*, como dissemos, significa verdadeiro, e *Lacher*, quer dizer “aquele que ri”. Nietzsche, então, estaria assinalando um riso verdadeiro, um riso autêntico: *Zaratustra* é veraz não só quando se expressa em palavras, mas também quando se expressa em risos.

A terceira razão: “a bela razão do acaso: ‘Hoje aprendi por acaso o que significa Zaratustra, a saber uma estrela em ouro. Este acaso encanta-me.’”:

Ora, o fato de Nietzsche ter aprendido por acaso que *Zaratustra* significa uma estrela em ouro não justifica a escolha do personagem. Ou seja, a descoberta por acaso do significado não implica na razão da escolha.

Há, ainda, outro fato importante a ser destacado: Nietzsche diz : “ - isto significa em minha boca o nome *Zaratustra*.”¹⁶⁶ Nos chama a atenção o fato de Nietzsche dizer “o nome *Zaratustra*”, e não apenas: “isto significa em minha boca *Zaratustra*”, ou ainda, “o personagem *Zaratustra*”. Dois aforismos antes deste que estamos analisando, ele anuncia: “Conheço a minha sina. Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra ...”¹⁶⁷ Parece que quando Nietzsche fala dele mesmo, não está falando dele como pessoa, como indivíduo, mas como algo maior que fala e acontece através dele. Da mesma forma, o nome *Zaratustra* não se referiria apenas a um personagem chamado *Zaratustra*, mas a algo maior que ele abrange e direciona. Além disso, ao dizer “ - isto significa em minha boca o nome *Zaratustra*.”, Nietzsche nos indica que está nomeando, ou seja, está dando outro sentido ao nome. Porém, o fato de manter o mesmo nome nos faz pensar que é ao mesmo tempo um novo e o velho *Zaratustra*. Do contrário, por que usaria um nome que já existiu na história?

Para saber quem é *Zaratustra* na boca de Nietzsche, devemos recorrer aos próprios textos do autor. Analisemos o seguinte escrito, no capítulo intitulado “Assim Falou *Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém”, em seu livro *Ecce Homo*:

por Nietzsche por analogia a anterior, o significado desse jogo de palavras seria: “*Zaratustra* é aquele que diz verdade, tanto com suas palavras como com seus risos.” (Ibid., nota 539, p. 490).

¹⁶⁵ Vimos que, em Platão, a adivinhação surge do âmbito irracional (p. 29, 30); assim, com esse jogo de palavras também se pode concluir que o irracional diz a verdade, enquanto que o racional, nem sempre.

¹⁶⁶ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111.

¹⁶⁷ Ibid., aforismo 1, p. 109. Ver citação selecionada no Apêndice, p. 154.

Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento. – Retrocedendo alguns meses a partir desse dia, encontro, como signo premonitório, uma súbita e profundamente decisiva mudança em meu gosto, sobretudo na música. Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música; - certamente um renascimento da arte de ouvir era uma pré-condição para ele. Em uma pequena estação de águas próxima a Vicenza, Recoara, onde passei a primavera de 1881, descobri, juntamente com o meu *maestro* e amigo Peter Gast, também ele um “renascido”, que a fênix Música por nós passava em vôo, com plumagem mais leve e luminosa do que jamais exibira. (...) – Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino. (...) – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...¹⁶⁸

Lemos aqui que a concepção fundamental da obra é o pensamento do eterno retorno. Esse pensamento, como Nietzsche relata, lhe veio em um bosque onde caminhava, exatamente no momento em que se deteve em frente a uma pedra em forma de pirâmide. Segundo nossa leitura, isso não implica que o pensamento do eterno retorno só poderia ser transmitido pela boca de *Zaratustra*. O próprio Nietzsche diz que “a doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, da translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas – essa doutrina de *Zaratustra* poderia, afinal, já ter sido ensinada também por Heráclito. Pelo menos o estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas representações fundamentais, tem vestígios dela.”¹⁶⁹ E diz ainda que se tivesse batizado seu “Zaratustra

¹⁶⁸ Ibid., “Assim falou Zaratustra”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 82-84. Obs.: Sobre o final do aforismo, onde lemos: “ele *caiu sobre mim*”, o tradutor escreve em nota: “Perdeu-se a relação entre *einfallen* (ocorrer, ter a idéia) e *überfallen* (assaltar, cair sobre). Andrés Sánchez Pascual, em sua tradução (Alianza Editorial, 1971), optou por: “este me assaltou”. Ver a citação selecionada no Apêndice, p. 152.

¹⁶⁹ Ibid., “O Nascimento da Tragédia”, aforismo 3, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. 1, p. 25.

com outro nome, por exemplo com o de Richard Wagner, a perspicácia de dois milênios não teria bastado para adivinhar que o autor de *Humano, demasiado humano* é o visionário do Zaratustra...”¹⁷⁰ De qualquer forma, tratar-se-ia de uma revelação: “A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção.”¹⁷¹

Além disso, Nietzsche, fazendo uma espécie de retrospectiva diagnóstica, encontra como signo premonitório do pensamento do eterno retorno, uma mudança em seu gosto, sobretudo na música. Disso discorre que “talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música.” Mas uma coisa é certa: “um renascimento da arte de ouvir era uma precondição para ele” (para o surgimento do pensamento do eterno retorno). Ou seja, a arte de ouvir havia morrido, e o pensamento do eterno retorno tinha como precondição o renascimento dessa arte. Nietzsche relata ainda que, junto com seu amigo Peter Gast, “também ele um ‘renascido’”, descobriu que a fênix Música por eles passava em vôo. Seria *Zaratustra* uma música que renasce das cinzas e, ao sobrevoar, se revela para Nietzsche?¹⁷²

Nietzsche, no primeiro aforismo do *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, ao continuar a história de *Zaratustra*, relata que pela manhã subia na direção sul e à tarde, conforme suas condições de saúde, contornava a baía de Santa Margherita. E, “nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele caiu sobre mim...”. Neste relato, *Zaratustra* é retratado como tipo. Isso reforça o que foi dito anteriormente, de *Zaratustra* ser mais que um personagem, de ser algo maior que ele abrange e direciona.¹⁷³ E, ao dizer que *Zaratustra* caiu sobre ele, Nietzsche pode estar se referindo à mesma noção de revelação inspiradora citada anteriormente.

¹⁷⁰ Ibid., “Por que sou tão inteligente”, aforismo 4, trad. de Paulo C. de Souza, p. 43.

¹⁷¹ Ibid., “Assim falou Zaratustra”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 85.

¹⁷² Lembrando que fênix, na mitologia grega, é a ave que renasce das próprias cinzas.

¹⁷³ Ver p. 53.

Além de analisar os escritos de Nietzsche, para responder quem é seu *Zaratustra* tentaremos conhecer um pouco do Zaratustra histórico, para saber até que ponto este tem alguma relação com aquele, além da questão da veracidade já abordada.

O ZARATUSTRAS HISTÓRICO

Zaratustra viveu na Ásia Central, num território que compreende o que é hoje a parte oriental do Irã e a região ocidental do Afeganistão. Não existe um consenso com relação ao período em que viveu. Os acadêmicos costumam situar sua vida entre 1.750 e 1.000 A.C.. Para Mircea Eliade, tudo indica que este reformador viveu por volta de 1000 a.C.. Sua mensagem opunha-se à religião vigente: condenava os sacrifícios e o uso do *haoma* (bebida alucinógena), e propunha uma mudança do panteão, que se tornaria monoteísta e dualista. A reforma de Zaratustra é comparável à revolução órfica da Grécia antiga, que visava a uma reforma das orgias dionisíacas, mas sua diferenciação está na combinação de monoteísmo com dualismo. Vinculado a isso, no zoroastrismo¹⁷⁴ está presente a idéia do livre-arbítrio: *Ahura Mazda*, o Senhor Supremo, cria todos os contrastes, mas seus dois filhos gêmeos, o Espírito Benfazejo e o Espírito Negador, devem escolher entre a ordem da verdade e da mentira. Esse dualismo ético também apresenta aspectos teológicos, cosmológicos e antropológicos; mas não há um dualismo entre espírito e corpo, uma vez que ambos são criações de Deus. Sendo o mundo a boa criação de Ahura Mazda, os zoroastrianos não esperam o “fim do mundo”, mas sim o tempo em que ele ficará livre das impurezas trazidas pelo mal. Apesar de acreditarem que o bem e o mal sempre existiram, acreditam que haverá uma batalha entre essas duas forças, e que o bem vencerá. Esperam a vinda de um salvador que nascerá de uma virgem fecundada pelo sêmen do profeta Zaratustra, ressuscitará os mortos e promoverá um julgamento universal.

Muitos estudiosos de religião comparada dizem ser muito provável que as três grandes religiões do mundo, as religiões judaica, cristã e muçulmana, receberam influências da religião de Zaratustra.

Diz a lenda que, ao nascer, Zaratustra não chorou, mas riu sonoramente. Quando adulto, tornou-se sacerdote, e praticou a meditação solitária. Aos 30 anos de idade, durante

¹⁷⁴ “Zoroastro” é a forma grega do nome iraniano *Zarathushtra*.

um ritual de purificação, teve a visão de um ser de luz que se apresentou como sendo *Vohu Manah* (“Bom Pensamento”), e que o conduziu à presença de Deus.

As autoridades locais opunham-se às doutrinas de Zaratustra, que acaba abandonando sua terra natal, fixando-se na corte do rei Vishtapa, na Bácia, atual Afeganistão. Mas, diz ainda a lenda que Zaratustra curou milagrosamente o cavalo favorito do rei. Por isso, este converte-se à doutrina de Zaratustra e o zoroastrismo foi declarado religião oficial do reino.

Zaratustra foi casado duas vezes e teve vários filhos. Escreveu os *Gathas*, em dezessete hinos. Estes constituem a parte mais importante do *Avesta*, o livro sagrado do zoroastrismo. Os *Gathas* contém um pensamento dual, entendido como uma livre escolha entre o bem e o mal. Posteriormente, essa dualidade torna-se cosmológica, entendida como uma batalha no mundo entre forças benígnas e forças malignas. Aos setenta e sete anos Zaratustra é assassinado por um sacerdote.

Na década de sessenta do século XIX, um filólogo alemão, Martin Haug, concluiu que apenas os *Gathas* foram escritos pelo profeta Zaratustra. Quanto ao restante do *Avesta* não se sabe ao certo quem os escreveu.

Os templos religiosos do zoroastrismo são conhecidos como templos de fogo. O fogo é o centro do culto. O fogo sagrado arde sobre uma pira metálica colocada sobre uma pedra. Os zoroastrianos acreditam que o corpo humano é puro, e não algo que deva ser rejeitado. Quando uma pessoa morre, um cão é trazido perante o cadáver, num ritual que se repete cinco vezes por dia, durante três dias, mantendo acesa uma pira de fogo. Depois o cadáver é colocado ao ar livre, em estruturas conhecidas como Torres do Silêncio, para serem devorados por aves de rapina.

Não temos conhecimento a respeito de leituras que Nietzsche teria feito do livro sagrado do zoroastrismo. Mas, nos perguntamos, junto com Jean Lefranc:

Será que temos o direito de reduzir Zaratustra a um nome, um pseudônimo escolhido pelo filósofo por sua sonoridade, seu caráter exótico, mas sem relação precisa com o profeta que viveu na Pérsia (...)? De fato, Nietzsche não ignorava o personagem nem a religião zoroastriana, pelo menos através da importante exposição que dele fazia F. Creuzer em suas *Religiões da Antiguidade*. Zaratustra é certamente muito mais que um simples nome de sacerdote escolhido

deliberadamente por Nietzsche para enunciar poeticamente suas próprias verdades.¹⁷⁵

Além disso, há uma declaração da irmã do filósofo, Elisabeth Förster Nietzsche, sobre a origem de seu *Zarathustra*. Embora seja fato que Elisabeth fez alterações na obra do irmão, e que só posteriormente pesquisadores tiveram acesso aos originais, e puderam publicar seus escritos sem tais alterações; com essa ressalva, transcrevemos aqui suas palavras:

...A figura de Zarathustra apareceu desde os jovens anos ao meu irmão que me escreveu, certa vez, tê-la visto em sonho, quando menino. A esta forma de sonho ele deu, segundo os tempos, nomes diferentes; “mas por fim – diz em anotação posterior – dei preferência a um persa. Primeiramente pensaram os persas na história de modo vasto e completo. Veio um séquito de evoluções, cada qual presidida por um profeta. Cada profeta tem o seu *Hazar* e o seu reino de mil anos.”¹⁷⁶

Reunindo as informações do Zarathustra histórico, a posição de Jean Lefranc e a declaração da irmã de Nietzsche, pode-se chegar a algumas hipóteses. A nosso ver, o fato de a figura de *Zarathustra* ter aparecido em um sonho para Nietzsche, mesmo que a forma do profeta persa só lhe tenha ficado clara posteriormente, é um indício de que tal personagem não foi escolhido aleatoriamente. Símbolos podem aparecer em sonhos. *Zarathustra* pode ter sido um símbolo que se tornou vivo dentro de Nietzsche. Sonho não é algo que passa despercebido a esse pensador. Entre o possível sonho da infância e a escolha de *Zarathustra* como personagem, Nietzsche escreve:

A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a pré-condição de toda arte plástica, mas também, como veremos, de uma importante metade da poesia. Nós desfrutamos de uma compreensão imediata da figuração, todas as formas nos falam, não há nada que

¹⁷⁵ Jean LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p. 260.

¹⁷⁶ Essa citação encontra-se no apêndice intitulado “Origem de ‘*Assim falava Zarathustra*’”, inserido na versão em português de *Assim Falava Zarathustra*, de José Mendes de Souza, de 1950, pela Brasil Editora, p. 299.

seja indiferente e inútil. Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência* (...) O homem de propensão filosófica tem mesmo a premonição de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta uma outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma *aparência*. (...) A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunariamente inteligível, seguida da profunda consciência da natureza reparadora e sanadora do sono e do sonho, é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida.¹⁷⁷

Também o fato de o Zaratustra histórico, de acordo com a lenda, ter rido sonoramente ao nascer, pode ter alguma ligação com o *Zaratustra* de Nietzsche. Apesar de não podermos afirmar que o autor do *Zaratustra* tinha conhecimento dessa lenda, sabemos, no entanto, que ele valorizava o riso, em contraste com a costumeira sisudez dos filósofos:

Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grande enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir.¹⁷⁸

Uma das possíveis interpretações sobre o título de seu livro *A Gaia Ciência* como “ciência alegre”, testemunharia seu apreço pelo riso. Livro este que, aliás, “contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela (a *gaya scienza*) dá inclusive o

¹⁷⁷ F. NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, aforismo 1, trad. de J. Guinsburg, p. 28, 29.

¹⁷⁸ IDEM, *Além do bem e do mal*, aforismo 294, trad. de Paulo C. de Souza, p. 177.

começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra”¹⁷⁹ E esse livro tem como epígrafe as seguintes palavras:

Moro em minha própria casa,
Nada imitei de ninguém
E ainda ri de todo mestre,
Que não riu de si também.

SOBRE MINHA PORTA¹⁸⁰

Já no livro III da mesma *A Gaia Ciência*, Nietzsche escreve: “Rir significa: ter alegria com o mal dos outros, mas com boa consciência.”¹⁸¹ E não podemos esquecer que no livro anterior a este, ele observa:

Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta sempre fosse ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento, (...) divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resoluto engano de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional, que leva à compaixão, é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela *segunda infância* que segue a velhice e antecede a morte.¹⁸²

Em várias passagens de *Assim Falou Zaratustra* o riso é enaltecido. Na primeira parte do livro, por exemplo, lemos:

O ar rarefeito e puro, o perigo próximo e o espírito cheio de uma alegre maldade: essas coisas se harmonizam bem.

¹⁷⁹ IDEM, *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 83. Ver citação selecionada no apêndice, p. 152. A penúltima parte do quarto livro, que dá a citação, é o aforismo 341: “O maior dos pesos”, que dá o pensamento do eterno retorno.

¹⁸⁰ IDEM, *A Gaia Ciência*, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 143.

¹⁸¹ Ibid., livro III, aforismo 200, trad. de Paulo C. de Souza, p.172.

¹⁸² IDEM, *Aurora*, livro IV, aforismo 329, trad. de Paulo C. de Souza, p. 196, 197.

Quero ter duendes ao meu redor, pois sou corajoso. O valor que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes, - o valor quer rir.

Eu já não sinto como vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada de que me rio - justamente essa é vossa nuvem tempestuosa.¹⁸³

E *Zaratustra* continua:

Vós olhais para cima, quando desejais elevação. E eu olho para baixo, porque estou elevado.

Quem de vós pode ao mesmo tempo rir e estar elevado?

Quem ascende às montanhas mais altas ri de todas as tragédias, as do teatro e as da vida.¹⁸⁴

E do poder do riso, falará mais adiante:

...E quando vi meu demônio o encontrei sério, grave, profundo, solene: era o espírito de gravidade, - ele faz cair a todas as coisas.

Não com a ira, se não com o riso se mata. Adiante, matemos o espírito de gravidade!¹⁸⁵

Temos ainda o pastor em “Da Visão e Enigma”: “Já não pastor, já não homem, - um transfigurado, iluminado, que *ria!* Nunca antes na terra havia rido homem algum como *ele riu!*”¹⁸⁶

E na quarta e última parte do livro, dirá:

Esta coroa daquele que ri, esta coroa de rosas: eu mesmo coloquei sobre minha cabeça esta coroa, eu mesmo santifiquei minhas risadas. Não encontrei mais ninguém forte o bastante hoje para fazer isso. (...)

Zaratustra o que diz verdade, Zaratustra o que ri verdade, (...)

¹⁸³ IDEM, *Así habló Zaratustra*, Primeira parte, “Do ler e escrever”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 73, 74.

¹⁸⁴ Ibid., p. 74. Nietzsche coloca essas mesmas palavras como epígrafe da terceira parte do livro (p. 221).

¹⁸⁵ Ibid., p. 74, 75.

¹⁸⁶ Ibid., Terceira parte, “Da visão e Enigma”, aforismo 2, p. 232.

Esta coroa daquele que ri, esta coroa de rosas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa!
Eu santifiquei o riso; vós homens superiores, *aprendei* – a rir!¹⁸⁷

Além disso, temos também a coincidência das idades. Zaratustra histórico, aos trinta anos de idade teve a visão de um ser de luz que o conduziu à presença de Deus. Como sua doutrina não foi aceita, abandonou sua terra natal. *Zaratustra* de Nietzsche, aos trinta anos de idade, “abandonou sua terra natal e o lago de sua terra natal e foi para as montanhas.”¹⁸⁸ Geralmente, essa passagem é identificada com Cristo, que, aos trinta anos desce às margens do rio Jordão e dá início a seus ensinamentos. Mas, por que não poderia indicar também o Zaratustra histórico? Afinal, a referida passagem foi escrita primeiramente da seguinte forma: “Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas”¹⁸⁹ Lemos aqui o nome do lago da terra natal: Urmi, que é um lago da região da antiga Pérsia, terra de Zaratustra histórico.

Ainda a questão do corpo poderia unir os dois Zaratustras: a religião de Zaratustra concebe o corpo humano como sendo puro, e não como algo que deva ser desvalorizado. Sabemos que Nietzsche dá um lugar privilegiado ao corpo. Em “Dos desprezadores do corpo”, na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, lemos:

“Corpo sou eu e alma” – assim fala a criança. E por que não falar como as crianças?

Mas o desperto, o sabedor, diz: eu sou corpo integralmente, e nenhuma outra coisa; e alma é só uma palavra para designar algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma pluralidade dotada de *um único* sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão, meu irmão, a que chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um pequeno joguete de tua grande razão.

Dizes “eu” e orgulha-te dessa palavra. Mas essa coisa ainda maior, na qual não queres crer, - teu corpo e sua grande razão: essa não diz eu, mas faz eu.

¹⁸⁷ Ibid., Quarta parte, “Do homem superior”, aforismo 18, p. 399, e aforismo 20, p. 401. Comentários sobre a tradução do aforismo 18, ver p. 52, nota 164 do presente trabalho.

¹⁸⁸ Ibid., prólogo, aforismo 1, p. 33.

¹⁸⁹ IDEM, *A gaia Ciência*, aforismo 342, trad. de Paulo C. de Souza, p. 231.

(...) O corpo criador criou para si o espírito como uma mão de sua vontade.¹⁹⁰

Assim, a partir dos escritos de Nietzsche, pode-se concluir que seu *Zarathustra* não coincide com o além-do-homem, não coincide com o Zarathustra histórico, e tampouco seja seu alter ego. O nome do profeta persa na boca de Nietzsche não se refere apenas a um personagem chamado *Zarathustra*, mas a algo maior que ele abrange e direciona. O tipo *Zarathustra* seria um tipo de homem que, para ser compreendido, há que ter clareza sobre seu pressuposto fisiológico:¹⁹¹ a *grande saúde* – que Nietzsche explicitará no quinto livro de *A Gaia Ciência*.¹⁹²

Zarathustra não é o além-do-homem, mas tampouco é um homem comum. Ele não tem, mas constantemente conquista a *grande saúde*. Seria um rebento prematuro de um futuro ainda não provado. Depois de ter navegado por todo o “Mediterrâneo” ideal, mediante as aventuras de sua vivência, sabe “o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal, assim como de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um erudito, de um devoto, de um adivinho, de um apóstata no velho estilo”.¹⁹³ Depois dessa longa caminhada, tem a sua frente uma terra ainda desconhecida e um novo ideal, “um ideal estranho, tentador, rico de perigos, ao qual não gostaríamos de persuadir ninguém, porque a ninguém concederíamos tão facilmente o *direito* a ele: o ideal de um espírito que joga ingenuamente, isto é, sem querer e por transbordante plenitude e potencialidade, com tudo o que até agora se chamou sagrado, bom, intocável, divino”.¹⁹⁴ Esse novo ideal precisa de um novo homem, e *Zarathustra* é aquele que vem para *ensinar* a construir esse novo homem. E a base desse ensinamento seria a veracidade – o oposto do que vigorou até então.

¹⁹⁰ IDEM, *Así habló Zarathustra*., “Dos desprezadores do corpo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 64, 65. Citado no primeiro item deste capítulo, p. 35, nota 95.

¹⁹¹ IDEM, *Ecce Homo*, “Assim Falou Zarathustra”, aforismo 2, trad. de Paulo C. de Souza, p. 84.

¹⁹² Ver aforismo 382 de *A Gaia Ciência*, intitulado “A grande saúde”, no Apêndice, p. 143, 144.

¹⁹³ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 382: “A grande saúde”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 179. Citação selecionada no apêndice, conforme nota anterior.

¹⁹⁴ *Ibid.*

2.3. NOTAS A RESPEITO DA QUESTÃO DOS OPOSTOS

Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, um dos primeiros escritos de Nietzsche, podemos ler o que talvez tenha sido uma de suas primeiras reflexões a respeito dos opostos, ainda sob o viés heraclitiano:

Há culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo?

Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto, não para o deus *contuitivo*; para este, todo conflitante conflui em uma harmonia, invisível decerto ao olho humano habitual, mas inteligível àquele que, como Heráclito, é semelhante ao deus contemplativo.¹⁹⁵

De acordo com o escrito supracitado, se olhamos as coisas em sua completude, elas são justas. Se olhamos as coisas separadas, fragmentadas, em oposição, achamos que há culpa, injustiça, contradição, sofrimento. Estes só existiriam mediante conflitos, oposições, separações.¹⁹⁶ Somente homens limitados veriam as coisas separadas, não juntas. Ao percorrer a história da filosofia, Nietzsche parece constatar que esses homens limitados estiveram sempre presentes. No primeiro aforismo do primeiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano*, escrito cinco anos depois da *Filosofia na época trágica dos gregos*, lemos:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando

¹⁹⁵ IDEM, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, aforismo 7, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 10.

¹⁹⁶ Sobre a culpa, Leon Kossovitch, em *Signos e Poderes em Nietzsche*, bem observa: “O ideal introduz o sentimento de culpa. Subverte, nessa operação, a ordem olímpica, em que homens e deuses coexistem inocentemente. Eliminar o pluralismo que congrega num mesmo espaço deuses e homens é roubar a inocência: a culpa só se pode desenvolver onde impera o Outro separado.”(L. KOSSOVITCH, *Signos e Poderes em Nietzsche*, Cap. 2: “Senhores e Escravos”, p. 66).

a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”.¹⁹⁷

E no livro subsequente ao *Zarathustra*, escrito oito anos depois do aforismo supracitado, Nietzsche escreverá:

“Como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade, do erro? (...) Tal gênese é impossível (...) as coisas de supremo valor têm de ter uma outra origem, uma origem própria – desse mundo perecível, aliciante, enganoso, mesquinho, desse emaranhado de ilusão e apetite é impossível deduzi-las! Pelo contrário, é no seio do ser, no imperecível, no Deus escondido, na ‘coisa em si’ – é ali que tem de estar seu fundamento, ou em nenhuma outra parte!” – Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; (...) Pode-se, com efeito, duvidar, em primeiro lugar, se há em geral oposições e, em segundo lugar, se aquelas vulgares estimativas e oposições de valor sobre as quais os metafísicos imprimiram seu selo não seriam talvez apenas estimativas de fachada, apenas perspectivas provisórias, (...).¹⁹⁸

De acordo com os aforismos supracitados, para Nietzsche trata-se de um preconceito achar que os opostos têm origens diferentes. Os opostos não podem ser tratados como o foram pelos metafísicos de todos os tempos, ou seja, por esses homens limitados de todos os tempos. Se olharmos a vida sob uma perspectiva de totalidade, em conjunto, como diz Heráclito, os opostos são aparentados, têm a mesma origem: são as mesmas forças que transitam de um pólo a outro. Sabendo que as oposições são tratadas dessa forma por Nietzsche, compreendemos porque para ele tudo é complementar: anti metafísico há referência em metafísico, ateu há referência em Deus, anti Cristo há referência em Cristo, se somos anti platônicos, ainda estamos usando como referência, Platão. Do mesmo modo, a busca pela totalidade põe em cena domínios não-rationais, sem, no entanto, excluir o racional, uma vez que, na totalidade, não há oposição racional/irracional.

¹⁹⁷ F. NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano*, Vol. I, Cap. I, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 15.

¹⁹⁸ IDEM, *Para além de bem e mal*, cap. I, aforismo 2, trad. Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 49. Ver a citação selecionada no Apêndice, p. 146, 147.

O problema dos opostos aparece explicitamente na linguagem. Esta não pode “ir além de sua rudeza” e fala em oposições “onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações...”.¹⁹⁹ Nietzsche fala aqui da linguagem gregária. Talvez isso não acontecesse nas línguas primitivas,²⁰⁰ e não aconteça na linguagem simbólica, que, como vimos no primeiro capítulo, acena o aspecto integrante dos opostos. Não é de admirar que Nietzsche critique a linguagem conceitual, uma vez que não é de sua competência comunicar a totalidade da vida.

Podemos dizer que, dos escritos de Nietzsche, o que mais transparece a questão das oposições é o *Zarathustra*. Todo o livro se compõe a partir de elementos de aparente oposição. A começar pelo próprio subtítulo – um paradoxo deliberado: “Um livro para todos e para ninguém”. O texto todo se tece em antagonismos: luz e sombra, vida e morte, declínio e ascensão, altura e abismo. É justamente a tensão permanente entre os opostos que fornece a dinâmica e a estrutura do livro. Através do jogo de oposições, *Zarathustra* traz uma mensagem redentora do mundo e da vida em sua totalidade, pois, como diz Nietzsche, “ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade.” Por isso,

Zarathustra tem eterno direito a dizer: “eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas (...)”. (...) As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana, o mais doce, mais leve e mais terrível flui de *uma* nascente com certeza perene. Até então não se sabe o que é altura, o que é profundidade, sabe-se menos ainda o que é verdade. (...) – E como desce Zarathustra, (...) como toca com mãos delicadas até mesmo seus antagonistas, os sacerdotes, (...) Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zarathustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*, (...) O problema psicológico no tipo do Zarathustra consiste

¹⁹⁹ Ibid., cap. 2, aforismo 24, trad. de Paulo C. de Souza, p. 29.

²⁰⁰ Carl Abel, lingüista alemão do século XIX, desenvolveu uma teoria sobre os significados opostos das palavras, que diz que a mesma palavra em seu estado primitivo pode ter significados opostos, que serão gradualmente distinguidos. A mesma palavra designava, por exemplo, força e fraqueza, mas quando aprendemos a pensar sobre força, tivemos que separar de fraqueza, então, criamos outra palavra para designar esta última. As palavras primitivas, então, precederiam a separação dos opostos na linguagem. (“*Über den Gegensinn der Urworte*”, in: *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig, 1885). Freud, em seu texto “*Interpretação dos sonhos*” (1900), fez uma alusão à problemática das palavras opostas, e, dez anos depois, escreveu um artigo sobre o assunto: “O significado antitético das palavras primitivas” (Ver a seguir, alguns apontamentos de Freud, na p. 68).

em como aquele que em grau inaudito diz Não, faz Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação (...)²⁰¹

Nietzsche fala aqui de forças da natureza humana que nascem de *uma* fonte com segurança perene. Como ele diz, trata-se de uma extensão de espaço onde os contrários são acessíveis. E são acessíveis no *um*, pois trata-se de “*uma*” fonte. Aqui a linguagem retorna “à natureza mesma da imagem”.²⁰² O tipo *Zaratustra* operaria nessa *freqüência*, digamos assim: um tipo de freqüência ou de estado, no qual os opostos não são opostos, mas são um. Por isso ele pode perceber que aquilo que chamamos de opostos, como luz e sombra, dia e noite, egoísmo e altruísmo, bem e mal, são opostos apenas aparentemente. Nós achamos que são opostos porque não temos acesso a sua fonte, a sua origem comum. No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche fala de alguns problemas decorrentes dessa limitação do homem:

A observação inexata comum vê na natureza, por toda parte, oposições (como por exemplo “quente e frio”) onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induz também a querer entender e decompor a natureza interior, o mundo ético-espiritual, segundo tais oposições. É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar das transições.²⁰³

Como assinalamos no segundo item do presente capítulo, *Zaratustra* teria aparecido pela primeira vez em sonho para Nietzsche.²⁰⁴ Isso nos parece pertinente se lembrarmos que Freud, ao investigar os sonhos de seus pacientes, notou o seguinte:

O modo pelo qual os sonhos tratam a categoria de contrários e contradições é bastante singular. Eles simplesmente a ignoram. O “não” parece não existir, no que

²⁰¹ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Assim Falou Zaratustra”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p. 89, 90. Ver a citação selecionada no Apêndice, p. 153, 154.

²⁰² *Ibid.*, p. 90.

²⁰³ IDEM, *Humano, Demasiado Humano*, Vol. II, segunda parte: “O Andarilho e sua Sombra”, aforismo 67: “Hábito das Oposições”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 102.

