

**Silvana Pitombo Bixilia**

**Como se configura o PORTAL “INSTANTE”?**

**Universidade São Judas Tadeu**  
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu  
Filosofia

São Paulo  
2008

**Universidade São Judas Tadeu**

**Silvana Pitombo Bixilia**

**Como se configura o PORTAL “INSTANTE”?**

O portal na seção “Da visão e enigma”  
de *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* como exigência final para obtenção de título de **Mestrado em Filosofia**.

Sob orientação da Professora

**Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz**

São Paulo

2008

Bixilia, Silvana Pitombo

Como se configura o PORTAL "INSTANTE"? / Silvana Pitombo Bixilia. -  
São Paulo, 2008.

107 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo,  
2008.

Orientador: Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz.

1. Espaço e tempo. 2. Linguagem. 3. Mito. I. Título

## **Banca examinadora**

Dr. Ivo da Silva Junior

---

Dr. Hélio Salles Gentil

---

Dra. Yolanda Glória Gamboa Muñoz

---

Minha homenagem  
A Léon, meu pai (in memoriam)  
À Luiza, minha mãe.

Dedico  
ao meu marido Sidney  
aos meus filhos Marina, Marília, Mírian e Miguel  
e ao meu neto Victor Léon  
ao nosso porvir.

## **Agradecimentos**

À Universidade São Judas Tadeu, que mantém este Programa de Pós-Graduação e, particularmente por ter fornecido bolsa parcial de estudo, que viabilizaram esta dissertação.

À professora Glória sua orientação, apoio e incentivo

À amiga Glória que, após ter “escolhido a montanha”, conduziu-me por caminhos nietzscheanos, alertando-me quanto aos perigos, obstáculos e desvios. E, indo além, mostrando-me os mais altos cumes e mais profundos abismos. Olhamos nossas estrelas.

Ao professor e amigo Hélio sua colaboração precisa e atenciosa.

À amiga Cristina sua inestimável colaboração e cumplicidade. De longe e de perto, sempre estivemos próximas.

Ao amigo Daniel sua revisão cuidadosa e gentil.

## Resumo

Esta dissertação examina a configuração do PORTAL “INSTANTE” do capítulo “Da visão e enigma”, de *Assim falou Zaratustra*. Considera-se a possibilidade de destacar dois modos de desenvolvimento do texto de *Zaratustra*: “discurso” e “vivência”. Ambos os aspectos entrecruzam-se na preparação de Zaratustra para sua tarefa. Zaratustra (seu corpo) realiza uma viagem por montanhas e abismos com destino ao mar. Através desse percurso, ele alcança, em seu último cume, o PORTAL “INSTANTE”, esta é a imagem da visão e enigma a ser decifrada. As “transmutações do espírito” (primeiro capítulo) podem ser apreendidas, ouvindo-as por meio dos discursos e olhando-as através da jornada de Zaratustra. O PORTAL “INSTANTE” apresenta-se como um ponto crítico desse percurso. O percurso, em sua característica espaço-temporal, é interrompido pelo instante; ele apresenta-se como um limite que se aplica ao tempo, mas sem fazer parte dele. Nesse sentido, pode ser considerado como um artifício não temporal, capaz de capturar a eternidade. Desde outra perspectiva, esse artifício constituiria um recurso de linguagem capaz de apresentar a imagem da visão e enigma. Em se tratando da linguagem, observa-se como esta se insere no pensamento nietzscheano, tanto na forma da materialização escrita, como na efetivação do pensamento filosófico. Segue-se uma referência à escrita propriamente dita, aos estilos, à leitura, à relação com o leitor e à cultura. Considera-se que a linguagem para Nietzsche constitui um instrumento de crítica à cultura moderna e à tradição filosófica, além de ser reguladora do pensamento, permitindo-lhe desconstruir dogmas e pressupostos filosóficos. Em “um diálogo” com Platão, registra-se um dos distanciamentos de Nietzsche ao rejeitar, mediante a valorização da origem metafórica da linguagem, a possibilidade de um conhecimento verdadeiro. A partir do caráter de *tropus* da palavra, Nietzsche faz uso das figuras e, num âmbito mais geral, da retórica como expressão e persuasão. Ao atribuir um novo poder à linguagem, utiliza-se também da imagem e do mito.

## Abstract

This dissertation seeks to examine the configuration of the PORTAL “INSTANT” in the chapter “Of the vision and enigma” of Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*. It is considered the possibility to detach two ways of development of the text of *Zarathustra*, which is: “speech” and “experience”. These two aspects are intercrossed in the preparation of Zarathustra for his task. Zarathustra (his body) carries through a trip beyond mountains and abysses, to the sea. Through this passage he reaches in its last top the PORTAL “INSTANT”. This is the image of the vision and the enigma to be deciphered. The “transmutation of the spirit” (first chapter) can be apprehended, hearing them through the speeches and looking at them through the journey of Zarathustra. The PORTAL “INSTANT” is presented as a critical point of this passage. The passage in its characteristic space-time is interrupted by the instant. The instant is a limit applied to the time, but is not part of it. It is an artifice not secular, capable to capture the eternity. As another perspective, this artifice consists in a resource of language, capable to present the image of the vision and enigma. Being about language, it is observed as it is inserted in the nietzschean thought, as much in the forms of the written materialization, as in the accomplishment of the philosophical thought. Refer it the writing properly said, the styles, the reading and the relation with the reader and the culture. The language for Nietzsche, is an instrument to criticize the modern culture and the philosophical tradition. By means of the language, that Nietzsche considers to be regulating of the thought, he disassembles the dogmas and the philosophical estimated. In “a dialogue” with Plato the removal of Nietzsche is registered, rejecting, since the metaphoric origin of the language, the possibility of a true knowledge. From the character of *tropos* of the word, Nietzsche makes use of the figures and in a more general scope, of the rhetoric as expression and persuasion. Attributing a new power to the language, he also uses the image and the myth.



## Sumário

Introdução	10
Das transmutações do espírito ao PORTAL “INSTANTE”	
Uma noção espaço-temporal	16
O PORTAL “INSTANTE” Um recurso de linguagem, imagem e mito	49
Considerações finais	93
Anexo: NIETZSCHE, <i>Assim falou Zarathustra III</i> “Da visão e enigma”	98
Bibliografia	104

## Introdução

Como uma perspectiva possível da composição de *Zaratustra*, pode-se observar como a trama do texto se desenvolve sobre duas vertentes que, concomitantemente, dinamizam as “transmutações do espírito”. Desde o primeiro capítulo dos “Discursos” de Zaratustra, pode ser avaliado o “discurso” de quem anuncia um presente para os homens, assim como a “vivência” daquele portador do presente: Zaratustra, o antecessor do além-do-homem. Notadamente, *Assim falou Zaratustra* é narrado como uma saga de Zaratustra; seu percurso acontece no espaço-tempo e seu corpo efetiva, como uma experiência antecipada, a preparação para a tarefa que *tem de* cumprir, não importando qual seja ou quando ocorra. Zaratustra ouve uma voz interior e a segue.

Essa óptica nos conduz por um percurso interno ao texto, até um ponto crítico, limite, ou até o “meio dia”. Trata-se do capítulo “Da visão e enigma”, no qual Zaratustra se depara com o PORTAL “INSTANTE”. “Da visão e enigma” pode ser considerado, assim, a narrativa dessa experiência que ele conta a ouvidos seletos, materializados como “*audazes buscadores e indagadores*” decifradores de enigmas. O PORTAL “INSTANTE” seria a imagem da visão e enigma a ser decifrada.

Ao realizarmos uma leitura ou, mais apropriadamente, ao ouvirmos o texto, encontramos neste ponto a revelação de uma visão e enigma que deverá ser *ouvida e vista*. Dessa maneira, ao concentrar nossa atenção nessa nova solicitação do texto, seguimos, a partir desse momento, buscando como se configura a imagem e como a fala de Zaratustra é espacializada. Isso considerando - consciente e “exteriormente” – que por intermédio da valorização do *instante*, talvez ocorra uma ruptura no tempo na medida em que é dada uma duração.

Além disso, podemos observar a situação vivenciada por Zaratustra diante do PORTAL “INSTANTE” em relação aos outros textos de Nietzsche, em especial à sua própria vivência relatada em *Ecce Homo*. Isto se torna possível a partir da seleção de determinados elementos constitutivos de Zaratustra e de Nietzsche, materializados em seus textos. Nessa perspectiva seletiva, podemos indicar a criação de “espíritos livres” em *Humano demasiado humano*, a problemática das forças e a própria “vontade de potência” como elementos privilegiados que perpassam seus escritos.

À medida que se torna possível esclarecer o *instante* como um *limite* que se aplica ao tempo, que não faz parte dele e que, de alguma maneira, está fora dele, nossa perspectiva se abre para uma outra possibilidade. A partir dela, o nome “INSTANTE” dado ao PORTAL constitui-se, para o Nietzsche de Zaratustra, em um recurso de *linguagem*.

Sob esse novo aspecto, torna-se necessário “ruminar” a problemática da linguagem em Nietzsche, desde as nuances de sua conformação com a escrita, seus diversos estilos, a leitura e a relação com o leitor e, mais incisivamente, sobre como o poder da linguagem é efetivado no pensamento filosófico. A nosso ver, a linguagem constitui, em grande medida para Nietzsche, o “martelo” com que se faz filosofia.

Nesse sentido, é possível dizer que Nietzsche, por meio da linguagem, transgride as regras e o modo pelo qual o conhecimento se expressa por meio de sistemas e de conceitos. Ao abrir suas proposições às diversas interpretações, Nietzsche estaria eliminando a possibilidade de alcançar o pretense conhecimento verdadeiro.

Refinando ainda mais nosso olhar sobre a linguagem em Nietzsche, teríamos então, como ponto axial, o caráter trópico da palavra. Para isso, recolhemos a palavra entendida em *Verdade e mentira no sentido extramoral* como a “*figuração de estímulo nervoso em sons*”. Tratando-se de transposições de estímulo nervoso em imagem e de imagens em sons, lidaríamos com metáforas, jamais com a essência das coisas. Em síntese, a *verdade* seria uma multidão de metáforas, metonímias e antropomorfismos.

Nesta perspectiva, uma investigação a respeito da linguagem em Nietzsche não se configura mais como realizável se restrita exclusivamente ao percurso interno de seus escritos. Dessa forma, no âmbito dos escritos de Nietzsche, além de uma compreensão preliminar dessas figuras de linguagem já citadas, e em especial da retórica, tornou-se de

grande valia, para nós, estabelecer uma leitura relacional com Platão. Nesse aspecto, acompanhamos como, por meio da própria linguagem em seu caráter mais abrangente de regulador do pensamento, Nietzsche se distancia de Platão ao desconstruir determinados dogmas e pressupostos filosóficos a ele devidos, como também determinadas conseqüências de seu legado. A nosso ver, esses procedimentos também abrangem os casos específicos da imagem e do mito.

No que diz respeito ao mito, Nietzsche considera, por exemplo, que este estaria subjacente a todo movimento cultural, sustentando sua força natural, sadia e criadora e conformando-o como unidade. Assim, teria ocorrido com os gregos que, intimamente vinculados ao mito, o consideravam como imagem concentrada do mundo, tornando possível, por seu intermédio, compreender o que vivenciavam. De modo contrário, na cultura moderna, perpassada pela febre histórica e destituída de seus mitos, o homem somente interpretaria sua vida e lutas operando por abstrações mediadoras.

Neste sentido, de acordo com uma leitura própria de Nietzsche, a partir do *Nascimento da Tragédia*, encontraríamos como são apropriados, recriados ou reinventados, os mitos de Apolo e Dionísio. Mesmo que, ao chegarmos aos últimos escritos, encontremos os mitos transformados, por exemplo, na forma de “*Dionísio contra o Crucificado*” (*Ecce Homo*), a nosso ver, não se trata de uma surpresa, se consideramos a *tensão* permanente do devir e das transmutações do espírito, sob as quais certamente encontra-se Nietzsche.

Tendo delineado aqui nossa leitura como linha de pensamento e pesquisa que objetiva compreender **como se Configura o PORTAL “INSTANTE”?**, apresentamos - para dizê-lo “nietzscheamente” - o *percurso* que se realiza nesta pesquisa como uma maneira de “*pensar com Nietzsche*”<sup>1</sup>. Assim, nossa empreita resulta de uma *escolha* pelo pensamento plural e perspectivo. É com Nietzsche que se tornaria possível abordar uma temática percorrendo diversos ângulos de visão e escutando diversos tons.

Inicialmente eleito o aspecto espaço-temporal como perspectiva, desenvolvemos para discutí-lo, o primeiro capítulo “**Das transmutações do espírito ao PORTAL**

---

<sup>1</sup> LEBRUN, *Por que ler Nietzsche hoje?*

**“INSTANTE”**: Uma noção espaço-temporal”. Neste, ainda que com respaldo das noções conceituais da ciência, nossa ênfase recai sobre seu caráter subjetivo, tendo principalmente como pressuposto o “grande acontecimento” da morte de Deus, pois, com Nietzsche, configurar-se-ia, a partir desse acontecimento, uma nova perspectiva no que diz respeito ao sentido do homem e da terra.

Essa nova condição significa para o homem a superação de si, que lhe seria apresentada por intermédio de Zarathustra, observadas as “transmutações do espírito”, quer pelos ensinamentos de seus discursos, quer por seu exemplo de “vivência”, a experiência antecipada que estabelece seu percurso até o PORTAL “INSTANTE”. Em torno desse eixo e, desde a perspectiva espaço-tempo, seria possível encontrar, nos próprios textos de Nietzsche, “O Homem louco” em *A Gaia Ciência* §125, Os “Espíritos livres” em *Humano demasiado humano*, “O primeiro cristão” (Paulo) em *Aurora* §68 e o mesmo processo em Nietzsche do *Ecce Homo*.

O que nos leva a observar não só que há o caráter cosmológico do eterno retorno, expresso em “Da visão e enigma”, mas especialmente que Zarathustra se transmuta em leão diante do PORTAL “INSTANTE”, o que corresponderia ao “acontecimento de livramento”, como momento de decisão lançado ao porvir. Isso devido ao artifício do *instante*, um instrumento não temporal com que se intervém no tempo, de modo a interromper sua fluidez contínua, mas configurando o momento de criação e o ato livre para o homem.

Consideramos que o PORTAL “INSTANTE” configura-se, para além de seu significado espaço-temporal e, alertando para a problemática da linguagem, no detalhe da expressão da alegoria apresentada em “Da visão e enigma”. Cabe lembrar que não se trata da forma reduzida do “Portal *do* Instante” como inadvertidamente é mencionado, mas do PORTAL cujo nome é “INSTANTE”. Dessa forma, analisaremos o *instante* como artifício de linguagem. Um recurso que em Nietzsche adquire uma outra conotação ou um outro poder; trata-se de uma renovada efetivação de forças sobre seus escritos que, diríamos, tornam-se mais fortes por se sobreporem ao aspecto espaço-temporal.

Partindo dessas considerações, elaboramos o segundo capítulo **“O PORTAL “INSTANTE”**: Um recurso de linguagem, imagem e mito” equipando-nos de instrumentos. Teríamos então, já de início, “um diálogo” com Platão, por meio do qual seria possível marcar os afastamentos de Nietzsche com relação ao pensamento platônico. Enfatizamos nele a substituição realizada por Nietzsche, da pergunta filosófica *o que é?* pela indagação *como?* Isto porque nossa pesquisa se desenvolve, precisamente, a partir da perspectiva *como?* Assim, por exemplo, *como* se configura do PORTAL “INSTANTE”?

Seguem-se outros distanciamentos marcados da mesma forma, como os que se referem ao discípulo-leitor, à leitura e à escrita, ou mesmo aos estilos. Adquirem relevância, também, para uma abordagem sobre a linguagem em Nietzsche, a cultura moderna alemã, em geral, e com ela o romantismo alemão, submetidos à contundente crítica nietzscheana que os caracteriza, assim como ao platonismo, de *decadents*.

A importância e o problema da linguagem para a filosofia, segundo o Nietzsche de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, remonta à sua origem como metáfora, a partir da necessidade de o homem viver em sociedade e, desde então, tornar-se inteligível e comunicar-se. Em seguida, estabelecer-se-ia a linguagem como legisladora da verdade, por meio de conceitos e sistemas lógicos. Em contrapartida, apresentar-se-ia, como alternativa nietzscheana, a retórica, por seu caráter de persuasão e, mais que isso, por se tratar de um poder da linguagem.

De outra forma, o *mito* também se constitui como poder da linguagem, pois antes disso este já teria seu poder unificador subjacente à cultura de modo geral, constituindo um meio para o homem compreender sua vivência. Assim sendo, torna-se possível, em nossa abordagem, assinalar sua presença ainda que não nomeada. Primeiramente, realizamos uma aproximação ao mito pela problemática da interpretação do leitor, como mediação ao entendimento da narrativa, ou mesmo como tentativa de decifração do enigma. Entretanto, em meio a nossa temática, um outro aspecto impõe-se à leitura, mais propriamente o papel dos *mitos* nietzscheanos, Apolo e Dionísio.

Complementando nossa análise, e principalmente por buscarmos pontualmente a *configuração* do PORTAL “INSTANTE”, abordamos a problemática da *imagem*, conforme podemos depreender sua participação na formação da linguagem e do conhecimento. “A *imagem no olho é determinante para nosso conhecimento, em seguida o ritmo em nosso ouvido*”<sup>2</sup>

### Observação

A elaboração desta pesquisa procurou - nas traduções utilizadas dos escritos de Nietzsche – privilegiar, sempre que possível a edição, NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, Os Pensadores, 3ª ed. 1983.

Especificamente nos aforismos do texto *Assim falou Zaratustra*, que não constavam na tradução acima citada, nossa leitura utilizou: NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, introd., trad. e notas Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza Ed, 2003. (El libro de bolsillo/Biblioteca de autor).

Para os demais textos, aplicamos a mesma prioridade, consultando, na sua falta, outras traduções para o português, francês, inglês e espanhol que foram devidamente assinaladas no pé de página. A consulta ao original limitou-se aos termos considerados chaves no aforismo sobre “Da visão e enigma” utilizando a edição bilíngüe *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Aubier-Flammarion, 1969, 2 vols.

As notas referentes às fontes citadas ou comentadas em português conterão as seguintes abreviaturas:

- [R p - -] para as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho
- [S p - -] para as traduções de Andrés Sanchez Pascual
- [P p - -] para as traduções de Paulo Cesar de Souza

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Fragmento póstumo, 7, 19[217] in Escritos sobre Retórica. p 219

## Das transmutações do espírito ao PORTAL “INSTANTE”

### Uma noção espaço-temporal

*“Três transmutações vos cito do espírito: como o espírito se torna em camelo e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão.”*<sup>3</sup>

Com essa metáfora, Nietzsche inicia os “Discursos de Zaratustra”, incitando seus leitores a acompanhar seu personagem em sua vivência, ou, para utilizar a linguagem de Nietzsche em *Ecce Homo*, acompanhar Zaratustra nos percursos de seu tornar-se.

O espírito forte, que suporta carga e quer ser bem carregado, toma sobre si o que há de mais pesado e alegra-se com sua força. *“O que é pesadíssimo, ó heróis? Assim pergunta o espírito de carga, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força.”* Como o camelo, o espírito forte corre para o deserto. *“Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto.”* Tornar-se inimigo de seu último senhor e último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão “Tu deves!”. *“Mas o espírito do leão diz ‘eu quero’”* Somente com a potência de leão poderá criar liberdade para a criação de novos valores e um sagrado Não diante do dever.<sup>4</sup> A terceira transmutação será tornar-se criança, *“Inocência é a criança, e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim.”* Agora seu espírito quer sua vontade e seu mundo ganha para si o perdido do mundo.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Das três transmutações, [R p 229] [S p 53]

<sup>4</sup> Referências diretas à libertação do gregarismo e a moral de escravos, liberdade para ser senhor de si – transvaloração dos valores e à morte de Deus.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Das três transmutações, [R pp 229-230] [S pp 53-55]



Num âmbito mais abrangente, podemos dizer que os discursos de Zaratustra são possíveis a partir de sua vivência. Eles se encontram alternados pela narrativa de uma *experimentação* própria e antecipada. Será a partir dela que Zaratustra “ensina” ou traz a “boa nova” aos homens. Nietzsche descreve *como* Zaratustra se torna cada vez mais ele mesmo, assinalando erros, tentações e experiências. De outra forma, o percurso expõe *o que* o motiva, ou seja, o que ele *tem que* superar. Compõe-no como modelo e como exemplo de coragem, uma coragem necessária para sustentar e mesmo derrubar suas próprias opiniões.<sup>6</sup> Neste sentido, a interpretação de Salaquarda<sup>7</sup> diante da pergunta “Quem é Zaratustra?” - considera que Nietzsche fornece uma série de indicações compondo um mosaico.

*“Zaratustra visa à probidade (Redlichkeit), ao tornar-se si-mesmo (Selbst-werdung) e à auto-suficiência (Eigenständigkeit), à síntese, ao futuro do indivíduo como humanidade. Em tudo isso, visa à superação”<sup>8</sup>.*

Seja acompanhando esta interpretação, ou outra, como Salaquarda também nomeia Zaratustra “- o sem-Deus, - o porta-voz da vida, - o porta-voz do sofrimento, - o porta-voz do círculo.”<sup>9</sup>; podemos dizer que Nietzsche retoma para Zaratustra, ao longo do desenvolvimento das quatro partes da obra, os grandes temas, como a morte de Deus, transvaloração de todos os valores, o além-do-homem e o eterno retorno, temáticas já anunciadas no Prólogo. No momento em que Zaratustra inicia seus discursos falando ao povo da cidade, lemos, por exemplo:

*“- Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que haveis feito para superá-lo?”<sup>10</sup>*

Mais adiante, no “tornar-se” de seu discurso, sua fala já diz respeito a um novo sentido para a vivência dos homens:

<sup>6</sup> SALAQUARDA, J, *A concepção básica de Zaratustra*, in Cadernos Nietzsche, 2, 1976. p 17-39

<sup>7</sup> Jörg Salaquarda é professor na Universidade de Viena

<sup>8</sup> Idem, p 19 Cf. Os capítulos “Das três transmutações, “Dos mil e um alvos” e “Da superação de si”

<sup>9</sup> Idem, p 24

<sup>10</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Prologo §3, [S p 36]

*“Em outro tempo o delito contra Deus era o maior delito, porém Deus está morto e com Ele estão mortos também esses delinquentes. Agora o mais terrível é delinquir contra a terra e apreciar as entranhas do inescrutável mais que o sentido da terra!”<sup>11</sup>*

Além disso:

*“Qual é a máxima vivência que vós podeis ter? A hora do grande desprezo. A hora em que incluso vossa felicidade se vos converta em náusea e o mesmo ocorra com vossa razão e com vossa virtude.”<sup>12</sup>*

É importante ressaltar esse procedimento, pois, para Nietzsche, conforme o jogo de forças que se efetivam, conforme o jogo do querer e da interpretação da “vontade de potência”,

*“Somos apenas nós que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade [...] na vida real há apenas vontades fortes e fracas.”<sup>13</sup>*

Por outra parte, o pensamento de Nietzsche trabalha a partir de diferentes perspectivas, possibilitando uma experimentação antecipada, conforme nos aponta em um fragmento póstumo que aqui retomamos:

*“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 dionisíaco dizer-sim ao mundo, tal como é, sem desconto, sem exceção e seleção”.<sup>14</sup>*

---

<sup>11</sup> Idem, [S p 37]

<sup>12</sup> Idem, ibdem

<sup>13</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, §21, [P p 27].

<sup>14</sup> NIETZSCHE, *Fragmento póstumo 16 [32] primavera/verão de 1888*. O Eterno Retorno §1041, [R p 392]

Sob esse aspecto, Nietzsche também proporcionaria essa possibilidade, a Zaratustra, aquele que anteciparia experimentalmente seu futuro próximo.

Retomando como síntese dos próprios percursos de Zaratustra as já mencionadas transmutações do espírito, podemos ler o que segue:

Zaratustra, o espírito forte, como camelo deve dirigir-se ao seu deserto, “*obediente a contragosto*” deve voltar à sua solidão; assim lhe fala, sem voz, a temível senhora sua *hora mais silenciosa*: como uma voz interior que exprime aquilo que há tempos, vem sendo preparado, pelo jogo de forças da “vontade de potência”. “\_ *És alguém que desaprendeu a obedecer; cumpre-te agora, dar ordens! O que todos mais necessitam é daquele que ordena alguma coisa grande. Tens o poder e não queres dominar, é imperdoável*”. Ao que Zaratustra responde: “\_ *Para ordenar falta-me a voz de leão.*” E novamente a “senhora”: “\_ *São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade. Pensamentos que chegam com pés de pomba dirigem o mundo. Ó Zaratustra, cumpre-te caminhar como sombra daquilo que deve vir: assim darás ordens e ao dá-las, marcharás à frente de todos.*”<sup>15</sup>

Zaratustra empreende, então, uma viagem que considera seu caminho mais árduo e solitário, mas não se furta a isso. Por volta de meia noite, Zaratustra inicia sua caminhada, e neste momento é importante assinalar que a marcação de um horário, mais precisamente a hora em que se encerra um dia e inicia-se outro, refere-se ao término de uma condição em sua vida e ao início de uma nova que está por vir. Como viajante e escalador sobe o mais alto de seus montes, “*Sobe por cima de tua cabeça e mais além de teu próprio coração!*”<sup>16</sup>; será seu último cume e, depois de atingi-lo, olha do alto para si mesmo e para suas estrelas, reconhecendo seu destino. Para isso, será necessário aprender a afastar o olhar de si para ver muitas outras coisas.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, A hora mais silenciosa [S p 219]

<sup>16</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, § O viajante, [S p 224]

Nesse sentido, devemos lembrar que nem mesmo os olhos inoportunos do homem do conhecimento conseguem ver senão as superfícies das coisas. Zaratustra, que pode ser caracterizado como aquele que *quis* ver fundo, para ver a profundidade de todas as coisas, deve subir alto “*até que vejas inclusive tuas estrelas por debaixo de ti*”.<sup>17</sup>

Na continuação de seus percursos, a ascensão tem seu aspecto complementar, o de seguir para sua última solidão e descer o mais fundo abismo que algum dia já desceu, assemelhando-se a uma árvore solitária: “*quanto mais quer elevar-se às alturas e à luz, tão mais fortemente tendem suas raízes à terra, para baixo, ao escuro e ao profundo, até o mal.*”<sup>18</sup> Ao procurar a liberdade nas alturas e olhar as estrelas, experimenta também que os maus impulsos têm sede de liberdade. Desse modo, ainda é um prisioneiro do perigo: a alma tornar-se ardilosa e má; necessita purificar-se, e seu olho deve tornar-se puro.