²⁰⁴ Página 58, nota 176.

se refere aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular para combinar os contrários numa unidade ou para representá-los como uma e mesma coisa.²⁰⁵

Lembremos, neste sentido, que Freud escreveu um artigo sobre o tema do “estranho”.²⁰⁶ Estranho em alemão é “*Unheimlich*”, oposto à “*Heimlich*”, que significa doméstico. Estranho, portanto, teria a conotação de não doméstico, não familiar. Ao examinar os significados dessas palavras, Freud descobre que

entre os seus diferentes matizes de significado a palavra “*Heimlich*” exibe um que é idêntico ao seu oposto, “*Unheimlich*”. Assim, o que é “*Heimlich*” vem a ser “*Unheimlich*”. Em geral, somos lembrados de que a palavra “*Heimlich*” não deixa de ser ambígua, mas pertence a dois conjuntos de idéias que, sem serem contraditórias, ainda assim são muito diferentes: por um lado significa o que é familiar e agradável e, por outro, o que está oculto e se mantém fora da vista (...) Por outro lado, percebemos que Schelling diz algo que dá um novo esclarecimento ao conceito do *Unheimlich*, para o qual certamente não estávamos preparados. Segundo Schelling, *Unheimlich* é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz.²⁰⁷

O interesse de Freud pelo tema do “estranho” e, principalmente, a colocação de Schelling a esse respeito nos parece pertinentes no que se refere ao *Zarathustra*. Neste livro, percebe-se que há algo oculto, que Nietzsche, talvez propositadamente, não escreveu de forma direta. Mas não se trata de uma máscara que se pode tirar e ver o que há atrás. Talvez o *Zarathustra* de Nietzsche seja o “*Unheimlich*” de Schelling – aquilo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz. Lembremos, nesse sentido, o que diz Nietzsche no quinto livro de *A Gaia Ciência*, ao se perguntar o que o povo entende por “conhecimento” e o que quer quando quer “conhecimento”:

Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. E nós, filósofos – já entendemos *mais* do que isso, ao falar de conhecimento? (...) nossa

²⁰⁵ Sigmund FREUD, *Obras Completas*, vol. XI, p. 141.

²⁰⁶ “O ‘estranho’”, in: Sigmund FREUD, *Obras Completas*, vol. XVII, p. 273.

²⁰⁷ Sigmund FREUD, *Obras Completas*, vol. XVII, p. 282.

necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido (...)? (...) Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer? (...) – Oh, que fácil satisfação a dos homens do conhecimento! (...) Pois “o que é familiar é conhecido”: nisso estão de acordo. (...) ao menos o familiar é *mais facilmente cognoscível* do que o estranho (...) Erro dos erros! O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós”... A grande segurança das ciências naturais, em relação à psicologia e a crítica dos elementos da consciência – ciências *não naturais*, poderíamos talvez dizer – reside justamente no fato de tomarem o *estranho* por objeto...²⁰⁸

E não será por acaso que no prefácio do *Crepúsculo dos Ídolos*, escrito em 1888, Nietzsche dirá:

...Há que se colocar aqui ao menos uma vez questões com o martelo, e, talvez, escutar como resposta aquele célebre som oco, que fala de vísceras intumescidas – que encanto para aquele que possui orelhas por detrás das orelhas! – para mim. Velho psicólogo e caçador de ratos que *precisa fazer falar em voz alta* exatamente o que gostaria de permanecer em silêncio...²⁰⁹

Reunindo as notas aqui apresentadas sobre os opostos com o que vimos sobre o personagem *Zaratustra*, e com o que disse Freud sobre os sonhos, poderíamos supor que o *Zaratustra* do sonho de Nietzsche tenha sido deslocado para o livro *Assim falou Zaratustra*, revestido de uma nova forma, que é diferente do *Zaratustra* histórico. Nesta paisagem, Nietzsche transita, ora para o passado (*Zaratustra* histórico), ora para o presente (*Zaratustra* nietzscheano). Quando as forças transitam no passado, vemos resquícios do *Zaratustra* histórico, que falava da luta entre o bem e o mal; quando as mesmas forças transitam no presente, encontramos o *Zaratustra* nietzscheano, que traz a mensagem não dualista da integração dos opostos.

²⁰⁸ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 355, trad. de Paulo C. de Souza, p. 250, 251.

²⁰⁹ IDEM, *Crepúsculo dos Ídolos*, prefácio, trad. Marco Antonio Casa Nova, p. 8. Citado na Introdução, quando demos exemplos de textos nos quais Nietzsche se auto-denomina psicólogo (p. 4, nota 6). Nesta passagem Nietzsche se diz velho psicólogo e caçador de ratos. Lembremos, neste sentido, que na mitologia grega, um dos atributos de Apolo é o de deus-rato (*Smintheús*), o guardião das sementes e das lavouras contra os ratos (Junio de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*, vol. II, p. 85).

Segundo nossa leitura, não se trata de um livro literário, no qual o autor cria um personagem e sua fala. Trata-se de um livro filosófico no qual o filósofo expõe sua filosofia de uma forma inovadora, pela boca do personagem *Zaratustra*, um mensageiro do porvir, um visionário, que carrega o nome de um profeta antigo, considerado, como já vimos, o precursor do judaísmo e do cristianismo. Dessa forma, a filosofia de Nietzsche faz uma ponte entre passado e futuro, entre antiguidade e porvir, entre os antigos filósofos gregos e os filósofos do porvir. A força dessa ligação está na veracidade – “Zaratustra é mais veraz do que qualquer outro pensador”.²¹⁰ Ora, *Zaratustra* vem anunciar o além-do-homem. Este não mais precisa da mentira para sobreviver. “...os *décadents* precisam da mentira – ela é uma de suas condições de conservação.”²¹¹ Talvez o além-do-homem traga de volta o conceito grego antigo de verdade – *alétheia*,²¹² cujo sentido é o de manifestação, revelação,²¹³ que se aproximaria de *Darstellung* (a *hipotipose* kantiana),²¹⁴ fazendo jus ao eterno retorno seletivo. Sem entrar nessa complexa problemática, o que queremos assinalar é a ligação que a filosofia nietzscheana faz entre antiguidade e porvir, ligação esta que já se fazia presente em Nietzsche desde seus primeiros escritos. Lemos, por exemplo, na *Segunda Consideração Intempestiva*, que “A voz do passado é sempre uma voz de oráculo: só a podeis compreender se vos tornares os arquitetos do futuro e os conhecedores do presente.”²¹⁵ Nietzsche, inclusive, já considerava importante a ligação entre passado e presente quando exercia o ofício de filólogo.²¹⁶

²¹⁰ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111. Citado no segundo item deste capítulo, p. 48, nota 150.

²¹¹ Ibid., “O Nascimento da Tragédia”, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. 1, p. 24.

²¹² *a* é o prefixo de negação, e *lethe* significa véu. *Alétheia*, então, seria desvelamento.

²¹³ Nesse sentido, ver o que Nietzsche escreve sobre revelação, ao falar sobre seu *Zaratustra*, na citação 171, p. 55; e as considerações junguianas sobre símbolo, especialmente a citação 55, p. 22.

²¹⁴ Ver citação 27, p. 14, 15.

²¹⁵ F. NIETZSCHE, *II Consideração Intempestiva sobre a Utilidade e os Inconvenientes da História para a Vida*, aforismo 6, trad. de Noéli C. M. Sobrinho, in: *Escritos sobre História*, p. 127.

²¹⁶ Segundo a apresentação de Ernani Chaves à edição brasileira da *Introdução à Tragédia de Sófocles*, Nietzsche discordava do “cientificismo” com o qual a filologia era exercida em sua época, com sua pretensão de reconstruir o passado desconectando-o do presente. (F. NIETZSCHE, *Introdução à Tragédia de Sófocles*, p. 8, 9).

2.4. APONTAMENTOS SOBRE A CRENÇA

No aforismo 347 de *A Gaia Ciência*, intitulado “Os crentes e sua necessidade de crença”, Nietzsche fala sobre a relação entre crença e instinto de fraqueza, e aponta alguns modos de ser crente. Temos, por exemplo, a crença religiosa, a crença metafísica²¹⁷ e a crença científico-positivista:

O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo (...) Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (...) também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva.²¹⁸

Para Nietzsche, a crença, em última instância, está por trás de tudo. O crente, não importa o objeto de sua crença, tem na fé sua tábua de salvação, e quanto mais fraca for sua vontade, mais forte segurará nessa tábua.²¹⁹ Não que aqueles que têm uma vontade forte não tenham crenças. A diferença é que estes podem admitir que são apenas crenças, necessárias à vida. Assim, em Nietzsche a questão da crença está ligada à questão da vontade, que pode ser forte ou fraca. A necessidade de crença talvez esteja relacionada ao grande cansaço. De acordo com os ensinamentos de *Zaratustra*:

O querer liberta: esta é a verdadeira doutrina sobre a vontade e a liberdade – assim Zaratustra a ensina a vós.

²¹⁷ No aforismo 2 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche diz que “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores.” (F. NIETZSCHE, *Para Além de Bem e Mal*, cap. I, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 49). Ver citação selecionada no Apêndice, p. 146, 147.

²¹⁸ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 347, trad. de Paulo C. de Souza, p. 240.

²¹⁹ Mencionamos a respeito de “vontade fraca” e “vontade forte” na p. 42 do presente capítulo.

Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ai, que esse grande cansaço permaneça sempre longe de mim!²²⁰

A crença seria a solução para o fraco, que não pode viver a experiência do abismo, ou seja, de afundar no abismo e ter forças para subir. Sobre a ligação entre crença e vontade, Nietzsche afirma ainda que “A crença é sempre desejada com a máxima avidez, é mais urgentemente necessária onde falta vontade: pois é a vontade, como emoção do mando, o sinal distintivo de autodomínio e força.”²²¹ Os crentes, tendo a vontade fraca, precisam ser comandados. Quanto menos uma pessoa sabe comandar, mais irá querer ser comandada: “Dita-se ordens a quem não sabe obedecer a si mesmo”²²² Trata-se de uma situação muito diferente do que ocorre com aqueles que são dotados de uma vontade forte. Essa “vontade, como emoção do mando, o sinal distintivo de autodomínio e força”,²²³ seria uma voz de comando dentro de nós.²²⁴ Para exemplificar como essa voz de comando, esse ditar ordens, opera, analisemos o que Nietzsche diz no prefácio de *Para a Genealogia da Moral*:

Meus pensamentos sobre a *procedência* de nossos preconceitos morais (...) poderiam (...) ter nascido em mim (...) a partir de uma raiz comum, de algo que dita ordens em profundidade (...): de uma *vontade fundamental* de conhecimento.²²⁵

Lê-se aqui que há algo que dita ordens em profundidade, e, ao obedecer essas ordens algo é gerado, ou criado. Há uma hierarquia interna, na qual alguma parte dá ordens. No caso citado, o que foi gerado foram “pensamentos sobre a *procedência* de nossos preconceitos morais”. Assim, nós achamos que somos nós que pensamos, quando o que ocorre é que algo em nós gera os pensamentos. De qualquer forma, tudo o que temos a

²²⁰ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, “Nas ilhas afortunadas”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 137. *Zaratustra* ensina que “O querer liberta”. No evangelho de João lemos: “...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (*João*, 8, 32). Na Bíblia é a verdade que liberta, e essa verdade é a expressão da vontade de Deus. Enquanto na Bíblia é a obediência à vontade de Deus que liberta, no *Zaratustra* seria a obediência à própria vontade.

²²¹ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 347, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 171.

²²² IDEM, *Así habló Zaratustra*, “Da superação de si mesmo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 175.

²²³ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 347, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 171.

²²⁴ Sobre comando e obediência, ver p. 41, 42.

²²⁵ F. NIETZSCHE, *Para a Genealogia da Moral*, prefácio, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 77.

fazer é obedecer. Como “todo ser vivente é um ser obediente”,²²⁶aquele que não pode obedecer a si mesmo, “mais avidamente deseja alguém que mande”, seja este “um Deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária”.²²⁷ E se, como diz Nietzsche, “onde um homem chega à convicção fundamental de que é preciso que mandem nele, ele se torna ‘crente’”,²²⁸não seriam somente os devotos de religiões ou os metafísicos, os seguidores de uma crença, mas também os que seguem as ordens de um médico, um príncipe, um partido, ou qualquer outra instância que assuma a posição de comando, “permanente” ou esporádico. A própria ciência estaria ancorada em uma crença: na crença metafísica na verdade: “... também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”²²⁹ Muitos anos antes de escrever esse aforismo, Nietzsche já se perguntava de onde vem o *pathos da verdade*, e dizia: “Ele não aspira à verdade, mas à crença, à confiança em algo.”²³⁰ Para Nietzsche, a verdade está longe de ser um valor supremo. Ela é apenas uma ficção, mas uma ficção necessária: “Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível. A *crença na verdade* é necessária ao homem.”²³¹

Apontamos que ao abordar o problema da crença, emergem vários aspectos importantes da filosofia nietzscheana, como a questão da força e fraqueza, do comando e obediência, da ação e reação. O crente é fraco, é submisso à vontade de algo ou alguém e é reativo. O fraco, cuja moral é a moral de escravo, reage porque seu referencial é sempre o outro:

Enquanto toda moral nobre brota de um triunfante dizer-sim a si próprio, a moral de escravos diz não, logo de início, a um “fora”, a um “outro”, a um “não-mesmo”:- e

²²⁶ IDEM, *Así habló Zaratustra*, “Da superação de si mesmo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 175.

²²⁷ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 347, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 171.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., aforismo 344, p. 169.

²³⁰ IDEM, Fragmento póstumo n. 19 [244], verão de 1872 – início de 1873, trad. de Fernando de Moraes Barros. In: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Fragmentos Póstumos, SP: Ed. Hedra, 2008, p. 90. (Traduzido do *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v.7, p.496, de acordo com o tradutor).

²³¹ Ibid., n. 19 [175], p. 72. (Colli e Montinari, p. 473).

esse “não” é seu ato criador. Essa inversão do olhar que põe valores – essa direção *necessária* para fora, em vez de voltar-se para si próprio – pertence, justamente, ao ressentimento: a moral de escravos precisa sempre, para surgir, de um mundo oposto e exterior, precisa, dito fisiologicamente, de estímulos externos para em geral agir – sua ação é, desde o fundamento, por reação.²³²

De acordo com Nietzsche, no espírito de fraqueza predomina a conservação das religiões, das metafísicas e das convicções de todo tipo. “Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, na posse da verdade incondicionada. Essa crença pressupõe, portanto, que há verdades incondicionadas...”.²³³ Convicções, para ele, nada mais são do que crenças nas opiniões, e a irrefutabilidade é o pressuposto de todo crente.²³⁴ Não é possível ao espírito de fraqueza viver sem o apoio das certezas. É nesse espírito que formam-se os hábitos. “O espírito cativo não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas...”. Um tal espírito baseia suas escolhas no hábito. E “habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé”.²³⁵ De outra parte, o espírito livre por excelência, seria livre por não estar preso a nenhum ponto de vista e/ou sentimento único e permanente. Ele não estaria totalmente livre de crenças, mas saberia que trata-se pura e simplesmente de crenças, necessárias à vida. Seria a condição para estar aberto a novas possibilidades e a criar novos valores. Uma coisa é a crença, outra coisa é a forma como nos colocamos diante dela. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche diz que

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; (...) o homem para o qual já não há coisa proibida senão a *fraqueza*

²³² IDEM, *Para a Genealogia da Moral*, Primeira dissertação, aforismo 10, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 81. Sobre o termo aqui traduzido por “não-mesmo”, o tradutor comenta: “‘*Nicht-selbst*’ – evoca a oposição filosófica ‘mesmo’ e ‘outro’, mas também o conceito idealista do ‘não-eu’ (*Nicht-Ich*), pois em linguagem comum a palavra *Selbst*, substantivada (‘o si-mesmo’), tem o sentido de ‘o eu’.” (Ibid., nota 2, p. 81).

²³³ IDEM, *Humano, demasiado humano*, vol. I, aforismo 630, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 73.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid., aforismo 226: “Origem da fé”, trad. de Paulo C. de Souza, p. 144, 145.

(...) um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*.²³⁶

Lemos aqui que, para Nietzsche, a maior de todas as crenças possíveis, que ele batiza com o nome de *Dionísio*, é a crença em que “tudo se redime e se afirma no todo”. Dissemos, no item anterior, que *Zarathustra*, através do jogo de oposições, traz uma mensagem redentora do mundo e da vida em sua totalidade. Assim, em Nietzsche, até mesmo a redenção e afirmação no todo é uma crença. *Zarathustra* também trabalha com crenças, mas sabendo que são apenas crenças, necessárias à vida.

Segundo Nietzsche, o que o cristão chama de sua crença é a “hipertrofia de um único ponto de vista e sentimento”.²³⁷ O fanatismo, seja ele religioso ou não, está sempre em contraposição ao perspectivismo. Enquanto o fanático vê e sente de uma maneira única, o perspectivista percorre vários âmbitos “espaço-temporais”, o que lhe dá a possibilidade de ver e sentir de diversas maneiras. Enquanto o fraco precisa das convicções como fim, o forte eventualmente as usa como meio: “A liberdade diante de toda espécie de convicções *pertence* à força, o poder olhar livremente... A grande paixão usa, consome convicções, não se submete a elas – sabe-se soberana. – Ao inverso, a necessidade de crença, (...) é uma necessidade da *fraqueza*. O homem da crença, o ‘crente’ de toda espécie, é necessariamente um homem dependente...”²³⁸

Para Nietzsche, o crente é o oposto do verídico: “O homem da convicção tem nela sua espinha dorsal. Muitas coisas *não* ver, em nenhum ponto ser imparcial, ser partidário de ponta a ponta, ter uma ótica rigorosa e necessária em todos os valores – somente isso condiciona que uma tal espécie de homem subsista em geral. Mas com isso ela é o oposto, o *antagonista* do verídico – da verdade... O crente não está livre para ter em geral uma consciência para a questão ‘verdadeiro’ e ‘não-verdadeiro’: ser honesto nesse ponto seria

²³⁶ IDEM, *Crepúsculo do ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, aforismo 49, trad. de Paulo C. de Souza, p. 99.

²³⁷ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 347, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 171.

²³⁸ IDEM, *O Anticristo*, aforismo 54, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 138.

desde logo sua ruína.”²³⁹ Dissemos no segundo item deste capítulo que Nietzsche teria escolhido *Zarathustra* como personagem por sua veracidade. O motivo da escolha parece ficar ainda mais evidente ao ler essa passagem do Anticristo, na qual o homem verídico é o oposto do homem crente. Ao escrever sobre seu *Zarathustra*, Nietzsche diz: “Aqui não fala nenhum fanático, aqui não se ‘prega’, aqui não se exige *crença*...”²⁴⁰ Não poderia ser de outra forma, sendo *Zarathustra* quem é: o “oposto” do crente.²⁴¹ Por isso ele não quer discípulos: “Companheiros de viagem vivos é o que eu necessito, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos (...) Vede os crentes de todas as crenças! A quem mais odeiam? A quem rompe suas tábuas de valores...”²⁴²

A crença se insere em todas as áreas da existência, posto que precisamos dela para viver. O diferencial está no modo com que se lida com ela. No presente trabalho a problemática da crença se dirige de forma especial à linguagem. A esse respeito Nietzsche explicita:

A significação da linguagem para o desenvolvimento da civilização está em que, nela, o homem colocou um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou bastante firme para, apoiado nele, deslocar o restante do mundo de seus gonzos e tornar-se senhor dele. Na medida em que o homem acreditou, por longos lances de tempo, nos conceitos e nomes das coisas como em *aeternae veritates*, adquiriu aquele orgulho com que se elevou acima do animal: pensava ter efetivamente, na linguagem, o conhecimento do mundo. O formador da linguagem não era tão modesto de acreditar que dava às coisas, justamente, apenas designações; mas antes, ao que supunha, exprimia com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é o primeiro grau do esforço em direção à ciência. Foi da *crença na verdade encontrada*, também aqui, que fluíram as mais poderosas fontes de força. Muito posteriormente – só agora – começa a despontar para os homens que eles propagaram um erro descomunal, em sua crença na

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ IDEM, *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 4, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 147.

²⁴¹ Lembrando que em Nietzsche, oposições são sempre aspectos da mesma força, que transita de um pólo a outro. Se pensarmos em termos de vontade de potência, o crente está no grau mais baixo da vontade e o verídico no grau mais alto. Cabe lembrar ainda, que o problema não é a crença, uma vez que esta é necessária à vida, mas a posição que se tem diante dela, como, por exemplo, não saber que trata-se apenas de uma crença.

²⁴² F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, prólogo, aforismo 9, trad. de Andrés S. Pascual, p. 47.

linguagem. Felizmente é tarde demais para fazer voltar atrás o desenvolvimento da razão, que repousa sobre essa crença.²⁴³

De acordo com o aforismo supracitado, acreditamos que conhecemos algo, que sabemos sobre algo, quando nomeamos. No entanto, nomear, designar, não implica conhecer. Aliás, segundo Nietzsche, nós nem sequer temos algum órgão para o conhecer. Apenas “‘sabemos’ (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil: e até mesmo o que aqui é denominado ‘utilidade’ é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação...”²⁴⁴ Neste sentido, Nietzsche, a nosso ver, pela boca de *Zarathustra*, estaria anunciando uma outra linguagem, não nomeante: uma linguagem simbólica, cujos símbolos “não declaram, só acenam. Tolo é quem deles quer tirar saber.”²⁴⁵ *Zarathustra* tem como virtude a veracidade, no sentido de autenticidade, mas não se pode esquecer que já no *Humano, demasiado humano*, Nietzsche dizia que “um dos mais freqüentes erros de raciocínio é este: se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade.”²⁴⁶ Assim, *Zarathustra* é verdadeiro, mas não acredita na verdade. Mesmo porque, quem ainda acredita na verdade está longe de ser um espírito livre.²⁴⁷

2.5. FALOU ASSIM ZARATHUSTRA SIMBOLICAMENTE?

Símbolos são todos os nomes do bem e do mal: não declaram, só acenam. Tolo é quem deles quer tirar saber.

Prestai atenção, meus irmãos, a todas as horas que vosso espírito quer falar por símbolos: ali está a origem de vossa virtude.²⁴⁸

²⁴³ IDEM, *Humano, Demasiado Humano*, vol. I, cap. I, aforismo 11, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 48, 49.

²⁴⁴ IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 354, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 174.

²⁴⁵ IDEM, *Así habló Zarathustra*, primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 124.

²⁴⁶ IDEM, *Humano, demasiado humano*, vol. 1, aforismo 53, trad. de Paulo C. de Souza, p. 53.

²⁴⁷ IDEM, *Para a genealogia da moral*, Terceira dissertação, aforismo 24. Nesse aforismo, os crentes na verdade que ainda estão longe de serem espíritos livres, a quem Nietzsche se refere, são os últimos idealistas do conhecimento, que, “em algum sentido”, são “ateístas, anticristos, imoralistas, niilistas, esses céticos...”. (Ibid., trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 98).

²⁴⁸ IDEM, *Así habló Zarathustra*, Primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 124. A palavra que Andrés Sánchez Pascual traduziu por símbolo é a palavra alemã “*Gleichnis*”.

Por que Nietzsche daria a seu livro o título de *Assim falou Zaratustra*, se, para ele, “A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo. Com a fala já se *vulgariza* o falante.”?²⁴⁹ Seria a sua fala como a de Cristo, para quem, segundo Nietzsche, nenhuma palavra deve ser tomada literalmente?

No segundo item do presente capítulo, quando falamos sobre o personagem *Zaratustra*, dissemos que, de acordo com nossa leitura, Nietzsche escolhera esse personagem por sua veracidade. No aforismo supracitado, lemos que a origem da virtude está nas horas que o espírito quer falar por símbolos, e que símbolos não declaram (*sprechen*), só acenam (*winken*). De acordo com o que vimos no primeiro capítulo, os símbolos são produzidos pelo inconsciente, por processos instintivos. Não seriam, então, inventados “para o corte transversal, o mediano, o comunicativo”. Disto decorre que, se considerarmos que os instintos não mentem, falar por símbolos é falar a verdade. Enquanto a linguagem por signos é passível de mentiras, a linguagem simbólica não o seria. E se, com a fala simbólica não se vulgariza o falante, *Zaratustra* pode falar simbolicamente sem ser vulgar. Dessa forma, seria a virtude da veracidade que estaria no espírito de quem fala por símbolos?

A questão da veracidade poderia ainda ser detectada no “acenar” dos símbolos de que nos fala *Zaratustra*. Esse “acenar” talvez tenha relação com o “atirar bem com flechas”, uma vez que a palavra usada por Nietzsche em alemão, *winken*, também pode ser traduzida por “indicar direção”. Falar por símbolos, ou seja, acenar, seria como atirar bem com flechas: ambos indicariam a virtude da veracidade.²⁵⁰

Essa palavra muitas vezes é traduzida como alegoria. Em alemão existe outro termo para símbolo, que é *Symbol*, porém, Nietzsche não o utiliza no *Zaratustra*. Isso é interessante, uma vez que nos primeiros escritos de Nietzsche, ele usava ambas as palavras, *Gleichnis* e *Symbol*. Um estudo minucioso com respeito a essa questão nos primeiros escritos, em particular em *O nascimento da tragédia*, foi feito por Anna Hartmann Cavalcanti: “*Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*”. Segundo a autora, “Nietzsche utiliza na maioria dos casos, em *O Nascimento da Tragédia*, os termos símbolo e alegoria em um sentido equivalente.” (Annablume; Fapesp, RJ: 2005, p. 276). E, em nota a autora diz: “...Como procuro mostrar a seguir, embora o emprego desses termos seja, em *O Nascimento da Tragédia*, na maioria dos casos, equivalente, Nietzsche desenvolve uma associação entre símbolo e pulsão, sobretudo na expressão ‘simbólica’, a partir da qual o termo símbolo adquire um sentido mais amplo, no qual se inclui o de alegoria.” (Ibid, nota 98, p. 274, 275).

²⁴⁹ IDEM, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, aforismo 26, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 118.

²⁵⁰ Vimos (Capítulo 2, item 2, p. 51) que, segundo Nietzsche, o Zaratustra histórico é mais veraz do que qualquer outro pensador, e que só a sua doutrina tem a veracidade como virtude maior. Trata-se da virtude persa: “Falar a verdade e *atirar bem com flechas*”. (F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111).

De acordo com a nossa leitura, a passagem supracitada com a qual abrimos o presente item, assinala uma linguagem simbólica no espírito de *Zaratustra*. Se o mais veraz de todos os pensadores diz para prestar atenção nos momentos que o espírito quer falar por símbolos, seria porque ele também assim o fala. Não indica, porém, que fale simbolicamente o tempo todo, mas que, quando o faz, põe atenção, uma vez que ali está a origem de sua virtude. E assinala que virtude aqui não é o saber, como em Platão. De acordo com *Zaratustra*, tirar saber dos símbolos é tolice; o que temos são todos os nomes do bem e do mal. Ao falar simbolicamente estaríamos além do bem e do mal?

Durante dez anos *Zaratustra* viveu nas montanhas como eremita. Depois desse tempo, ele desce ao vale; primeiro fala ao eremita da floresta, e, posteriormente, à multidão do mercado.²⁵¹ Assim, a fala de *Zaratustra* ocorre depois de dez anos de silêncio e solidão. O isolamento de *Zaratustra* “é a vida voluntária em gelo e altas montanhas...”,²⁵² da qual falamos ao abordarmos a concepção nietzscheana de filosofia.²⁵³ No livro posterior ao *Zaratustra*, Nietzsche discorrerá sobre o que se ouve nos escritos²⁵⁴ de um eremita:

Ouve-se sempre nos escritos de um ermitão algo também do eco do ermo, algo do tom sussurrado e da arisca circunspecção da solidão; em suas palavras mais fortes, mesmo em seu grito, soa ainda uma nova e mais perigosa espécie de calar, de silenciar. (...) O ermitão não acredita que um filósofo – suposto que um filósofo sempre foi primeiro um ermitão – tenha jamais expresso suas próprias e últimas opiniões em livros: não se escrevem livros, precisamente, para resguardar o que se guarda em si? – ele até duvidará se um filósofo *pode*, em geral, ter opiniões “últimas e próprias”, (...) Cada filosofia é uma filosofia de fachada – eis um juízo ermitão: “Há algo de arbitrário se *aqui* ele se deteve, olhou para trás, olhou em torno de si, se *aqui* ele não cavou mais fundo e pôs de lado a enxada – há também algo de desconfiado nisso”.

²⁵¹ F. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, prólogo.

²⁵² IDEM, *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 3, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 146.

²⁵³ Capítulo 2, item 1.

²⁵⁴ Aqui escrita e fala se mesclam. *Zaratustra* falou, mas o único acesso que temos à sua fala é através da escrita.

Cada filosofia *esconde* também uma filosofia; cada opinião é também um esconderijo, cada palavra também uma máscara.²⁵⁵

Como podemos ler (e ouvir) no aforismo supracitado, quem por muito tempo se isola da comunidade, quem vive como ermitão, quando volta ao convívio tem dificuldades para se comunicar: “...seus próprios conceitos acabam por conter (...) algo de incomunicável e renitente, que sopra frio em todo aquele que passa.”²⁵⁶ A linguagem simbólica transporia o abismo entre o ermitão e os espíritos gregários? Teriam estes condição de entender uma tal linguagem? Ou *Zaratustra*, se assim falou simbolicamente, estaria se dirigindo apenas a espíritos não gregários? Essa última hipótese parece ser a mais plausível, uma vez que, após falar à multidão do mercado e esta rir dele, ele vai para o bosque levando o cadáver para enterrá-lo, e, ao acordar na manhã seguinte, vê uma verdade nova: “Não devo ser pastor nem coveiro. E nunca mais voltarei a falar com o povo; pela última vez falei a um morto.”²⁵⁷

Como diz Nietzsche em seguida, no aforismo 289 de *Para além de bem e mal*, supracitado, cada opinião é um esconderijo, e palavras são máscaras, e se escrevem livros para resguardar o que se guarda em si. Porém, se, apesar disso, insistimos na tarefa de compreender esses livros, essas opiniões, essas palavras, é porque acreditamos, precisamos acreditar, que é possível entrar nesse esconderijo e revelar o que está oculto. Se, como dissemos no capítulo sobre simbologia, compreender os símbolos for compreender o que está oculto, nossa tentativa de interpretar *Zaratustra* pela via simbólica não será em vão. Nietzsche parece detectar que, além das coisas que pensamos conscientemente e percebemos – em nós, nos outros e no mundo – existe algo importante do qual não teríamos consciência. E, quando acontece de termos algum vislumbre disso, ao passarmos isso para a linguagem, isso se perde. O mundo, o qual todos têm consciência, seria “um mundo de superfícies e de signos”, e “o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a

²⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, aforismo 289, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 74.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ IDEM, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 9, trad. de Andrés S. Pascual, p. 48.

origem da própria consciência.”²⁵⁸ Lemos aqui que, para Nietzsche, uma grande parte do pensamento não se torna consciente e, portanto, não ocorre em palavras. Assim, haveria um mundo não superficial, raso, ralo, que Nietzsche detecta, mas que não é passível de ser transmitido em signos. Quando se tenta transmiti-lo em signos, em palavras, ele foge; e o que fica não é mais o que se tinha, mas algo “raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, com todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.”²⁵⁹ Seria este mundo não superficial, não consciente, passível de ser transmitido por uma linguagem simbólica?

Na Introdução, quando nos perguntamos por que Nietzsche faria uso de uma linguagem simbólica, citamos *Para além de bem e mal*, aforismo 20,²⁶⁰ no qual ele fala do encanto de determinadas funções gramaticais. Dois anos depois, no *Crepúsculo dos ídolos*, ele dirá:

A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*. Esse vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no “eu”, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença na substância-eu sobre todas as coisas – somente com isso *cria* o conceito “coisa” (...) No início está a grande fatalidade do erro, de que a vontade é algo que *faz* efeito – de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que é meramente uma palavra... Muito mais tarde, em um mundo mil vezes mais esclarecido, a *segurança*, a *certeza* subjetiva na manipulação das categorias da razão, chegou, com surpresa, à consciência dos filósofos: concluíram que elas não poderiam provir da empiria – (...) E nas Índias como na Grécia se fez o igual equívoco: “É preciso que já alguma vez tenhamos habitado um mundo superior (...), é preciso que tenhamos sido divinos, *pois* temos a razão!”(...) A “razão” na linguagem: oh, que

²⁵⁸ IDEM, *A Gaia Ciência*, aforismo 354, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 173.