Seria possível avaliar essa purificação assinalando o destino de Zaratustra. Para ele, seu destino é o mar, de onde os cumes são mais altos e os abismos mais profundos; parece-lhe sombrio e angustiante, mas sem dúvida, seu mar é seu grande horizonte. “*Somente agora percorres o teu caminho de grandeza! Cume e abismo – resolveram-se numa única coisa!*”<sup>19</sup>

Dentre as diversas transfigurações que supõem esta última ligação entre cume e abismo, podemos dizer que a superação de Zaratustra inclui a transmutação do olhar. A esse respeito, apoiamo-nos em Gérard Lebrun<sup>20</sup>. Ele encerra seu artigo “Luz e Sombra em Platão”, observando a permanência, dentro da filosofia, da pergunta sobre “*se a visão é realmente o emblema do pensamento e se filosofar não consistiria em saber ouvir - ouvir discursos, ouvir os textos - mais que olhar alhures ou até mesmo mais do que ver*

<sup>17</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, § O viajante, [S p 224]

<sup>18</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Da Árvore da Montanha, [S p.76]

<sup>19</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, § O viajante, [S p 224]

<sup>20</sup> Gerard Lebrun (1930-1999) professor das Universidades de São Paulo e Aix-en-Provence. Autor de *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche* (1988), *Passeios ao léu*, (1983).

*melhor.*”<sup>21</sup> Lebrun se refere às características do olhar, por intermédio da análise que elabora sobre as interpretações de visão em Platão e Descartes, ressaltando as distâncias e diferenças entre eles. Destacamos que, para ambos os autores, o olhar e suas equivalências com o espírito, conhecimento e intuição, enfim, que os olhos, devem estar bem expostos à luz.

Contra a visão pontual, “*O único paradigma (do saber) é a luz.*”<sup>22</sup> A partir dessa afirmação de Lebrun, teríamos, como um aspecto do olhar, sua relação com o Sol, visto como iluminação ideal. Para Platão, o olhar do filósofo se dirigiria ao mundo suprasensível, ao encontro das idéias ou formas aí iluminadas pelo Sol. Ou, por analogia, o Bem como maior virtude. Somente após isso, o filósofo poderia, ao retornar, reconhecer as aparências ou coisas deste mundo sensível; um processo que, em última instância, se constitui numa educação transformadora (*paidéia*). Entretanto, para Platão não há certeza, e o olhar inteligível somente será possível para alguns, não para todos. Para Descartes é o sol epistêmico que, com o auxílio do Método, conduz o olhar a conhecer o objeto de maneira clara e distinta.

Encontramos ainda, na observação final de Lebrun, que a alternativa *ouvir* parece ecoar do pensamento nietzscheano privilegiando os ouvidos em relação aos olhos. Privilégio recolhido talvez, já em Heráclito. Trata-se de uma desvalorização em marcha desde Platão que, em certa medida, coincide com a mesma noção de fragilidade do olhar. Este é, assim, um sentido que depende de um fator externo que lhe proporcione alguma certeza – a luz. Em *Zaratustra*, Nietzsche equipara olhar e sol, tornando-os independentes. Zaratustra e o sol, cada um deles deve seguir seu caminho, no sentido de cima para baixo, presenteando os homens com aquilo que carregam em si, em “*sobreabundância*”<sup>23</sup>. Nessa medida, configuram-se iguais em transbordamento para descer ao mais profundo, ao ocaso.

Zaratustra traduz essa equiparação em sua fala matutina de invocação ao sol, constituindo um exemplo de reciprocidade:

---

<sup>21</sup> LEBRUN, G, Sombra e Luz em Platão, in *O Olhar*, org. Aduino Novaes, São Paulo, Cia das Letras, 2006, pp 21-30

<sup>22</sup> Idem, p 30

<sup>23</sup> Para o termo “sobreabundância” de significação especial no pensamento nietzscheano, encontramos nas palavras de Zaratustra: “*Insaciável anseia vossa alma tesouros e jóias, porque vossa virtude é insaciável em sua vontade de presentear.*” NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra I*, Da virtude que dá, [S p 123]

*“- e uma manhã, levantando-se com a aurora, colocou-se diante do sol e lhe falou assim:*

*Tu grande astro! Que seria de tua felicidade se não tivesses àqueles que iluminas!*<sup>24</sup>

E logo de retribuição:

*“Durante dez anos vens subindo até minha caverna: sem mim, minha águia e minha serpente haverias te saturado de tua luz e deste caminho.*

*Porém nós te aguardávamos a cada manhã, te liberávamos de tua sobreabundância e te bendizíamos por isso.*”<sup>25</sup>

A seguir, podemos ler como iguais em transbordamento e movimento:

*“Vê! Aborreci-me de minha sabedoria como a abelha que recolheu demasiado mel, tenho necessidade de mãos que se estendam.*

*Desejaria presentear e repartir até que os sábios entre os homens voltem a regosijar-se com a loucura, e os pobres com sua riqueza,*

*Para isso tenho que descer à profundidade: como fazes tu ao entardecer, quando transpões o mar levando luz inclusive ao submundo, astro imensamente rico!*

*Eu, igual que ti, tenho que fundir-me em meu ocaso, como dizem os homens a quem quero baixar.*”<sup>26</sup>

Nesse seu descer à profundeza, transpondo o mar, o destino de Zaratustra é o mar, pois o mar é para ele a possibilidade de atravessar o niilismo. Mar, no entanto, oposto aos rasos pântanos onde se encontra um de seus fortes adversários, o adivinho com seus vaticínios

*“Todas as fontes se nos secaram; até o mar recuou. Todo solo quer fender-se, mas a profundeza não nos quer tragar! Ah! Onde há ainda um*

---

<sup>24</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo §1, [S p 33]. A mesma invocação se repete ao final da obra em *Assim falou Zaratustra*, IV § O sinal, [S p 438] “...e saiu de sua caverna, ardente e forte como um sol matinal que vem de escuras montanhas. Tu grande astro, digo como havia dito em outro tempo, profundo olho de felicidade, que seria de toda tua felicidade se não tivesses àqueles a quem iluminas...”

<sup>25</sup> Idem, [S p 33]

<sup>26</sup> Idem, [S p 34]

*mar, em que se possa afogar-se! Assim soa nosso lamento \_ através dos pântanos.”*<sup>27</sup>

Vaticínio reverso ao movimento de Zaratustra que, da mesma forma que o sol, quer ir à profundidade e retornar fortalecido. O adivinho deixa-se afundar em seu grande cansaço.<sup>28</sup>

Notadamente, a viagem de Zaratustra caracteriza-se também como sendo o afastamento de um lugar comum aos homens, “*abandonou sua pátria e o lago de sua pátria*”<sup>29</sup>. Sómente então, como solitário, poderá percorrer a terra rumo aos extremos do homem e do mundo, no que se refere à finitude tanto temporal como espacial de cada um. O que nos remete a ressaltar a condição em que se encontra um outro personagem nietzscheano; o “*Homem louco*”<sup>30</sup>, (aforismo 125 da *Gaia Ciência*), com o qual pretendemos enfatizar o aspecto espaço-temporal com que Nietzsche desenvolve os detalhes da situação peculiar protagonizada nesse texto.

Trata-se de um homem que, por sua condição, é segregado em seu meio, seu pensamento não é mais gregário, mas ainda é limitado a esse lugar comum. A crise e a prisão desse homem louco residem no fato de ele ter ouvido falar da morte de Deus. Ainda a notícia que antecede esse grande acontecimento é desconhecida também do eremita que Zaratustra encontra no bosque próximo à sua montanha, do mesmo modo que ocorre, propriamente, na cidade em que vive o homem louco.

Como se fosse uma “fábula”, Nietzsche conta que o homem louco acendeu uma lanterna em plena manhã e correu ao mercado à procura de Deus. Mas não O encontrou no lugar que é dos homens. Lançou-se em meio aos homens na praça pública com sua lanterna e seus gritos “*–Procuro*

<sup>27</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, § O adivinho, [S p 202].

<sup>28</sup> Também Nietzsche confronta-se com seus contemporâneos. “*Onde há um mar, em que possa ainda afogar-se? mesmo um homem! \_ esse grito atravessa nosso tempo*” Fragmento póstumo 3[1]234 verão/outono de 1882

<sup>29</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Prólogo §1, [S p 33].

<sup>30</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §125 (1881-1882) [P p 147]

*Deus!*”, trespassando-os com seu olhar, com o intuito de estabelecer um domínio visual e de preencher aquele lugar com alguma luz e com o som de seus gritos. Configura-se uma luta de forças nesse campo específico – o lugar político, cívico, urbano. Deus já não está entre os que não crêem, não se apresenta mais no lugar dos incrédulos. Vencido em sua luta, seus gritos ecoaram em gargalhadas.

E ainda, mais ao final dessa “fábula”, destacamos: ouviu-se falar também que nesse mesmo dia o homem frenético adentrou em várias igrejas e em sua luta tentou preenchê-las entoando seu *Réquiem aeternam deo*. Desses lugares religiosos foi expulso, vencido, e seu canto não ecoou. Mesmo no lugar dos homens crédulos, Deus já não está, esses lugares tornaram-se monumentos fúnebres, estão vazios.

Nesses dois recortes, podemos observar que o homem frenético procurou por Deus no mundo sensível, mundo no qual o homem estabelece o seu domínio e exerce seus valores. Até então os valores humanos, corpóreos, psíquicos e terrenos encontravam-se legitimados pelo mundo supra-sensível. Entretanto, o lugar de ligação entre esses dois mundos, as igrejas, conforme estabelecido pela cultura judaico-cristã, encontra-se esvaziado por ter sido *desacorrentada a terra de seu sol*<sup>31</sup>. Seria então o caso de procurar por Deus em seu “lugar”, no mundo supra-sensível, onde essa noção de lugar delimitado, mensurável, tridimensional, concreto, é sobrepujada pela noção abstrata de espaço, na qual o espaço idealizado conteria os fundamentos deste mundo sensível, as Idéias ou Formas, em Platão e, no platonismo, Deus. Por isso, podemos dizer que, se a busca por Deus ainda fosse possível, far-se-ia então *lançando-se ao mar? ultrapassando o horizonte? rompendo o limite entre esses dois mundos?* e assim alcançaria o espaço absoluto desejado?<sup>32</sup> Essa noção de espaço absoluto proveniente já de um conhecimento científico, teria conseguido ultrapassar os limites do céu e da terra, contemplando ambas as noções em sua totalidade.

---

<sup>31</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §125 [P p 148]. Dentre as indagações do Homem louco consta: “*Que fizemos nós, ao desacorrentar a terra de seu sol?*”

<sup>32</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 343 [R p 206-7] Estas seriam possibilidades para quem não mais procura por Deus, mas para quem procura atravessar o niilismo.



Não se trata mais de ouvir falar de tais ou quais lugares, mas, de certo modo, “saber” a respeito do espaço absoluto. Nesse sentido, convém lembrar que a ciência clássica considera o espaço um meio homogêneo e incorpóreo que existe objetiva e independentemente de seu conteúdo físico. Possui imutabilidade em sentido pleno e absoluto, contrastando com a matéria variável, definida como *plenum* ou espaço ocupado. Assim, o vazio<sup>33</sup> distingue-se como espaço desocupado.

De maneira que, a forma como o homem louco pergunta aos homens: “- *Como matamos Deus?*” parece dizer que é o “saber” da ciência e sua crença na verdade que *desacorrenta a terra de seu sol* em nome da própria verdade. Por isso, esse “saber” seria a ferramenta ou “*esponja que apaga o horizonte*”<sup>34</sup> e esvazia o mar. Será o próprio Nietzsche quem alertará e recomendará cautela quando “*deixamos a terra firme*” e lançamo-nos ao mar. Já que, com isso, percebemos sua infinitude, confunde-nos a sensação de liberdade, amedronta-nos a livre mobilidade, “- *e já não existe mais ‘terra’!*”<sup>35</sup>

A partir de nossa perspectiva, podemos dizer que no espaço sem limite e qualitativamente indiferenciado não existem lugares ou direções privilegiados, conseqüentemente não há fundamento para o dualismo “terra e céu”, nem para os elementos qualitativamente distintos que residem em suas próprias regiões. Em outras palavras, não há nem Deus nem deuses, nem Idéias e nem sequer mundo supra-sensível; qualquer limite de espaço tornou-se, para nossa imaginação, arbitrário, pois sempre será devido à presença de alguma barreira material. À medida que a barreira ou o limite é posto *no* espaço, este não poderá ser termo *do* espaço.

---

<sup>33</sup> O espaço vazio e independente foi denominado desde a antiguidade de *Não Ser* por Demócrito, *inane* por Lucrécio ou *nihil* por William Gilbert; o que levou a confundir sua anterioridade lógica com a anterioridade ontológica ou temporal, haja visto que os atributos do espaço são os mesmos com os quais os escolásticos designavam o Ser Supremo: um [uno], simples, imóvel, eterno, completo, onipresente, incorpóreo, incriado, incircunscrito, incompreensível, Ser por essência, Ser em ato, Ato puro. Assim é que, conforme observou Henry Moore (Londres, 1671) o espaço é considerado como atributo de Deus, a própria extensão de Deus, a própria condição de sua ação no mundo; torna possível a onipresença divina, assim como o conhecimento divino da totalidade das coisas. A incorporeidade do espaço facilmente cedeu à sua divinização (Burnet e Bailey); e ainda em seu sentido atual mais amplo a relação entre o Ser e o Não Ser seguiu sendo basicamente a mesma que a relação entre matéria e vazio. O mesmo que o vazio parece preceder a matéria que o preenche, o Não Ser parece ser logicamente anterior ao Ser.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* §125 [P p 148]

<sup>35</sup> Idem, §124 [P p 147]

Por isso, no aforismo do “Homem louco”, ao reconhecer o “novo” espaço vazio, o homem fez desaparecer o lugar de Deus a partir do qual emanava sua autoridade. Rompeu-se, assim, a relação do homem-criatura com seu Criador. Foi minado o solo sede e origem dos valores humanos, ou o lugar a partir do qual os valores instituídos foram engendrados. Nos termos da “História de um erro”<sup>36</sup>, desfez-se o dualismo de mundos até então imposto pela interpretação dada pela metafísica e pela religião cristã. A primeira, postulando o mundo supra-sensível, verdadeiro, imutável, essencial e eterno; e a religiosa, como “*platonismo para o povo*”<sup>37</sup>, propondo a vida após a morte e atribuindo ao mundo supra-sensível o lugar do reino de Deus.

Desde outra perspectiva, podemos dizer que a possibilidade de libertar-se, no caso específico do “Homem louco”, refere-se ao vivenciar um tempo necessário para que os homens se dêem conta dos grandes acontecimentos:

*“Relâmpago e trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, feitos precisam de tempo, mesmo depois de consumados, para serem vistos e ouvidos.”*<sup>38</sup>

Da mesma forma, Nietzsche dirá:

*“Os maiores acontecimentos e pensamentos \_ mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos \_ são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivenciam tais acontecimentos \_ passam ao largo deles.”*<sup>39</sup>

No entanto, outro problema se avizinha: “*Quem terá vontade de divinizar logo a seguir, de novo, à antiga moda esse monstro de mundo desconhecido?*”<sup>40</sup> Consiste nisso o novo alerta de Nietzsche, ao considerar que temos demasiadas possibilidades de interpretar esse desconhecido *sem deus*. O mundo para nós voltou a tornar-se infinito, no sentido em que não podemos recusar a possibilidade de se prestar a incontáveis interpretações.

---

<sup>36</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula, História de um erro. [R p 332-333].

<sup>37</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Prólogo, [P p 8]

<sup>38</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 125, [P p 147-148]

<sup>39</sup> NIETZSCHE, *Alem do Bem e do Mal* § 285, [P p 191]

<sup>40</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 374, [R p 211-212]

A morte de Deus, que torna possível um processo de libertação, ao mesmo tempo exige do homem a superação de si, a transvaloração de todos os valores, uma vez que *“o peso de todas as coisas precisam ser novamente determinados.”*<sup>41</sup> As conseqüências dessa morte, Nietzsche as apresenta como uma nova espécie de luz, o horizonte aparece novamente livre, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, talvez nunca tivesse havido *“tanto mar aberto”*.<sup>42</sup>

Parece-nos possível agora restabelecer a análise da possibilidade de novos lugares. Depreendemos que o propósito de Nietzsche é atribuir à existência humana um novo sentido e efetividade, recuperando a Terra como o único “mundo verdadeiro”. Ao tornar-se criatura e criador de si mesmo, o homem pode superar-se como ponte para o além-do-homem, que prezaré os novos valores em consonância com a Terra e a vida.

*“Mil veredas há, que nunca foram andadas ainda, mil saúdes e mil ilhas escondidas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra do homem”*.<sup>43</sup>

E mais, já no Prólogo, Zaratustra diz:

*“Amo aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem.”*<sup>44</sup>

Esta é a nova perspectiva de Zaratustra. O homem sem deus não teme a falta de sentido que a morte de Deus acarreta, porque ensina aos homens ou os presenteia com o além-do-homem, para que este seja o sentido da Terra.

*“Zaratustra, o negador de Deus e da teleologia, sabe e reconhece que só a vontade criadora produz deuses e os que são o além-do-homem”*<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Idem § 269, [R p 186]

<sup>42</sup> Idem § 343, [R pp 206 ss].

<sup>43</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Da virtude que se dá §2, [R pp122ss]

<sup>44</sup> Idem, Prólogo §4,[R p 227]

<sup>45</sup> SALAQUARDA, *A Concepção básica de Zaratustra*, p 30

Afinal, nos parece que o *presente* de Zaratustra contém reunidos e interligados o além-do-homem e o sentido da Terra. O homem que se tornou criador e criatura de si mesmo lança-se ao porvir.

A dádiva de Zaratustra contituir-se-ia, de uma parte, em dirigir-se aos homens ensinando-os e, de outra parte, percorrer a Terra como modo de vivenciar seu sentido. Desse modo, seguimos nossa leitura:

Zaratustra, o caminhante segue sua viagem, embarca em um navio que vem de longe e ruma para ainda mais longe e reúne-se por um período da viagem a “*audazes buscadores e indagadores*”<sup>46</sup> de um mundo por descobrir. Inicialmente calado, frio, e surdo de tristeza. Após dois dias, abre seus ouvidos e pela força de escutar, solta-se sua língua e o gelo de seu coração se rompe; então Zaratustra começou a falar. \_ “*É necessário falar, calar é pior, verdades silenciadas tornam-se venenosas.*”<sup>47</sup> \_ Fala-lhes para que ouçam e “vejam”: “*o enigma que eu vi... - a visão do ser mais solitário.*”<sup>48</sup> .

Segue-se a história “Da visão e enigma”<sup>49</sup> dentro da história de Zaratustra: \_ Subindo a senda má, carregando o espírito de gravidade, meio anão meio toupeira, ou de outra maneira, sozinho consigo mesmo, o esforço de subir resulta em descer, compadecer-se. Carrega sobre si o espírito de peso, como um anão assentado sobre seus ombros, sussurrando palavras de chumbo: “*Tu (Zaratustra), pedra de sabedoria, hás lançado a ti mesmo, para cima, mas como pedra atirada tens que cair!*”<sup>50</sup>. Essa fala do anão seria então superada pelo próprio pensamento de Zaratustra “*Todo prisioneiro e toda vontade prisioneira carrega a pedra que não pode remover ‘O que foi, foi’*”. Para isso, Zaratustra esboça a solução “*Todo foi é*

<sup>46</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §1 [S p 227]

<sup>47</sup> Idem, II, Da superação de si [S p 177.]

<sup>48</sup> Idem, III, Da visão e enigma §1 [S p 227ss]

<sup>49</sup> Segue em anexo a transcrição integral do capítulo “Da visão e enigma” de *Assim falou Zaratustra*.

<sup>50</sup> Idem, III, Da visão e enigma §2 [R p 244] [S p 230]

*um fragmento, um enigma, um espantoso acaso – até que a vontade criadora diga ‘Porém, eu quis assim’.*<sup>51</sup> Em Zaratustra irrompe a coragem que o faz parar, falar e reverter essa condição “*Alto, anão!, falei eu. Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois \_: tu não conheces o meu pensamento abissal! Esse \_ tu não poderias carregar!*”<sup>52</sup>. Trata-se de uma coragem que mata a vertigem ante os abismos, mata a compaixão, mata a morte e diz sim à vida. Sente-se mais leve. Nesse momento, o anão salta de seus ombros e agacha-se sobre uma pedra que está no caminho diante deles. Zaratustra desvencilha-se do anão ao mesmo tempo em que sua “pedra” torna-se mais leve.<sup>53</sup>

**Zaratustra está diante do PORTAL “INSTANTE” (AUGENBLICK) ,  
esse portal corta a eternidade.**

Esclarecendo de partida, diríamos que, segundo determinadas interpretações, como veremos a seguir, o instante é um *limite*. Ele não é parte do tempo, mas aplica-se a ele como “corte”, demarcando o anterior e o posterior. Compara-se ao ponto de uma linha (geometria euclidiana), enquanto o ponto dá continuidade às partes da linha, o ponto é um e o mesmo; da mesma forma, o instante em relação ao tempo: por um lado divide o tempo em potência, de outro é limite comum de dois tempos, unindo-os e continuando-os. Ambos constituem-se uma abstração. Ao instante não se pode atribuir realidade, senão seria uma realidade indivisível do tempo ou uma realidade divisível ao infinito; em ambos os casos cairíamos no paradoxo de Zenão.

Destaquemos, por exemplo, a interpretação de Humberto Giannini<sup>54</sup> que, realizando uma análise do instante desde a noção do nada e da criação, dirá que “*O instante é uma*

<sup>51</sup> Idem, II, Da Redenção [R p 241] [S p 211]

<sup>52</sup> Idem, III, Da visão e enigma §2 [R p 243] [S p 229]

<sup>53</sup> A pedra de Zaratustra, a nosso ver, encontra na pedra de Sísifo seu mito correspondente; tema este que trataremos em conjunto com a questão da linguagem

<sup>54</sup> Humberto Giannini é professor de Filosofia Medieval nas Universidade de Chile e Católica de Chile, autor de *El pasar del tiempo y su medida*.

*categoria religiosa.*”<sup>55</sup> Parte da idéia de que antes da criação Deus é. Nada é senão Deus. O nada tampouco é, mas precede o momento da criação quando é dito que Deus cria a partir do nada. Não existe uma predisponibilidade neste caso, ao contrário do que diz Platão, não há o receptáculo (*jora*) ou a matéria prima de Aristóteles.<sup>56</sup> O nada como distinto de Deus, como “fora” Dele, é um vazio que não chega a ser no tempo, porque Deus já teria criado o universo. Dessa forma, o nada surge no horizonte da criação, embora à margem do tempo, no instante, justamente quando é sufocado pela criação. Conforme Giannini, o nada surge “*como condição sagrada e ontológica para que algo possa ser fora de Deus.*”<sup>57</sup> Assim, tanto o nada primordial que antecede à criação, como aquele que espreita a cada momento o ser de cada coisa, jamais alcança ser, só existe fora do tempo, no instante. O que pertence à ordem natural do acontecer, como engrenagem causal, é medida pelo tempo. Nesse sentido, tudo que pertence à ordem da liberdade e à criação, cada ato livre do homem ao qual não se imputa causalidade, não pode ser ligado ao tempo, mas ao instante. Desse modo, a criação divina, a criação humana e todo ato livre, surge no instante.

Neste sentido e tendo como referência a filosofia “antiga”, segundo Aristóteles<sup>58</sup>, “*O tempo é o número do movimento*”<sup>59</sup>, além disso é medida fixada pelo espírito humano com base no movimento astronômico. Entretanto, a medida do tempo é o intervalo que separa o começo e o fim do movimento, determinando o que é anterior e o que é posterior em relação ao momento escolhido. Essa medida pontual suprime o tempo e seu escoamento, restabelecendo o espaço, matematizado ou geometrizado. O tempo não é mais apreendido em sua realidade temporal efetiva orientada a um futuro ainda desconhecido. Ele é colocado dentro do espaço, diante de nós, onde passado e futuro tornam-se presentes à consciência. Para Plotino<sup>60</sup>, “*não é necessário que se meça o tempo para que ele exista,*

---

<sup>55</sup> GIANNINI, H, *Vida inautentica y curiosidad*, in Escritos Breves, 3, Departamento de Filosofia Universidad de Chile, Santiago, 1971, pp 7-31

<sup>56</sup> PLATÃO, Timeu XVII,48. ARISTÓTELES, Da geração e corrupção L II 1,2,3.

<sup>57</sup> GIANNINI, H, *Vida inautentica y curiosidad*, p 11

<sup>58</sup> ARISTÓTELES (384aC-322aC) O Estagirita, fundou o *Lykeion* (liceu). Sua obra é um sistema conhecido como *corpus aristotelicum* : Organon, Parva Naturalia, Escritos Físicos e científicos, metafísicos, éticos, estéticos e outros

<sup>59</sup> ARISTÓTELES, Física IV, 11 218b

<sup>60</sup> PLOTINO (205-270) Figura das mais importantes do movimento neoplatônico. Autor de *As Eneadas*.

*tudo tem sua duração, mesmo que ela não seja medida*”<sup>61</sup> Desse modo, Plotino considera que o universo material e visível, imperfeito e inacabado, aspira ao futuro. Também para nossa experiência de seres “incompletos”, tentar suprir essa carência resume-se em uma experiência de tempo. Em compensação, desprendendo nossa alma e nossa inteligência (individual) do mundo sensível e elevando-a à Inteligência, nos afastamos da roda do tempo para contemplar as Formas eternas que dão a este mundo a estabilidade e ordem possíveis.

Nestas referências à antiguidade clássica, é possível estabelecer, também, uma relação entre o instante e o modo de conhecimento centelhante, como faz Platão<sup>62</sup> na *Carta VII*<sup>63</sup>, Segundo Platão, a respeito do conhecimento das coisas sublimes:

*“Não existe qualquer meio de reduzir a fórmulas, como se fez nas outras ciências, mas é só depois de longamente se ter convivido com estes problemas que, **de repente**, a verdade brilha e cresce na alma, tal como a luz brilha em **centelhas** e cresce de si própria.”*<sup>64</sup>

Aristóteles, em *De Anima*, dirá que os princípios indivisíveis que acolhem a alma não mudam enquanto mudam as coisas, nem são temporais, justamente por serem o fundamento do que é móvel e temporal. Em ambos os casos, é importante ressaltar que se trata de um tipo de conhecimento que não pode ser captado através de um processo discursivo e divisível no tempo, senão “em um ato também indivisível da alma”<sup>65</sup>. O que nos conduz ao que é fora do tempo. É, no *instante*. Mesmo considerando os contextos e cenários diferenciais, o que ocorre no instante para Nietzsche, refere-se àquilo que os poetas de épocas fortes chamavam de “inspiração” como noção de 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.”*<sup>66</sup>

<sup>61</sup> PLOTINO, Eneadas III 7 § 9, 80

<sup>62</sup> PLATÃO (428aC-348aC) Filósofo e prosador grego. Fundou a Academia. O autor dos “diálogos”.