²⁵⁹ Ibid., p. 173, 174.

²⁶⁰ P. 10, 11, nota 23.

velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...²⁶¹

Supondo que seja possível trazer à consciência esse tempo de que nos fala Nietzsche, “tempo da mais rudimentar forma de psicologia”, e com ele os pressupostos da razão, que ele chama de metafísica da linguagem; o que se teria, seria um “grosseiro fetichismo”, no qual a vontade é entendida como causa que produz um efeito. Dessa forma, a vontade é vista como uma faculdade. Muito tempo depois, em um mundo supostamente bem mais esclarecido, concluiu-se que a razão, não podendo vir da empiria, só poderia ter origem divina. Dessa forma, segundo Nietzsche, mesmo após a morte de Deus,²⁶² ainda estamos presos a ele pela gramática.

Nietzsche nos fala aqui da linguagem gregária. De acordo com o que vimos no primeiro capítulo, os símbolos seriam anteriores a esse “tempo da mais rudimentar forma de psicologia”, na qual teve origem tal linguagem; seriam anteriores à formação da linguagem gregária. Estaria, então, Nietzsche, fazendo uso da linguagem simbólica como um recurso, uma estratégia, para se desvencilhar da gramática?

Quando falamos sobre o personagem *Zaratustra*,²⁶³ mencionamos a relação que geralmente se faz entre este e Cristo: o primeiro, aos 30 anos de idade, afasta-se de sua terra natal e sobe a montanha; o segundo, aos 30 anos, desce às margens do rio Jordão e começa a pregar. Outro dado, ainda, parece apontar para essa identificação, caso *Zaratustra* tenha falado simbolicamente: Nietzsche denomina o Cristo de “grande simbolista”, como podemos ler na seguinte passagem:

Se entendo algo desse grande simbolista, é que ele tomou apenas realidades *internas* como realidades, como “verdades” – que entendeu todo o resto, tudo natural, temporal, espacial, histórico, apenas como signo, como ocasião para

²⁶¹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, “A ‘razão’ na filosofia”, aforismo 5, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 111. Note-se que em *Para além de bem e mal*, aforismo 20 (citado nas p. 10, 11, nota 23), Nietzsche fala do parentesco lingüístico do indiano, grego e alemão; e aqui, no *Crepúsculo dos Ídolos*, ele menciona as filosofias indiana e grega.

²⁶² Sobre a morte de Deus, ver, por exemplo, F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Livro III, aforismo 125: “O homem louco”.

²⁶³ Capítulo 2, item 2.

metáforas. O conceito de “filho do homem” não é de uma pessoa concreta que faz parte da história, de algo individual, único, mas uma “eterna” facticidade, um símbolo psicológico redimido do conceito de tempo. O mesmo vale novamente, e num sentido supremo, para o *Deus* desse típico simbolista, para o “reino de Deus”, o “reino do céu”, os “filhos de Deus”. (...) O “reino do céu” é um estado do coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a morte”. (...) O “reino de Deus” não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda a parte, está em nenhum lugar...²⁶⁴

Assim como, segundo Nietzsche, Cristo foi um grande simbolista, também *Zarathustra* o seria?

2.6. MEIO-DIA: *INCIPIT NIETZSCHE*

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche usa a expressão “*Incipit Zarathustra*” no sexto momento da “História de um erro”:

“O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*
(*Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA.*)”²⁶⁵

Nietzsche também emprega o termo latino “*incipit*” no título do aforismo 342 de *Gaia Ciência*: “*Incipit tragoedia*” (A tragédia começa). Esse aforismo era o último do livro na primeira edição, de 1882, que constava de quatro partes.²⁶⁶ Esse mesmo aforismo dará início a seu próximo livro, *Assim falou Zarathustra*, do qual Nietzsche falará no prólogo tardio (1886) à *Gaia Ciência*, onde emprega também a expressão “*incipit parodia*”: “- Ah,

²⁶⁴F. NIETZSCHE, *O anticristo*, aforismo 34, trad. de Paulo C. de Souza, p. 41, 42.

²⁶⁵ IDEM, *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula – História de um erro”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 113.

²⁶⁶ Em 1887 ele acrescentou uma quinta parte.

não é apenas nos poetas e seus belos ‘sentimentos líricos’ que este ressuscitado precisa dar vazão à sua malícia: quem sabe que vítima ele não está procurando, que monstruoso tema de paródia o estimulará em breve? ‘*Incipit tragoedia*’ (A tragédia começa) – diz o final desse livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida...”²⁶⁷ Tratar-se-ia de uma paródia da Bíblia? Segundo Campbell, a narrativa mitológica da Bíblia é uma inversão de narrativas anteriores: “...no contexto do patriarcado dos hebreus da Idade do Ferro do primeiro milênio a.C., a mitologia (adotada das civilizações anteriores do neolítico e da Idade do Bronze das regiões que eles ocuparam e dominaram por um tempo) foi invertida, para produzir um argumento exatamente oposto ao de sua origem.”²⁶⁸ Para Campbell, “o ponto de vista patriarcal é diferente da visão arcaica anterior, por separar todos os pares de opostos – macho e fêmea, vida e morte, verdadeiro e falso, bem e mal – como se fossem absolutos em si mesmos e não apenas aspectos da entidade maior da vida.”²⁶⁹

A narrativa do *Zaratustra* de Nietzsche, a nosso ver, poderia ser vista como a inversão da narrativa bíblica. Não tratar-se ia, porém, de uma inversão que traz de volta os mitos arcaicos, mas uma inversão que possibilitaria a criação de novos valores e novas experiências. Mas, traria de volta a união dos pares de opostos, separados, segundo Campbell, pelo patriarcado.

A nosso ver, a utilização por Nietzsche da palavra “*incipit*”, poderia estar indicando uma possível ligação com o movimento angélico e o estudo das chamadas mudanças paradoxais da transubstanciação. Isso porque o termo “*incipit*” teve seu uso desenvolvido como “posição de presente” e “negação do passado” ou por “negação do presente” e “posição de futuro”, nos séculos XIII e XIV. Essas teorias tinham relação com os estudos da transubstanciação e dos anjos.²⁷⁰ “*Incipit Zaratustra*” estaria então indicando uma transformação: termina o mais longo erro, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros (...): a invenção de Platão do puro espírito e do bem em si”,²⁷¹ e começa *Zaratustra*.

²⁶⁷ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, prólogo, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 10.

²⁶⁸ Joseph CAMPBELL, *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*, p. 24.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁰ Yolanda Gloria Gamboa MUÑOZ, “Entre tédios e transmutações”, in: *Anais do XIII Simpósio Multidisciplinar da USJT*, p. 81, 82.

²⁷¹ F. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, prólogo, trad. de Paulo C. de Souza, p. 8. Nesta passagem, onde está escrito: “a invenção de Platão”, na tradução que utilizamos consta: “a invenção platônica”. Fizemos a

Na “História de um erro”, no sexto momento começa *Zaratustra*. Analogamente, escolhemos o sexto item do presente capítulo para apresentar Nietzsche.²⁷² Nos parece curioso justamente o sexto momento da “História de um erro” corresponder ao meio-dia, uma vez que, como veremos, os monges medievais chamavam o meio-dia de sexta hora. Segundo nossa leitura, não parece ser uma mera coincidência, mas algo pensado por Nietzsche.

Dedicamos esse item do capítulo à apresentação do autor aqui estudado porque, mesmo sabendo da dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de se “conhecer” um autor que viveu em outra época, as biografias nos colocam um pouco mais próximos deles, ou pelo menos, nos dão a ilusão de os conhecermos melhor; e isso nos agrada, uma vez que, de acordo com o próprio Nietzsche, a vida “*quer* engano, ela *vive* de engano...”²⁷³ Não faremos aqui uma biografia propriamente, mas, como dissemos, apenas uma apresentação de determinados aspectos que guardam relação com nosso trabalho.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, na Saxônia, e faleceu em 25 de agosto de 1900, por volta do meio-dia, em Weimar. Nas biografias não se costuma colocar o horário da morte. Gianni Vattimo, no entanto, em seu livro *Introdução a Nietzsche*, nos informa: “Por volta do meio-dia de sábado, 25 de agosto, Nietzsche morre”.²⁷⁴ Se fosse qualquer outro horário, não mencionaríamos esse dado, mas, por Nietzsche falar sobre o horário da mais curta sombra em vários de seus escritos, além do supracitado, isso nos chama a atenção.²⁷⁵ A sexta hora, como era chamada pelos monges medievais, era temida, por ser considerada o momento do dia no qual existia maior suscetibilidade de se cair no pecado da acedia, um dos sete pecados capitais, que tem

correção de acordo com o original da Edição bilíngüe *Par de la Bien et le Mal/Jenseits von Gut und Böse*, Paris: Aubier Montaigne/Flammarion, 1978, p. 18.

²⁷² Talvez se possa situar Nietzsche em um sétimo momento, se lembrarmos o que ele diz no sétimo aforismo de “Por que sou um destino”: “Os milênios, os povos, os primeiros e os últimos, os filósofos e as mulheres velhas – excluídos cinco, seis instantes da história, eu como o sétimo – neste ponto são todos dignos uns dos outros.” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 7, trad. de Paulo C. de Souza, p. 114, 115).

²⁷³ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. I, prefácio tardio, aforismo 1, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 42.

²⁷⁴ Gianni VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p. 99. Vattimo também nos informa que Nietzsche morreu num sábado. A título de curiosidade, lembramos que sábado é o dia do descanso da criação: “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação.” (*Gênesis*, 2, 3). Curt Paul Janz também informa o horário da morte de Nietzsche ao citar o anúncio de sua irmã Elisabeth Förster: “Hoje ao meio dia, por volta das doze horas, faleceu meu querido irmão Friedrich Nietzsche.” (Apud: C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche*, vol. 4, Alianza Editorial, p. 172).

²⁷⁵ Alguns exemplos de escritos nos quais Nietzsche fala sobre o horário do meio-dia podem ser encontrados na p. 36, nota 97, onde falamos sobre o pecado da acedia.

relação com uma tristeza profunda.²⁷⁶ Também conhecida como o demônio do meio-dia, a acedia incitava os monges solitários a fugir de suas celas. Sabemos, através de seus escritos, que a vida de Nietzsche foi uma vida solitária: “Agora já vivi 43 anos, e estou ainda exatamente tão sozinho quanto em criança”;²⁷⁷ mas, também sabemos que, diferente dos monges, Nietzsche não se inclinava a fugir da solidão. Muito pelo contrário. Ao abordarmos a concepção nietzscheana de filosofia, no primeiro item deste capítulo, vimos que há uma relação entre esta e a solidão.²⁷⁸ Enquanto o meio-dia era tão temido entre os monges cristãos, que não queriam cair no pecado da acedia, um estado inóspito, no qual nada se pode receber, para Nietzsche, quem chegou “à liberdade da razão”, goza da tranqüilidade que “no equilíbrio da alma de antes do meio-dia, passeia entre árvores”, que lhe dão presentes:

...Ihe são atiradas de suas frondes e dos recessos da folhagem somente coisas boas e claras, os presentes de todos aqueles espíritos livres, que na montanha, floresta e solidão estão em casa e que, iguais a ele, em sua maneira ora gaiata, ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos segredos da manhã, meditam sobre como pode o dia, entre a décima e a décima segunda badalada, ter um rosto tão puro, translúcido, transfiguradamente sereno: - buscam a *filosofia de antes do meio-dia*.²⁷⁹

Nietzsche fala ainda do “grande meio-dia”. De acordo com *Zaratustra*, “o grande meio-dia é a hora em que o homem se encontra na metade de seu caminho entre o animal e o além-do-homem e celebra o seu caminho para o entardecer como sua mais alta esperança: pois é o caminho para uma nova manhã.”²⁸⁰ Para ele, somente aquele que se afunda em seu ocaso abençoará a si mesmo por ter passado ao outro lado. Nesse momento, o sol de seu conhecimento estará para ele no meio-dia. “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos*

²⁷⁶ De acordo com as estatísticas, o maior número de suicídios ocorre entre o final da manhã e o meio-dia (Andrew SOLOMON *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*, p. 232). Sobre acedia, ver p.36 do presente trabalho.

²⁷⁷ Apud: Rüdiger SAFRANSKI, *Nietzsche – biografia de uma tragédia*, p. 338.

²⁷⁸ Ver p. 35-39.

²⁷⁹ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. I, aforismo 638, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 75.

²⁸⁰ IDEM, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 3, trad. de Andrés S. Pascual, p. 127.

que viva o além-do-homem'. – que seja esta algum dia, no grande meio-dia, nossa última vontade! –²⁸¹

De acordo com determinados trabalhos biográficos sobre Nietzsche,²⁸² desde a infância ele apresentava um grande fascínio pela composição musical, e se dedicará à música, embora não profissionalmente. Durante seus estudos no colégio de Schulpforta, interessa-se também pela antiguidade clássica grega e latina. Ao terminar o colégio, ingressa na Universidade de Bonn, no curso de Teologia, que abandonará no ano seguinte para cursar Filologia em Leipzig. Um dos responsáveis por sua formação foi Friedrich Ritschl, um dos mais renomados filólogos da Alemanha do século XIX.

Em 1869, aos 25 anos de idade, é indicado para ocupar a cátedra de Filologia na Universidade da Basileia, Suíça. Neste período inicia uma forte amizade com o compositor Richard Wagner. Este e Schopenhauer foram aqueles que mais influenciaram o início de sua “carreira” filosófica. Porém, durante o primeiro festival de Bayreuth, sofre grande decepção com o músico, que desencadeará no rompimento das relações.

Talvez os anos de 1878 e 1879 tenham sido os mais importantes de sua vida. Foi quando travou uma “guerra sem pólvora e fumaça”, quando “um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado – *ele congela...* Aqui, por exemplo, congela ‘o santo’; pouco adiante congela ‘o gênio’; sob um espesso sinelo congela ‘o herói’; por fim congela ‘a fé’, a chamada ‘convicção’, também a ‘compaixão’ esfria consideravelmente – em quase toda parte congela ‘a coisa em si’...”²⁸³ A partir de então, Nietzsche, desvinculado da filosofia de Schopenhauer e das idéias de Wagner, segue seu próprio caminho. Afasta-se também do mundo acadêmico, passando a dedicar seu tempo basicamente aos livros. Aliás, a única instituição da qual Nietzsche “compactuou” foi a Universidade, na qual foi estudante e posteriormente lecionou por dez anos. Ele não instituiu família, não aderiu a nenhuma religião e a nenhum partido político. Em 1881

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Gianni VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*; Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche*; R. SAFRANSKI, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*.

²⁸³ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Humano, demasiado humano”, aforismo 1, trad. de Paulo C. De Souza, p. 73. *Humano, demasiado humano*, de 1878, de acordo com algumas interpretações, marca o início do pensamento independente de Nietzsche: “Juntamente com o rompimento definitivo com Wagner e Schopenhauer, esse texto marca o início do segundo período do pensamento de Nietzsche. Ele demarca assim o território de seu próprio pensamento, já que, ao se propor a fazer a história e a crítica das categorias morais, Nietzsche, ao mesmo tempo, se coloca em radical oposição tanto a Schopenhauer quanto a seu amigo Rée, que, em 1877, publicara a *Origem dos Sentimentos Morais*.” (Oswaldo GIACOIA JUNIOR, *Nietzsche*, p. 85).

escreverá *Aurora* e, no ano seguinte, *A Gaia Ciência*. Entre 1884 e 1885 é a vez de *Assim falou Zaratustra*. Um ano depois, escreverá *Para além de bem e mal*. Em 1887 incorpora um quinto livro à *Gaia Ciência* e escreve a *Genealogia da moral. O caso Wagner, Nietzsche contra Wagner, Ditirambos de Dionísio, Crepúsculo dos ídolos, O anticristo e Ecce Homo* são todos de 1888. Nesse período escreve a sua irmã: “Não tens a mais remota idéia do que é ser parente próximo da pessoa e do destino em que se decidiram as questões de milênios”.²⁸⁴ Esta declaração, na qual se considera um destino, pode ser apreciada também em *Ecce Homo*, por exemplo, no capítulo intitulado “Por que sou um destino”. Dentre os nove aforismos que o compõem, destacamos o segundo:

Querem uma fórmula para um destino assim, *que se fez homem?* – Ela se encontra no meu Zaratustra.

- e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.

Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador.

Eu sou no mínimo o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*.²⁸⁵

A nosso ver, Nietzsche não se coloca como um indivíduo, mas como o portador de uma tarefa grandiosa. Essa questão é importante de ser entendida para que não se tome o filósofo como megalomaniaco. O seguinte aforismo, publicado seis anos antes do supracitado, talvez tenha sido escrito com esse mesmo sentido:

... quem é capaz de sentir o conjunto da história humana como *sua própria história* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do

²⁸⁴ Apud: R. SAFRANSKI, *Nietzsche – Biografia de uma Tragédia*, p. 339

²⁸⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 2, trad. de Paulo C. de Souza, p. 110. A citação que Nietzsche faz aqui é “Da superação de si”, da segunda parte de *Zaratustra*. Os aforismos 1, 4 e 5 de “Por que sou um destino” podem ser lidos no apêndice do presente trabalho, nas p. 154-156; o aforismo 3 foi citado na abertura do segundo item do segundo capítulo.

mártir cujo ideal foi destruído, do herói após a batalha que nada decidiu e lhe causou ferimentos e a morte do amigo -; mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como o ser que tem um horizonte de milênios a sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, (...): tudo isso acolher em sua alma, (...): tudo isso, afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento: - isso teria de resultar numa felicidade que até agora o ser humano não conheceu – a felicidade de um deus pleno de poder e amor, cheio de lágrimas e risos²⁸⁶

No *Ecce Homo*, seu último livro, sua vida e seus escritos se mostram com tanta sincronia, que talvez não tenhamos o direito de separá-los. Um pequeno exemplo é a seguinte passagem, na qual Nietzsche fala ao mesmo tempo dele e de seus escritos:

Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. “Wagner em Bayreuth” é uma visão do meu futuro; mas em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios -, ó quão longe disso eu ainda estava então! – Mas eu *via* a Terra - não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos – e sobre o êxito!²⁸⁷

Se Nietzsche não se enganou sobre caminhos é porque, de alguma forma, os conhecia: “E, em toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro*... Exatamente por isso sou também um destino.”²⁸⁸ Porém, não podemos nos esquecer que para Nietzsche a vida vive de

²⁸⁶ IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro IV, aforismo 337, trad. de Paulo C. de Souza, p. 225, 226.

²⁸⁷ IDEM, *Ecce Homo*, “As Extemporâneas”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 70.

²⁸⁸ Ibid, “Crepúsculo dos ídolos”, aforismo 2, p. 100. Aqui Nietzsche se coloca como *alegre mensageiro*, o que, a nosso ver, também teria ligação com o movimento angélico. Os anjos são mensageiros que trazem a boa nova. O sentido original da palavra evangelho é “boa nova” ou “boa mensagem”. Em contrapartida, Paulo, da perspectiva nietzscheana, seria um “disangelista”, aquele que traz a “má nova”: “Em Paulo toma

engano, e, se estamos vivos, enganamos a nós mesmos e aos outros. No prefácio tardio, de 1886, à *Humano, Demasiado Humano*, ele diz que para se permitir o luxo de sua veracidade, era necessário a falsidade:

(...) quantas vezes eu, para descansar de mim, como que para um temporário auto-esquecimento, procurei abrigar-me em alguma parte – sob alguma veneração ou inimizade ou cientificidade ou leviandade ou estupidez: e também porque, onde não encontrei aquilo de que precisava, tive que conquistá-lo artificialmente, falsificá-lo, criá-lo ficticiamente para mim (...) o que sabeis vós, o que poderíeis saber, do quanto há de ardil de autoconservação, do quanto há de razão e cuidado superior em um tal auto-engano – e de quanta falsidade eu ainda necessito, para poder permitir-me sempre de novo o luxo de minha veracidade?... Basta, eu vivo ainda; e a vida não foi inventada pela moral: ela quer engano, ela vive de engano...²⁸⁹

Todavia, mesmo sabendo da importância do engano na economia da vida, ele não pôde deixar de derrubar “ideais”:

Derrubar ídolos (minha palavra para “ideais”) – isso sim, já faz parte de meu ofício. Privou-se a realidade de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade, no mesmo grau em que se mentiu um mundo ideal... O “verdadeiro mundo” e o “mundo aparente” – em alemão: o mundo mentido e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, com ela a humanidade mesma se tornou, até em seus mais profundos instintos, mentirosa e falsa – até chegar à adoração dos valores inversos àqueles com os quais, somente, lhe estaria garantido o prosperar, o futuro, o elevado direito a futuro.²⁹⁰

corpo o tipo oposto ao “portador da boa notícia”, o gênio no ódio, na visão do ódio...” (IDEM, *O anticristo*, aforismo 42, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 132).

²⁸⁹ IDEM, *Humano, Demasiado Humano*, Vol. I, prefácio tardio, aforismo 1, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 41, 42. Ver citação selecionada no apêndice, p. 141.

²⁹⁰ IDEM, *Ecce Homo*, prólogo, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 145, 146. A passagem: “em alemão: o mundo mentido e a realidade”, Andrés S. Pascual traduziu da seguinte forma: “dito com clareza: o mundo fingido e a realidade”. (Alianza Editorial, p. 16).

Nomeamos o presente item de “*Incipit Nietzsche*”. Mas, ele próprio se colocava como decadente e seu oposto. Se ele desmonta oposições, nisso não se poupou a si mesmo:

A felicidade de minha existência, sua singularidade, talvez, está em sua fatalidade: para exprimi-lo em forma de enigma, eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço. Essa dupla ascendência, como que do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *décadent* e começo – é isso, se é que é alguma coisa, que explica aquela neutralidade, aquela liberdade de partido em relação ao problema global da vida, que, talvez, me caracteriza...²⁹¹

E no aforismo subsequente dirá:

Pois, sem contar que sou um *décadent*, sou também o seu oposto. Minha prova disso é, entre outras, que instintivamente, contra os estados ruins, escolhi sempre os remédios *certos*; enquanto o *décadent* em si escolhe sempre os remédios que lhe são prejudiciais. Como *summa summarum* eu era sadio; como ângulo, como especialidade, eu era *décadent*...²⁹²

Ao mesmo tempo início e decadência, Nietzsche foi, como ele próprio disse, um psicólogo. Talvez o que fez dele um psicólogo não tenha sido somente seu olhar e sentir perspectivista do mundo, ou sua audição apurada de músico. Tampouco seu paladar seletivo e criterioso ou, ainda, seu tato. Se, como ele disse, antes dele não havia absolutamente psicologia,²⁹³ talvez isso se deva, principalmente, a seu olfato:

Posso arriscar-me a indicar um último traço de minha natureza que me cria não pouca dificuldade no trato com os homens? Pertence-me uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza, de modo que percebo fisiologicamente – *farejo* – a proximidade ou – que digo? – a parte mais íntima, as “entranhas” de cada alma... Tenho nesta sensibilidade antenas psicológicas, com as quais toco e me apossa de cada segredo: já ao primeiro contato tomo ciência da

²⁹¹ Ibid., “Por que sou tão sábio”, aforismo 1, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 149, 150.

²⁹² Ibid., aforismo 2, p. 150, 151. Ver citação selecionada no apêndice, p. 151, 152.

²⁹³ Ver na Introdução, nota 4, p. 3.

muita sujeira *escondida* no fundo de mais de uma natureza, talvez devida ao mal sangue, porém coberta por fina tinta de educação.²⁹⁴

Acresce-se a isso sua afirmação de que seu gênio está nas narinas.²⁹⁵ Além disso, Nietzsche considerava-se por natureza guerreiro, e disse que sua prática de guerra podia ser resumida em quatro princípios:

Primeiro: ataco somente causas vitoriosas (...) Segundo: ataco somente causas em que não encontraria aliados, (...) em que me comprometo sozinho... (...) Terceiro: nunca ataco pessoas - sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável. (...) Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim. Se faço guerra ao cristianismo, isso me é facultado, porque dessa parte nunca experimentei contrariedades e obstáculos – os mais sérios cristãos sempre foram bem-dispostos para comigo. Eu mesmo, um adversário *de rigueur* do cristianismo, estou longe de guardar ódio ao indivíduo pelo que é a fatalidade de milênios. -²⁹⁶

Lemos aqui que Nietzsche luta e se compromete sozinho, somente contra causas vitoriosas, servindo-se da pessoa como uma forte lente de aumento (*Vergrößerungsglases*), com a qual se vê um estado de miséria geral. Nessa guerra nietzscheana onde não existe ódio, mas benevolência, ocasionalmente gratidão, Nietzsche liga o seu nome ao de uma causa.²⁹⁷ Um indivíduo cristão não poderia ser por ele odiado, uma vez que não estamos falando aqui do indivíduo Nietzsche e do indivíduo cristão, e, mesmo porque, ele se esforça por se afastar de toda atitude de ressentimento: “Estar livre do ressentimento, estar

²⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 8, trad. de Paulo C. de Souza, p. 33.

²⁹⁵ *Ibid.*, “Por que sou um destino”, aforismo 1. Esse aforismo foi citado no final do item 1 desse capítulo, nas p. 47, 48, nota 149, e consta na seleção de aforismos do apêndice, p. 154.

²⁹⁶ *Ibid.*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 7, trad. de Paulo C. de Souza, p. 32.

²⁹⁷ No segundo item do presente capítulo, falamos a respeito do “nome” Nietzsche: “Parece que quando Nietzsche fala dele mesmo, não está falando dele como pessoa, como indivíduo, mas como algo maior que fala e acontece através dele.” (p. 53).

esclarecido sobre o ressentimento – quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade! O problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza.”²⁹⁸ Trata-se da ligação do nome Nietzsche a uma fatalidade de milênios. Nos parece que ele serve-se também de sua própria pessoa como lente de aumento, e é através dessa lente que se vê como destino: “... a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.”²⁹⁹ Com essa lente de aumento Nietzsche vê a si próprio e aos demais, fazendo assim um exercício de autognose. Os seres individuais são para ele uma possível lente de aumento de uma situação geral, de forma que seu quarto princípio de guerra é atacar “somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal”. Cada ser seria um fragmento do todo. Já, nas palavras de *Zarathustra*, escutamos o seguinte:

Mas, desde que estou entre homens, para mim o de menos é ver: “A este lhe falta um olho, e àquele uma orelha, e àquele terceiro a perna, e outros há que perderam a língua ou o nariz ou a cabeça”.

Eu vejo e tenho visto coisas piores, (...) seres humanos a quem lhes falta tudo, exceto *uma* coisa a qual têm demasiado – seres humanos que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou um grande estômago, ou alguma outra coisa grande, - aleijados às avessas os chamo eu.

(...) E o povo me dizia que a grande orelha era não só um homem, senão um grande homem, um gênio. (...)

(...) Em verdade, meus amigos, eu caminho entre os homens como entre fragmentos e membros de homens!³⁰⁰

Seria o próprio Nietzsche um fragmento da humanidade, no qual se fez “gênio e carne”?³⁰¹ Sendo um fragmento, poder-se-ia ainda falar em individualismo? Colocando

²⁹⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p.30.

²⁹⁹ *Ibid.*, “Por que sou um destino”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 109. Conforme nota 295, esse aforismo foi citado nas p. 47, 48, nota 149 e encontra-se, ainda, no apêndice, p. 154.

³⁰⁰ *IDEM*, *Así habló Zarathustra*, segunda parte, “Da redenção”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 208.

³⁰¹ Lembrando que seu “gênio está nas narinas”, por isso ele fareja “as ‘entranhas’ de cada alma...” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 1 e “Por que sou tão sábio”, aforismo 8, citados anteriormente).

cada ser individual como fragmento da humanidade, percebe-se que em Nietzsche ainda há a possibilidade de se falar em humanidade. Mas, a nosso ver, seria um outro tipo de humanidade que ele está pensando, uma humanidade ao porvir, que estaria para ser construída. No paralelo que estamos fazendo com *Zarathustra*, ele diria:

Eu caminho entre os homens como entre os fragmentos do futuro: daquele futuro que eu contemplo.

E todos meus pensamentos e desejos tendem a pensar e reunir em unidade o que é fragmento e enigma e espantoso acaso.

E como suportaria eu ser homem se o homem não fosse também poeta e adivinhador de enigmas e o redentor do acaso!

Redimir aos que passaram, e transformar todo “Foi” em um “Assim o quis” – só isso seria para mim redenção!³⁰²

Zarathustra fala de uma redenção do passado para que se possa construir uma outra humanidade no porvir. Mas como redimir um passado que recebemos? Mudando o “Foi” para “Assim o quis”. Ele reelabora o conceito de redenção: no lugar do arrependimento e culpa da religião, ele fala de um transformar o que “Foi” em um “Assim o quis”. Redimir o que foi, para Nietzsche, é colocar o querer para o passado. E depois de redimido e transformado todo o “Foi”, pode-se reunir os fragmentos e criar o além-do-homem a partir do homem. Pode-se dizer que essa redenção é pré-requisito para a tarefa de *Zarathustra*, que, pontualmente, é também a de Nietzsche, como podemos ler no *Ecce Homo*. Ao se referir ao aforismo “Da redenção”, Nietzsche diz que “Zarathustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.”³⁰³

Como vimos na abertura do presente item, no sexto momento da “História de um erro” Nietzsche diz que “Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”. Se considerarmos Deus no âmbito do mundo inteligível de Platão, e o homem no âmbito do mundo sensível, uma vez que, platonicamente, o primeiro é verdadeiro e o último, aparente, se o primeiro morre, o segundo também deixa de existir, uma vez que apoiava-se nos

³⁰² F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, segunda parte, “Da redenção”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 209.

³⁰³ IDEM, *Ecce Homo*, “Assim falou Zarathustra”, aforismo 8, trad. de Paulo C. de Souza, p. 93.

fundamentos do primeiro. Seria então um equívoco chamar o homem atual de homem, uma vez que este morreu junto com Deus. Mas, se esse homem não existe enquanto homem, - não há homens, há fragmentos – para Nietzsche ele existe enquanto meio: o homem é uma ponte para atingir outra forma – a de além-do-homem. Trabalha-se para a espécie, não para si mesmo: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem, - uma corda sobre um abismo. (...) A grandeza do homem está em ser uma ponte e não uma meta...”³⁰⁴

Assinalamos que ao atacar uma causa, Nietzsche liga seu nome a ela. Na última parte de *Ecce Homo* ele escreve as seguintes palavras: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.”³⁰⁵ A afirmação de que ele não é um homem, mas dinamite, a nosso ver, mostra a sua força: a palavra dinamite é composta pela palavra grega *dynamis*, que significa força, potência. A força de destruir para poder criar, já citada anteriormente:

- e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.

Assim o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador.