<sup>63</sup> PLATÃO, *Cartas*, trad. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo. Ed Estampa, Lisboa, 1980, 2ªed, Carta VII, pp 47-93

<sup>64</sup> PLATÃO Carta VII, in *Cartas*, p 73. **grifo nosso**

<sup>65</sup> ARISTÓTELES *De Anima* L III 430b 14

<sup>66</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*, Assim falou Zarathustra §3. p 85/86

Voltando ao percurso de Zaratustra, podemos dizer que é desde o momento que dá início à viagem, que ele se preparou para fazê-lo. Superando abismos, cumes e profundezas do mesmo modo que se enfrenta um antagonista interior, não é só seu pensamento, mas seu corpo, a *grande razão*, que realiza uma peregrinação que em última instância destina-se ao *portal*. Nesse momento, Zaratustra já estaria pronto para o confronto de forças que se efetivam em sua visão e enigma.

A nosso ver o portal nos indica *atenção e prontidão*, e permite-nos vislumbrar a confluência de forças. No dizer de Santo Agostinho<sup>67</sup>, a medida do tempo nos dá uma certa duração vivida pela consciência. A partir daí, sua análise chega à constatação de que existem três tempos encontrados unicamente em nosso espírito: o presente do passado, que é a memória; o presente do presente, a atenção; o presente do futuro, a especulação.<sup>68</sup> Partindo dessa leitura, podemos dizer que é com o PORTAL “INSTANTE” que se promove o corte na continuidade infinita do espaço, cindindo a via do tempo, tornando possível unir os dois percursos aí criados para trás e para frente, no tempo passado e futuro, atribuindo, portanto, espaço e tempo para o presente.

Complementando essa problemática, encontramos em Kierkegaard<sup>69</sup>:

*“A síntese de tempo e eternidade não é outra síntese, senão a expressão daquela, segundo a qual, o homem é uma síntese de alma e corpo regida pelo espírito. Apenas posto o espírito, o instante é. [...] Assim o instante é aquela ambigüidade em que tempo e eternidade se tocam; com isto constrói-se o conceito de temporalidade na qual o tempo corta continuamente a eternidade e a eternidade penetra continuamente no tempo.”*<sup>70</sup>

<sup>67</sup> AGOSTINHO (354-430) Santo Agostinho na Igreja Católica. Teólogo e filósofo. Autor entre outras obras, de *A cidade de Deus e Confissões*.

<sup>68</sup> AGOSTINHO, Confissões XI §XX Paul Ricoeur observa que a oposição entre a concepção agostiniana (fenomenológica) e a concepção aristotélica (cós mica) do tempo é irredutível e não será jamais considerada na filosofia ocidental. (*Tempo e narrativa*, t 3 cap 1 pp 19-39). Nossa atenção privilegia aqui o caráter subjetivo da noção de tempo.

<sup>69</sup> Soren Kierkegaard (1813-1855) Teólogo e filósofo dinamarquês. Autor entre outras obras, de *Temor e Tremor e O Desespero humano*.

<sup>70</sup> KIERKEGAARD, O conceito de angustia, cap III.



Em nosso entendimento, o portal seria a imagem do ponto fronteiro para o homem em sua relação finita com o infinito; através dele a vida se expandiria para além dos limites do ser-para-si, até a ilimitação do vir-a-ser. É um *limite* que o homem põe para si e que tem como característica a mobilidade, apresentando a possibilidade de ser ultrapassada sempre que o homem queira. Da mesma forma que o espaço, o tempo está vazio, é só uma via acessória e contingente; as mudanças estão *no* tempo e não são *o* tempo em si. A partir de Nietzsche, ou já com ele, observamos que desse modo, no PORTAL “INSTANTE” efetiva-se a força que age sobre outras e resiste a outras mais, irradia-se em “vontade de potência” e manifesta-se em um querer-vir-a-ser-mais-forte. Eis, a nosso ver, o momento da efetivação da vontade que cria; lembrando o escrito de Giannini, o momento de criação como ato livre do homem.

Concomitantemente à ação do indivíduo, o mundo mostra-se, dá forma ao tempo, tornando-o visível como um caminho. A interação homem-mundo é reforçada através da imagem. Podemos dizer, metaforicamente, que Nietzsche “espacializa” o tempo, utilizando-se e lançando além, conceitos de tempo e espaço fundamentais da física clássica, vigentes em sua época.<sup>71</sup>

Como passo adiante, capturando o presente eterno, e rompendo com a temporalidade linear, Nietzsche teria utilizado do artifício do nome “INSTANTE” para restituir à Terra suas possibilidades. Terra agora sem Deus, sem meta, sem angústia. Desse modo, cabe-nos acrescentar que o PORTAL “INSTANTE” indica também, além de *atenção* e *prontidão*, *decisão*. Para Nietzsche, não se trata mais da especulação agostiniana ao futuro, mas de uma transvalorada decisão lançada ao devir.

---

<sup>71</sup> Resumidamente encontramos que no século XIX definia-se o espaço como agregado tridimensional de termos homogêneos coexistentes, cuja relação básica é a justaposição. Considerava-se o tempo como agregado de uma só dimensão de termos sucessivos, cuja relação seria a sucessão. Para ambos, os atributos básicos deduziam-se da propriedade de ser homogêneos, tais como: independência, ausência de conteúdo físico, infinidade, continuidade e uniformidade, de maneira mais expressiva: fluidez uniforme. O tempo absoluto também era chamado duração, o tempo relativo aparente e sensível era dado por uma medida externa a ele estimada pelo movimento dos corpos, tais como hora, dia, etc. Dessa maneira o tempo fluiria independentemente de que ocorra alguma alteração.

*“E quando vi meu demônio o encontrei sério, grave, profundo, solene: era o espírito de peso, \_ ele faz cair a todas as coisas. Não com cólera, senão com o riso se mata. Avante, matemos o espírito de peso!”<sup>72</sup>*

Será precisamente no portal que Zaratustra mostrará o vazio do tempo, no qual se dá a mudança do homem. Isso se efetivaria ao transformar o instante em eternidade para que o homem se liberte em seu destino. Não se trata, assim, de uma aceitação resignada das coisas como são, mas da possibilidade de uma força que deseja e cria. O instante teria, então, a duração necessária para a efetivação das forças da “vontade de potência”.

A mudança no indivíduo e a mudança no mundo, conforme a manifestação no tempo, só seriam possíveis porque, segundo a perspectiva de Nietzsche, tudo o que existe é constituído por forças, uma pluralidade de forças existentes em toda parte, que não é em si, mas na relação com outras. As forças não são algo, mas um agir sobre; a elas não se atribui causalidade ou intencionalidade, mas simplesmente efetivação inevitável. A cada momento elas se relacionam de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, o combate entre elas faz surgir novas formas, outras configurações. É mediante o perspectivismo que *“cada centro de forças – e não unicamente o homem – constrói a partir de si mesmo todo o resto do mundo, isto é, mede segundo sua força, tateia, dá forma...”*<sup>73</sup>. Desde sua perspectiva, a força organiza o mundo. Já com respeito à consideração nietzscheana de mundo, retomamos seu próprio questionamento:

*“E sabeis o que é para mim o “mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de forças, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta, inalterável grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas [...], mas como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um múltiplo, aqui se acumulando e ao mesmo tempo ali minguando [...], mas contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância [...].*

<sup>72</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Do ler e escrever, [S p.73]

<sup>73</sup> NIETZSCHE, *Fragmento póstumo 14 [186] da primavera de 1888*, cit MARTON, *Extravagâncias*. p 103

*Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência - e nada além disso!”<sup>74</sup>*

Deixando, como horizonte, o mundo no espelho de Nietzsche, voltemos aos espelhos de Zaratustra. Primeiramente deparou com um deles através de um sonho em “O menino e o espelho”<sup>75</sup>. Após superar o susto de sua visão, compreende o signo e a advertência que lhe é transmitida: “*Meus inimigos tornaram-se poderosos e deformaram a imagem de minha doutrina...*”. Posteriormente, em “Da superação de si”, terá em mãos um espelho de cem faces:

*“Ao vivente eu persegui, segui os maiores e os menores dos caminhos, para conhecer seu modo.*

*Com espelho de cem faces captei ainda seu olhar, quando sua boca fechada: para que seu olho falasse. E seu olho me falou,”<sup>76</sup>*

Persiste em ambos os casos, a nosso ver, o espelho. Como instrumento reflete a imagem em suas dimensões, que mostra o tempo passado e futuro unidos no presente, assim como mostra caminhos, que em última instância seria o espaço. Isso é possível ilustrar em outra perspectiva recolhendo um trecho da crônica de Clarice Lispector<sup>77</sup> “Os Espelhos”:

*“... \_O que é um espelho? Como bola de cristal dos videntes, ele me arrasta para o vazio que no vidente é o seu campo de meditação, e em mim o campo dos silêncios e silêncios. \_ Esse vazio cristalizado que tem dentro de si espaço para se ir para sempre em frente sem parar: pois espelho é o espaço mais fundo que existe”<sup>78</sup>*

<sup>74</sup> NIETZSCHE, *Fragmento póstumo (XI 38[12])*. Cit. JULIÃO, O mundo sem fundo de Zaratustra, in *Cadernos Nietzsche*, 15, p59

<sup>75</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, § O menino e o espelho. [S p 131-134].

<sup>76</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, Da superação de si, [R p 238] [S p 175]

<sup>77</sup> Clarice Lispector (1925-1977) Brasileira judia nascida na Ucrânia. Estreou na literatura aos dezessete anos. Começou a colaborar na imprensa em 1942.

<sup>78</sup> LISPECTOR, Clarice, *Para não esquecer*, Rio de Janeiro, Rocco, 1999, p 12

Seguindo essa reflexão, mediante nosso próprio espelho, retomemos a leitura de nosso ponto de apoio, o PORTAL “INSTANTE”.

No tempo em que Zaratustra permanece diante do PORTAL “INSTANTE”, atua como a lenta aranha que, preservando sua teia intacta, mostra, diante do tempo, a imobilidade no espaço à sua volta. “*E esta lenta aranha, que rasteja ao luar, e este próprio luar...*”<sup>79</sup> Nesse sentido, o tempo, nesse instante, também pára. Visão e enigma mostram-se novamente, visão e antevisão em forma de alegoria. Alegoria que talvez guarde seu sentido de imobilidade, conforme a definição de Frutiger<sup>80</sup>, “*A alegoria é como um quadro, neste nada acontece, visto que tudo é dado de antemão*”<sup>81</sup>

Entretanto, mesmo que na narrativa, não possamos encontrar com clareza uma mudança de tempo ou espaço, sem que se interrompa o instante que Zaratustra vivencia nesta ocasião, uma outra cena se desenvolve no mesmo lugar. Há um novo apelo repentino, já não visual, mas direcionado aos ouvidos de Zaratustra. Ele ouve o uivo de um cão.

“*E subitamente ouvi ali perto um cão uivar. Ouvi alguma vez um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando eu era criança, na mais longínqua infância.*”<sup>82</sup>

O uivo de um cão chama a atenção de Zaratustra indicando uma experiência presente. No entanto, a partir dessa vivência, se indica ao mesmo tempo uma experiência anterior: o uivo redireciona seu pensamento para trás. Nesse sentido, podemos dizer, na mesma via do tempo que ele vê diante de si através do portal. Assinala-se o instante em que algo se imprimiu a fogo e permaneceu, até o presente, na memória de Zaratustra. Em sua

---

<sup>79</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §2 [R p 244] [SP p 229]

<sup>80</sup> Perceval Frutiger é autor de *Volonté et conscience. Essai de monisme spiritualiste* (1920) e *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire* (1930)

<sup>81</sup> FRUTIGER, P, *Les mythes de Platon*. Apud. MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Quadrige/PUF, 2002, p 116

<sup>82</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §2 [R p 244] [S p 229].

infância ouviu e viu um cão uivar do mesmo modo, e apiedou-se do animal. Agora, novamente apieda-se.

*“Mas ali jazia um homem! E eis! O cão, saltando, eriçado, ganindo \_ agora ele me viu chegar \_ e recomeçou a uivar, e gritou: \_ ouvi alguma vez um cão gritar assim por socorro? E, em verdade, o que eu vi, coisa igual nunca vi.”*<sup>83</sup>

Podemos dizer que o grito do cão põe Zaratustra em prontidão para que ajude um jovem pastor, que se encontra sufocado por uma negra e pesada cobra. Zaratustra grita para que ele morda a cabeça da cobra, e ao fazê-lo, o pastor livra-se dela e levanta-se como um ser transformado que ri. Para Zaratustra, esse seu grito vem de seu interior e por meio dele expurga seu horror, seu ódio, seu asco, sua compaixão, todo bem e mal. Esvazia-se e ri. Agora, Zaratustra pode efetivar seu anseio pelo riso.

A partir dessa descrição, nosso espelho reflete as formas e as ações da narrativa “Da visão e enigma”, cofigura-se, assim, como sendo um e o mesmo enigma, no qual se correspondem boca e portal, serpente e caminhos eternos.