Eu sou no mínimo o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir –³⁰⁶

³⁰⁴ IDEM, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 4, trad. de Andrés S. Pascual, p. 38. Nos escritos nietzscheanos encontramos não apenas um tipo de homem, mas vários. Temos o homem, o último homem e o homem superior. Pode-se dizer que o homem é aquele que ainda se submete aos antigos valores da tradição; o último homem sabe que os antigos valores já não servem mais, sabe que Deus está morto, mas pensa ser possível viver sem valores – este último homem é, para Nietzsche, o mais desprezível dos homens, uma vez que não se dispõe a criar novos valores; já o homem superior, também sabe da morte de Deus, e substitui os valores divinos por valores humanos. Neste caso, nada muda. Ocorre apenas uma substituição de nomes: o nome Deus é substituído pelo nome homem, mas, na prática, continua tudo igual. Não ocorrendo uma transformação, o princípio de avaliação continua o mesmo.

³⁰⁵ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 109. Citação selecionada no apêndice, p. 154.

³⁰⁶ *Ibid.*, aforismo 2, p. 110. Citado na p. 88, nota 285.

Ao afirmar não ser um homem, mas dinamite, Nietzsche poderia ainda estar assinalando uma crítica ao pecado da soberba. A palavra homem deriva do latim *humus*, que significa terra (*humanus* = o nascido da terra). Daí a palavra humilde, em latim *humilis*, ou seja, pouco elevado, rasteiro. Sabemos que os cristãos valorizam a humildade e consideram a soberba um pecado capital. Talvez o auto-enaltecimento de Nietzsche também esteja relacionado a sua crítica ao cristianismo. Ao dizer “não sou homem, sou dinamite”, estaria dizendo que não é terra, no sentido de humilde, rasteiro, mas fogo, no sentido de elevado. Além do que, de todos os elementos, a terra é o mais fácil de modelar, de controlar, e o fogo é o mais incontrolável. Além de dizer ser dinamite, Nietzsche também diz ser fogo no poema que intitulou *Ecce Homo*:

Sim, eu sei de onde sou!
Insaciável como o fogo
Eu ardo e me consumo
Tudo o que toco vira flama
E tudo o que deixo, carvão:
Sou fogo, não há dúvida.³⁰⁷

Reunindo tudo o que foi dito, talvez a melhor forma de apresentar Nietzsche seja esta:

Meio-dia; silêncio após o dinamite: *INCIPIT NIETZSCHE*.

³⁰⁷ IDEM, *A Gaia Ciência*, “‘Brincadeira, astúcia e vingança’, Prelúdio em rimas alemãs”, poema nº 62 intitulado *Ecce Homo*, trad. de Paulo C. de Souza, p.47, 49. Interessante assinalar que, segundo Platão, a espécie divina foi feita de fogo, “para que fosse a mais brilhante e bela de ver...” (*Timeu*, XII, 40-a, p. 76).

**III. O SÍMBOLO COMO PERSPECTIVA DE LEITURA DO
*ZARATUSTRA***

UMA LEITURA DO SÍMBOLO DA ÁRVORE

Determinados aforismos de *Zaratustra* podem ser avaliados como sendo mais ricos em símbolos que outros, mas estes estão presentes em toda a obra. Encontramos, por exemplo, a águia, a serpente, o leão, o camelo, a criança, a árvore, a montanha, a caverna, o sol, o meio-dia, o eremita, a ponte, o barco, a ilha, o lago, o mar. Escolheremos a árvore por sua relação com Dionísio, por seu aspecto vital e de renovação, e também por, efetivamente, Nietzsche trazer esse símbolo, de uma maneira ou de outra, em vários de seus escritos além do *Zaratustra*.³⁰⁸

Pela relação da árvore com Dionísio, consideramos pertinente apresentar aqui alguns aspectos de sua mitologia. O primeiro Dionísio, também chamado de Zagreu, filho de Zeus e Perséfone, estava destinado a suceder Zeus no governo do mundo. Mas esse não era o desejo de Hera, a esposa de Zeus. Para proteger o filho, Zeus o entregou a Apolo e aos Curetes, que o esconderam nas florestas do Parnaso. Hera, contudo, descobriu o esconderijo e mandou os Titãs matá-lo. Estes o cortaram em pedaços, o cozinham num caldeirão e o devoraram. Zeus fulminou os Titãs e de suas cinzas nasceram os homens. Sendo um deus, Dionísio não morre, mas renasce do próprio coração.³⁰⁹ Segundo explicita Brandão,

É que, de fato, Zagreu voltou à vida. Atena, outros dizem que Deméter, salvou-lhe o coração que ainda palpitava. Engolindo-o, a princesa tebana Sêmele tornou-se grávida do segundo Dionísio. O mito possui muitas variantes, principalmente aquela segundo a qual fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de fecundar Sêmele. (...). Hera (...), ao ter conhecimento das relações amorosas de Sêmele com o esposo, resolveu eliminá-la. Transformando-se na ama da princesa tebana, aconselhou-a a pedir ao amante que se lhe apresentasse em todo o seu esplendor. O deus advertiu a Sêmele de que semelhante pedido lhe seria funesto, uma vez que um mortal, revestido da matéria, não tem estrutura para suportar a *epifania* de um deus imortal. Mas, como havia jurado pelas águas do rio Estige jamais contrariar-lhe os desejos, Zeus apresentou-se-lhe com seus raios e trovões. O palácio da princesa se incendiou e esta morreu carbonizada. O feto, o futuro

³⁰⁸ É possível encontrar uma fala simbólica em diferentes períodos dos escritos nietzscheanos, e não apenas no período em que foi escrito *Zaratustra*, embora seja no *Zaratustra* que acontece uma profusão de símbolos sem precedentes. Em “*Sobre o Pathos da Verdade*”, por exemplo, ainda no primeiro período de seus escritos, Nietzsche já fala da árvore: “...Uma grande árvore cai, para nosso incômodo, e um desmoronamento na montanha nos perturba...” (“*Sobre o pathos da verdade*”, prefácio, in: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, trad. de Pedro Sússekind, p. 24).

³⁰⁹ J. S. BRANDÃO, *Mitologia grega*, Vol. II, p. 117, 118.

Dionísio, foi salvo por gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu apressadamente do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a gestação normal. Tão logo nasceu o filho de Zeus, Hermes o recolheu e levou-o, às escondidas, para a corte de Átamas (...) Temendo novo estratagema de Hera, Zeus transformou o filho em *bode* e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros, que lá habitavam numa gruta profunda.³¹⁰

Em nota, Brandão acrescenta que

Dionísio era um deus da *árvore* em geral. Como outros deuses da vegetação (Adônis, Osíris...) pereceu de morte violenta, mas retornou à vida. Sua morte, sofrimentos e renascimento eram representados em seus ritos. Assim, como toda e qualquer divindade da vegetação, que passa, como a “semente”, uma parte do ano sob a terra, o deus do êxtase e do entusiasmo é também uma divindade ctônica, que morre, renasce, frutifica, torna a morrer e retorna ciclicamente. O fato de Dionísio ser concebido sob forma animal, como *touro* ou *bode*, representa apenas o *espírito da vegetação*, o *espírito do grão*, que, no momento da colheita, se encarna num animal, em cujo corpo encontra guarida. (...) o sacrifício, consoante as práticas antigas de caráter agrário, se consuma por desmembramento e omofagia. O desmembramento tem por objetivo converter em talismãs, em amuletos de fertilidade as partes do corpo do animal em que está concentrado o espírito da vegetação e a omofagia expressa o desejo de assimilar as forças mágicas existentes nesse mesmo corpo. Desse modo, os dados fundamentais (desmembramento, morte e retorno à vida) do mito de Dionísio explicam-se através de ritos agrários.³¹¹

Mais tarde, Dionísio irá desposar Ariadne, também ela uma deusa da vegetação. Cabe destacar a ligação, em Nietzsche, de Dionísio com o eterno retorno da vida, como podemos ler, por exemplo, no *Crepúsculo dos ídolos*:

³¹⁰ Ibid., p. 119, 120.

³¹¹ Ibid., nota 44, p. 124.

...Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco enuncia-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua “vontade de vida”. O que o heleno garantia a si mesmo com esses mistérios? A vida *eterna* (*das ewige Leben*), o eterno retorno da vida (*die ewige Wiederkehr des Lebens*); (...) a *verdadeira* vida como sobrevivência coletiva pela geração, pelos mistérios da sexualidade. (...) Na doutrina dos Mistérios a *dor* é declarada santa: as “dores da parturiente” santificam a dor em geral (...) Isso tudo significa a palavra Dionísio: não conheço nenhum simbolismo mais alto do que esse simbolismo *grego*, o das Dionísias. Nele o mais profundo instinto da vida, o do futuro da vida, da eternidade da vida, é sentido religiosamente – o caminho mesmo para a vida, a geração, como o caminho *santo*... Somente o cristianismo, com seu ressentimento *contra* a vida no fundamento, fez da sexualidade algo impuro: lançou *lodo* sobre o começo, sobre o pressuposto de nossa vida...³¹²

Assim, de acordo com nossa leitura, o simbolismo da árvore no *Zarathustra* de Nietzsche, teria uma relação direta com o pensamento nietzscheano do eterno retorno, entendido como a vida *eterna*, cujo simbolismo mais elevado, segundo Nietzsche, é o simbolismo grego dos rituais dionisíacos. De acordo com Nietzsche, a “vontade de vida” do instinto helênico expressa-se nos mistérios dionisíacos. Mistérios estes que, a nosso ver, foram, de alguma forma, experienciados por Nietzsche no *Zarathustra*. Até então, ele vislumbrava os mistérios. Desta feita, porém, ele teria tido a experiência dionisíaca. Por isso Nietzsche pode se dizer mestre do eterno retorno. A frase nietzscheana: “*Dionísio contra o Crucificado*”,³¹³ a nosso ver, seria a reafirmação e a ressacralização da vida, com tudo que lhe é inerente, como a fertilidade, a sexualidade, a dor, o sofrimento, a alegria, e seu eterno retorno. Dionísio, o deus da vegetação, o deus da árvore, assim como a própria árvore, segundo nossa leitura, seriam os símbolos do eterno retorno. O símbolo dionisíaco

³¹² F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, aforismo 4, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 124.

³¹³ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 9, trad. de Paulo C. de Souza, p. 117. Essas são as últimas palavras de seu último livro. A nosso ver, o crucificado não seria uma referência a Cristo, mas ao que fizeram com ele. O que Nietzsche critica não é Cristo, mas aquilo que se denominou cristianismo: “Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo...” (F. NIETZSCHE, *O anticristo*, aforismo 5, trad. de Paulo C. de Souza, p. 12).

seria a antípoda do cristianismo e seu ressentimento contra a vida: afirmação versus negação da vida.³¹⁴

Apresentamos a seguir o aforismo subsequente ao supracitado, com o intuito de arrematar a introdução deste capítulo, para ir dando início ao cenário simbólico:

(...) O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles -: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*... E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...³¹⁵

No aforismo supracitado, a nosso ver, podemos vislumbrar dois exemplos de retorno e transformação: o da própria vida de Nietzsche, ou seja, de seu pensamento, através de seus escritos, que inicia com o *Nascimento da Tragédia* e a ele retorna; e o outro, efetivado em sua filosofia, que traz de volta, diferencialmente, a psicologia do estado dionisíaco, na expressão da “vontade de vida”. O estado dionisíaco como expressão do eterno retorno da vida, através de seu dizer Sim à ela. E isso, como veremos, estaria simbolizado pela árvore, cujo deus é Dionísio.

³¹⁴ De acordo com Rubens Rodrigues Torres Filho, a obra que Nietzsche não chegou a escrever, cujo título seria “*Transvaloração de todos os valores*”, teria o seguinte plano, conforme consta na Edição Kröner:

Primeiro livro: O Anticristo – Ensaio de uma crítica do cristianismo.

Segundo livro: O Espírito Livre – Crítica da filosofia como movimento niilista.

Terceiro livro: O Imoralista – Crítica da mais fatal espécie de ignorância: a moral.

Quarto livro: Dioniso – Filosofia do eterno retorno.

(Apud F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, Vol. II, *O Anticristo*, nota do tradutor, p. 125). O título do quarto livro, embora não escrito, acorda com a relação que apontamos entre Dionísio e o eterno retorno.

³¹⁵ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, aforismo 5, trad. de Paulo C. de Souza, p.106, 107.

3.1. O SÍMBOLO DA ÁRVORE

É tempo de o homem fixar sua própria meta. É tempo de o homem plantar a semente de sua mais alta esperança. Seu terreno ainda é bastante fértil para isso. Mas um dia esse terreno será pobre e manso, e dele não poderá mais brotar nenhuma árvore elevada.³¹⁶

Se a passagem do *Zaratustra* supracitada tem um tom de alerta, é porque não é a primeira vez que Nietzsche fala sobre a tarefa do homem, da grande tarefa, de semear a árvore da humanidade. Em *O andarilho e sua sombra*, de 1879, no aforismo intitulado “A árvore da humanidade e a razão”, lemos o seguinte:

Aquilo que vocês, com decrépita miopia, temem como sendo a superpopulação da Terra, é justamente o que proporciona ao mais esperançoso a sua grande tarefa: um dia, a humanidade deve se tornar uma árvore que cubra a Terra inteira, com muitos bilhões de brotos que devem conjuntamente se tornar frutos, e a Terra deve ser preparada para nutrir essa árvore. (...) todos queremos contribuir para que a árvore não apodreça antes do tempo! (...) Temos, isto sim, que *olhar de frente* a grande tarefa de *preparar* a Terra para uma vegetação da máxima e mais jubilosa fecundidade – uma tarefa da razão em prol da razão!³¹⁷

A árvore elevada, que o homem tem como tarefa cultivar, “uma tarefa da razão em prol da razão”, seria a árvore do porvir da qual *Zaratustra* falará na segunda parte do livro? A referida passagem diz que “Na árvore do porvir construímos nós nosso ninho; águias devem trazer em seus bicos alimento a nós os solitários!”³¹⁸

Parece que, a despeito da inversão socrática,³¹⁹ da separação entre razão e instinto, de acordo com Nietzsche, a humanidade continua tendo como guia uma razão instintiva. Isso seria a “razão em prol da razão” de que nos fala Nietzsche: a razão instintiva, inconsciente, criativa, em prol da razão consciente, argumentativa, crítica. Apesar da “decrépita miopia”

³¹⁶ IDEM, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 5, trad. de Andrés S. Pascual, p. 40, 41.

³¹⁷ IDEM, *Humano, demasiado humano*, vol. II, segunda parte: “O andarilho e sua sombra”, aforismo 189, trad. de Paulo C. de Souza, p. 249, 250. Ver a citação selecionada no Apêndice, p. 141, 142.

³¹⁸ IDEM, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, “Da gentalha”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 153.

³¹⁹ Ver capítulo 1, item 4.

da razão consciente, a humanidade poderá cumprir sua grande tarefa: preparar a Terra para uma vegetação fecunda, semear e tornar-se a árvore do porvir, a árvore que cobrirá a Terra inteira. Para compreender o alcance de uma tarefa assim explicitada, abordaremos alguns aspectos da árvore como símbolo.

De um modo geral, a árvore simboliza a vida, seu crescimento e proliferação. Seu aspecto cíclico de nascimento e morte evoca a idéia de vida eterna. De acordo com Mircea Eliade,

O mistério da inesgotável aparição da Vida corresponde à renovação rítmica do Cosmos. É por essa razão que o Cosmos foi imaginado sob a forma de uma árvore gigante: o modo de ser do Cosmos, e sobretudo sua capacidade infinita de se regenerar, é expresso simbolicamente pela vida da árvore.³²⁰

De acordo com nossa leitura, Nietzsche, por intermédio do símbolo da árvore, estaria acenando seu pensamento do eterno retorno. Sendo assim, a árvore em Nietzsche teria mais relevância do que se imagina, uma vez que o pensamento do eterno retorno é um pensamento chave de *Zarathustra*. Acenar o eterno retorno pelo símbolo da árvore seria, a nosso ver, uma evocação ao deus Dionísio, que, na mitologia, é o deus da árvore. Acompanhemos o que dirá Nietzsche ao se pronunciar sobre este livro: “Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo...*”, e, um pouco adiante, ao falar de *Zarathustra*, dirá: “...como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao

³²⁰ Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, cap. III, “Simbolismo da árvore cósmica e cultos da vegetação”, p. 123, 124. Diz Eliade que na Europa ainda há o costume de trazer uma árvore da floresta e colocá-la no centro da aldeia, ou trazer ramos verdes e pendurá-los nas portas das casas para garantir a prosperidade de seus donos. Tal costume tem o nome de “árvore de Maio” e, posteriormente, se tornará o símbolo da Revolução Francesa, passando a chamar “a árvore da liberdade” (M. ELIADE, *Tratado de história das religiões*, cap. VIII: “A vegetação: símbolos e ritos de renovação”, p. 251). Esses vestígios de cenários arcaicos consagrados à árvore, ainda presentes nas tradições populares européias, também foram relatados por Jung: “A própria existência do mastro enfeitado da festa da primavera, a árvore de maio e o pau-de-sebo, dizem-nos muito acerca da reivindicação cristã da árvore de Natal. Na melhor das hipóteses, foi uma questão de reinterpretação de antigos costumes, assim como a festa da natividade de Cristo foi enxertada nas já existentes festividades da vegetação do meio do inverno. O símbolo da árvore tem uma história muito venerável...” (William McGUIRE e R.F.C. HULL, *C.J.Jung: Entrevistas e Encontros*, “Jung e a árvore de Natal”, p. 315).

seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, (...) *Mas esta é a idéia do Dionísio mais uma vez.*”³²¹

Assim, o pensamento do eterno retorno se apresentaria no cenário do teatro de *Zaratustra* por intermédio de Dionísio. Por isso Nietzsche estaria evocando o deus da vegetação, com seu aspecto de abundância, renovação, transformação, regeneração e afirmação da vida.³²² Nas palavras de Junito de Souza Brandão, “Assim, como toda e qualquer divindade da vegetação, que passa, como a ‘semente’, uma parte do ano sob a terra, o deus do êxtase e do entusiasmo é também uma divindade ctônica, que morre, renasce, frutifica, torna a morrer e retorna ciclicamente.”³²³ Senhor da árvore, que distribui a alegria, Dionísio é o deus da libertação, símbolo da vitalidade que quer emergir de toda sujeição e de todo limite. Se, como diz Nietzsche, a grande tarefa da humanidade é preparar a Terra para uma vegetação fecunda, ninguém melhor que Dionísio para ajudar nessa tarefa. Na Grécia antiga, “Dionísio era invocado com o auxílio de *daduco*, ‘o condutor de tochas’, e, consoante uma glosa de um verso de Aristófanes, o sacerdote eleusino, ‘trazendo na mão uma tocha’, exclamava: ‘Invocai o deus!’ Os participantes do festival gritavam em resposta: ‘Ó Iaco, filho de Sêmele, distribuidor de riquezas!’ Trata-se, como é claro, de uma invocação para provocar fertilidade...”³²⁴ De acordo com Nietzsche, aquele que não tem riquezas para distribuir e que tudo quer para si, é o egoísta doente. Existe, porém, o egoísta saudável, que acumula riquezas para depois distribuí-las. Este está sempre se regenerando, enquanto que o egoísta doente degenera.³²⁵ Dionísio, sendo o “distribuidor de riquezas”, estaria sempre se regenerando.

Como dissemos, o aspecto cíclico de nascimento e morte da árvore evoca a idéia de regeneração. A árvore tem uma vida longa, mas envelhece e morre, e dela nasce outra árvore. Poderíamos dizer que, para Nietzsche, a humanidade é uma árvore, que viveu muito

³²¹ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, aforismo 6, trad. Paulo C. de Souza, p. 88 e p. 90, respectivamente. Citação selecionada no apêndice, p. 153, 154.

³²² O eterno retorno se apresenta ainda em outras formas além dessa, como, por exemplo, a da águia voando em círculos com a serpente enrolada em seu pescoço: “E eis aqui que uma águia cruzava o ar traçando amplos círculos e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois se mantinha enroscada a seu pescoço.” (F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 10, trad. de Andrés S. Pascual, p. 48).

³²³ Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*, vol. II, nota 44, p. 124. Citado na p. 99, nota 311.

³²⁴ *Ibid.*, p. 127.

³²⁵ F. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1. Sobre o egoísmo saudável, ver também terceira parte do *Zaratustra*, “Dos três males”, aforismo 2.

tempo, envelheceu e morrerá. Mas dela nascerá outra humanidade. A humanidade seria então imortal, sempre se regenerando em um eterno retorno? A condição para a regeneração poderia ser a doação. Sem esta não há regeneração, mas degeneração. Deste ponto de vista, a doação, talvez como o mais alto grau da vontade de potência, seria considerada a mais alta virtude.³²⁶

Nos estudos mitológicos em geral, o símbolo da árvore expressa ainda uma triplicidade de níveis: raízes, tronco, copa. A árvore cresce e se desenvolve não só na superfície da terra, onde vemos seu tronco e seus galhos inferiores, como também no subterrâneo, através de suas raízes, e ainda, nas alturas por meio de seus galhos superiores. Dessa forma, ela faz esses três aspectos do mundo se relacionarem: o mundo subterrâneo (inferior, infernal), o mundo da superfície (central) e o mundo das alturas (superior, celeste). Nas palavras de Nietzsche:

...impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade – no mal - , enquanto abraçamos cada vez mais carinhosamente e mais amplamente o céu, absorvendo cada vez mais avidamente a sua luz com todos os nossos ramos e folhas. Crescemos como árvores...³²⁷

Nos estudos mitológicos encontramos ainda a Árvore do Mundo, que é sinônimo de Eixo do Mundo, similar aos símbolos da escada e da montanha. Esse sentido de eixo do mundo implica, por acréscimo, o símbolo de lugar central. Mircea Eliade diz que “encontramos freqüentemente nos mitos e nas lendas relativas à árvore da vida a idéia implícita de que ela se encontra no centro do universo e liga o Céu, a Terra e o Inferno.”³²⁸ A nosso ver, em Nietzsche a árvore não liga céu, terra e inferno, mas indica que esses três níveis de existência coexistem no único mundo existente, que é esse mundo no qual vivemos. Quando a humanidade cumprir sua tarefa de “se tornar uma árvore que cubra a Terra inteira”,³²⁹ ela terá e será essa experiência de viver o inferno e o céu aqui na terra, nas

³²⁶ Sobre a virtude da doação, ver p. 116.

³²⁷ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 371, trad. de Paulo C. de Souza, p. 275. Ver citação na íntegra nas p. 125, 126, nota 400.

³²⁸ Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, Cap. VIII: “A vegetação: símbolos e ritos de renovação”, p. 241, 242.

³²⁹ F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Vol. II, segunda parte: *O andarilho e sua sombra*, aforismo 189, trad. de Paulo C. de Souza, p. 249. Citado na p. 102, nota 317 e no Apêndice, p. 141, 142.

suas próprias entranhas, e não precisará mais do expediente de inventar a existência de um outro mundo “melhor” que este. Será o retorno da tragédia? Afinal, Nietzsche anuncia “uma era *trágica*“. Ao escrever sobre *O nascimento da tragédia*, ele diz:

Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de antinatureza e violação do homem tenha êxito. Aquele novo partido da vida, que toma em mãos a maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários, tornará novamente possível aquela vida *em demasia* sobre a Terra, da qual a condição dionisíaca novamente surgirá. Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*³³⁰

Nos estudos simbólicos da tradição judaico-cristã, a árvore aparece como o pilar central que sustenta o templo, e a coluna vertebral, que sustenta o corpo humano.³³¹ No cristianismo, a árvore coincide com a cruz da redenção, sendo que “na iconografia cristã a Cruz é muitas vezes representada como uma árvore da vida...”³³² Por metonímia, o próprio Cristo se torna a Árvore do mundo, ou o Eixo do mundo, a escada. Na Bíblia lemos que “Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal”.³³³ No *Zaratustra*, a árvore da vida e a árvore do conhecimento parecem tornar-se uma só árvore: “Eu amo quem vive para conhecer, e quer conhecer para que um dia o além-do-homem viva.”³³⁴ Interessante notar que das duas árvores do Paraíso, a árvore do conhecimento do

³³⁰ IDEM, *Ecce Homo*, “O nascimento da tragédia”, aforismo 4, trad. de Paulo C. de Souza, p. 64, 65. Como dissemos na Introdução, demos preferência às traduções de Rubens R. T. Filho. Porém, especificamente nessa passagem do *Ecce Homo*, a tradução de Paulo C. de Souza está mais fiel ao original.

³³¹ De acordo com Stanley Keleman, “*Imagens míticas são anatomia (...)* A serpente da mitologia é a medula espinhal...” (S. KELEMAN, *Mito e corpo: uma conversa com Joseph Campbell*, p. 25).

³³² Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, Cap. VIII: “A vegetação: símbolos e ritos de renovação”, p. 236.

³³³ *Gênesis*, 2, 9.

³³⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 4, trad. de Andrés S. Pascual, p. 39. Seis anos antes, Nietzsche citou o seguinte verso de Byron em seu livro *Humano, demasiado humano*:

“Sofrimento é conhecimento: aqueles que mais sabem

Devem prantear mais profundamente a verdade fatal,

A árvore do conhecimento não é a da vida.”

(Citado no aforismo 9 de *Humano, demasiado humano*, vol. I, trad. de Paulo C. de Souza, p. 80. No final do aforismo, Nietzsche escreve: “Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-

bem e do mal será o instrumento de queda de Adão, e, com a crucificação de Jesus, a árvore da vida será o instrumento de redenção. Mas, para Nietzsche, não haveria relação entre redenção e árvore-cruz. Aliás, pode-se até dizer que talvez a única árvore que o filósofo despreza seja a árvore-cruz: “...pois nada há que louvar na terra onde cresceu a mais funesta de todas as árvores, - a cruz! –³³⁵

Ainda sobre as árvores do jardim do Éden, de acordo com Joseph Campbell, Paulo teria entendido

que o mito cristão da Queda diante da Árvore do Jardim e a Redenção no Calvário sobre a Árvore da Redenção são os dois aspectos das duas Árvores do Jardim do Éden. A primeira, a Árvore da Queda, representa a passagem do eterno para o reino temporal. A segunda é a Árvore do retorno do reino temporal para o espiritual. Portanto, essa é a árvore do limiar, o loureiro, que pode ser interpretada em seus dois aspectos: indo do sagrado para o profano e do profano de volta para o sagrado. Quando o homem comeu do fruto da Árvore, descobriu-se no campo da dualidade em vez da unidade. (...) Os dois querubins colocados no portão representam o mundo dos pares de opostos no qual o homem, expulso do mundo da unidade, se encontra agora. (...) Cristo transcende isso – “Eu e o Pai somos um” – e volta ao reino da unidade, de onde fomos expulsos.³³⁶

Enquanto na passagem supracitada Cristo volta ao reino da unidade, Nietzsche parece trabalhar com uma nova unidade ao porvir. Como vimos, de acordo com o filósofo, em *Zarathustra* “todos os opostos se fundem numa nova unidade.”³³⁷ Voltando ao simbolismo da árvore em geral, de acordo com Mircea Eliade,

A árvore pode, sem dúvida, tornar-se um *símbolo* do universo, forma sob a qual nós a encontramos nas civilizações evoluídas; mas para uma consciência religiosa

se guia e educador da humanidade...” (Ibid., p. 81). OBS: De acordo com o tradutor, o verso citado é Byron, Manfred, ato 1, cena 1).

³³⁵ Ibid., terceira parte, “Das tábuas velhas e novas”, aforismo 12, trad. de Andrés S. Pascual, p. 287.

³³⁶ J. CAMPBELL, *Tu és isso*, cap. I, p. 40.

³³⁷ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Assim Falou Zarathustra”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p. 89. Ver Item 3 do segundo capítulo: “Notas a respeito da questão dos opostos”, p. 66, e citação selecionada no apêndice, p. 153, 154.

arcaica a árvore é o universo, e se ela é o universo é porque o repete e o resume ao mesmo tempo que o “simboliza”.³³⁸

Os escritos de Eliade assinalam que nas civilizações antigas não existia uma separação entre o símbolo e o simbolizado, não havia sujeito e objeto, enquanto que nas civilizações que ele chama de “evoluídas”, esta separação existe. Hoje a árvore é o símbolo da vida, enquanto que para os antigos, a árvore *era* a vida. Isto nos lembra o que diz Paul Veyne a respeito do êxtase. Para ele, o êxtase não pode ser entendido pela lógica aristotélica, porque nele o predicado se torna sujeito, ou seja, “o símbolo torna-se o que ele simboliza.”³³⁹ Veyne se pergunta se esse não seria um outro tipo de lógica, aparentada à lógica das obras de arte. A nosso ver, essa concepção de êxtase é semelhante a de símbolo em seu sentido original, que era o sentido dos antigos, onde não havia sujeito e objeto, onde não havia divisão de nenhuma espécie.³⁴⁰

Voltando ao simbolismo da árvore, é comum encontrarmos nas lendas antigas a representação de pais-árvores e mães-árvores, simbolizando a árvore ancestral. Essa imagem preserva-se até hoje no que conhecemos como árvore genealógica. A esse respeito diz Jung: “A árvore da vida é em primeiro lugar uma árvore genealógica com frutas, portanto uma espécie de mãe genealógica. Em muitos mitos o homem se origina de árvores; muitos mostram o herói dentro da árvore materna, como Osíris morto na erica, Adônis na murta, etc...”³⁴¹ De acordo com Jung, “na mitologia germânica, os primeiros seres humanos, Ask e Embla, originam-se do freixo e do amieiro...”³⁴² E o costume de plantar uma árvore quando nasce uma criança, ainda praticado em muitos lugares, vem da “*participation mystique* entre homem e árvore”, uma vez que “ambos compartilham do mesmo destino.”³⁴³ Se os seres humanos vieram das árvores, depois da morte a elas retornam:

³³⁸ Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, Cap. VIII: “A vegetação: símbolos e ritos de renovação”, p. 217.

³³⁹ Paul VEYNE, *Le quotidien et l'intéressant*, p. 242. A tradução para o português é de nossa autoria.

³⁴⁰ Sobre o sentido original da palavra símbolo ver p. 17, 18 do primeiro capítulo.

³⁴¹ C.G.JUNG, *Símbolos da Transformação*, parágrafo 321, p. 207.

³⁴² William McGUIRE e R.F.C. HULL, *C.J.Jung: Entrevistas e Encontros*, “Jung e a árvore de Natal”, p. 315. A raiz “ask” compõe as palavras alemãs: *Askese* = ascetismo; *Asket* = asceta; *Askulap* = Esculápio ou Asclépio - deus grego da medicina, e *Askulapstab* = caduceu.

³⁴³ *Ibid.*, p. 316.

...a suspensão na cruz não é um fato isolado na mitologia religiosa, (...) a cruz de Cristo é a árvore da vida e ao mesmo tempo o lenho da morte. Assim como se afirmava miticamente que o homem descendia de árvores, também existiam rituais de sepultamento em árvores ocas. Por isso até hoje existe a expressão “árvore dos mortos”, ao invés de caixão. Se levarmos em consideração que a árvore é acima de tudo um símbolo materno, o sentido deste sepultamento se torna compreensível: *o morto é por assim dizer encerrado na mãe, para o renascimento.*³⁴⁴

Se Nietzsche conhecia a prática de sepultamentos em árvores ocas, não sabemos. Mas foi desta forma que *Zaratustra* procedeu quando levava consigo o cadáver do equilibrista (*Seiltänzer*) pela floresta:

Mas quando a manhã começou a despontar, *Zaratustra* encontrou-se numa floresta espessa, e nenhum caminho se abria a sua frente. Então colocou o morto em uma árvore oca, na altura de sua cabeça – pois queria protegê-lo dos lobos – e deitou-se no solo de musgos. Logo dormiu, cansado o corpo, mas imóvel a alma.³⁴⁵

Como vimos, diz Jung que “a suspensão na cruz não é um fato isolado na mitologia religiosa”. De outra parte, Campbell fala das duas versões da crucificação de Cristo e compara uma delas ao budismo:

A mensagem de Buda é simples, porém profunda: devemos buscar uma alegre participação no sofrimento do mundo.

No ocidente, esse paradoxo é explorado na imagem da crucificação, que é transmitida de duas maneiras. Uma é a mais conhecida, na qual Cristo é representado sangrando e sofrendo, o homem de sofrimentos.

Mas existe uma outra versão que apresenta o chamado Cristo Triunfante e nela se vê o Cristo na cruz, de olhos abertos, cabeça erguida, vestindo uma túnica. Ele veio de livre e espontânea vontade e não há sofrimento: alegre participação no sofrimento. Estas são duas versões totalmente diversas da crucificação. Uma delas

³⁴⁴ C.G.JUNG, *Símbolos da Transformação*, parágrafo 349, p. 223.

³⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 8, trad. de Andrés S. Pascual, p. 46.

expressa, pode-se dizer, o espírito do mestre; a outra, o espírito do escravo. O Budismo é muito mais o primeiro, em tudo.³⁴⁶

Assim, no Cristianismo a árvore não simbolizaria a união de céu, terra e inferno, menos ainda a coexistência desses três níveis num único mundo, mas, na versão mais conhecida da crucificação, simbolizaria o sofrimento. A árvore de Cristo e a árvore de Dionísio seriam assim, antípodas: a primeira afirmando a morte, e a segunda, a vida.

3.2. A ÁRVORE COMO VONTADE ELEVADA E FORTE

No primeiro capítulo falamos a respeito da ambigüidade dos símbolos. Como todo símbolo, a árvore também é ambígua, podendo, assim, assinalar, além da vida, também a morte. Mas pode, ainda, indicar uma vontade elevada e forte que quer sempre aumentar seu poder. Um exemplo da árvore como vontade de aumentar o poder é encontrado na Bíblia no relato do sonho do rei Nabucodonosor:

Havia uma árvore
No centro da terra,
E sua altura era enorme.
A árvore cresceu e tornou-se forte,
Sua altura atingiu o próprio céu
E sua vista abrangeu os confins da terra inteira.
Sua folhagem era bela, e abundante o seu fruto.
Nela cada um encontrava alimento:
Ela dava sombra aos animais dos campos,
Nos seus ramos se aninhavam os pássaros do céu
E dela se alimentava toda carne.
Eu continuava a contemplar as visões da minha cabeça, sobre o meu leito,
Quando vi um Vigilante, um santo que descia do céu
E que bradava com voz possante:

³⁴⁶ J. CAMPBELL, *Mitos de luz*, “Budismo: A flor do mundo”, p. 142.

Derrubai a árvore, cortai seus ramos,
Arrancai suas folhas, jogai fora seus frutos,
Fujam os animais do seu abrigo
E os pássaros deixem seus ramos.
Mas fiquem na terra o toco e as raízes,
Com cadeias de ferro e de bronze
por entre a relva dos campos.
Seja ela banhada pelo orvalho do céu
E que a erva da terra seja sua parte com os animais do campo.
Seu coração se afastará dos homens,
Coração de fera ser-lhe-á dado
E sete tempos passarão sobre ela!
Eis a sentença que pronunciam os Vigilantes,
A questão decidida pelos santos,
A fim de que todo ser vivo saiba
Que o Altíssimo é quem domina sobre o reino dos homens:
Ele o concede a quem lhe apraz
E pode a ele exaltar o mais humilde entre os homens!³⁴⁷

O profeta Daniel, ao interpretar o sonho a Nabucodonosor, diz que “...esta árvore és tu, ó rei, que te tornaste grande e poderoso, e cuja grandeza cresceu até chegar ao céu, estendendo-se teu império até os confins da terra.”³⁴⁸ Assim como na Bíblia, para Daniel o rei Nabucodonosor é a árvore que ele sonhou, *Zaratustra* é como a árvore para o rei da direita, em “A saudação”:

Nada mais alentador, oh Zaratustra, cresce na terra do que uma vontade elevada e forte: essa é a planta mais forte da terra. Toda uma paisagem inteira se reconforta com *uma* só de tais árvores.

Ao pinheiro eu comparo quem cresce como tu, oh Zaratustra: alto, silencioso, duro, solitário, feito da melhor e da mais flexível madeira, soberbo, -

³⁴⁷ *Os Profetas*, Daniel, 4, 7–14. Os sonhos relatados na Bíblia são interpretados como sendo Deus, um santo ou um anjo falando com a pessoa que sonha. Em Nietzsche, sonhos não são mensagens de Deus, anjos ou santos, mas obra do próprio sonhador: “Nada é *mais* seu do que seus sonhos! Nada é mais sua obra!” (F. NIETZSCHE, *Aurora*, aforismo 128, trad. de Paulo C. De Souza, p. 96).

³⁴⁸ *Os Profetas*, Daniel, 4, 19.

- e estendendo seus fortes e verdes ramos para o *seu* domínio, dirigindo fortes perguntas aos ventos e temporais e a tudo que tem seu domicílio nas alturas.
- respondendo vigorosamente, dando ordens, vitoriosamente: oh, quem não subiria elevadas montanhas para contemplar tais plantas?³⁴⁹

Diferente da árvore bíblica, que, por ter atingido grande estatura, os santos decidem derrubá-la, “A fim de que todo ser vivo saiba que o Altíssimo é quem domina sobre o reino dos homens”, a árvore zaratustriana, também ela alta e soberba, é admirada por sua vontade elevada e forte, que, servindo ao sentido da terra, sem crer nos que falam de esperanças extra terrenas,³⁵⁰ alenta aos que a contemplam. Ao perguntar “quem não subiria elevadas montanhas para contemplar tais plantas?”, o rei da direita talvez esteja falando da contemplação no sentido de quietude, como transbordamento de energia, tal como Nietzsche assinala no seguinte fragmento póstumo:

O *ficar-quieto* diante do belo é uma expectativa, um *querer-ouvir* os sons mais refinados, distantes – nós nos comportamos semelhantemente a uma pessoa que se torna toda ouvidos e olhos: a beleza tem *algo a nos dizer*, por isso ficamos quietos e não pensamos *em nada daquilo em que costumamos pensar*. A quietude, aquele estado contemplativo, paciente, é, portanto, uma preparação, nada mais! O mesmo se dá com toda contemplação: -

Mas a *quietude aí, a sensação de bem-estar, a liberdade de tensão?* Evidentemente ocorre aí junto um *transbordamento muito paulatino da nossa energia*: nós nos adequamos aí como que às galerias, sobre colunas elevadas, nas quais andamos, dando à nossa alma movimentos tais que, em sua calma e elegância, são imitações daquilo que vemos. Assim como uma sociedade nobre nos dá inspiração para posturas e gestos nobres.³⁵¹

Em “Dos três males”, *Zaratustra* diz que certa manhã sonhou que se encontrava em um promontório, além do mundo, o qual pesava com uma balança. Ele conta que foi como

³⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, quarta parte, “A saudação”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 381, 382.

³⁵⁰ *Ibid.*, prólogo, aforismo 3.

³⁵¹ IDEM, Fragmento póstumo n. 7 (192), primavera-verão de 1883, trad. de Flávio R. Kothe. In: *Fragmentos do espólio*, p. 235.

se uma grande e madura maçã de ouro³⁵² se oferecesse a sua mão; como se uma árvore de ampla ramagem, de vontade forte, lhe acenasse.³⁵³ A nosso ver, o recebimento da maçã na mão poderia indicar que esse sonho foi uma decisão, uma vez que, para Nietzsche, frutos que recebemos nas mãos já não são problemáticos, são decisões: “Um grande vento sopra entre as árvores, e por toda parte caem ao solo frutos – verdades. (...) Mas o que se recebe nas mãos já não é nada problemático, são decisões.”³⁵⁴ E se, como diz Heinrich Zimmer, “as maçãs de ouro quebram o encanto do medo da morte. (...) Aqueles que as provam identificam-se com a porção imperecível de suas naturezas e tornam-se como deuses.”,³⁵⁵ tendo *Zaratustra* recebido na mão a maçã de ouro, a imortalidade já não seria mais para ele um problema. Talvez por isso, na quarta parte de *Zaratustra*, o rei da direita irá, como vimos, compará-lo ao pinheiro, a árvore que simboliza a imortalidade.³⁵⁶ Essa comparação poderia nos remeter à própria concepção da obra, que, talvez, não por acaso, nasce entre pinheiros. Contando a história de *Zaratustra*, Nietzsche relata que:

...foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu. – Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino. (...)

³⁵² No aforismo 1 do prólogo, *Zaratustra* diz: “Abençoa a taça que quer transbordar para que dela flua a água de ouro...” (*Así habló Zaratustra*, prólogo, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 34). Enquanto no prólogo ele fala em água de ouro, em “Dos três males”, na terceira parte do livro, ele falará da maçã de ouro. Temos ainda a “risada de ouro”: “...eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade de seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro.” (F. NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, aforismo 294, trad. de Paulo C. de Souza, p. 177. Citado no presente trabalho na p. 59, nota 178). A nosso ver, o ouro em Nietzsche teria relação com o sol, e ambos, ouro e sol, simbolizariam a riqueza em excesso, em abundância. Um dos indícios dessa relação está no próprio aforismo 1 do prólogo, quando *Zaratustra* fala ao sol que todas as manhãs, ele, sua águia e sua serpente, o liberavam de sua sobreabundância. E então, depois de dez anos de solidão, sua sabedoria transborda como o sol, de tal forma que ele precisa doar esse excesso. Outro exemplo do símbolo do ouro podemos encontrar na carta que Nietzsche escreve à Gast sobre o aprendizado por acaso do significado de *Zaratustra*: “uma estrela em ouro”. (ver p. 50, nota 155). E no final do próximo item veremos que a virtude da doação é um “sol de ouro”. Se sol e ouro simbolizam abundância, um sol de ouro seria o mais alto grau desta.

³⁵³ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, terceira parte, “Dos três males”, trad. de Andrés S. Pascual, p.266, 267. Lembremos que, segundo *Zaratustra*, “símbolos não declaram, só acenam”. (Ibid., primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, p. 124. Citado na p. 77, nota 248).

³⁵⁴ IDEM, *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 112. Ver citação adiante, na p. 117, nota 372.

³⁵⁵ H. ZIMMER, *A conquista psicológica do mal*, p. 38.

³⁵⁶ No Japão o pinheiro é “símbolo também dos homens que souberam conservar intactos os seus pensamentos, apesar das críticas que os cercavam, porque o pinheiro, ele mesmo, sai vencedor dos ataques do vento e da tempestade.” (J. CHEVALIER e A.GHEERBRANT, *Dicionário de Símbolos*, p. 719).

– Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele caiu sobre mim...³⁵⁷

Se o tipo *Zaratustra* caiu sobre Nietzsche, como caem os frutos maduros, foi porque já estava maduro para tanto.

E, para fazer durante o dia como no sonho, *Zaratustra* quis pôr na balança os três maiores males que existem, e pesá-los de um modo humanamente bom. “Voluptuosidade, ambição de domínio, egoísmo: essas três coisas têm sido até agora as mais amaldiçoadas e delas tem-se dito as piores calúnias e mentiras (...)”³⁵⁸

Em seguida, *Zaratustra* diz que quer segurar a balança sobre o mar ondulante, e como testemunha do feito, elege uma árvore. Enquanto na Bíblia não há diálogo entre a terra e as alturas, e é o Altíssimo que julga as ações humanas na terra, *Zaratustra* quer pesar os males de um modo que seja humanamente bom. Para isso, a própria vida, ou seja, a árvore, será a testemunha. O primeiro mal que *Zaratustra* aponta é a voluptuosidade, que, para os desprezadores do corpo sempre foi um empecilho.³⁵⁹ O segundo mal é a ambição de domínio, sobre a qual falávamos ao contracenar a árvore zaratustriana com o cenário bíblico do rei Nabucodonosor. Ao comentar sobre a ambição de domínio, *Zaratustra* exclama:

Mas quem chamaria *ambição* a que o alto se rebaixe a desejar o poder! Em verdade, nada há de insalubre nem de ambicioso em tais desejos e descidas!

Que a solitária altura não queira permanecer eternamente solitária e eternamente auto suficiente; que a montanha desça ao vale e os ventos das alturas às planícies: - Oh quem poderia encontrar o nome apropriado de uma virtude para batizar esse desejo! “Virtude que dá presentes” – este nome deu Zaratustra em outro tempo ao inominável.

E então ocorreu também, - E, em verdade, ocorreu pela primeira vez! – que sua palavra chamou bem aventureado ao *egoísmo*, ao egoísmo saudável, são, que brota de uma alma poderosa: - (...)

³⁵⁷F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 83, 84. Ver citação selecionada no apêndice, p. 152.

³⁵⁸ IDEM, *Así habló Zaratustra*, terceira parte, “Dos três males”, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 267.

³⁵⁹ Ver “Dos desprezadores do corpo”, citado nas p. 35, nota 95 e p. 62, 63, nota 190.

Com suas palavras bem e mal se resguarda tal egoísmo como com bosques sagrados; com os nomes de sua felicidade desterra de si todo o desprezível.³⁶⁰

Vemos aqui a relação que existe, em *Zaratustra*, entre poder, egoísmo – o terceiro mal que irá pesar - e doação. O egoísta saudável³⁶¹ deseja o poder porque quanto mais alto e mais soberbo se tornar, mais poderá doar. Quem chamaria isso de ambição? Trata-se sim da “Virtude que dá presentes”, da virtude da doação.

O rei da direita diz que a vontade elevada e forte é a planta mais forte da terra.³⁶² *Zaratustra* tem essa vontade elevada e forte, por isso ele é a planta mais forte da terra. Ora, como vimos no capítulo anterior, para Nietzsche, a vontade liberta, e, para ser livre é preciso uma vontade forte.³⁶³ Mas, afinal, que tipo de liberdade nos fala Nietzsche? Podemos vislumbrar a esse respeito, por exemplo, no *Crepúsculo dos ídolos*:

Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade própria. (...) Liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre outros instintos, por exemplo, sobre o da ‘felicidade’. (...) – Segundo o que se mede a liberdade, em indivíduos como em povos? Segundo a resistência que tem de ser superada, segundo o esforço que custa permanecer acima.³⁶⁴

De qualquer forma, para Nietzsche, o que importa não é “do que” se é livre, e sim “para que”: “Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Teus olhos devem anunciar-me com clareza: livre *para que?*”³⁶⁵

³⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, terceira parte, “Dos três males”, aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 269, 270.

³⁶¹ Sobre egoísta saudável e egoísta doente, ver p. 104.

³⁶² Citado nas p. 111, 112, nota 349.

³⁶³ Ver p. 41, nota 120 e p. 72, nota 220.

³⁶⁴ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, aforismo 38, “Meu conceito de liberdade”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 121.

³⁶⁵ IDEM, *Así habló Zaratustra*, Primeira parte, “Do caminho do criador”, trad. de Andrés S. Pascual, p.106.

3.3. A ÁRVORE COMO VIRTUDE DA DOAÇÃO

Mas eu sou dos que dão: agrada-me dar: como amigo que presenteia os amigos. Quanto aos estranhos e aos pobres, que colham por si sós os frutos de minha árvore: isto envergonha menos.³⁶⁶

Vemos aqui a virtude da doação simbolizada pela árvore. Assim como Dionísio, também *Zaratustra* tem a virtude da doação. Para ele, a doação é a virtude mais elevada: “Rara é a virtude mais alta, e inútil, e resplandecente, e suave em seu brilho: uma virtude que dá presentes é a virtude mais alta.”³⁶⁷ Porém, enquanto Dionísio distribui riquezas a todos, nos parece que a doação de *Zaratustra* é seletiva: ele presenteia os amigos; “quanto aos estranhos e aos pobres, que colham por si sós os frutos de minha árvore...”. Provavelmente, os amigos de *Zaratustra* são também doadores, são os egoístas saudáveis, enquanto que os estranhos e os pobres são os egoístas doentes, que querem tudo para si mesmos. Cabe lembrar que a doação também tem sua contrapartida, o roubo. Como vimos no item 3 do segundo capítulo, “Notas a respeito da questão dos opostos”, ao olharmos as coisas em sua completude, não há culpa, injustiça ou contradição. Doar e roubar, nesta perspectiva, estão juntos, como podemos ler a seguir:

Uma fome brota de minha beleza: eu gostaria de causar dano àqueles que ilumino, de saquear aqueles que presenteio: - tamanha é minha fome de maldade.

Retirar a mão quando já outra mão se estende para ela; semelhante à cascata, que segue vacilando em sua queda: - tamanha é minha fome de maldade.

Tal vingança planeja minha plenitude; tal perfídia brota de minha solidão.³⁶⁸

Zaratustra nos falou da doação dos frutos de sua árvore. Mas não basta que os frutos amadureçam; a própria árvore também precisa amadurecer. No final da segunda parte do livro ele dirá: “E pela última vez algo me falou: ‘Oh, *Zaratustra*, teus frutos estão maduros,

³⁶⁶ Ibid., segunda parte, “Dos compassivos”, p. 140.

³⁶⁷ Ibid., primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, p. 122.

³⁶⁸ Ibid., segunda parte, “A canção da noite”, p. 164.

mas tu não estás maduro para teus frutos! Por isso tens que voltar novamente à solidão: pois ainda tens que tornar-te tenro.”³⁶⁹

O simbolismo dos frutos já aparece em *Humano, demasiado humano*, onde Nietzsche diz que “A diligência e a consciência são freqüentemente antagonistas, porque a diligência quer colher os frutos ainda verdes na árvore, enquanto a consciência os deixa pender muito longamente, até caírem e se destroçarem”.³⁷⁰ E, em um livro posterior ao *Zaratustra*, Nietzsche irá comparar a árvore ao filósofo, e seus pensamentos e valores, aos frutos:

...com a mesma necessidade com que uma árvore dá seus frutos, crescem em nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sins e nãoos e quandoos e ses – aparentados e referidos todos eles entre si e testemunhas de uma única vontade, de uma única saúde, de um único terreno, de um único sol. – Se agradam ao vosso paladar, esses nossos frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, a nós filósofos!...³⁷¹

Vimos que os frutos podem simbolizar pensamentos. Há várias formas de se entrar em contato com eles: pode-se colher frutos verdes ou maduros; frutos maduros podem cair sobre a cabeça, ou ainda, pode-se pisar sobre eles - verdades caídas no chão. Mas as decisões, essas são os frutos que recebemos nas mãos:

Um grande vento sopra entre as árvores, e por toda parte caem ao solo frutos – verdades. Há o desperdício próprio de um outono demasiado rico: tropeça-se em verdades, inclusive esmaga-se algumas com os pés – há demasiadas... Mas o que se recebe nas mãos já não é nada problemático, são decisões.³⁷²

³⁶⁹ Ibid., “A mais silenciosa de todas as horas”, p. 219.

³⁷⁰ IDEM, *Humano, Demasiado Humano*, vol. I, Cap. IX: “O homem a sós consigo”, aforismo 556, trad. de Paulo C. de Souza, p. 247, 248.

³⁷¹ IDEM, *Para a genealogia da moral*, prefácio, aforismo 2, trad. de R. R. Torres Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras incompletas*, vol. II, p. 77.

³⁷² IDEM, *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos ídolos”, aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 112. A tradução do espanhol para o português é de nossa autoria.

Tanto o rei da direita, em “A saudação”, no *Zaratustra*,³⁷³ quanto Nietzsche, no prefácio de *Para a Genealogia da Moral*, falam em “ditar ordens”. Nietzsche fala de seus pensamentos, que podem ter nascido “a partir de uma raiz comum, de algo que dita ordens em profundidade”.³⁷⁴ O rei da direita compara *Zaratustra* a um pinheiro “respondendo vigorosamente, dando ordens”. Esse “ditar ordens” parece ser um segredo da vida, uma voz de comando. Sobre ordem e obediência já falava *Zaratustra* na segunda parte do livro:

Mas, em todo lugar onde encontrei seres viventes ouvi falar também de obediência. Todo ser vivente é um ser obediente.

E isto em segundo lugar: Dita-se ordens a quem não sabe obedecer a si mesmo. (...)

Uma tentativa e um risco apareceu-me em todo mandar; e sempre que um ser vivente manda, se arrisca a si mesmo ao fazê-lo.

Ainda, também quando se manda a si mesmo há que pagar pelo mando. Há que ser juiz e vingador e vítima de sua própria lei.

Como isso ocorre?, me perguntei. O que persuade o ser vivente a obedecer e a mandar e a exercer obediência inclusive quando manda? (...)

Em todos os lugares onde encontrei seres viventes encontrei vontade de poder; e inclusive na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor.³⁷⁵

No final da primeira parte do livro, quando fala da mais alta virtude, da doação, *Zaratustra* dirá: “Quando estais acima do elogio e da censura, e vossa vontade quer dar ordens a todas as coisas, como vontade de um amante: ali está a origem de vossa virtude.”; e, logo em seguida dirá: “Permaneçais fiéis à terra, meus irmãos, com o poder de vossa virtude! *Vosso amor que dá presentes e vosso conhecimento* sirvam ao sentido da terra! Isso os rogo e a isso os conjuro.”³⁷⁶

Podemos ler no aforismo supracitado que *Zaratustra* roga a seus irmãos que sirvam ao sentido da terra com seu amor que dá presentes e seu conhecimento. O amor que dá presentes, ou seja, a virtude da doação, e o conhecimento, já haviam sido acenados por

³⁷³ Citado nas p. 111, 112, nota 349.

³⁷⁴ F. NIETZSCHE, *Para a genealogia da moral*, prefácio, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 77.

³⁷⁵ IDEM, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, “Da superação de si mesmo”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 175, 176. Assinalamos algumas questões sobre comando e obediência nas p. 41, 42 e p. 72,73.

³⁷⁶ Ibid., primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1 e aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 124 e p. 125, respectivamente.

Zaratustra no início do primeiro aforismo de “Da virtude que dá presentes”, pelo símbolo do bastão, presente que *Zaratustra* ganhou de seus discípulos: um bastão, cujo remate superior é feito em ouro, que contém uma serpente enroscada em volta do sol.³⁷⁷ No final desse primeiro aforismo, *Zaratustra* fala: “Poder é essa nova virtude; um pensamento dominante é, e, em torno dele, uma alma inteligente: um sol de ouro e, em torno dele, a serpente do conhecimento.”³⁷⁸ A nova virtude, como diz *Zaratustra*, é poder. Esse poder seria amor e conhecimento, cujo símbolo é o bastão: o sol é o amor, pois está sempre doando-se, ou seja, é a vida em abundância, é o pensamento dominante; e a serpente em sua volta é o conhecimento de uma alma inteligente. Serpente em um bastão, como sabemos, remete à Esculápio, deus da medicina dos gregos antigos, cujo cetro portava duas serpentes entrelaçadas uma na outra. Essa remissão é assinalada por *Zaratustra* no final do segundo aforismo, quando ele diz: “Em verdade, em um lugar de cura deve transformar-se ainda a terra!”³⁷⁹

3.4. A ÁRVORE E A SERPENTE

A serpente é um “animal ctônio por excelência (...) uma ponte entre o mundo de baixo, ctônio, e o mundo de cima, uma guardiã das sementes...”³⁸⁰ Nas palavras de Heinrich Zimmer:

Como um rio traçando o seu curso, a serpente rasteja pelo solo; habita o interior da terra e, como uma fonte, emerge de sua cova. (...) A terra é a primordial mãe da vida; (...) nutre todas as criaturas para outra vez devorá-la; é o túmulo comum. Aperta ao seio a vida que fez brotar, negando-lhe a ilimitada liberdade do espaço celeste. Ao contrário, a infinitude do céu significa o livre flutuar do espírito, a voar com a liberdade de um pássaro desembaraçado dos grilhões terrenos. A água

³⁷⁷ A título de curiosidade, bastão em alemão é *Stab*, que, juntamente com a palavra *Buche*, um tipo de árvore que em português chamamos de faia, temos *Buchstabe*, que significa letra. Ou seja, em alemão, bastão ou vara de faia é letra. Isso vem da época em que varetas de madeira de faia eram cortadas para formar as palavras rúnicas, usadas nos oráculos, nas adivinhações.

³⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 124.

³⁷⁹ *Ibid.*, aforismo 2, p. 126.

³⁸⁰ J. S. BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. I, p. 60.

representa esse princípio espiritual superior (...) Quanto à serpente, é a força vital no âmbito da vida material.³⁸¹

Assim, enquanto a serpente liga o mundo subterrâneo ao mundo da superfície, a árvore, como vimos, liga estes dois mundos e também o mundo celeste, do qual, simbolicamente, faz parte a águia. Como assinalamos, a árvore oca é o caixão dos mortos,³⁸² e a terra, que é a mãe da vida e a nutridora, é o túmulo comum:

“... e quero voltar a ser terra, para repousar naquela que me deu a luz.”³⁸³

Em “Da picada da víbora”, *Zaratustra* contracenava com a árvore e a serpente:

Um dia Zaratustra dormiu sob uma figueira, pois fazia calor, colocando seus braços sobre o rosto. Então veio uma víbora e o picou no pescoço, de modo que Zaratustra despertou gritando de dor. Ao retirar o braço do rosto viu a serpente: esta reconheceu então os olhos de Zaratustra, deu a volta desajeitadamente e quis ir embora. “Não, disse Zaratustra; ainda não recebeu meu agradecimento! Me despertastes a tempo, meu caminho ainda é longo.” “Teu caminho é curto, disse a víbora com tristeza; meu veneno mata.” Zaratustra sorriu. “Em alguma ocasião já morreu um dragão pelo veneno de uma serpente? – disse. Mas toma de volta seu veneno! Não és bastante rica para me dá-lo de presente.” Então a víbora atirou-se de novo em seu pescoço e lambeu-lhe a ferida.³⁸⁴

Assim, nesta passagem, *Zaratustra* adormece sob a árvore consagrada a Dionísio,³⁸⁵ e é despertado pela picada de uma serpente. Quando falamos do bastão de *Zaratustra*, no final do item anterior, vimos que a serpente poderia simbolizar o conhecimento de uma alma inteligente. Tentaremos entender essa relação entre a serpente e a árvore abordando alguns aspectos de seus simbolismos.

³⁸¹ H. ZIMMER, *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, p. 67.

³⁸² P. 109, nota 344.

³⁸³ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Da morte livre”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 121.

³⁸⁴ *Ibid.*, “Da picada da víbora”, p. 112.

³⁸⁵ Sobre a figueira, ver o sexto item desse capítulo.

A árvore e a serpente talvez sejam os símbolos mais ricos e mais difundidos, tanto no mundo ocidental quanto no oriental. Na Bíblia aparecem juntas no relato do paraíso:

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.” A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. (...) Então Iahweh Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida. Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar.”³⁸⁶

Note-se que Deus diz que a serpente ferirá o calcanhar da mulher e de toda sua linhagem, ou seja, da humanidade. Lembremos que Aquiles é vulnerável somente no calcanhar, mas *Zaratustra* dirá: “Invulnerável eu sou somente no meu calcanhar”³⁸⁷

Já, de acordo com a interpretação de Jung, haveria uma estreita relação entre a árvore e a serpente:

A serpente do Gênesis 3 exprime imagisticamente o numen personificado pelas árvores. Por isso ela é representada tradicionalmente junto a uma árvore, ou sobre ela. É a voz da árvore que convenceu Eva de “que era bom comer da árvore; que era formosa aos olhos e uma árvore de agradável aspecto”.³⁸⁸

³⁸⁶ *Gênesis*, 3.

³⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, “A canção dos sepulcros”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 173.

³⁸⁸ C. G. JUNG, *Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, parágrafo 372, p. 224.

Jung recolhe essa passagem bíblica de tal forma, que poderia ser cruzada com a de Nietzsche, para quem seria o próprio Deus que aparece como serpente:

Falando teologicamente – preste-se atenção, pois raramente falo como teólogo - , foi o próprio Deus que, ao fim da sua jornada de trabalho, estendeu-se em forma de serpente sob a Árvore do Conhecimento...³⁸⁹

Se Deus aparece sob a forma de serpente, porque assim não o faria seu filho? Neste sentido, poder-nos-íamos auxiliar novamente de Jung, que conta que em algumas representações medievais, não é o Cristo que pende na cruz, mas uma serpente.³⁹⁰ Apoiados nessa interpretação, poderíamos nos perguntar se, no *Zaratustra*, não seria o próprio Deus na forma de serpente, que entra na garganta do pastor em “Da visão e enigma”.

E, em verdade, o que vi nunca havia visto. Vi um jovem pastor contorcendo-se, asfixiando-se, transtornado, com o rosto descomposto, com uma pesada serpente negra pendendo de sua boca.

(...) Não consegui arrancá-la dali. Então me escapou um grito: “Morde! Morde! Arranca-lhe a cabeça! Morde!”

(...) Pois foi uma visão e uma previsão: - o *que* eu vi então em símbolo? E *quem* é aquele que algum dia tem que vir ainda?

Quem é o pastor a quem a serpente se introduziu na garganta? *Quem* é o homem a quem todas as coisas mais pesadas, mais negras, se lhe introduziram assim na garganta?

- Mas o pastor mordeu, tal como lhe aconselhou meu grito; deu uma boa mordida! Cuspiu longe a cabeça da serpente - : e de um salto se pôs em pé. –

Já não pastor, já não homem, - um transfigurado, iluminado, que *ria!* Nunca antes na terra havia rido homem algum como *ele* riu!³⁹¹

De maneira que cabe destacar as perguntas de *Zaratustra*: “o *que* eu vi então em símbolo? E *quem* é aquele que algum dia tem que vir ainda?”³⁹² Teria sido Deus na forma

³⁸⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Além do bem e do mal”, aforismo 2, trad. de Paulo C. de Souza, p. 96.

³⁹⁰ C.G. JUNG, *O símbolo da transformação na missa*, parágrafo 349, p. 29.

³⁹¹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra.*, terceira parte, “Da visão e Enigma”, aforismo 2, trad. de Andrés S. Pascual, p. 231, 232.

de serpente *que* ele viu em símbolo? E *quem* tem que vir ainda não seria o além-do-homem?

Em todo caso, a nosso ver, haveria uma relação entre “A picada da víbora” e o relato bíblico do paraíso já citado. Lemos no Gênesis que “do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte’. A serpente disse então à mulher: ‘Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal’”. Em “Da picada da víbora”, a picada não mata *Zaratustra*, mas o desperta. Despertar aqui parece ter o sentido de tomar “consciência” ou conhecimento de algo. A serpente da Bíblia diz que Deus sabe que se comerem da árvore do conhecimento seus olhos se abrirão. A serpente de “A picada da víbora” reconhece *Zaratustra* pelos olhos.³⁹³ Seria porque os olhos de *Zaratustra* são versados no bem e no mal? Temos, ainda, a passagem no *Gênesis* na qual Deus diz que a linhagem da mulher, ou seja, a humanidade, esmagará a cabeça da serpente, e esta lhe ferirá o calcanhar. Em “A picada da víbora”, o pastor esmaga a cabeça da serpente, mordendo-a, e de um salto, se põe em pé, ou seja, sobre os calcanhares.

Além disso, em “Da picada da víbora”, *Zaratustra* se coloca como um dragão: “Em alguma ocasião já morreu um dragão pelo veneno de uma serpente?”³⁹⁴ No Apocalipse, o dragão é o símbolo do inimigo de Deus, que tenta impedir a ação do Messias.³⁹⁵ No *Zaratustra*, o grande dragão diz ser “todos os valores criados”. Ele é o último senhor com quem o leão quer lutar: “Quem é o grande dragão, que o espírito não quer seguir chamando senhor nem deus? ‘Tu deves’ se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘eu

³⁹² Ibid, p. 232.