De acordo com outras leituras, o modo como Nietzsche trabalha espaço-tempo em Zaratustra, mais especificamente em “Da visão e enigma”, é considerado um esforço artístico para pensar a estrutura artística do mundo. Segundo Danko Grik, por exemplo, o citado aforismo:

*“... abole a oposição entre o passado e o futuro, ou mais exatamente, ao conferir ao passado a marca de um porvir aberto, potencial, dá, simultaneamente, ao futuro a permanência, a solidez, a imutabilidade do passado... Toda coisa é e não é nesse lugar, todo lugar desaparece e*

---

<sup>83</sup> Idem, ibdem

*reaparece de novo, a alma supera e nega toda limitação espacial assim como a temporalidade ordinária.”*<sup>84</sup>

Danko Grlík conclui citando um outro aforismo de Zaratustra:

*“Ó minha alma, ensinei-te a dizer ‘hoje’ como ‘outrora’ e ‘antigamente’ e sobre todo Aqui, Ali e Acolá, dançar tua roda.”*<sup>85</sup>

Sobre o aspecto espaço-tempo, também Gianni Vattimo<sup>86</sup> realiza uma interpretação direcionada até o eterno retorno. Como hipótese ética, este somente seria aceito por um ser totalmente feliz. Vattimo ressalta *“\_só em um mundo que já não pensa no marco de uma temporalidade linear, seria possível tão plena felicidade.”*<sup>87</sup> Porém, um homem totalmente feliz só poderia ser encontrado em um mundo totalmente diferente deste, no qual seja possível suprimir o que ele denomina *“estrutura edípica de tempo.”* Nela *“cada instante é um filho que devora seu pai, o momento que o precede”*.<sup>88</sup>

Acompanhemos Zaratustra, após ocorridos visão e enigma. Constataremos que Zaratustra segue sua viagem por mar com o coração repleto de enigmas e tristezas. E será somente após quatro dias de distância das ilhas bem-aventuradas e dos amigos, que superará toda a sua dor: *“vitorioso e com passo firme, estava novamente em pé no seu domínio”*.<sup>89</sup> A partir da avaliação realizada textualmente, encontramos Zaratustra: *“Assim estou em meio de minha obra, indo para meus filhos e deles voltando: por amor a seus filhos deve Zaratustra completar-se a si mesmo.”*<sup>90</sup>

E a seguir, confirma a completude de seu percurso, até este ponto:

---

<sup>84</sup> GRLIK, Danko, “Nietzsche e o eterno retorno do mesmo ou o retorno de essência artística na arte”. Trad. Sônia Salzstein Goldberg. In MARTON org., *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*, São Paulo, Brasiliense, 1985. p 32

<sup>85</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da Grande Nostalgia. [S p 310]

<sup>86</sup> Gianni Vattimo (1936- ) Filósofo e político italiano. Autor de *A sociedade transparente, O fim da modernidade*

<sup>87</sup> VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*. p 103

<sup>88</sup> Da mitologia, Cronos, senhor do tempo, castra seu pai e devora seus filhos. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Nota do tradutor Andrés Sanches Pascual nº 260 e GUIMARÃES, Ruth, *Dicionário de Mitologia Grega*, São Paulo, Cultrix, s/d.

<sup>89</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da bem-aventurança a contragosto, [S p. 233]

<sup>90</sup> Idem, [S p 234]

*“E na verdade, era chegado o tempo de ir embora; e a sombra do viandante e o instante mais longo e a hora mais silenciosa, tudo dizia-me: ‘Já é mais que chegado o tempo!’*

*O vento soprava pelo buraco da fechadura e dizia: ‘Vem!’ A porta se me abria arteiramente e dizia: ‘Vê!’”<sup>91</sup>*

Concluindo com os parágrafos acima citados, podemos dizer que se aplicadas as divisões das metamorfoses de que partimos em “As Três transmutações”:

### **No PORTAL “INSTANTE”, Zaratustra transmuta-se em leão.**

Após acompanhar o caminho de Zaratustra, passaremos agora a ouvir os discursos de Zaratustra a respeito daquele, ou para aquele que quer refugiar-se na solidão, procurando o caminho de si mesmo. Zaratustra alerta precisamente para que se detenha e escute. Propõe em primeiro lugar, verificar as condições sob as quais alguém quer se dirigir ao seu deserto, avaliando se está realmente apto para o que está por vir, pois *“Quem procura, facilmente se perde a si mesmo”*.<sup>92</sup> Assim se considera aquele que agora quer se refugiar na solidão, após sua longa pertença ao rebanho. Nesse sentido a voz do rebanho ainda ecoará em si: *“Todo isolar-se é culpa”*<sup>93</sup>. Mesmo já sendo capaz de dizer que não possui a mesma consciência de rebanho, seu dizer ressoa como lamento e mágoa que ainda arde em sua angústia. *“Aquela consciência única deu a luz também essa dor: e o último resplendor daquela consciência continua brilhando sobre tua tribulação.”*<sup>94</sup> Dessa forma, pensa-se a angústia gerada por aquela consciência gregária. Nesse ponto, podemos esboçar um novo paralelo com o que ocorre ao “Homem louco” do aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, na medida em que reconhece sua extemporaneidade:

---

<sup>91</sup> Idem, [S p 235]

<sup>92</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Do caminho do criador, [S p.105]

<sup>93</sup> Idem, ibdem

<sup>94</sup> Idem, ibdem

*“‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens’”*<sup>95</sup>

Pertinente ou não o paralelo, permanece a indicação para aquele que quer seguir o caminho de sua angústia que seria o caminho rumo a si mesmo. Como movimento inicial, teria que mostrar direito e força novos. Entretanto há exclusões. Para ter direito e força no caminho rumo a si mesmo não poderá direcionar-se em função da cobiça ou ambição, tampouco o motivo poderá ser escapar de um jugo. Por isso, não basta poder dizer-se livre em termos de pensamentos dominantes. É seu olho que deve mostrá-lo. Mais importante que ser *“livre de quê”*, será ser *“livre para quê”*. Pois é necessário observar entre outros aspectos que:

*“Há sentimentos que querem matar o solitário; se não o conseguem, então eles mesmos têm que morrer! Mas, tu és capaz de ser assassino?”*<sup>96</sup>

É terrível estar só, pois significa ser capaz de dar a si próprio seu bem e seu mal, suspender sua vontade por cima de si como uma lei. E neste sentido, ser juiz e vingador de sua própria lei. Por isso, um criador terá que conhecer o desprezo e o tormento de sua justiça. No entanto, implica em ser justo com aqueles que o desprezam. Para o rebanho, quem se sobreexcede, quanto mais alto subir, tanto menor será visto pelo olho da inveja. É odiado pelo rebanho quem voa.

*“Assim, uma estrela é arremessada no espaço vazio e no gélido respiro da solidão [...] Mas se queres ser uma estrela, nem por isso deverás brilhar menos para eles!”*<sup>97</sup>

Mas o pior inimigo que o criador poderá encontrar será ele mesmo, estará à sua espreita em cavernas e florestas. Seu caminho passa por ele e por seus sete demônios. Será para si mesmo herege, feiticeiro, vidente, doido, céptico, ímpio e celerado. Dessa forma,

<sup>95</sup> NIETZSCHE, A Gaia ciência, §125, [P p148]

<sup>96</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I, Do caminho do criador, [S p.106]

<sup>97</sup> Idem, ibdem



deverá querer arder em sua própria chama para que possa se renovar. Solitário, ele quer criar para si seu deus extraído de seus demônios. Ama a si mesmo, e por isso mesmo se despreza.

Por isso, Zaratustra poderá concluir com respeito ao criador:

*“Vá para sua solidão com seu amor e com sua atividade criadora; e somente mais tarde a justiça o seguirá capengando [...] Amo aquele que quer criar para além de si e, destarte, perece.”*<sup>98</sup>

Podemos observar, conforme a leitura dos discursos de Zaratustra, que até aqui realizamos, que ele se dirige ao espírito forte. Em outras palavras, dirige-se aos ouvidos de um indivíduo privilegiado ou em condição privilegiada, como seria o seu próprio caso. Não se trata, portanto, de um discurso para aquele “indivíduo” de consciência gregária que quer ou procura o próprio caminho de si mesmo. Esse “um” ainda *sofre dos muitos*.

Se Zaratustra se constitui um espírito forte capaz de vivenciar sua transmutação em leão, podemos supô-lo agora um “espírito livre”. Isso uma vez que *“O espírito livre vive para o ensaio, antecipa experimentalmente sua aventura, é arbítrio e gosto pelo arbítrio.”*<sup>99</sup>. Dobrando as características que possui o espírito livre, segundo Nietzsche no Prefácio de 1886 de *Humano Demasiado Humano*, podemos destacar que Zaratustra teve seu acontecimento decisivo em um grande livramento. Teve sua alma jovem, mesmo sem saber, arrebatada por um impulso e ímpeto que despertaram uma vontade de ir avante. Seu direcionar-se para onde for, a qualquer preço, supõe uma impetuosa e perigosa curiosidade por um mundo inexplorado. Arrebata-lhe ao mesmo tempo o pavor e a premonição contra tudo aquilo que ama, desprezo ao “dever”, desejo tumultuoso e arbitrário, estranhamento, vergonha e regozijo pelo que tem feito até então. Seu júbilo denuncia uma vitória que não sabe sobre que ou quem. Ao mesmo tempo, acomete-o uma doença que exigirá uma longa convalescença, para a qual se receitará saúde em pequenas doses. Será experimento de uma cura radical contra todo pessimismo. Talvez, antes mesmo de alcançada a “grande saúde”<sup>100</sup>, uma saúde ainda impetuosa possa desvendar o enigma daquele “grande

<sup>98</sup> Idem, p 108

<sup>99</sup> NIETZSCHE, *Humano Demasiado Humano* Prefácio§3, [R p 87]

<sup>100</sup> Sobre esse tema, NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, § 382. Destacamos aqui: *“Nós, os novos, os sem nome, os difíceis de entender, nós, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado \_ nós precisamos, para um*

livramento”. Assim é com ousadia que pergunta sobre o porquê de tanta solidão e renúncia; pergunta em voz alta – fala – e já ouve algo como resposta.

*“Devias tornar-te senhor de ti [...] devias tantas ou quantas coisas que somente agora já sabes a que devias obedecer, somente agora o espírito livre pode, somente agora lhe é permitido...”<sup>101</sup>*

A descrição do livramento, conforme ocorre com o “espírito livre” e que recolhemos acima, é, como já dissemos, apresentada no *Prefácio* de 1886 de *Humano Demasiado Humano*. É possível de ser relacionada a Zaratustra à medida que Nietzsche dirá que “o autor de *Humano demasiado humano* é o visionário de Zaratustra”<sup>102</sup>. Aliás, o referido prefácio é imediatamente posterior a *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém* (1883-1885). Por outra parte, mesmo adotando diferentes estilos nestes dois textos, Nietzsche mantém uma linguagem criativa e forte que se dobra sobre o texto já escrito. No *Zaratustra*, o livramento do espírito forte de Zaratustra em sua própria saga, e logo no *Prefácio*, quando o “espírito livre” decifra o enigma de seu livramento e universaliza seu caso.

Nesse mesmo *Prefácio* de 1886, Nietzsche expõe a condição de seus escritos diante de seus contemporâneos: “uma escola de suspeita, mais ainda, de desprezo, mas felizmente também de coragem e mesmo de temeridade.”<sup>103</sup>. A incompreensão e solidão são, precisamente, aquelas que lhe impõem uma necessidade premente: “a crença de não ser o único a ser assim, o único a ver assim \_ uma mágica premonição de parentesco e igualdade de olho e de desejo...” Relata então seu momento de criação e descanso:

*“E quem adivinha algo das conseqüências que se alojam em toda suspeita profunda, algo dos calafrios e angustias do isolamento aos quais, toda incondicional diferença de olhar condena os que são acometidos dela, [...] para descansar de mim, como que para um temporário auto-*

---

*novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora.” [R p 222]*

<sup>101</sup> NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, I, Prefácio §6, [R p 89].

<sup>102</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Porque sou tão sábio, §4, [P p 43]

<sup>103</sup> NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, I, Prefácio §1, [R p 85].

*esquecimento, procurei abrigar-me em alguma parte [...] onde não encontrei aquilo que precisava, tive que conquistá-lo artificialmente, falsificá-lo, criá-lo ficticiamente para mim (... e que outra coisa fizeram jamais os poetas? E para que existiria toda arte no mundo?)”<sup>104</sup>*

Foi assim que Nietzsche descreveu sua necessidade de criação fictícia, poética e artística ao mesmo tempo. Assim podemos dizer:

### **Nietzsche criou “espíritos livres”, criou Zaratustra.**

Já em seu escrito autobiográfico de 1888, *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, Nietzsche, assim como Zaratustra, aparece como um homem privilegiado em uma situação privilegiada. Nesta situação, descreve a inspiração como uma revelação que ocorre no *instante*. Tal como acontece, a visão-e-enigma no PORTAL “INSTANTE”, (*AUGENBLICK*) tratar-se-ia de um piscar de olhos, como também seria o ponto crítico nos caminhos de Zaratustra. Este momento mais longo, ou melhor, mais intenso, indica um corte no tempo relativamente curto, qualquer que seja sua duração, que incide com necessidade e forma próprias. Constituiria um momento de *atenção* no qual se aplicam o entendimento e os sentidos:

*“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. Um arrebatamento, um abismo de felicidade, onde o que é mais doloroso e sombrio não atua como contrário, mas como condicionado, exigido, como uma cor necessária em meio a tal profusão de luz; um instinto*

---

<sup>104</sup> Idem, ibidem

*para relações rítmicas que abarca imensos espaços de formas \_ a longitude, a necessidade de um ritmo amplo é quase a medida para a potência da inspiração, uma espécie de compensação para a pressão e tensão... Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensações de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade...”*

105

Podemos repetir com relação a Zaratustra, que de algum modo ele se prepara para esse momento, porém acrescentando que ele não sabe realmente para que ou por que ele se prepara até que aquilo ocorra.