³⁹³ Também na história de Buda temos a presença de uma serpente junto à árvore. Enquanto ele meditava, uma serpente o protegeu de uma tempestade que caía: “Mucalinda, uma serpente prodigiosa, vivia numa cavidade do chão, entre as raízes. Percebeu, assim que Buddha mergulhou em sua bem-aventurança, que uma grande nuvem de tempestade começava a adensar-se, embora não estivessem na estação chuvosa. Sem ruído, saiu no mesmo instante de sua morada escura e envolveu sete vezes, nas espirais de seu corpo, o corpo santo do Iluminado; sob o diâmetro do gigantesco capelo dilatado abrigou, como sob um guarda-chuva, a cabeça sagrada. (...)”. (H. ZIMMER, *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, p. 62).

³⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Da picada da víbora”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 112.

³⁹⁵ “Ao ver que fora expulso para a terra, o Dragão pôs-se a perseguir a Mulher que dera à luz o filho varão. (...) Enfurecido por causa da Mulher, o Dragão foi então guerrear contra o resto dos seus descendentes, os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o Testemunho de Jesus.” (*Apocalipse*, 12, 13 e 12, 17).

quero’.”³⁹⁶ Nessa passagem, Nietzsche fala sobre como o espírito torna-se camelo, como o camelo torna-se leão, e como o leão torna-se criança. De acordo com nossa leitura, o camelo seria o espírito de carga, que carrega o peso da culpa, e que denomina virtuoso aquele que cumpre deveres. É o ressentido, cuja vontade é fraca. Ele obedece o último senhor, o dragão “tu deves”. O leão enfrenta o dragão, derrubando valores antigos e possibilitando a criação de novos. As vontades do leão vêm de configurações de forças que possibilitam o querer. Não é o “eu” do leão que “quer”, mas uma pluralidade de forças. A criança seria o espírito sem ressentimento, seria o criador de novos valores.

3.5. A ÁRVORE, O HOMEM, A TOTALIDADE

“... Ao homem ocorre o mesmo que à árvore. Quanto mais quer elevar-se às alturas e à luz, tanto mais fortemente tendem suas raízes para a terra, para baixo, para o escuro, o profundo, - para o mal.” (...)

“Esta árvore se encontra solitária aqui na montanha; cresceu muito acima do homem e do animal.

E se quisesse falar, não teria ninguém que pudesse compreendê-la: tão alto cresceu. Agora ela aguarda e aguarda, - a que aguarda, pois? Habita demasiado perto do assento das nuvens: acaso aguarda o primeiro raio?”³⁹⁷

Segundo *Zaratustra*, assim como acontece à árvore que quer elevar-se às alturas, acontece ao homem: quanto mais quer elevar-se, mais fortemente suas raízes tendem para baixo, para a terra. E assim como a árvore, o homem que cresce se transforma. Uma vontade elevada e forte só é possível quando se tem raízes profundas na terra. Assim como a árvore, o homem tem que ser fiel à terra, fincando suas raízes o mais profundo, para poder crescer forte, alto e ditar ordens. Mas, quem cresce muito alto não é compreendido, torna-se estranho aos demais. É justamente esse o preço que se paga para poder ser atingido pelo

³⁹⁶ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Das três transformações”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 54.

³⁹⁷ *Ibid.*, “Da árvore da montanha”, p. 76, 77.

raio e auto superar-se. No Prólogo, *Zaratustra* disse: “...esse raio se chama além-do-homem.” e “Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado”.³⁹⁸

O aforismo supracitado, “Da árvore da montanha”, da primeira parte de *Zaratustra*, nos remete à última parte, onde *Zaratustra* diz:

Vós homens superiores, acaso credes que aqui estou para reparar o que estragastes? Ou que quero preparar-lhes, de agora em diante, uma cama mais cômoda para vós sofredores? Ou mostrar atalhos novos e mais fáceis a vós, os errantes, extraviados, perdidos em vossas escaladas?
Não! Não! Três vezes não! Cada vez mais, cada vez melhores de vossa espécie devem perecer, - pois deveis ter uma vida cada vez pior e mais dura. Só assim –
- Só assim cresce o homem até *aquela* altura na qual o raio cai sobre ele e o faz pedaços: suficientemente alto para o raio! (...)³⁹⁹

A árvore mais alta é aquela que tem maior probabilidade de ser atingida pelo raio. Da mesma forma, o homem deve crescer “até *aquela* altura na qual o raio cai sobre ele e o faz pedaços”. Assim, para crescer até essa altura, de acordo com *Zaratustra*, não há atalhos nem comodidades; há que perecer primeiro. Encontramos esse simbolismo, de fincar raízes profundas para atingir grandes alturas, no quinto livro de *A Gaia Ciência*, escrito cinco anos depois de *Zaratustra*:

Nós, os incompreensíveis. – Alguma vez nos queixamos de ser mal entendidos, mal conhecidos, confundidos, difamados, mal escutados e ignorados? Eis precisamente a nossa sina – oh, por quanto tempo ainda! digamos, sendo modestos, até 1901 – e também a nossa distinção; não respeitaríamos suficientemente a nós próprios, se desejássemos que fosse diferente. Somos confundidos com outros – nós mesmos crescemos, mudamos continuamente, largamos a velha casca, trocamos de pele a cada primavera, tornamo-nos cada vez mais jovens, mais futuros, mais elevados, mais fortes, impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade – no mal - , enquanto abraçamos cada vez mais carinhosamente e mais amplamente o céu, absorvendo cada vez mais avidamente a sua luz com todos os nossos ramos e

³⁹⁸ Ibid., prólogo, aforismo 4, p. 40 e aforismo 3, p. 36, respectivamente.

³⁹⁹ Ibid., quarta parte, “Do homem superior”, aforismo 6, p. 392, 393.

folhas. Crescemos como árvores – algo difícil de entender, como toda a vida! -, não em um só lugar, mas em toda a parte, não numa só direção, mas tanto para cima e para fora como para dentro e para baixo – nossa energia brota igualmente no tronco, nos galhos e raízes, já não somos livres para fazer qualquer coisa separadamente, para *ser* alguma coisa separadamente... Tal é a nossa sina, como disse: nós crescemos até *às alturas*, e ainda que isto fosse a nossa fatalidade – pois habitamos cada vez mais próximos dos raios! – muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade...⁴⁰⁰

Assim, quanto mais profundo alguém finca suas raízes na terra, maiores alturas poderá atingir. Tratar-se-ia da justiça da completude, da totalidade, como diria Heráclito. Se queremos altura, teremos também profundidade, se queremos o bem, teremos também o mal. Não se fica com nada pela metade – tudo tende à totalidade.⁴⁰¹ Seria essa totalidade posta em cena através de imagens? Como vimos no primeiro capítulo, de acordo com Eliade, “ter imaginação é ver o mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de *mostrar* tudo o que permanece refratário ao conceito.”⁴⁰² Segundo Nietzsche,

...Com todo crescimento do ser humano em grandeza e estatura, ele também cresce em profundidade e horror: não se deve querer um sem querer o outro – ou melhor: quanto mais profundamente se quer um, de modo tanto mais profundo se alcança justamente o outro.⁴⁰³

⁴⁰⁰ IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 371, trad. de Paulo C. de Souza, p. 274, 275.

⁴⁰¹ Ver capítulo II, item 3: “Notas a respeito da questão dos opostos”.

⁴⁰² M. ELIADE, *Imagens e símbolos*, p. 16. Ver nota 45, p. 19.

⁴⁰³ F. NIETZSCHE, Fragmento póstumo n. 9 (154), escrito entre o outono de 1885 e janeiro de 1889, trad. de Flávio R. Kothe. In: *Fragmentos Finais*, p. 34.

3.6. A ABUNDÂNCIA DA FIGUEIRA E A VERSATILIDADE DO MARTELO

Até aqui falamos do simbolismo da árvore em geral, e assinalamos alguns pontos a respeito do pinheiro. Falaremos agora da figueira, árvore sob a qual *Zaratustra* dormiu em “Da picada da víbora”,⁴⁰⁴ e sob a qual Buda despertou.⁴⁰⁵ A árvore da qual Adão e Eva colheram folhas para se cobrir é também a árvore consagrada a Dionísio, simbolizando a abundância.⁴⁰⁶ Para entendermos melhor essa última questão, da abundância, faremos uma visita à segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, no ponto onde Nietzsche coloca o além-do-homem como algo tangível, possível de ser criado e não apenas passível de ser pensado:

Os figos caem das árvores, são bons e doces; e, conforme caem, sua pele vermelha se abre. Um vento do norte sou eu para figos maduros.

Assim, tal como figos, caem para vós esses ensinamentos, meus amigos: sorvei-lhes o sumo e a doce polpa! (...)

Vede que plenitude há em vosso entorno! E é belo olhar desde a sobreabundância, para mares longínquos. (...)

Poderíeis criar um Deus? – Pois então não me faleis de deuses! Mas o além-do-homem sim poderíeis criá-lo. (...)⁴⁰⁷

No aforismo supracitado, que fala da criação do além-do-homem, *Zaratustra* se coloca como o vento do norte para figos maduros. E diz que “é belo olhar desde a

⁴⁰⁴ Citado na p. 120, nota 384.

⁴⁰⁵ São inúmeras as colocações que Nietzsche faz sobre Buda e sobre o budismo em seus escritos. Escolhemos uma do *Ecce Homo* como exemplo: “O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua ‘religião’, que se poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, para não confundi-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma *dele* – primeiro passo para a convalescença. ‘Não pela inimizade termina a inimizade, pela amizade termina a inimizade’; isto se acha no começo dos ensinamentos de Buda – assim *não* fala a moral, assim fala a fisiologia. (F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p. 30, 31). Nietzsche compara budismo e cristianismo em *O Anticristo*, aforismos 20 a 23, e 42.

⁴⁰⁶ A passagem na qual Adão e Eva colhem folhas de figueira para se cobrir está no *Gênesis*, 3, 7. No Novo Testamento temos também uma figueira, que é amaldiçoada por Jesus: “De manhã, ao voltar para a cidade, teve fome. E vendo uma figueira à beira do caminho, foi até ela, mas nada encontrou, senão folhas. E disse à figueira: ‘Nunca mais produzas fruto!’ E a figueira secou no mesmo instante.” (*Mateus*, 21, 18). É curioso que a árvore consagrada a Dionísio tenha sido amaldiçoada por Jesus.

⁴⁰⁷ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, “Nas ilhas afortunadas”, trad. de Andrés S. Pascual, p. 135. No *Ecce Homo*, Nietzsche cita esse aforismo duas vezes: no prólogo, aforismo 4, e no capítulo dedicado ao *Zaratustra*, aforismo 8.

sobreabundância, para mares longínquos.”. Ora, a palavra *über*, que compõe o termo “*Übermensch*”, também pode ter o sentido de “mais”, de “excedente”, invocando dessa maneira a “abundância”. Nesse sentido, o além-do-homem seria mais do que a soma dos fragmentos de homens.⁴⁰⁸ Esse “excedente”, esse “mais”, estaria nele presente. Desta perspectiva, a abundância da figueira também poderia estar simbolizando esse “mais” do além-do-homem, que, aliás, também está presente no próprio *Zarathustra*: a doação como transbordamento. Depois de, por dez anos, gozar de seu espírito e de sua solidão, *Zarathustra* quer doar o que acumulou, o excesso:

Estou saturado de minha sabedoria; como a abelha que acumulou demasiado mel, tenho necessidade de mãos que se estendam. (...)

Abençoa a taça que quer transbordar para que dela flua a água de ouro levando a todas as partes o resplendor de suas delícias!.⁴⁰⁹

Por outra parte, para criar o além-do-homem a partir do homem, esse deve ser destruído, pois, para criar novos valores é preciso destruir os antigos: “Quem tem que ser um criador no bem e no mal, em verdade, esse tem que ser antes um aniquilador e despedaçar valores.”⁴¹⁰ O instrumento que *Zarathustra* usa para destruir o homem e construir o além-do-homem é o martelo:

⁴⁰⁸ Ver “Da redenção”, segunda parte de *Zarathustra*, citado no sexto item do segundo capítulo, p. 93, 94, notas 300 e 302.

⁴⁰⁹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, prólogo, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 33, 34. Sobre “a taça que quer transbordar para que dela flua a água de ouro”, ver nota 352, p. 113, onde dissemos que ouro e sol, em Nietzsche, simbolizariam a riqueza em excesso, em abundância. Ainda dentro desta perspectiva do “mais”, lembremos aqui que um dos títulos que Nietzsche pensou para seu último livro foi: “*Ecce Homo, ou um problema para psicólogos. Por que sou algo mais*”. (Sobre os títulos que Nietzsche pensou para o *Ecce Homo*, ver a Introdução de Andrés Sanchez Pascual para a sua tradução do referido livro, pela Alianza Editorial, 1971, p. 10). Esse “mais” parece ainda estar presente no conceito nietzscheano de força. De acordo com Leon Kossowitch, força em Nietzsche “é sempre tendência a um mais. Aumentar, crescer: tal impulso está inscrito em cada uma porque ela é vontade de potência.” (Leon KOSSOVITCH, *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 40). Neste sentido, lembremos o que disse Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*: o “fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um excesso de força.” (F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, aforismo 4, trad. de Paulo C. de Souza, p. 104). Acrescentando uma outra perspectiva, podemos dizer que esse “mais” também está contido no símbolo. Vimos que, de acordo com Jung, o símbolo pode ser um objeto do cotidiano, percebido pelos sentidos, mas sempre aponta para algo a mais. (ver p. 24).

⁴¹⁰ *Ibid.*, segunda parte, “Da superação de si mesmo”, p. 177. Sobre o destruir para criar, ver, por exemplo, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 2, citado nas p. 88, nota 285 e p. 95, nota 306.

Mas para o homem torna sempre a empurrar-me minha ardente vontade de criar; assim sente-se impulsionado o martelo para a pedra.

Ah, homens, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem de minhas imagens!

Ah, que ela tenha que dormir na pedra mais dura, mais feia!

Agora meu martelo se enfurece cruelmente contra sua prisão. Da pedra saltam pedaços: que me importa?⁴¹¹

O martelo de *Zarathustra*, contudo, não seria, a nosso ver, somente um instrumento de escultor, que destrói para construir, ou ainda, um instrumento de diagnóstico para auscultar vísceras, como na medicina antiga. Em um outro sentido, estaria ainda simbolizando o poder do fogo, uma vez que tem ligação com o raio. Arma de *Thor*, poderoso deus germânico guerreiro, que controla os ventos e as tempestades, o martelo simboliza o raio, sendo ao mesmo tempo criador e destruidor.⁴¹² Desta perspectiva, poder-se-ia dizer que o martelo é o símbolo do filosofar nietzscheano, que trabalha com criação e destruição.⁴¹³ Nietzsche parece falar no martelo como arma no seguinte fragmento póstumo:

A luta *suprema*: para tanto é necessária uma nova *arma*.

O martelo: evocar uma decisão terrível: pôr a Europa diante da *conseqüência* de se sua vontade “quer” sucumbir.

Impedimento da mediocrização. Muito melhor ainda é sucumbir.⁴¹⁴

Ainda sobre o martelo, de acordo com Mircea Eliade e Ioan P. Couliano, na religião dos eslavos, *Perun* era o deus do trovão, cujo nome provém da raiz *per*, que significa golpear. E, em polonês, *piorun* significa “raio”.⁴¹⁵ Temos assim, mais um apontamento da

⁴¹¹ Ibid., “Nas ilhas afortunadas”, p. 137, 138.

⁴¹² No fim da era viquingue, usavam-se martelinhos como amuletos. O martelo e a suástica eram gravados em pedras comemorativas como seus símbolos. (John R. HINNELLS, *Dicionário das religiões*, verbete Tor, p. 269).

⁴¹³ O próprio Nietzsche diz: “Sou fogo, não há dúvida.”, em um poema intitulado *Ecce Homo*, citado no Item que apresentamos o filósofo, na p. 96, nota 307.

⁴¹⁴ F. NIETZSCHE, Fragmento póstumo escrito entre 1884 e 1888, trad. de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. In: *A vontade de poder*, aforismo 1054, p. 507. OBS: Não existe um livro de Nietzsche chamado “A vontade de poder”. Trata-se de uma coletânea de fragmentos póstumos. Os fragmentos têm uma numeração padrão que facilitam sua identificação. No caso desse fragmento aqui citado, não tivemos acesso ao original, e colocamos a numeração adotada pelos tradutores.

⁴¹⁵ A título de curiosidade, lembramos que no *Ecce Homo* Nietzsche fala que seus antepassados eram nobres poloneses. (F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 3).

relação do martelo com o fogo. Sendo Nietzsche fogo, o martelo seria seu símbolo e seu instrumento de trabalho. Cabe acrescentar que Eliade e Couliano, supracitados, consideram provável que, com o nome *Perun*, a dinastia *Rurikide* de Kiev, cuja origem era escandinava, prestavam homenagem ao deus germânico *Thor*. A mãe de *Thor* chamava-se *Fiorgynn* (de “carvalho”) na mitologia norueguesa. Depois da cristianização da Rússia, a mitologia de *Perun* foi transferida para a de Santo Elias.⁴¹⁶

Por último, lembramos que o martelo é também um símbolo da atividade formadora, sendo utensílio de Hefestos, deus grego das forjas.⁴¹⁷

Assim, a nosso ver, o filosofar nietzscheano com o martelo tem todas essas conotações, além da efetividade material de seu uso como instrumento de diagnóstico, explicitado textualmente no prefácio do *Crepúsculo dos ídolos*: “...Há que se colocar aqui ao menos uma vez questões com o martelo, e, talvez, escutar como resposta aquele célebre som oco, que fala de vísceras intumescidas...”⁴¹⁸

⁴¹⁶ M. ELIADE; IOAN P. COULIANO, *Dicionário das religiões*, Cap. 13: “Religião dos eslavos e povos bálticos”, parágrafo 13.2, p. 150.

⁴¹⁷ De acordo com uma lenda lituana, “os martelos de ferro são os instrumentos com os quais os deuses favoráveis aos seres humanos desfazem na primavera as camadas de neve e de gelo. São as mesmas imagens de desfazer nuvens no céu, neve e gelo na terra e no mar, que se apresentam aqui para indicar a força divina que o martelo deve ter...” (J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dicionário de símbolos*, verbete martelo, p. 578). Essa imagem de desfazer neve é sugerida por Nietzsche quando ele fala da linguagem de *A Gaia Ciência*: “Ele parece escrito na linguagem do vento que dissolve a neve...” (F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, prefácio tardio, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p.10).

⁴¹⁸ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, prefácio, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 8. Citado na Introdução, p. 4, nota 6, e capítulo II, item 3, p. 69, nota 209.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demos início a esse estudo partindo de dois pressupostos: Nietzsche como psicólogo e a simbologia como linguagem do inconsciente. Nietzsche, ao perguntar quem, entre os filósofos, foi antes dele “*psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’”,⁴¹⁹ estaria dizendo que os psicólogos, em oposição aos idealistas, são verazes. Assim, ele contrapõe a veracidade do psicólogo com a mendacidade do “idealista”, da mesma forma que contrapõe a mendacidade deste com a veracidade de *Zaratustra*.⁴²⁰ Lembrando que *Zaratustra* é “o primeiro psicólogo dos bons”,⁴²¹ temos aqui a veracidade do psicólogo Nietzsche e do psicólogo *Zaratustra* em oposição à mendacidade dos idealistas.

Diante do exposto, nos perguntamos: Como Nietzsche poderia comunicar verdade falando por signos? Como vimos, para ele, a linguagem de signos se desenvolve junto com a consciência e o viver em sociedade, sendo que a consciência não faz parte da existência individual, mas sim daquilo que no homem é da natureza de rebanho. A linguagem de signos é, portanto, uma linguagem gregária. Para ele, nossas ações são pessoais, são únicas, mas para comunicá-las nós as traduzimos na consciência. Seria nessa tradução, nessa *passagem do inconsciente para o consciente* que começariam certos *problemas*: “a natureza da consciência animal acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, com tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.”⁴²² Somente o pensamento consciente do homem ocorreria em palavras, ou seja, em signos que podem ser comunicados e entendidos, uma vez que são generalizados. Mas, para Nietzsche, não há somente pensamento consciente. Disso discorremos que haveria também um pensamento *inconsciente*, que pode ocorrer em símbolos, que não é de natureza gregária, que não tem

⁴¹⁹ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p. 114.

⁴²⁰ Ibid., aforismo 3, p. 111.

⁴²¹ Ibid., aforismo 5, p. 113.

⁴²² IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 354, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 173.

como objetivo a comunicação. Consciência, para Nietzsche, “é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem”,⁴²³ de modo que a linguagem de signos liga o homem com outro homem. De outra parte, vimos que a linguagem simbólica, gerada pelo inconsciente, não tem um significado universal, não é gregária, não fala do conhecido, do familiar ou do utilitário. Símbolos não comunicam, mas revelam aspectos mais *profundos* da realidade, ligam o homem com ele mesmo. *Symbálein* faz a união do homem consigo próprio. Por revelar aquilo que ainda não se tornou consciente, a linguagem simbólica não estaria associada à “corrupção, falsificação, superficialização e generalização”. A passibilidade de “corrupção, falsificação, superficialização e generalização”, presente na linguagem de signos, não se encontraria na linguagem de símbolos. Com a primeira, assim teria falado a filosofia tradicional; com a segunda, a nosso ver, assim falou *Zaratustra*.

A superação da mendacidade de milênios não poderia ser efetiva (*Wirklich*) por intermédio da linguagem que o próprio Nietzsche criticou: a linguagem gregária. A fala simbólica de *Zaratustra*, o mais veraz de todos os pensadores, seria, de acordo com nossa leitura, uma afronta à mentira de milênios.

...a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira...⁴²⁴

Vimos que, segundo Rubens R. T. Filho, a orientação simbólica é “historicamente oposta à tendência *alegórica* do cristianismo, (...) Adotar o estilo simbólico, em filosofia, é situar-se a contracorrente desse cristianismo...”.⁴²⁵ Entendemos que Nietzsche, com seus escritos, vem desfazer as mentiras em cima das quais foi construída a moral socrático-judaico-cristã. Uma moral mendaz desfeita por um imoralista veraz. Vimos que não foi somente o cristianismo que refreou os instintos e a produção de símbolos. O predomínio dado à razão na cultura ocidental pós-socrática rebaixou tudo o que não passa pelo crivo da

⁴²³ Ibid., p. 172.

⁴²⁴ IDEM, *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 109.

⁴²⁵ R. R. TORRES FILHO, *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, “O simbólico em Schelling”, p. 113.

razão. Os instintos foram desvalorizados, e com eles, o simbólico. Como a razão não consegue abranger simultaneamente dois pólos de uma questão, ou trabalhar com os graus de variação existentes entre ambos; de seu ponto de vista, não há espaço para uma concepção simbolista. A recíproca, contudo, não é verdadeira. Do ponto de vista simbólico, a concepção racional tem seu lugar. Como o símbolo é totalizador, reúne as partes (*symbálein*), ele não exclui nada, nem mesmo a razão.

Por isso, introduzir uma leitura do *Zaratustra* sob uma perspectiva simbólica abre um leque de possibilidades. Olhar a árvore, em Nietzsche, sem os recursos exclusivamente racionais, como as alegorias, ou ainda, as metáforas enrijecidas,⁴²⁶ poder olhar a árvore como símbolo, faz vir à tona um transbordamento de significados, que estariam encobertos por nosso hábito de interpretar signos.

De acordo com nossa leitura, Nietzsche, no *Zaratustra*, evoca o deus da árvore Dionísio para garantir a fertilidade necessária para o cultivo de uma árvore que cobrirá a Terra inteira. O cultivo dessa árvore é, segundo Nietzsche, a grande tarefa da humanidade. O cumprimento dessa grande tarefa garantirá a renovação e a transformação da vida; garantirá, como garantia entre os helenos os mistérios dionisíacos, o eterno retorno da vida.⁴²⁷ Assim, Dionísio, o deus da árvore, como a própria árvore, seriam os “símbolos do eterno retorno nietzscheano”. Como vimos no primeiro capítulo, um símbolo não se refere a algo, não representa algo. Ele *é* esse algo. Dizer que a árvore é o símbolo do eterno retorno é dizer que a árvore *é* o eterno retorno. A árvore, assim como seu deus Dionísio, seria o eterno prazer da doação, a mais alta virtude, e do vir a ser, “o eterno Sim a todas as coisas...”⁴²⁸ Sendo a concepção fundamental do *Zaratustra* o *pensamento do eterno retorno*,⁴²⁹ seria o símbolo da árvore a porta de entrada que lhe dá acesso? De qualquer forma, é o próprio eterno retorno que permite a Nietzsche trazer de volta o que, para ele, é o simbolismo mais elevado: o simbolismo grego das dionisíacas, que garante o eterno retorno da vida, com toda sua abundância.

Dessa perspectiva simbólica, o *Zaratustra* poderia ser considerado uma mitologia no sentido que lhe confere Campbell:

⁴²⁶ Sobre o termo “metáfora” em Nietzsche, fizemos alguns apontamentos na p. 23.

⁴²⁷ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “O que devo aos antigos”, aforismo 4, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. II, p. 124.

⁴²⁸ IDEM, *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, aforismo 6, trad. de Paulo C. de Souza, p. 90.

⁴²⁹ Ibid., aforismo 1, p. 82.

Uma mitologia completa é uma organização de imagens e narrativas simbólicas das possibilidades de experiência humana e da realização de determinada cultura em certo momento.⁴³⁰

Nesse sentido, as narrativas mitológicas seriam “reais”, pois falam da experiência humana, e são transmitidas por uma linguagem simbólica. Imagens não podem ser encontradas histórica e geograficamente. Isso não significa que elas não existam, inclusive em momentos históricos. A arca de Noé, por exemplo, existiu como imagem, mas se alguém acha que irá encontrá-la geograficamente, perderá seu tempo. Da mesma forma que não existe uma terra santa geograficamente falando.

Desse modo, a nosso ver, *Assim falou Zaratustra* poderia ser considerado uma narrativa mitológica, que fala de possibilidades de experiência e realização da “humanidade”. Como vimos, Nietzsche não se colocava como um indivíduo, mas como um destino.⁴³¹ Esse dado corrobora com o que acabamos de dizer, ao trazer mais uma vez as palavras de Campbell:

Os mitos derivam das visões de pessoas em busca de seu mundo mais íntimo. (...) Assim como os sonhos, os mitos são produtos da imaginação. E existem duas ordens de sonho: o pessoal simples, onde o sonhador se envolve em aventuras que refletem somente seus problemas pessoais (...) Há também outro nível de sonho que pode ser considerado uma visão, onde o indivíduo transcendeu a esfera de um horizonte meramente pessoal e entra em confronto com os mesmos grandes problemas universais, que são simbolizados em todos os grandes mitos.⁴³²

Dessa perspectiva, pode-se melhor entender porque Nietzsche se via/sentia como um destino. O sonho de infância de Nietzsche com o personagem *Zaratustra*,⁴³³ e a forma como toda a narrativa a ele se revela, como ele próprio conta no *Ecce Homo*, nos parece ser daquele nível que, segundo Campbell, “pode ser considerado uma visão, onde o indivíduo transcendeu a esfera de um horizonte meramente pessoal...”.

⁴³⁰ Joseph CAMPBELL, *Tu és isso*, p. 24.

⁴³¹ Sobre Nietzsche como destino, ver páginas 88, 89.

⁴³² Joseph CAMPBELL, *Tu és isso*, p. 53, 54.

⁴³³ Ver p. 58, nota 176.

Como vimos no capítulo I, assim como no quinto item do capítulo II, não é possível traduzir uma linguagem simbólica para uma linguagem de signos, uma vez que a compreensão dos símbolos não se dá no nível consciente. Mas isso não quer dizer em absoluto que não possamos compreendê-los. Quer dizer apenas que não podemos compreendê-los de uma maneira lógica. Símbolos não são demonstráveis, ou, de acordo com a concepção kantiana: simbolizar é pôr um conceito indemonstrável em cena.⁴³⁴ Em se tratando de símbolos não há sujeito e objeto, não há mediação, não há demonstração. Por isso, o símbolo, mais do que pensado, é para ser experimentado. Sua compreensão pode ser imediata; mas a interpretação é sempre mediata, e o intérprete dificilmente consegue subtrair-se de si mesmo, de sua orientação, sair de seu ângulo. Enfim, ele interpreta através de sua *Weltanschauung*.⁴³⁵ Por isso, nossa leitura do *Zarathustra* sob uma perspectiva simbólica, insere-se no rol de mais uma interpretação, vista de nosso ângulo, como não poderia deixar de ser. Acresce-se a isso a questão da resistência do próprio texto, ou seja, os próprios textos de Nietzsche nos dizem se resistem ou não a determinadas interpretações.

Ao mapearmos os símbolos, no primeiro capítulo, vimos que eles podem surgir espontaneamente em sonhos e fantasias, na arte e na poesia, nos mitos e contos de fadas. Símbolos são imagens criadas pelo inconsciente para expressar conteúdos “interiores”. Em tempos remotos o símbolo e o simbolizado eram um. Posteriormente, passam a ser dois. “...Subitamente, amiga, o um se tornou dois! – E Zarathustra passou junto a mim...”⁴³⁶ Assim, o homem cria símbolos, lhes dá vida, e lhes atribui valor e significados, no plano da imaginação. E a imaginação cria a realidade. Enquanto signos, sinais e alegorias pertencem a um universo racional, consciente; símbolos encontram-se em um universo que integra também o “inconsciente”, e contêm sempre um excedente de significados, não acessíveis, ou, pelo menos, não inteiramente acessíveis à análise racional. Dessa forma, signos, sinais e alegorias trafegam nos limites do consciente, enquanto que os símbolos ultrapassam as fronteiras deste. Os primeiros são produtos de uma atividade mental deliberada. Quanto aos símbolos, não há deliberação, eles simplesmente vêm. *Zarathustra*, então, não teria sido uma deliberação de Nietzsche. Assim ele conta *sua* experiência de inspiração desta obra:

⁴³⁴ Conforme a interpretação de Rubens R. Torres Filho, como vimos nas páginas 14 e 15, nota 27.

⁴³⁵ Palavra alemã que tem sido traduzida como “concepção do mundo”, “ideologia”; uma concepção particular da vida, do mundo, da existência.

⁴³⁶ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, apêndice, *Sils-Maria*, trad. de Paulo C. de Souza, p. 311.

Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção. (...) Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade...A involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável....⁴³⁷

Para aqueles que consideram o pensamento conceitual a única forma de pensamento válida, os símbolos, as imagens e os mitos ocupam um lugar secundário. De outra parte, aqueles que, como Eliade, acreditam na “sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, na nossa opinião, de um valor espiritual superior à sua vida ‘consciente’”,⁴³⁸ o pensamento simbólico seria uma forma de pensamento não só válida, como mais abrangente e rica que o pensamento conceitual. Este é bipolar: ou algo é verdadeiro ou é falso, ou é bom ou é mal; não podendo trabalhar com os graus e variações existentes entre dois pólos. Além disso, enquanto o pensamento conceitual é analítico, divide o objeto de sua atenção em partes, o pensamento simbólico não divide, mas une.