Neste sentido, a reflexão de Nietzsche em *Ecce Homo* pode nos auxiliar. Segundo o aforismo 9 de “Porque sou tão esperto”<sup>106</sup>, “*Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite se quer remotamente o que é.*”<sup>107</sup> Nesse caso, trata-se do amor de si, como arte de preservação, cuidado e cultivo de si. Seria segundo essa perspectiva que, de certo modo, justificam-se os desacertos da vida, desvios, adiamentos, modéstias, desperdícios, também os impulsos “desinteressados”. Por isso, Nietzsche poderá considerar que o amor ao próximo, como prudência e proteção, trabalham a serviço do amor de si. “*Não suspeitar o que se é*” é uma proteção no caso em que a tarefa e seu destino possam ultrapassar a medida ordinária; o maior perigo seria perceber-se *com* a tarefa. Há o perigo do instinto “se entender” cedo demais, pois é necessário que como uma precondição, uma longa e secreta lavra e arte do instinto, faça crescer, na profundidade, a “idéia” organizadora. Ela estaria destinada a dominar, mas começa por ordenar e preparar qualidades e capacidades singulares que se mostrarão indispensáveis ao todo. Por isso, na descrição nietzscheana, a “idéia” organizadora constrói faculdades e antíteses de faculdades, hierarquizando-as, distanciando-as, separando-as sem incompatibilizá-las. Não mistura, não concilia, um jogo de forças possibilita a coexistência de uma multiplicidade não caótica. Conforme o que

<sup>105</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Assim falou Zaratustra §3. [P p 85/86]

<sup>106</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Por que sou tão esperto, nome dado ao capítulo na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Entretanto, o §9 não se encontra nessa publicação, por isso a citação seguinte tem referência conforme indicamos na nota seguinte.

<sup>107</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente §9 [P pp 48/49]

ocorre com Zaratustra, e voltando essa experiência como dobra sobre o próprio “caso Nietzsche”, podemos dizer que seu destino, cuja tarefa é a de transvaloração dos valores, revelou-se de tal maneira forte que, ele próprio, não a pressentiu. Simplesmente todas as suas capacidades brotaram um dia, subitamente maduras e em sua perfeição última.

Como um testemunho próprio de Nietzsche, paralelamente ao desconhecimento anterior à revelação da tarefa de Zaratustra, ele poderá afirmar: “‘*Querer*’ algo, ‘*empenhar-se*’ por algo, ter em vista um ‘*fim*’, um desejo – nada disso conheço por experiência própria.”<sup>108</sup> Encontramos assim, em ambos os escritos acima citados aquilo que de outra forma já havia sido posto por *Humano Demasiado Humano*: “*Nossa destinação dispõe sobre nós, mesmo quando ainda não conhecemos: é o futuro que dita a regra de nosso hoje.*”<sup>109</sup>

O “acontecimento de livramento” pode ser encontrado em um outro texto de Nietzsche, que recolhemos aqui de modo a complementar esse aspecto de nossa leitura.

Trata-se do aforismo 68 de *Aurora*<sup>110</sup> (1880-1881), no qual Nietzsche conta a história de uma alma, Paulo, o Apóstolo do cristianismo, constituindo uma interpretação que transforma Paulo no “*primeiro cristão, o inventor do cristianismo!*”. Paulo, um homem ambicioso, ardoroso guardião da lei judaica, perseguidor e combatente de seus transgressores, teria experimentado em si que ele próprio era incapaz de cumpri-la. Possivelmente a incapacidade de cumprimento devia-se à “carnalidade” que lhe pesava em sua consciência e à sua sede de dominação. Mais do que isso, existe a possibilidade que sua transgressão proviesse da lei mesma que se fazia impossível de cumprir e o induzia de modo irresistível. O aforismo nos diz que, com respeito à lei, ele a odiava e procurava, sem saber, não mais cumpri-la, aniquilá-la. Nessas condições, “*com seu íntimo mortalmente cansado*” da lei, em um momento de solidão, e através de uma iluminação do pensamento, Paulo teria experimentado a visão de Cristo e da luz divina,

<sup>108</sup> Idem, [P p 49]

<sup>109</sup> NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, Prefácio §7 [R p 90]

<sup>110</sup> NIETZSCHE, *Aurora*, § 68, O primeiro cristão. [R p165-6] [P p 52-55].

ouvindo a pergunta: *Por que me persegues?* Paulo teria obtido sua resposta. Sua vingança encontrou o aniquilador da lei e com ele, tornando-se um com Cristo, tornar-se-ia também aniquilador da lei. Venceria a culpa e também a carnalidade estaria morta, ou se encontraria “à morte como que em decomposição”. Para Paulo, agora o mais feliz dos homens, essa inspiração e solução de enigma teria como consequência “*descomunal*” o destino dos homens. A partir daí, giraria em torno dele a história, tornar-se-ia um com Cristo, tomaria parte com Ele dos resplendores divinos.

Dessa narrativa, podemos destacar daquele INSTANTE de inspiração de Paulo os mesmos elementos dos INSTANTES já assinalados em Zaratustra e em Nietzsche. Em todos os casos, o ponto crítico de movimentação de forças é um fator opressor externo. De um modo geral, há a solidão e o abandono<sup>111</sup>; a rejeição; a transgressão da lei, lei essa que pressupõe valores relativos à moral, à religião, ao estado ou até mesmo à linguagem. Mesmo diferencialmente existe a formação interior de um complexo organizador gerado por um jogo de forças múltiplas que se hierarquizam. Temos também o desconhecimento desse processo até que se revele como inspiração, solução de enigma e libertação. O riso e a felicidade que advém após a vivência do INSTANTE são comuns aos casos elencados. O acontecimento que ocorre a um homem e seu destino e, a partir dele, à história de um povo e à humanidade, também seria um elemento relacional desses casos.

Porém, é importante ressaltar o que nos parece ser um ponto diferencial desses acontecimentos. A diferença diz respeito à vontade. Segundo Nietzsche, aquela vontade que liberta teria que ter a mesma configuração que se efetivará através da vontade criadora, caso contrário o libertador converte-se em um malfeitor, e a vontade torna-se vingança e castigo. Podemos dizer que, será só com Zaratustra e seus ensinamentos que se tornará possível outra perspectiva:

---

<sup>111</sup> Em *Zaratustra III*, “Do regresso à casa”, em um diálogo com Zaratustra, a solidão mostra como se diferencia do abandono vivenciado por ele: “*Uma coisa é abandono, e outra coisa distinta, solidão. Isto há aprendido agora! E que entre os homens serás tu sempre selvagem e estranho: \_selvagem e estranho ainda quando te amem pois o que eles querem é que os trate com indulgência!*” [S p 261]

*“Pois que o homem seja redimido da vingança: esta é para mim a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris depois de longas intempéries.”<sup>112</sup>*

Zaratustra poderá então falar de um novo céu:

*“Essa liberdade e serenidade celeste pus eu, igual a uma campânula de azul, sobre todas as coisas, quando ensinei que sobre elas e através delas nenhuma “vontade eterna” \_ quer.”<sup>113</sup>*

Essa “vontade eterna”, possível agora de ser vislumbrada como aquela que não pode querer advém, segundo nossa leitura, do “grande acontecimento” que começa a lançar suas sombras: a morte de Deus. Isso ainda seria para poucos *“cujos olhos, cuja suspeita nos olhos é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, parece justamente que algum sol se pôs”<sup>114</sup>*. Muitos já sabiam que a queda na crença do Deus cristão fez que caísse tudo o que estava edificado sobre ela. Para os profetas do ensombrecimento, ela se apresenta como ruptura, destruição, declínio e subversão. Inversamente, só para aqueles decifreadores de enigmas, postados entre o hoje e o amanhã e sua contradição, para os primogênitos e prematuros do século vindouro, será possível dizer, como também para Nietzsche, as conseqüências desse acontecimento:

*“... são como uma nova espécie, difícil de descrever, de luz, felicidade, necessidade, encorajamento, aurora... De fato, nós filósofos (do porvir) e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; \_ eis que enfim podemos lançar outra vez [...] o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’.”<sup>115</sup>*

Dessa maneira, é o “grande acontecimento” que possibilita a grande libertação. Libertação que teria que ser entendida como restabelecer a inocência do vir-a-ser. Ao negar

<sup>112</sup>NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, Das tarântulas, [R p. 236] [S p 155]

<sup>113</sup>NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, II, Antes do nascer do sol, [S p 239]; [cit R nota 7 p. 211]

<sup>114</sup>NIETZSCHE, *Gaia Ciência*, §343, [R p.211-212]

<sup>115</sup> Idem, *ibdem*

Deus, negou-se a responsabilidade em Deus; assim não há que responsabilizar quem ou o que quer que seja. Resta talvez um único ensinamento:

*“É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade, pertence-se ao todo, é-se no todo. – não há nada que pudesse julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo....Mas não existe nada fora do todo!”<sup>116</sup>*

Por isso, Nietzsche considera que não há como querer arremessar a um fim, nem tampouco reconduzir a uma causa prima.<sup>117</sup>

O que restou? O homem que se tornou livre, o espírito que se tornou livre. Mas o homem livre é um guerreiro, e necessariamente forte. Liberdade significará para ele ter vontade de responsabilidade própria. Como um compromisso ao porvir, o homem tornado livre terá domínio sobre outros instintos, até mesmo sobre a liberdade, constituir-se-á em exemplo da hierarquia dos instintos. Acrescente-se que essa liberdade será medida segundo a resistência a ser superada e segundo o esforço que custe permanecer acima. Dessa maneira, o tipo mais alto de homem livre será o guerreiro de uma guerra de alto nível. Guerra do novo valor que ele mesmo cria e opõe aos velhos valores ainda vigentes. Segundo as palavras de Nietzsche, a liberdade encontra-se onde *“constantemente é superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, rente ao limiar do perigo da servidão”*.<sup>118</sup> Em suma, entende-se liberdade como *“algo que se tem e não se tem, que se quer, e que se conquista”*.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos* §8. [R p.335]

<sup>117</sup> Idem, *ibidem*

<sup>118</sup> Idem, §38. [R p 340-341]

<sup>119</sup> Idem, *ibidem*



## O PORTAL “INSTANTE”

### Um recurso de linguagem, imagem e mito

Para desenvolver o aspecto da linguagem no PORTAL INSTANTE, faz-se necessário, preliminarmente, obtermos uma compreensão, ainda que geral, da linguagem em Nietzsche. Observaremos como a linguagem se configura em seus escritos e a relevância que ela adquire como tema e instrumento na elaboração da “filosofia nietzscheana”. Nesse sentido, relacionaremos determinados aspectos do problema da linguagem em Nietzsche e da linguagem em Platão como indícios materiais da presença desses pensadores no cenário filosófico. A nosso ver, Platão e Nietzsche constituem, eles próprios, “acontecimentos”. Platão marcando o início de um modo de pensamento e formação de uma tradição filosófica e, Nietzsche assinalando o rompimento dessa tradição mediante a transmutação de seus critérios, idéias e valores.

Não por acaso, assinala-se o nascimento da filosofia ocidental a partir do ensinamento socrático em grande parte registrado e preservado nos diálogos platônicos, ainda que se observe a distinção feita por estudos históricos e filológicos. De modo geral, são delimitados como “socráticos” os “diálogos de juventude” de Platão, cujas idéias são de Sócrates. Denominam-se “clássicos” aqueles da maturidade e da velhice, os quais seriam propriamente de Platão, mesmo que Sócrates apareça como personagem porta-voz de Platão. Optamos aqui por não considerar a polêmica distinção entre Sócrates e Platão presente nas indicações de Nietzsche. Isto se constituiria em outro complexo estudo que, no entanto, nos afastaria do presente trabalho, e tal precisão não seria necessária. Nesse sentido, adotaremos o conjunto da obra que reúne os diálogos platônicos como contraponto de “um diálogo”, que observamos presente no pensamento de Nietzsche.

Os diálogos apresentam-se como a forma literária que melhor expõe a dialética como método de conhecimento, no qual o pensamento filosófico é elaborado por meio do embate de opiniões contrárias; a discussão opera, assim, uma purificação dos conceitos para

a construção do conhecimento verdadeiro. No “diálogo”, o papel do filósofo seria “orientar” seu interlocutor, elaborando perguntas que levem o pensamento ao encontro da verdade. Para o Platão do *Menon*, por exemplo, Sócrates, após ter conseguido que o escravo acompanhasse a demonstração do teorema, dirige-se ao seu interlocutor:

*“Ora, se antes e durante sua vida este escravo nada aprendeu, é porque nele há conhecimentos que despertos pela interrogação, se transformam em conhecimentos científicos. É certo, pois, que sua alma sempre os possuiu. (86a)”*<sup>120</sup>

Dessa maneira, mesmo nesse diálogo aporético, Platão estaria afirmando a eficácia do diálogo e também a possibilidade de alcançar o conhecimento verdadeiro.

Dentre os critérios de desenvolvimento da dialética platônica, destacamos a pergunta pelo “*o que é?*” como preocupação primeira para a obtenção do conhecimento da essência das coisas. No próprio *Menon*, Platão afirma “*Antes de saber como algo é, devemos saber o que é*”.(70a–71d). Ficariam assim eliminadas as investigações aproximativas que conduziriam a uma definição pela diferença ou por uma enumeração. É em relação à pergunta filosófica “*o que é?*” que encontramos um forte distanciamento de Nietzsche. Isso no sentido de que a perspectiva nietzscheana estaria direcionada a transvalorar temáticas e critérios platônicos, trabalhando-os diferencialmente a partir do critério do “*como?*”. Conforme observa Muñoz<sup>121</sup>, seria por intermédio deste último critério que se mostraria o “funcionamento”, afastando-se da procura da essência e aproximando o pensar filosófico da efetividade. Nietzsche estaria assim realizando um caminho inverso à aproximação da Idéia como essência.<sup>122</sup>

Além de utilizar diretamente a pergunta “*o que é?*”, Platão recorreria ao mito e à alegoria, adaptados ou inventados, como reforço de sua busca racional da verdade. Ao mesmo tempo que utiliza uma linguagem mais familiar e acessível a seus interlocutores,

<sup>120</sup> PLATÃO, *Menon*, (86a) Registre-se a primeira exposição da teoria da reminiscência.