Reunindo as considerações que fizemos sobre a concepção nietzscheana diferenciada de filosofia, a crítica de Nietzsche à razão socrática, o que ele diz no aforismo 20 de *Para além de bem e mal*,⁴³⁹ assim como no aforismo 5 do *Crepúsculo dos ídolos*,⁴⁴⁰ sobre a linguagem, podemos chegar à conclusão de que a linguagem conceitual, comumente considerada o único instrumento apropriado à filosofia, não seria apropriada aos escritos nietzscheanos em particular. Como o próprio Nietzsche diz:

Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos.⁴⁴¹

Como vimos já na Introdução, o conceito para Nietzsche sempre desconsideraria aquilo que é individual. Além disso, a lógica e a “inteligibilidade conceitual da existência”

⁴³⁷ IDEM, *Ecce Homo*, “Assim falou Zaratustra”, aforismo 3, trad. de Paulo C. de Souza, p. 85, 86.

⁴³⁸ Mircea ELIADE, *Imagens e Símbolos*, p. 12

⁴³⁹ Em “Dos preconceitos dos filósofos”, citado na Introdução, p. 10, 11, nota 23.

⁴⁴⁰ Em “A ‘razão’ na filosofia”, citado nas p. 81, 82, nota 261.

⁴⁴¹ F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, “A ‘razão’ na filosofia”, aforismo 1, trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 27.

parecem, de acordo com ele, servir a uma determinada espécie de sofrendores, àquela que sofre de *empobrecimento de vida*:

...há duas espécies de sofrendores, primeiro os que sofrem de *abundância* de vida, que querem uma arte dionisíaca (...) e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que procuram por repouso, quietude, mar liso, redenção de si mesmo pela arte e pelo conhecimento, ou então a embriaguez, o espasmo, o ensurdecimento, o delírio. (...) O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, não somente pode permitir-se a visão do terrível e problemático, mas até mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; (...) Inversamente, o mais sofrendor, mais pobre de vida, teria a máxima necessidade de brandura, boa paz, bondade, no pensar e no agir, se possível um Deus, que seria bem propriamente um deus para doentes, um “salvador”; assim também de lógica, da inteligibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranqüiliza, cria confiança -, em suma, uma certa estreiteza cálida que protege do medo e uma inclusão em horizontes otimistas.⁴⁴²

Poderíamos dizer que em épocas remotas tudo estava junto, unido,⁴⁴³ pois era dessa forma que se pensava miticamente o mundo: simbolicamente (*sympálein*). Quando o pensamento simbólico foi desvalorizado, e em seu lugar entrou em cena o pensamento conceitual abstrato, o mundo foi sendo dividido em oposições e a dualidade foi se estabelecendo como padrão do pensamento. A linguagem conceitual teria sido formada dentro deste cenário dual, e, desde então, quando aprendemos a falar, automaticamente aprendemos a ver o mundo de forma dual, onde os pares de opostos estão separados e

⁴⁴² IDEM, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 370, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, vol. I, p. 176, 177.

⁴⁴³ Lembrando que, para Nietzsche, a “*unidade*” é uma das categorias com a qual o homem impôs ao mundo um valor: “O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “*verdadeiro*”, é *falso*... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...” (F. NIETZSCHE, “*Queda dos valores cosmológicos*”, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras incompletas*, “*O Niilismo*” – (*A Vontade de Potência*, textos de 1884-1888), aforismo 12, “*Queda dos valores cosmológicos*”, A, vol. II, p. 161).

impossibilitados de se mesclarem. Nesse novo cenário, pensou-se origens diferentes para os opostos, como vimos no segundo capítulo.⁴⁴⁴

Deste ponto de vista, Nietzsche, ao escrever *Zarathustra* com uma linguagem simbólica, estaria resgatando a “*unidade perdida*” no mundo dos conceitos. Ao nos permitirmos fazer uma leitura despojada de conceitos, poderíamos reconstruir a ponte que une aquilo que víamos e sentíamos separado. Deixaríamos de ver as coisas presas somente a duas possibilidades e duas origens: se algo não é verdadeiro, logo é falso, e passaríamos a perceber os graus existentes entre os dois pólos.

Poderíamos dizer que, no *Zarathustra*, Nietzsche realizou uma “revolução copernicana” ao fazer a razão deixar de ser o centro. O universo racional, por estar submetido às categorias de nosso pensamento lógico, é previsível. Por outro lado, quando tentamos ir além da razão, quando se busca um saber totalizador, abrangente e perspectivista, ficamos sujeitos ao imprevisível. Enquanto a linguagem conceitual nos é familiar e calculável, um livro escrito numa linguagem cuja razão é periférica, acaba por afastar leitores que não lidam bem com aquilo que lhes parece estranho e imprevisível.

Assim, a linguagem de *Zarathustra* seria peculiar pela introdução de algo novo, não familiar: a linguagem simbólica. Esta parece dar acesso a um domínio desconhecido, inexplorado. Esse domínio desconhecido pode ser o domínio *inconsciente* a partir do qual os próprios símbolos são produzidos. Enquanto os símbolos expressariam conteúdos inconscientes e instintivos, os signos expressam aquilo que já se tornou consciente, portanto “seguro”. Como vimos no início do primeiro capítulo, Nietzsche diz que “...o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem da própria consciência...”⁴⁴⁵ Segundo nossa leitura, Nietzsche, pela boca de *Zarathustra*, quer nos dizer algo maior do que essa “mínima parte” do pensamento tornado consciente. Para tanto, não bastariam os signos. Além do que, *Zarathustra* é um personagem que não parece se prestar ao que é, segundo Nietzsche, generalizado e vulgarizado, ao que é raso, estúpido, signo ou marca de rebanho.

⁴⁴⁴ Item 3, p. 65, onde citamos o aforismo 2 de *Para além de bem e mal*.

⁴⁴⁵ F. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Livro V, aforismo 354, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras incompletas*, vol. I, p. 173.

Sendo a linguagem de *Zarathustra* simbólica, temos um paradoxo: por mais que tentamos interpretá-la, ela nos escapa, pois, do contrário, se a trazemos para o consciente, ela deixa de ser simbólica, e passa a ser signo. Como vimos, segundo Nietzsche, o mundo de signos é generalizado e vulgarizado, e todo tornar-consciente compartilha com a falsificação. Dessa forma, traduzir uma linguagem simbólica em signos seria falsificá-la. De acordo com o que vimos nas pesquisas junguianas sobre símbolos, ao falar simbolicamente, aquilo que foi dito permanece, de certa forma, oculto.⁴⁴⁶ Por isso, uma interpretação literal do *Zarathustra* resultaria estranha, com muitas passagens até mesmo bizarras, aparentemente sem sentido. A compreensão de uma tal linguagem se faria, então, em outro nível, não consciente.

Na Introdução nos perguntamos porque Nietzsche faria uso de uma linguagem simbólica. Vislumbramos, então, algumas respostas, como, por exemplo, para se libertar do aprisionamento da gramática. Depois de percorrer alguns caminhos de *Zarathustra*, podemos dizer ainda que, além da questão da veracidade supracitada, também sua abordagem perspectivista, de totalidade, exige uma linguagem própria, não fragmentada. Como disse Mircea Eliade, “a função de um símbolo é justamente revelar uma realidade total”.⁴⁴⁷ Assim, a linguagem simbólica revelaria a totalidade que *Zarathustra* quer transmitir. Enquanto os signos expressam fragmentos, os símbolos nos permitiriam experimentar a totalidade.

Podemos, todavia, nos perguntar para que, afinal, a totalidade? Desta pergunta decorre pelo menos duas respostas: para o homem enquanto fragmento, a totalidade não parece servir para nada; mas para o homem transformado, que está sempre se superando a si mesmo, que consegue somar seus pedaços como *summa summarum*,⁴⁴⁸ a totalidade é necessária. Uma abordagem de totalidade inclui o resgate da aceitação da vida como ela é, com seu eterno construir e destruir. Nietzsche teria encontrado no cenário simbólico uma forma de encenar uma mensagem redentora, de superação e de transformação, sem se afastar da Terra para um mundo ideal. Mas os ensinamentos de *Zarathustra* não seriam da ordem dos saberes. Se *Zarathustra* falou simbolicamente, não podemos dele tirar nenhum

⁴⁴⁶ Cap. I, item 3, P. 24.

⁴⁴⁷ Cap. I, item 2, p. 20, nota 47.

⁴⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, aforismo 2. Ver citação selecionada no apêndice, p. 151, 152.

saber, uma vez que símbolos “não declaram, só acenam. Tolo é quem deles quer tirar saber.”⁴⁴⁹ Por isso, a nosso ver, *Assim falou Zaratustra*, e não poderia ter falado de outra forma.

⁴⁴⁹ IDEM, *Así habló Zaratustra*, primeira parte, “Da virtude que dá presentes”, aforismo 1, trad. de Andrés S. Pascual, p. 124.

APÊNDICE

Humano, Demasiado Humano, volume I, prefácio tardio, aforismo 1, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 41, 42:

(...) Denominaram meus escritos uma escola de suspeita, mais ainda, de desprezo, mas felizmente também de coragem, e mesmo de temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguma vez alguém tenha olhado para o mundo com uma suspeita tão profunda (...) E quem adivinha algo das conseqüências que se alojam em toda suspeita profunda, algo dos calafrios e angústias do isolamento, aos quais toda incondicional diferença de olhar condena os que são acometidos dela, entenderá também quantas vezes eu, para descansar de mim, como que para um temporário auto-esquecimento, procurei abrigar-me em alguma parte – sob alguma veneração ou inimizade ou cientificidade ou leviandade ou estupidez: e também porque, onde não encontrei aquilo de que precisava, tive que conquistá-lo artificialmente, falsificá-lo, criá-lo ficticiamente para mim (...) Mas do que eu precisava sempre de novo (...) era da crença de não ser o único a ser assim, o único a ver assim (...) uma cegueira a dois sem suspeita e pontos de interrogação, um gosto pelas fachadas, superfícies, pelo perto, (...) Talvez se pudesse, sob esse aspecto, imputar-me muita “arte”, muita refinada falsificação de moeda: por exemplo, que eu teria, deliberada e propositalmente, fechado os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, em um tempo em que, sobre a moral, eu já era bastante clarividente; do mesmo modo, que eu me teria enganado sobre o incurável romantismo de Richard Wagner (...); do mesmo modo sobre os gregos, do mesmo modo sobre os alemães e seu futuro (...), suposto, porém, que tudo isso fosse verdade (...), o que sabeis vós, o que poderíeis saber, do quanto há de ardil de autoconservação, do quanto há de razão e cuidado superior em um tal auto-engano – e de quanta falsidade eu ainda necessito, para poder permitir-me sempre de novo o luxo de minha veracidade?... Basta, eu vivo ainda; e a vida não foi inventada pela moral: ela quer engano, ela vive de engano... mas não é que já recomeço e faço o que sempre fiz, eu velho imoralista e passarinho – e falo imoralmente, extramoralmente, “para além de bem e mal”? -

Humano, Demasiado Humano, volume II, segunda parte: “*O andarilho e sua sombra*”, aforismo 1, trad. de Paulo César de Souza, p. 164:

Da árvore do conhecimento. – Verossimilhança, mas não verdade; aparência de liberdade, mas não liberdade – é por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida.

Ibid., aforismo 189, p. 249, 250:

A árvore da humanidade e a razão. - Aquilo que vocês, com decrépita miopia, temem como sendo a superpopulação da Terra, é justamente o que proporciona ao mais esperançoso a sua grande tarefa: um dia, a humanidade deve se tornar uma árvore que cubra a Terra inteira, com muitos bilhões de brotos que devem conjuntamente se tornar frutos, e a Terra deve ser preparada para nutrir essa árvore. Fazer com que o atual esboço, ainda pequeno, aumente em seiva e força; com que circule em inúmeros canais a seiva para a alimentação do todo –

dessas tarefas, e de outras assim, é que se há de extrair o *critério* segundo o qual um homem de hoje é útil ou inútil. A tarefa é indizivelmente grande e ousada: todos queremos contribuir para que a árvore não apodreça antes do tempo! Uma mente histórica talvez consiga imaginar o ser e o fazer humanos, no conjunto do tempo, tal como aparecem a nossos olhos as formigas, com seus montes artisticamente edificadas. Julgando superficialmente, poder-se-ia falar de “instinto” em relação a toda a humanidade, assim como em relação às formigas. Num exame mais detido, percebemos que povos inteiros, séculos inteiros se esforçam em descobrir e *experimental* novos meios com que seja possível beneficiar um grande conjunto humano e, por fim, a grande árvore frutífera total da humanidade; e, não importando os danos que indivíduos, povos e épocas sofram com esse experimentar, sempre há indivíduos que se tornam mais inteligentes com o sofrer, e a partir deles essa inteligência vai lentamente extravasando para as medidas tomadas por povos inteiros, épocas inteiras. Também as formigas erram e se equivocam; a humanidade bem pode se deteriorar e emurcheçar antes do tempo, graças à estupidez dos meios – nem para aquelas nem para essa existe um instinto que conduz seguramente. Temos, isto sim, que *olhar de frente* a grande tarefa de *preparar* a Terra para uma vegetação da máxima e mais jubilosa fecundidade – uma tarefa da razão em prol da razão!

A Gaia Ciência, prefácio à segunda edição (1886), aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 145, 146:

- Mas deixemos o Sr. Nietzsche: que nos importa que o Sr. Nietzsche está outra vez com saúde?... Um psicólogo conhece poucas questões tão atraentes quanto a da relação entre saúde e filosofia, e para o caso, em que ele próprio fica doente, ele traz toda a sua curiosidade científica consigo para sua doença. Ou seja, pressuposto que se é uma pessoa, tem-se também, necessariamente, a filosofia de sua pessoa: no entanto, há uma diferença relevante. Em um são suas lacunas que filosofam, em outro suas riquezas e forças. O primeiro necessita de sua filosofia, seja como amparo, tranqüilizante, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; neste último, ela é apenas um belo luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma gratidão triunfante, que acaba tendo ainda de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu dos conceitos. No outro caso, porém, o mais habitual, quando são os estados de indignância que fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez preponderem os pensadores doentes na história da filosofia - : o que será do pensamento mesmo, que é posto sob a pressão da doença? Esta é a pergunta que importa aos psicólogos: e aqui é possível a experimentação. Não diferente do que faz um viajante, que se propõe a acordar em uma hora determinada e, em seguida, se abandona tranqüilamente ao sono: assim nós filósofos, suposto que ficamos doentes, nos entregamos de corpo e alma à doença - como que fechamos os olhos a nós. E como aquele sabe que há algo que não dorme, algo que conta as horas e o acordará, sabemos nós também que o instante decisivo nos encontrará acordados – que então algo salta, e apanha o espírito em flagrante, quero dizer, na fraqueza ou regressão ou resignação ou endurecimento ou ensombrecimento ou como se chamem todos esses estados doentios do espírito, que em dias sadios têm contra si o orgulho do espírito (pois continua valendo a velha rima: “O espírito orgulhoso, o pavão, o cavalo, são os três animais mais orgulhosos sobre a terra”). Aprende-se, com essa espécie de autoquestionamento, de auto-experimentação, a olhar com um olho mais refinado para tudo o que em geral foi filosofado até agora; adivinham-se melhor que antes os involuntários descaminhos, ruas laterais, lugares de repouso, lugares de sol do pensamento, a que os pensadores que sofrem, precisamente como sofredores, são conduzidos e seduzidos, sabe-se doravante para onde, inconscientemente, o corpo doente, com suas necessidades, impele, empurra, atrai o espírito – em direção ao sol, quietude, brandura, paciência, medicamento, refrigério em qualquer

sentido. Toda a filosofia que coloca a paz mais alto do que a guerra, toda ética com uma concepção negativa do conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhecem um termo final, em estado terminal de qualquer espécie, todo preponderante desejo estético ou religioso por um à-parte, um além, um fora, um acima, permitem que se pergunte se não foi a doença aquilo que inspirou o filósofo. O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob os mantos do objetivo, do ideal, do puramente-espiritual, chega até o aterrorizante – e com bastante freqüência eu me perguntei se, calculando por alto, a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. Por trás dos mais altos juízos de valor, pelos quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras. Todos aqueles ousados disparates da metafísica, em particular suas respostas à pergunta pelo valor da existência, podem-se considerá-los sempre, em primeiro lugar, como sintomas de determinados corpos; e se essa espécie de afirmação do mundo ou negações do mundo, em bloco e a granel, cientificamente medidas, não são habitadas por um grão de significação, dão no entanto ao historiador e ao psicólogo pistas tanto mais valiosas, como sintomas, como foi dito, do corpo, de seu acerto ou desacerto, de sua plenitude, potencialidade, autodomínio na história, ou então de suas obstruções, cansaços, empobrecimentos, de seu pressentimento do fim, de sua vontade de fim. Ainda estou à espera de que um médico filosófico, no sentido excepcional da palavra – um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade, para cuidar - terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de “verdade”, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...

A Gaia Ciência, Livro III, aforismo 111, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 157, 158:

De onde vem o lógico. - De onde surgiu a lógica na cabeça humana? Com certeza, da não-lógica (...) Mas inúmeros seres, que inferiam de modo diferente do que nós inferimos agora, sucumbiram: poderia até mesmo ter sido mais verdadeiro! Quem, por exemplo, não sabia descobrir o ‘igual’ com suficiente freqüência, no tocante à alimentação ou no tocante aos animais que lhe eram hostis, (...) tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que em todo semelhante adivinha logo a igualdade. A tendência preponderante, porém, a tratar o semelhante como igual, uma tendência ilógica – pois não há em si nada igual -, foi a primeira a criar todos os fundamentos em que assenta a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito da substância, (...) – foi preciso que por longo tempo o mutável nas coisas não fosse visto, não fosse sentido; (...) – A sequência de pensamentos e conclusões lógicas, em nosso cérebro de agora, corresponde a um processo e luta de impulsos, que por si sós são todos muito ilógicos e injustos; de hábito, só ficamos sabendo do resultado do combate: tão rápido e tão escondido se desenrola agora esse antiquíssimo mecanismo em nós.

A Gaia Ciência, Livro V, aforismo 382, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 178, 179:

A grande saúde. - Nós, os novos, os sem nome, os difíceis de entender, nós, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado - nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora. Aquele cuja alma

tem sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora e de circunavegar todas as costas desse “mar mediterrâneo” ideal, aquele que quer saber, pelas aventuras de sua experiência mais própria, o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal, assim como de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um erudito, de um devoto, de um adivinho, de um apóstata no velho estilo: este precisa, para isso, primeiro que tudo, de uma coisa, da *grande saúde* – de uma saúde tal, que não somente se tem, mas que também constantemente se conquista ainda, e se tem de conquistar, porque sempre se abre mão dela outra vez, e se tem de abrir mão!... E agora, depois de por muito tempo estarmos a caminho dessa forma, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que prudentes, e muitas vezes naufragados e danificados, mas, como foi dito, mais sadios do que gostaríamos de nos permitir, perigosamente sadios, sempre sadios outra vez – quer-nos parecer que, em recompensa por isso, temos diante de nós uma terra ainda inexplorada, cujos limites ninguém mediu ainda, um além de todas as terras e rincões do ideal conhecidos até agora, um mundo tão abundante em coisas belas, estranhas, problemáticas, terríveis e divinas, que nossa curiosidade, assim como nossa sede de posse, ficam fora de si – ai, que doravante nada mais nos pode saciar! Como poderíamos, depois de ver tais paisagens, e com uma tal voracidade na consciência e na ciência, contentar-nos com o *homem do presente*? É pena: mas é inevitável que consideremos seus mais dignos alvos e esperanças apenas com uma seriedade mal mantida, e talvez nem sequer os consideremos mais. Um novo ideal corre à nossa frente, um ideal estranho, tentador, rico de perigos, ao qual não gostaríamos de persuadir ninguém, porque a ninguém concederíamos tão facilmente o *direito* a ele: o ideal de um espírito que joga ingenuamente, isto é, sem querer e por transbordante plenitude e potencialidade, com tudo o que até agora se chamou sagrado, bom, intocável, divino; para o qual o mais alto, em que o povo encontra legitimamente sua medida de valor, já significaria perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, descaso, cegueira, esquecimento temporário de si; o ideal de um bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que muitas vezes parecerá inumano, quando, por exemplo, se põe ao lado de toda seriedade terrestre até agora, ao lado de toda espécie de solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e tarefa, como sua mais corporal, sua involuntária paródia – e com o qual somente, a despeito de tudo isso, começa talvez a *grande seriedade*, com o qual é posto o verdadeiro ponto de interrogação, o destino da alma muda de rumo, a tragédia começa...

OBS: Note-se que esse aforismo termina com as palavras “a tragédia começa...”, que é o título do último aforismo do quarto livro da *Gaia Ciência*. Aqui terminava o livro na primeira edição de 1882. Esse aforismo (342: *Incipit Tragoedia*), Nietzsche colocou como o primeiro do prólogo de *Zarathustra*, que é o livro seguinte do filósofo. O quinto livro de *A Gaia Ciência* foi escrito posteriormente, em 1887.

A Gaia Ciência, Livro V, aforismo 354, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p.172-174.

Do “*gênio da espécie*”. – O problema do ter-consciência (mais corretamente: do tomar-consciência-de-si) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo do conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia (as quais, portanto, precisaram de dois séculos para alcançar a premonição de Leibniz, que voava na sua dianteira). Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-

nos, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, a despeito disso, não seria preciso que tudo isso nos “entrasse na consciência” (como se diz em imagem). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, se visse no espelho: como, de fato, ainda agora, entre nós, a parte preponderante dessa vida se desenrola sem esse espelhamento – e aliás também nossa vida de pensamento, sentimento, vontade, por mais ofensivo que isso possa soar a um filósofo mais velho. *Para que* em geral consciência, se no principal ela é supérflua? – Ora, parece-me, se se quer dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua suposição talvez extravagante, que o refinamento e força da consciência estão sempre em proporção com a *aptidão de comunicação* de um ser humano (ou animal), e a aptidão de comunicação, por sua vez, em proporção com a *necessidade de comunicação*: isto entendido, não como se o próprio homem singular, que é precisamente mestre em comunicar e tornar inteligíveis suas necessidades, fosse também, ao mesmo tempo, aquele cujas necessidades mais o encaminhassem aos outros. Mas bem me parece ser assim no que se refere a raças inteiras e gerações sucessivas: onde a necessidade, a indigência, coagiram longamente os homens a se comunicarem, a se entenderem mutuamente com rapidez e finura, acaba por haver um excedente dessa força e arte da comunicação, como que uma fortuna que pouco a pouco se acumulou e agora espera por um herdeiro que a gaste perdulariamente (- os assim chamados artistas são esses herdeiros, do mesmo modo que os oradores, pregadores, escritores: todos os homens que sempre vêm no final de uma longa série, sempre “nascidos tarde”, no melhor sentido da palavra, e, como foi dito, por essência perdulários). Suposto que essa observação é correta, posso passar à suposição de que *consciência em geral só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação* – que previamente só entre homem e homem (entre mandante e obediente em particular) ela era necessária, era útil, e também que somente em proporção ao grau dessa utilidade ela se desenvolveu. Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem – apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela. Que nossas ações, pensamentos, sentimentos, e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência – pelo menos uma parte deles -, é a conseqüência de um terrível, de um longo “é preciso”, reinando sobre o homem: ele precisava, como o animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele *precisava* de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível -, e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de “consciência”, portanto, de “saber” ele mesmo o que lhe falta, de “saber” como se sente, de “saber” o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: - pois somente esse pensamento consciente ocorre em *palavras, isto é, em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência. Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas somente do tomar-consciência-de-si da razão) vão de mãos dadas. Acrescente-se que não é somente a linguagem que serve de ponte entre homem e homem, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência de nossas impressões dos sentidos em nós mesmos, a força de poder fixá-las e como que colocá-las fora de nós, aumentaram na mesma medida em que cresceu a urgência de transmiti-las a outros por signos. O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si mesmo – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza da comunidade e de rebanho, que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou e que, conseqüentemente, cada um de nós, com a melhor vontade de *entender* a si mesmo tão individualmente quanto possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre trará a consciência, precisamente, apenas o não-individual em si, seu “corte transversal” – que nosso pensamento

mesmo, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nele comanda -, é constantemente como que *majorizado* e retraduzido para a perspectiva do rebanho. Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, sem dúvida nenhuma; mas, tão logo nós as traduzimos na consciência, elas não parecem mais sê-lo... Isto é propriamente o fenomenalismo e perspectivismo, assim como eu o entendo: a natureza da *consciência animal* acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, com todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Por último, a consciência que cresce é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes dos europeus sabe até mesmo que ela é uma doença. Não é, como se adivinha, a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui: deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre “coisa em si” e fenômeno: pois estamos longe de “conhecer” o bastante para sequer podermos separar assim. Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”; “sabemos” (ou acreditamos ou imaginamos) precisamente o tanto que, no interesse do rebanho humano, da espécie, pode ser útil: e até mesmo o que aqui é denominado “utilidade” é, por último, simplesmente uma crença, uma imaginação e, talvez precisamente aquela estupidez a mais fatal de todas, de que um dia sucumbiremos.

Para além de bem e mal, cap. 1, aforismo 2, trad. Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, Vol. II, p. 49:

“Como *poderia* algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade, do erro? Ou a vontade de verdade, da vontade de engano? Ou a ação não-egoísta, do egoísmo? Ou a pura, solar contemplação do sábio, da concupiscência? Tal gênese é impossível: quem sonha com ela é um parvo, e mesmo pior que isso: as coisas de supremo valor têm de ter uma outra origem, uma origem *própria* – desse mundo perecível, aliciante, enganoso, mesquinho, desse emaranhado de ilusão e apetite é impossível deduzi-las! Pelo contrário, é no seio do ser, no imperecível, no Deus escondido, na ‘coisa em si’ – é *ali* que tem de estar seu fundamento, ou em nenhuma outra parte!” – Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esse modo de estimativas de valor está por trás de todas as suas proceduras lógicas; a partir dessa sua “crença”, eles se atarefam em torno de seu “saber”, em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como “a verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições dos valores*. (...) Pode-se, com efeito, duvidar, em primeiro lugar, se há em geral oposições e, em segundo lugar, se aquelas vulgares estimativas e oposições de valor sobre as quais os metafísicos imprimiram seu selo não seriam talvez apenas estimativas de fachada, apenas perspectivas provisórias, talvez, além do mais, a partir de um ângulo, talvez de baixo para cima, perspectivas de rã, por assim dizer, para emprestar uma expressão que é corrente entre os pintores? Com todo o valor que possa caber ao verdadeiro, ao verídico, ao não-egoísta: seria possível que tivesse de ser atribuído à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e ao apetite um valor mais alto e mais fundamental para toda vida. Seria até mesmo possível, ainda, que *o que* constitui o valor daquelas boas e veneradas coisas consistisse precisamente em estarem, da maneira mais capciosa, aparentadas, vinculadas, enredadas com aquelas coisas ruins, aparentemente opostas, e talvez mesmo em lhes serem iguais em essência. Talvez! – Mas quem tem vontade de se afligir com tão perigosos *talvez!* Para isso já é preciso esperar pela chegada de uma nova espécie de filósofos, que tenham algum outro gosto e

propensão, inverso aos do que houve até agora. – filósofos do perigoso *talvez* em todos os sentidos. – E, dito com toda a seriedade: eu vejo tais novos filósofos surgindo.

Além do bem e do mal, cap. 1, aforismo 23, trad. de Paulo C. de Souza, p. 27, 28:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isso é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem “o coração” contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que - *puder!* Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa *nós!* Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo “traz um sacrifício” – que não é o *sacrifizio dell'intelletto*, pelo contrário! -, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais.

OBS: De acordo com o tradutor, Paulo C. de Souza, a expressão *Sacrifizio dell'intelletto* tornou-se corrente na Europa, após o Concílio de 1870, que conferiu a infalibilidade papal, designando a sujeição do conhecimento científico ao dogma eclesiástico (nota 60, p.209).

Além do bem e do mal, aforismo 191, trad. de Paulo C. de Souza, p. 79, 80:

O velho problema teológico de “fé” e “saber” – ou, mais claramente, de instinto e razão -, isto é, indagar se no que toca à valoração das coisas o instinto merece autoridade maior que a racionalidade, a qual deseja que se avalie e se aja de acordo com motivos, conforme um “por que?”, isto é, segundo a finalidade e a utilidade – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos. Sócrates mesmo, com o gosto próprio do seu talento – o de um dialético superior -, havia se colocado inicialmente ao lado da razão; e na verdade que fez ele toda a sua vida, senão rir da canhestra incapacidade de seus nobres atenienses, que eram homens do instinto, como todos os homens nobres, e jamais podiam informar satisfatoriamente sobre os motivos do seu agir? Mas enfim, em silêncio e às ocultas, ele riu também de si mesmo: encontrou em si, perante sua consciência mais refinada e seu foro interior, a mesma dificuldade e incapacidade. Para que, perguntou a si mesmo, abandonar por isso os instintos? É preciso lhes fazer justiça, a eles e *também* à razão – é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos. Tal foi a genuína *falsidade* desse grande irônico rico em mistérios; ele levou sua consciência a se contentar com uma espécie de auto-engodo: no fundo, divisou o que há de irracional no juízo moral. – Platão, mais inocente nessas coisas, e despido da astúcia plebéia, quis, com toda a energia – a maior energia que um filósofo já empregara! -, provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos os teólogos e filósofos seguem a mesma trilha – isto é, em questões morais o instinto, ou “a fé”, como dizem os cristãos, ou “o rebanho”, como digo eu, triunfou até agora. Uma exceção poderia ser Descartes, o pai do racionalismo (e portanto avô da Revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial.

Além do bem e do mal, aforismo 295, trad. de Paulo C. de Souza, p. 177 - 179:

O gênio do coração, tal como o possui aquele grande oculto, o deus-tentador e aliciador nato de consciências, cuja voz sabe descer ao submundo de cada alma, que não diz palavra, não lança olhar em que não haja idéia e aceno de sedução, de cuja mestria faz parte o saber parecer – não aquilo que é, mas aquilo que para os que o seguem é uma compulsão *mais* a mais proximamente o assediarem, a sempre mais íntima e radicalmente o seguirem: - o gênio do coração, que a tudo estridente e autocomplacente faz calar e ensina a ouvir, que alisa as almas ásperas e lhes dá novo anseio a saborear – estender-se imóveis como espelho d’água, para que nelas se espelhe o profundo céu -; o gênio do coração, que à mão rude e arrebatada ensina a hesitar e a prender com maior graça, que adivinha o tesouro oculto e esquecido, a gota de bondade e doce espiritualidade sob o espesso e opaco gelo, e é um mágico imã para todo grão de ouro que por muito jazeu sepulto na prisão de lama e areia; o gênio do coração, de cujo toque cada um torna mais rico, não agraciado e surpreso, não redimido e oprimido por um bem alheio, porém mais rico de si mesmo, mais novo do que nunca, partido, por um vento brando acariciado e sondado, mais inseguro talvez, mais grácil frágil fraco, porém cheio de esperanças ainda sem nome, cheio de nova vontade e energia, nova relutância e apatia... mas que faço, meus amigos? De quem lhes falo? Distraí-me a ponto de sequer lhes dizer o seu nome? A menos que já tenham adivinhado quem é esse deus e espírito problemático, que de tal modo deseja ser *louvado*. Como sucede a todo aquele que desde criança esteve sempre a caminho e fora de casa, também a mim me sobressaltaram espíritos raros e bem pouco inofensivos, sobretudo e quase sempre esse do qual venho falando, ninguém menos que o deus *Dionísio*, esse grande ambíguo e deus-tentador, a quem certa vez,

como sabem, em todo sigilo e reverência ofereci meu primogênito – tendo sido o último a lhe ofertar um *sacrifício*, ao que parece: pois não encontrei ninguém que compreendesse então o que eu fazia. Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dionísio: e talvez eu pudesse enfim, caros amigos, lhes dar de provar um pouco dessa filosofia, tanto quanto me é permitido? A meia voz, como é justo: pois ela inclui coisa nova, secreta, estranha, singular, inquietante. Já o fato de Dionísio ser filósofo, e de também os deuses filosofarem, portanto, parece-me uma novidade um tanto insidiosa, que justamente entre filósofos despertaria suspeita (...) Sim, se me fosse permitido lhe aplicar, conforme o costume humano, belos e solenes títulos de pompa e virtude, eu celebraria sua coragem de explorador e descobridor, sua impetuosa honestidade, veracidade e amor à sabedoria. No entanto, um deus como esse não sabe o que fazer dessas pomposas ninharias. (...) Assim disse ele uma vez: “Eventualmente posso amar o ser humano – aludindo a Ariadne, que estava presente -: “ele é para mim um animal agradável, valente, inventivo, que não tem igual sobre a Terra, em todo labirinto ele é capaz de se achar. Sou bom para com ele: com frequência medito em como fazê-lo avançar e torná-lo mais forte, mais malvado e profundo”. (...) “também mais bonito” (...) e há bons motivos para supor que algumas coisas os deuses poderiam aprender conosco. Nós, homens, somos – mais humanos...

Crepúsculo dos ídolos, “O problema de Sócrates”:

aforismo 5

(Trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 22)

Com Sócrates, o paladar grego transforma-se em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Acima de tudo é um gosto *nobre* que cai por terra. A plebe ascende com a dialética. Antes de Sócrates, recusavam-se as maneiras dialéticas na boa sociedade: elas valiam como más maneiras, elas eram comprometedoras. Se advertia a juventude contra elas. Também se desconfiava de todo aquele que apresentava suas razões de um tal modo. As coisas honestas, tal como as pessoas honestas, não servem suas razões assim com as mãos. É indecoroso mostrar os cinco dedos. O que precisa ser inicialmente provado tem pouco valor. Onde quer que a autoridade ainda pertença aos bons costumes, onde quer que não se “fundamente”, mas sim ordene, o dialético aparece como uma espécie de palhaço: ri-se dele, mas não se o leva a sério. – Sócrates foi o palhaço que se *fez levar a sério*: o que aconteceu aí propriamente? –

aforismo 6

(Trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 22, 23)

Só se escolhe a dialética, quando não se tem mais nenhuma outra saída. Sabe-se que se suscita desconfiança com ela, que ela é pouco convincente. Nada é mais facilmente dissipável do que um efeito dialético: a experiência de toda e qualquer reunião na qual se conversa, o prova. Ela só serve como *saída drástica* nas mãos daqueles que não possuem nenhuma outra arma. É preciso que se tenha de *estabelecer à força* o seu direito: antes disto não se faz uso

algum dela. Por isso, os judeus eram dialéticos; Reinecke Fucks era dialético. Como? Sócrates também o era?

aforismo 7

(Trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 109)

(...) – Tem-se, quando se é dialético, um impiedoso instrumento na mão; pode-se, com ele, fazer-se tirano; põe-se a nu aqueles que se vence. O dialético deixa para seu adversário o ônus de provar que não é um idiota: enfurece, e ao mesmo tempo desampara. O dialético *despotencia* o intelecto de seu adversário. - Como? É a dialética apenas uma forma de *vingança*, em Sócrates?

aforismo 8

(Trad. de Marco Antonio Casa Nova, p. 23, 24)

(...) Por um lado, Sócrates foi o pioneiro na descoberta de um novo tipo de *Agon*: para o círculo nobre de Atenas, ele foi o seu primeiro mestre de armas. Ele fascinou, à medida que tocou no impulso agonístico dos helenos e que trouxe uma variante para o cerne do embate entre os homens jovens e os rapazinhos. Sócrates também foi um grande *erótico*

aforismo 9

(Trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 110)

Mas Sócrates adivinhou mais ainda. Viu o que estava *por trás* de seus atenienses nobres; compreendeu que *seu* caso, a idiossincrasia de seu caso, já não era mais um caso excepcional. A mesma espécie de degenerescência se preparava por toda parte em silêncio: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que todo o mundo *necessitava* dele – de seu remédio, sua cura, seu artifício pessoal de autoconservação... Por toda parte os instintos em anarquia; por toda parte se estava a cinco passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os impulsos querem fazer-se tiranos; temos de inventar um *contratirano* que seja mais forte...” Quando aquele fisionomista revelara a Sócrates quem ele era, um antro de maus apetites, o grande ironista deixou escapar uma palavra, que dá a chave para entendê-lo. “Isso é verdade”, disse ele, “mas eu me tornei senhor sobre todos eles.” Como se tornou Sócrates senhor sobre si? - Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, aquele que mais saltava aos olhos, *daquilo* que naquele tempo começava a se tornar a indignação geral: que ninguém mais era senhor sobre si, que os instintos se voltavam *uns contra* os outros. Ele fascinava por ser esse caso extremo – sua amedrontadora feiúra enunciava esse caso para cada olho: ele fascinava ainda mais fortemente, como é fácil entender, como resposta, como solução, como aparência de *cura* para esse caso. -

aforismo 10

(Trad. de Marco Antonio Casa Nova, p.25)

Se se tem necessidade de fazer da *razão* um tirano, como Sócrates o fez, então o risco de que outra coisa faça-se tirano não deve ser irrisório. A racionalidade foi outrora desvendada enquanto *Salvadora*; nem Sócrates, nem seus “doentes” estavam livres para serem racionais. Ser racional foi *de rigueur*, foi o seu *último* remédio. O fanatismo, com o qual toda a reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só

se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser *absurdamente racional*... O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está condicionado patologicamente; do mesmo modo que sua avaliação da dialética. A equação Razão = Virtude = Felicidade diz meramente o seguinte: é preciso imitar Sócrates e estabelecer permanentemente, uma *luz diurna* contra os apetites obscuros – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, luminoso a qualquer preço: toda e qualquer concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*...

aforismo 11

(Trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 110)

Dei a entender com o que Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário indicar ainda o erro que havia em sua crença na “racionalidade a todo preço”? – É um auto-engano dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela. O sair está fora de sua força: mesmo aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão de *décadence* – eles *alteram* sua expressão, não a eliminam propriamente. Sócrates foi um mal-entendido; *a inteira moral-da-melhoria,, também a cristã, foi um mal-entendido*... A luz do dia mais crua, a racionalidade a todo preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, oferecendo resistência aos instintos era, ela mesma, apenas uma doença, uma outra doença – e de modo nenhum um caminho de retorno à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a decadence: enquanto a vida se intensifica, felicidade é igual a instinto.* –

Ecce Homo, “Por que sou tão sábio”, aforismo 2, trad. de Rubens R. T. Filho. In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, p. 150, 151:

Pois, sem contar que sou um *décadent*, sou também o seu oposto. Minha prova disso é, entre outras, que instintivamente, contra os estados ruins, escolhi sempre os remédios *certos*; enquanto o *décadent* em si escolhe sempre os remédios que lhe são prejudiciais. Como *summa summarum* eu era sadio; como ângulo, como especialidade, eu era *décadent*. Aquela energia para isolar-me e dissociar-me absolutamente de condições habituais, a coação contra mim, de não mais me deixar cuidar, servir, *medicar* – denuncia a incondicional certeza instintiva sobre o que, naquele tempo, era necessário mais que tudo. Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso – todo fisiólogo o admitirá – é *ser sadio no fundamento*. Um ser tipicamente mórbido não pode sarar, e menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente sadio, ao inverso, o estar-doente pode até mesmo ser um enérgico estimulante à vida, à mais-vida. Assim, de fato, me aparece *agora* aquele longo tempo de doença: descobri a vida como que de novo, inclusive a mim próprio, saboreei todas as boas e mesmo as pequenas coisas, como não seria fácil a outros saboreá-las - fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia... Pois prestem atenção a isto: os anos de minha mais baixa vitalidade foram aqueles em que eu *deixei* de ser pessimista: o instinto do auto-restabelecimento *proibiu-me* uma filosofia da pobreza e do desânimo... E como se reconhece, no fundo, uma índole *bem lograda*? Um homem bem logrado faz bem a nossos sentidos: é talhado em uma madeira que é dura, delicada e bem cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor naquilo que lhe é compatível; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do compatível é ultrapassada. Adivinha meios de cura contra danos, utiliza acasos ruins em sua vantagem; o que não o derruba, torna-o mais forte. Ele faz instintivamente, de tudo aquilo

que vê, ouve, vive, *uma* soma: ele é um princípio seletivo, muito ele deixa de lado. Está sempre em *sua* companhia, quer esteja com livros, homens ou paisagens: honra ao *escolher*, ao *abandonar*, ao *confiar*. Reage a todos os estímulos lentamente, com aquela lentidão que uma longa cautela e um orgulho proposital aprimoraram nele - examina o estímulo que se aproxima dele, está longe de ir ao seu encontro. Não acredita nem em “infelicidade” nem em “culpa”: fica quite consigo, com outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo *tenha* de lhe sair da melhor maneira. - Pois bem, eu sou o *reverso* de um *décadent*: pois acabo de *me* descrever.

Ecce Homo, “Assim falou Zaratustra”, aforismo1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 82-84:

Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, *o pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: “seis mil pés acima do homem e do tempo”. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento. – Retrocedendo alguns meses a partir desse dia, encontro, como signo premonitório, uma súbita e profundamente decisiva mudança em meu gosto, sobretudo na música. Talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música; - certamente um renascimento da arte de *ouvir* era uma pré-condição para ele. Em uma pequena estação de águas próxima a Vicenza, Recoara, onde passei a primavera de 1881, descobri, juntamente com o meu *maestro* e amigo Peter Gast, também ele um “renascido”, que a fênix Música por nós passava em vôo, com plumagem mais leve e luminosa do que jamais exibira. Se porém contarmos para a frente a partir daquele dia, até o parto súbito, acontecido nas mais inverossímeis circunstâncias, em fevereiro de 1883 – a parte final, a mesma da qual citei algumas frases no prefácio, foi concluída exatamente na hora sagrada em que Richard Wagner morria em Veneza -, resultam então dezoito meses de gravidez. Esse número exato de dezoito meses poderia sugerir, entre budistas pelo menos, que no fundo sou uma fêmea de elefante. – Ao período intermediário pertence a *gaya scienza*, que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra. – De igual modo pertence a esse intervalo o *Hino à vida* (para coro misto e orquestra), cuja partitura foi publicada há dois anos por E. W. Fritzsche, de Leipzig: sintoma talvez significativo do meu estado nesse ano, em que o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*, me possuía no grau máximo. (...) Minha saúde não era a melhor; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue, situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu. – Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino. (...) – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...

Esta obra ocupa lugar à parte. Deixemos os poetas de lado: talvez nunca se tenha feito nada a partir de uma tal profusão de energia. Meu conceito de “dionisíaco” tornou-se ali *ato supremo*; por ele medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado. Que um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar sequer um instante nessa paixão e nessa altura tremendas, que Dante, comparado a Zaratustra, seja apenas um crente, e não alguém que por primeiro *cria* a verdade, um espírito *regedor do mundo*, um destino – que os poetas do Veda sejam sacerdotes, e indignos mesmo de desatar as sandálias de um Zaratustra, tudo isso é o mínimo, e não dá noção da distância, da solidão *anil* em que essa obra vive. Zaratustra tem eterno direito a dizer: “eu traço círculos e fronteiras sagradas em torno de mim; sempre mais raros são os que comigo sobem montanhas sempre mais altas – eu construo um maciço de montanhas sempre mais sagradas”. Somem-se o espírito e a bondade de todas as grandes almas em uma: todas juntas não seriam capazes de produzir uma fala de Zaratustra. Tremenda é a escala em que ele se move; ele viu mais longe, quis mais longe e pôde mais longe que qualquer homem. Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana, o mais doce, mais leve e mais terrível flui de *uma* nascente com certeza perene. Até então não se sabe o que é altura, o que é profundidade, sabe-se menos ainda o que é verdade. Não há, nessa anunciação da verdade, um só instante que tivesse sido antecipado, por um só dos grandes pressentido. Não há sabedoria, pesquisa da alma ou arte do discurso antes do Zaratustra: o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas ali. A sentença fremente de paixão; a eloquência tornada música; raios arremessados adiante, a futuros ainda insuspeitos. A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem. – E como desce Zaratustra, e a cada um diz a palavra mais bondosa! Como toca com mãos delicadas até mesmo seus antagonistas, os sacerdotes, e sofre com eles por eles! - Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema – tudo o que até aqui se chamou grande no homem situa-se a uma distância infinita, *abaixo* dele. O elemento alciónico, os pés ligeiros, a onipresença de malícia e petulância, e o que mais for típico do tipo Zaratustra, isso jamais se sonhou como essencial à grandeza. Precisamente nessa extensão de espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*, ouvindo como ele a define, renuncia-se a procurar seu símile.

- a alma que possui a mais longa escala e mais fundo pode descer,
a alma mais extensa, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro de si,
a mais necessária, que com prazer se lança no acaso,
a alma que é, e mergulha no vir a ser, a que tem, e *quer* mergulhar no querer e desejar,
a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos,
a alma mais sábia, à qual fala mais docemente a tolice,
a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo - -

Mas esta é a idéia mesma do Dionísio. – Outra consideração conduz igualmente a ela. O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito do portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino -: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o

imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismo levo a benção do meu Sim” ... *Mas esta é a idéia do Dionísio mais uma vez.*

OBS: A citação é do *Zaratustra*, terceira parte, “Das tábuas velhas e novas”, aforismo 19.

Ecce Homo, “Por que sou um destino”, aforismo 1, trad. de Paulo C. de Souza, p. 109, 110:

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não *quero* “crentes”, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disso – pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos –, a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema auto-gnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à mendacidade de milênios... Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira – ao *cheirar*... Meu gênio está nas narinas... Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou contudo o oposto de um espírito negador. Eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade. Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra.

Ecce Homo, “Por que sou um destino”, aforismo 4, trad. de Paulo C. de Souza, p. 111 - 113:

No fundo são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, *os bons, os benévolos, os benéficos*; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*. Seria legítimo ver a segunda contestação como a mais decisiva, pois a superestimação da bondade e da benevolência já me parece, de modo geral, consequência da *décadence*, sintoma de fraqueza, incompatível com uma vida ascendente e afirmadora: o negar *e o destruir* são condição para o afirmar. – Detenho-me inicialmente na psicologia do homem bom. Para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – é

preciso conhecer as condições para a sua existência. A condição da existência dos bons é a *mentira* -: expresso de outra maneira, o *não-querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída, ou seja, *não* de modo a sempre provocar instintos benevolentes, menos ainda de modo a sempre admitir a interferência de mãos míopes e simplórias. Considerar as *misérias* de toda espécie como objeção, como algo que é preciso *abolir*, é a *niaiserie* [tolice] *par excellence*, em sentido geral uma verdadeira desgraça em suas conseqüências, uma fatalidade de estupidez -, quase tão estúpida quanto seria a vontade de abolir o mau tempo – por compaixão aos pobres, digamos... Na grande economia do todo, os horrores da realidade (nos afetos, nas cobiças, na vontade de poder) são incalculavelmente mais necessárias do que aquela forma de pequena felicidade que se denomina “bondade”; é preciso mesmo ser indulgente para a esta última conceder absolutamente um lugar, pois é condicionada pela mendacidade de instinto. Terei grande ocasião de demonstrar as conseqüências desmedidamente funestas, para toda a história, do *otimismo*, esse rebento dos *homines optimi*. Zaratustra, o primeiro a compreender que o otimista é tão *décadent* quanto o pessimista, e talvez mais nocivo, diz: *homens bons jamais falam a verdade. Falsas rotas e portos inseguros ensinaram-vos os bons; nas mentiras dos bons fostes nascidos e mantidos. Tudo foi distorcido e mentido até o âmago pelos bons*. Afortunadamente o mundo não se acha construído sobre instintos tais que apenas os bondosos animais de rebanho nele achassem sua estreita fortuna; exigir que todos se tornassem “homens bons”, animais de rebanho, de olhos azuis, benevolentes, “almas belas” ou, como deseja o sr. Herbert Spencer, altruístas – significaria castrar a humanidade e reduzi-la a uma mísera “chineseria”. – *E isto se tentou fazer!... Exatamente isto se chamava moral!...* Neste sentido denominava Zaratustra os bons ora “os últimos homens”, ora “o começo do fim”; sobretudo percebe-os ele como *a espécie mais nociva de homem*, porque impõem a sua existência tanto à custa da *verdade* como às custas do *futuro*.

Os bons – eles não podem *criar*, eles são sempre o começo do fim –

- eles crucificam aquele que escreve *novos* valores em novas tábuas, eles sacrificam *a si* o futuro, eles crucificam todo o futuro dos homens!

Os bons – foram sempre o começo do fim...

E sejam quais forem os danos que possam causar os caluniadores do mundo, *o dano dos bons é o mais danoso dos danos*.

OBS: Citação: *Assim falou Zaratustra*, III, “Das velhas e novas tábuas”, aforismo 26.

Ecce Homo, “Por que sou um destino”, aforismo 5, trad. de Paulo C. de Souza, p. 113, 114:

Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é – em conseqüência – um amigo dos maus. Se uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida. Se o animal de rebanho resplende no brilho da virtude mais pura, o homem-exceção tem de ser rebaixado a homem mau. Se a mendacidade reivindica a todo preço a palavra “verdade” para a sua ótica, o verdadeiramente veraz deverá ser encontrado sob os piores nomes. Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos “melhores”, que lhe inspirou o horror ao homem: *desta* repulsa lhe teriam crescido as asas para “voejar para futuros longínquos” – ele não esconde que o *seu* tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano precisamente em relação aos *bons*, e que os bons e justos chamariam de *demônio* o seu super-homem...

Vós, homens supremos, com os quais deparou o meu olhar, eis a minha dúvida quanto a vós, e a minha secreta risada: eu adivinho que ao meu super-homem chamaríeis – demônio!

Tão estranhos sois ao grande, em vossa alma, que o super-homem vos seria *terrível* em sua bondade... Por esta passagem, por nenhuma outra, deve-se principiar para compreender o que quer Zaratustra: esse gênero de homem que ele concebe, concebe a realidade *como ela é*: ele é forte o bastante para isso – ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza...*

OBS: Citação: *Assim falou Zaratustra, II*, “Da prudência dos homens”.

O Anticristo, aforismo 32, trad. de Paulo C. de Souza, p. 38 – 40:

Sou contra, repito, a inclusão do fanático no tipo do redentor: o termo *impérieux* [imperioso], empregado por Renan, já anula por si só o tipo. A “boa nova” é justamente que não mais existem oposições; o reino do céu pertence às *crianças*; a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada – ela está aí, existe desde o começo, é como que um infantilismo recuado para o plano espiritual. O caso da puberdade retardada e não desenvolvida no organismo, como conseqüência da degenerescência, é familiar aos fisiologistas, pelo menos. – Uma tal fé não se encoleriza, não repreende, não se defende: não traz “a espada” [Mateus, 10, 40] – não faz idéia de como poderia vir a separar. Não prova a si mesma, seja por milagres, seja por recompensa e promessa, menos ainda “pela Escritura”: ela própria é, a cada momento, seu milagre, sua recompensa, seu “reino de Deus”. Essa fé também não formula a si mesma – ela *vive*, ela se opõe a fórmulas. Sem dúvida, o acaso do ambiente, da língua, da formação determina um certo âmbito de conceitos: o cristianismo inicial utiliza *apenas* conceitos judaico-semitas (- entre eles o comer e beber na comunhão, conceito tão tristemente abusado pela Igreja, como tudo judaico). Mas guardemo-nos de ver nisso mais que uma linguagem de sinais, uma semiótica, uma ocasião para metáforas. Para esse anti-realista, a precondition para poder falar é justamente que nenhuma palavra seja tomada literalmente. Entre os hindus ele teria feito uso dos conceitos *sankhya*, , entre os chineses, dos de Lao-Tsé – não sentindo diferença entre eles. – Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um “espírito livre” – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* “vida”, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora. – Não se pode absolutamente errar nesse ponto, embora seja grande a sedução que há no preconceito cristão, isto é, *eclesiástico*: um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte – seu “saber” é justamente a pura tolice quanto ao fato de que algo assim existe. A *cultura* não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela – ele não a nega... O mesmo vale para o Estado, para toda a ordem e sociedade civil, para o *trabalho*, a guerra – ele jamais teve motivo para negar “o mundo”, jamais teve idéia do conceito eclesiástico de “mundo”... Justamente o negar é algo impossível para ele. – Falta igualmente a dialética, falta a concepção de que uma fé, uma “verdade” poderia ser provada com razões (- *suas* provas são “luzes” interiores, interiores sentimentos de prazer e auto-afirmações, todas elas “provas de força”). Uma tal doutrina também não *pode* contradizer, ela não compreende que haja, que *possa* haver outras doutrinas, não consegue imaginar um

juízo contrário... Onde o encontrar, lamentará a “cegueira” com a mais profunda simpatia – pois vê a “luz” -, mas não levantará objeção...

Fragmento póstumo n. 19 [236], verão de 1872 – início de 1873, trad. de Fernando de Moraes Barros. In: *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Fragmentos Póstumos, p. 86. (Traduzido do *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999, v.7, p.493):

Em rigor, o conhecer possui apenas a forma da tautologia e é *vazio*. Todo conhecimento por nós promovido consiste numa *identificação do não-igual*, do semelhante, quer dizer, trata-se de algo essencialmente ilógico.

Somente por esse trilho adquirimos um conceito, sendo que, depois, agimos como se o conceito “homem” fosse algo real, quando, no entanto, ele é por nós formado mediante a abstração de todos os traços individuais. Pressupomos que a natureza procede de acordo com tal conceito: mas aqui, a natureza, bem como o conceito, é antropomórfica. A *falta de consideração* pelo individual fornece-nos o conceito e, com isso, tem início o nosso conhecimento: no *rubricar*, nas tabulações de *gêneros*. A essência das coisas não corresponde, porém, a isso: é um processo de conhecimento que não se coaduna com a essência das coisas. Muitos traços particulares podem definir uma coisa, mas não todas: a igualação desses traços nos dá o ensejo para agrupar muitas coisas sob um só conceito. (...)

Meu novo caminho para o “sim”. Fragmento escrito entre 1884-1888. Trad. de Rubens R. T. Filho, In: F. NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, Vol. II, aforismo 1041, p. 172, 173:

– Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. Da longa experiência, que me deu uma tal andança através do gelo e deserto, aprendi a encarar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: - a história *escondida* da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim. “Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?” – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *covardia*... cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionísio dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção -, quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*.

Disso faz parte compreender os lados até agora *negados* da existência, não somente como *necessários*, mas como *desejáveis*; e não somente como *desejáveis* em vista dos lados até agora afirmados (eventualmente, como seus complementos ou condições prévias), mas em função de si próprios, como os mais poderosos, mais fecundos, *mais verdadeiros*, lados da existência, nos quais sua vontade se enuncia com maior clareza.

Do mesmo modo, faz parte disso avaliar os lados unicamente *afirmados* da existência; compreender de onde provém essa valoração e quão pouco ela é obrigatória para uma

medição de valor dionisíaca das coisas: eu extraí e compreendi o que propriamente diz sim aqui (o instinto dos que sofrem, em primeiro lugar, o instinto do rebanho por outro lado, e aquele terceiro, o *instinto da maioria* contra as exceções -).

Adivinhei, com isso, em que medida uma espécie mais forte de homem teria necessariamente de pensar a elevação e intensificação do homem em direção a um outro lado: *seres superiores*, para além de bem e mal, para além daqueles valores que não podem negar sua origem na esfera do sofrer, do rebanho e da maioria – procurei pelos esboços dessa inversa formação de ideal na história (os conceitos “pagão”, “clássico”, “nobre”, descobertos e dispostos de modo novo -).

BIBLIOGRAFIA

I - Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. G. Colli / M. Montinari, Berlin/New York/München: de Gruyter / DTV, 1980.

_____ *Obras Incompletas*. Vol.1-2, Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores, 4. ed.).

_____ *O Nascimento da Tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. SP: Cia das Letras, 1996.

_____ *A Visão Dionisíaca do Mundo*. Trad. de Marcos S. P. Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. RJ: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Trad. de Ernani Chaves, RJ: Jorge Zahar Editor, 2006.

_____ *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. RJ: 7 Letras, 2005.

_____ *Acerca da Verdade e da Mentira; O Anticristo*. Trad. de Heloisa da Graça Burati. SP: Ed. Rideel, 2005.

_____ *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. SP: Editora Hedra, 2008.

_____ *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*. In: *Escritos sobre Educação*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. RJ: Ed. PUC-Rio; SP: Loyola, 2003.

_____ *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*. In: *Escritos sobre História*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. RJ: Ed. PUC-Rio; SP: Loyola, 2005.

_____ *Humano, Demasiado Humano*. Vol. I. Trad. de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2005.

_____ *Humano, Demasiado Humano*. Vol. II. Trad. de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2008.

_____ *Aurora*. Trad. De Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2004.

_____ *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ *Also Sprach Zarathustra*. Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2007.

_____ *Así Habló Zarathustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____ *Assim Falava Zarathustra*. Tradução de José Mendes de Souza. SP: Brasil Editora, 1950.

_____ *Assim Falou Zarathustra*. Tradução de Mário da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 2006.

_____ *Par de là le Bien et le Mal/ Jenseits von Gut und Böse*. Paris: Aubier Montaigne/Flammarion, 1978.

_____ *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____ *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1998.

_____ *O Anticristo: Maldição ao Cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2007.

_____ *Crepúsculo dos Ídolos ou Como filosofar com o martelo*. Trad. de Marco Antonio Casa Nova. RJ:Relume Dumará, 2000.

_____ *Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ *Ecce Homo*. Insel Verlag. Frankfurt am Main und Leipzig, 2000.

_____ *Ecce Homo – Como Alguém se Torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1995.

Ecce Homo – Cómo se llega a ser lo que se es. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Coletâneas de Fragmentos póstumos traduzidos para o português:

Fragmentos do Espólio. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

Fragmentos Finais. Seleção, tradução e prefácio de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

Sabedoria Para Depois de Amanhã. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich. Tradução de Karina Jannini. SP: Martins Fontes, 2005.

A Vontade de Poder. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. RJ: Contraponto, 2008.

Fragmentos póstumos escritos entre o verão de 1872 e o início de 1873, in: F. NIETZSCHE, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, trad. de Fernando de Moraes Barros. S.P.: Editora Hedra, 2008.

II - Outras Obras

AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Coleção Os Pensadores. SP: Abril Cultural, 1980.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, Petrópolis, RJ: Vozes, Vol. I, 1986, Vol. II, 2008, Vol. III, 2005.

CAMPBELL, Joseph. *Tu és Isso: Transformando a metáfora religiosa.* Trad. de Marcos Malvezzi Leal. SP: Madras Editora, 2003.

_____ *Mitos de Luz.* Trad. de Lindbergh Caldas de Oliveira. SP: Madras, 2006.

_____ *As Máscaras de Deus: Mitologia Ocidental.* Trad. de Carmen Fischer. SP: Palas Athena, 2004.

- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: A Gênese da Concepção de Linguagem em Nietzsche*. SP: Annablume; Fapesp. RJ: DAAD, 2005.
- CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain, com a colaboração de André Barbault. *Dicionário de Símbolos*. Trad. de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. RJ: José Olympio, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad. de António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. SP: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Tratado de História das Religiões*. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. SP: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O Sagrado e o Profano*. Trad. de Rogério Fernandes. SP: Martins Fontes, 2001.
- _____.; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. SP: Martins Fontes, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. SP: Edições Loyola, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. RJ: Imago, 1976.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. RS: Editora Unisinos, 2004.
- _____. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.
- _____. *Nietzsche*. SP: Publifolha, 2000. (Série Folha explica).
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HINNELLS, John R. (Org.) *Dicionário das Religiões*. Trad. de Octavio Mendes Cajado. SP: Cultrix, 1984.
- HYPPÓLITO DE MOURA, Arthur (Org.). *As Pulsões*. SP: Editora Escuta: EDUC, 1995. (Coleção Linhas de Fuga).

- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Versão espanhola de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, Vol. 1, 1987; Vol. 2, Vol. 3 e Vol. 4, 1985.
- JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Trad. de Maria Lúcia Pinho. RJ: Nova Fronteira, 1964.
- _____ *Obras Completas*. Vol. V: *Símbolos da Transformação*. Trad. de Eva Stern. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- _____ *Obras Completas*. Vol. VI: *Tipos Psicológicos*. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- _____ *Obras Completas*. Vol. VIII/1: *A Energia Psíquica*. Trad. de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- _____ *Obras Completas*. Vol. IX/2: *AION – Estudos Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Trad. de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____ *Obras completas*. Vol. XI/3: *O símbolo da Transformação na Missa*. Trad. de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- _____ *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the seminar given in 1934 – 1939 by C. G. Jung*. Edited by James L. Jarrett (Abridged edition). Bollingen series XCIX . Princeton: Princeton University Press, 1988.
- KELEMAN, Stanley. *Mito e Corpo: Uma conversa com Joseph Campbell*. Trad. de Denise Maria Bolanho. SP: Summus, 2001.
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e Poderes em Nietzsche*. RJ: Azougue, 2004.
- LEBRUN, Gerard. *Passeios ao Léu*. SP: Brasiliense, 1983.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le Miroir du Mythe*. Paris: PUF, 1996.
- McGUIRE, Willian e HULL, R.F.C. (Coordenação). *C.J.Jung: Entrevistas e Encontros*. SP: Cultrix, 1982.
- MUÑOZ, Yolanda G. G. *Nietzsche como um Paradigma?* In: Revista Margem nº 16, Faculdade de Ciências Humanas, PUC, SP: EDUC, Dezembro de 2002.
- PLATÃO. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – Biografia de uma Tragédia*. SP: Geração Editorial, 2005.

SHNEIDER, Marius. *El Origen Musical de los Animales-símbolos en la Mitología y la Escultura Antiguas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.

SOLOMON, Andrew. *O Demônio do Meio-dia: Uma Anatomia da Depressão*. Trad. de Myriam Campello. RJ: Objetiva, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. Trad. de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VEYNE, Paul. *Le quotidien et l'intéressant* (Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski). Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ZIMMER, Heinrich Robert. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. Compilado por Joseph Campbell. Trad. de Carmen Fischer. SP: Palas Athena, 1989.

_____ *A Conquista Psicológica do Mal*. Compilado por Joseph Campbell. Trad. de Marina da Silva Telles Americano. SP: Palas Athena, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Editora Paulus, 2004.

III - Mesas-Redondas

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. “Entre tédios e transmutações”, in: *Anais do XIII Simpósio Multidisciplinar da USJT: 25 anos de Pós-Graduação*, São Paulo, 22 a 28 de setembro de 2007. São Paulo: USJT; Centro de Pesquisa, 2007.

IV - REVISTAS

Revista Margem, nº 16: “Consciências do Mundo”. PUC, São Paulo: EDUC, 2002.

Revista Teoria, 5 – 6. Universidad de Chile, Diciembre, 1975.

“Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há idéias apenas.
Há só cada um de nós, como uma cave.
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;
E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.”

Alberto Caeiro