<sup>121</sup> Yolanda Glória Gamboa Muñoz, Professora do Depto. De Filosofia da PUC/SP. Autora de *Escolher a montanha. Os curiosos percursos de Paul Veyne*. Orientadora da presente dissertação

<sup>122</sup> MUÑOZ, Y G G, *Transvalorar Critérios Platônicos?* Margem (PUC/SP) São Paulo, v 16 pp 261-267, 2003

Platão critica os poetas por tomarem, equivocadamente, a narrativa do mito como exposição da verdade, reportando-se então ao *verossímil*. Jean-François Mattei<sup>123</sup> em *Platon et le miroir du mythe* observa que, nos diálogos de Platão, é o mito que une inicialmente e de modo inextrincável, a palavra e a escritura, o olhar e o escutar. Na *República* (596c), ele destaca que na forma de um espelho, o mito produz “*tudo aquilo que existe no céu e ao mesmo tempo as realidades do mundo subterrâneo.*” Como um espelho, o mito revela a estrutura mimética a partir da qual se elabora a teoria platônica do conhecimento.<sup>124</sup>

Gilles Deleuze<sup>125</sup> por sua vez, em “Platão e o Simulacro”, reporta-se ao método da divisão platônica dos últimos diálogos (*Sofista*, *Político*). Para ele, é a divisão que efetivamente mostraria o projeto platônico, como um distinguir a “coisa” mesma de suas imagens, pois é realizada em profundidade, como semelhança interna, que permite a seleção eliminatória. Por outra parte,

*“É próprio da divisão ultrapassar a dualidade entre o mito e a dialética e reunir em si a potência dialética e a potência mítica. O mito com sua estrutura sempre circular é realmente a narrativa de uma fundação.”*<sup>126</sup>

Dessa maneira, para Deleuze, o mito erige o modelo.

Na *República*, além do mito do anel de Giges, encontramos, entre outros, a alegoria da caverna e o mito de Er. Na alegoria da caverna, situa o filósofo como aquele que sai e retorna à caverna tendo contemplado a luz. Em seu mito, Er retorna do Hades não-esquecido (*alethéia*). De maneira que, aquele cuja alma teve a visão inteligível da verdade, na volta ao mundo sensível sabe que o único caminho do filósofo e da filosofia é o percurso da transfiguração que vai da sombra à luz. A sombra que aqui designa certo grau de ignorância refere-se, mais especificamente em Platão, à ingenuidade, devida ao fato dos homens não pensarem a distinção aparência / realidade oriunda da separação de mundo

---

<sup>123</sup> Jean-François Mattei (1941- ) filósofo membro do Institut Universitaire de France, professor de filosofia na Universidade de Nice Sophia-Antipolis, Cavaleiro da Legião de Honra. Autor de *L'ordre du monde: Platon, Nietzsche, Heidegger*

<sup>124</sup> MATTEI, J-F, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Quadrige/PUF, 2002. contracapa

<sup>125</sup> Gilles Deleuze (Paris, 1925) Crítico, filósofo e autor, dentre outras obras, de *Nietzsche e a filosofia*, *Nietzsche e Foucault*.

<sup>126</sup> DELEUZE, *A lógica dos sentidos*, “Platão e o Simulacro”, p 259ss.

sensível / inteligível (supra-sensível).<sup>127</sup> Nesses mundos respectivamente, no primeiro (sensível e aparente) vive o homem, seu corpo; do segundo (inteligível e verdadeiro) participa sua alma imortal, ainda que presa ao corpo. Lembremo-nos aqui da perspectiva diferencial de Nietzsche nos “Depreciadores do corpo”, cuja contrapartida como valorização do corpo, seria considerá-lo a grande razão

“... corpo sou eu 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.”<sup>128</sup>

Limitando-nos ao âmbito da linguagem, a respeito do diferencial entre Platão e Nietzsche, poderíamos destacar a noção citada de “verossímil”, que em Platão constitui um fator de condenação da retórica. Sua filosofia estabeleceria uma luta contundente contra a sofística, a poesia, a arte e a eloquência. Para Platão, a retórica, mais do que fútil, tornara-se perigosa (giro socrático). Entretanto, de acordo com Paul Ricoeur<sup>129</sup>, em *A metáfora viva*, a filosofia jamais teria estado em condições de destruir ou mesmo absorver a retórica, uma vez que o discurso filosófico, ao pretender a verdade, ficava excluído da esfera do poder - tribunais, assembleias e jogos públicos - que seriam lugares próprios ao exercício da retórica. Em certa medida, caberia à filosofia desmontar a relação entre discurso e poder.

Permanecendo, em todo caso, a possibilidade de delimitar os usos da palavra de poder, seria somente com a *Retórica* que Aristóteles lograria um modo de legitimá-la a partir da filosofia. Ainda segundo Ricoeur, Aristóteles elabora o vínculo entre o conceito retórico de persuasão e o conceito lógico de verossímil, construindo, sobre essa relação, uma retórica filosófica. Cabe destacar que nesta retórica filosófica a teoria do verossímil seria a reguladora contra os abusos da retórica; abusos que ela realiza em suas deliberações

<sup>127</sup> LEBRUN, Gerard, “Sombra e Luz em Platão”, in NOVAES, Adauto org, *O Olhar* São Paulo, Cia. das Letras, 2006. pp 21-30, p 27

<sup>128</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, I Dos depreciadores do corpo, [S p 64-66].

<sup>129</sup> Paul Ricoeur (1973-2005) Acadêmico na Universidade de Sorbonne, professor nas universidades de Louvain (Belgica) e Yale (EUA). Entre suas obras: *Histoire et vérité. Soi-même comme un autre. L’herméneutique biblique*.

sobre as coisas humanas ou particulares que não são suscetíveis à necessidade ou ao universal.<sup>130</sup>

A partir das questões referentes à retórica acima mencionadas, observamos que se produz um novo distanciamento de Nietzsche com relação aos diálogos platônicos. Este distanciamento viria somar-se à já referida substituição das indagações filosóficas “*o que é?*” por “*como?*”. Para Nietzsche, em seu processo de busca de uma explicação genealógica da filosofia, o problema da linguagem teria se mostrado como um polarizador das questões gerais. A nosso ver, isso teria resultado afinal para além de um distanciamento, em uma ruptura dentro da história da filosofia. A perspectiva de Nietzsche compreende o desenvolvimento da filosofia como determinado, em grande medida, pela linguagem em seus aspectos de origem, fundamento inconsciente, valor artístico, força instintiva, caráter figurativo e trópico e, sobretudo em sua força e poder. Dessa forma, a configurar-se-ia um “giro retórico” no pensamento nietzscheano; giro que posteriormente se refletiria no campo da filosofia quando o problema da linguagem passa a ser mais centralizado, marcando um “giro lingüístico”<sup>131</sup>. Sobre esse aspecto também a leitura de Foucault<sup>132</sup> viria afirmar que “*Nietzsche foi o primeiro em concertar a tarefa filosófica com sua reflexão radical sobre a linguagem.*”<sup>133</sup>

Se o nome Platão suscita uma referência obrigatória à fundação da Academia e aos “Diálogos”, é porque na Academia, como lugar da filosofia, Platão formava seus discípulos. Formação realizada por intermédio da tradição oral, dirigida a seletos discípulos-interlocutores, que presenciavam diretamente seus diálogos. Quanto ao seu legado escrito, este será destinado aos discípulos-leitores que acabarão sendo conduzidos à distância e passivamente pela dialética platônica. O próprio Nietzsche, em seu curso de

---

<sup>130</sup> RICOEUR, P. *A metáfora viva*, Estudos I, pp17 ss.

<sup>131</sup> Guervós considera que existe maior dinamismo desse processo nietzscheano entre os anos de 1869 com *As origens da linguagem* e 1873 com *Verdade e mentira no sentido extramoral*. NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta, 2000.p 11

<sup>132</sup> Michel Foucault (1926-1984) Filósofo. Professor no Collège de France. Autor entre muitos outros de: *História da sexualidade. A ordem do discurso. Microfísica do poder*

<sup>133</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p 297. trad Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1955

1881<sup>134</sup>, sublinha o papel da Academia e estuda a filosofia de Platão como a expressão do “homem Platão”. Com relação à formação de discípulos, Nietzsche dirá pela boca de Zarathustra, que não os deseja:

*“Dizeis que acreditais em Zarathustra? Mas que importa Zarathustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes! Ainda não vos haviéis encontrado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças”*<sup>135</sup>.

Com relação aos seus leitores, diversamente, o Nietzsche dos primeiros textos pretenderia um leitor atento e não um entusiasta<sup>136</sup>.

Em escritos posteriores, Nietzsche irá desejar que o leitor seja ativo frente a uma nova modalidade de texto propiciada por um estilo, do qual passa a se utilizar com grande frequência, o estilo aforístico. Nesse sentido, é pertinente assinalar que o aforismo, como determinação escrita, carrega certo grau de “violência”. Veladamente ele se distribui num leque de ações, de naturezas várias: contém poderes de sedução, distanciamento, agressão, conquista, se impõe e subjuga; como uma partitura varia os tempos, acelera e retarda; produzindo uma gama de tonalidades no leitor. O tom dessa agressividade faz ressoar uma “natureza forte”.<sup>137</sup> Nietzsche efetiva essa natureza forte, por exemplo, em sua “prática de guerra”, na qual preza seu inimigo em sua capacidade de oferecer resistências fortes e hábeis. Dessa forma, o inimigo constitui uma espécie de medida. Também pode se situar, neste sentido, autor e leitor em condições de igualdade, formando partes de um duelo honesto.<sup>138</sup> É precisamente essa postura que inscreve o afastamento de Nietzsche da dialética platônica. Segundo a perspectiva de “O Problema de Sócrates”, em que o filósofo dialético despotencializa o interlocutor:

<sup>134</sup> NIETZSCHE, *Introducion a l'étude des dialogues de Platon*, trad e apres. Olivier Berrichon-Sedeyn, Polemos, 1998.

<sup>135</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, §I, Da virtude que dá, [S p 126]

<sup>136</sup> LEBRUN, Por que ler Nietzsche hoje?, in *Passeios ao léu*, p 40

<sup>137</sup> No original: “*eine starke Natur*”, *Ecce Homo*, Frankfurt, Inselaschenbuch, Inselverlag, 1977, Warum Ich so Weise bin §7, p 50

<sup>138</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Porque sou tão sábio §7, p 31.

*“O dialético deixa para seu adversário o ônus de provar que não é um idiota: enfurece, e ao mesmo tempo desampara.”*<sup>139</sup>

A dificuldade na aceitação dos escritos de Nietzsche, em que predomina a forma aforística, está ligada em parte a uma maneira preconceituosa de estabelecer a aproximação com seus textos. Talvez o maior obstáculo seja sua forma fragmentária que é associada à idéia de uma multiplicidade de “máscaras”, capaz de dissolver sua identidade. Assim, o leitor desconsidera a possibilidade de constituir uma unidade capaz de abraçar a pluralidade que exibem estilos e pensamentos de Nietzsche. A esse respeito podemos obter contestações diretas em seus próprios escritos. Primeiramente é possível recolher de *Humano Demasiado Humano* a expressão: *“Crês que deve ser obra fragmentária porque se oferece (e se deve oferecer) em pedaços?”*<sup>140</sup> Num segundo momento, e já em outro nível, é pertinente destacar a seguinte consideração da *Genealogia da Moral*:

*“Bem cunhado e modelado, um aforismo não foi ainda decifrado, ao ser apenas lido: deve ter início então, a sua interpretação, o que requer uma arte de interpretação.”*<sup>141</sup>

Além disso, no Prefácio de *Humano Demasiado Humano*, ou seja, em outra circunstância e de maneira mais incisiva, Nietzsche dirá que seus textos conteriam

*“laços e redes para pássaros incautos, e quase que um constante e desapercibido incitamento à inversão de estimativas habituais de valor e de hábitos estimados”.*<sup>142</sup>

Diante de tais colocações, esboça-se, como uma possibilidade de compreender Nietzsche, refutar impressões sucessivas de leitura, desemaranhar o falso sentido sugerido ao leitor apressado, arrancar a máscara que ainda se oculta por debaixo daquela que se fez cair a um instante. Se de um aforismo se recolhem somente uma ou duas “verdades”, é

<sup>139</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates §7, [R p 329]

<sup>140</sup> NIETZSCHE, *Humano Demasiado Humano*, II Miscelâneas de opiniões §128. p 243

<sup>141</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prefácio, §8 [P p.14]

<sup>142</sup> NIETZSCHE, *Humano Demasiado Humano*, Prefácio, [R p 85]

porque se “*negligencia o fragor das idéias e as miríades de centelhas que elas deixam...*”.<sup>143</sup> Daí que o Nietzsche dos primeiros textos dirija-se ao homem que compreende o segredo de ler as entrelinhas e reflete sobre aquilo que foi lido mesmo depois de terminada a leitura:

*“Você é meu leitor, pois será calmo o suficiente para seguir um longo caminho com o autor, cujas metas não pode ver, nas quais deve acreditar honrosamente.”*<sup>144</sup>

A criação da leitura e da escritura nietzscheana, a nosso ver, tem já em seus vários estilos um componente diferencial que constitui a especificidade de sua “obra”<sup>145</sup>, de modo que ela pode ser considerada o fator diferencial do cenário nietzscheano.

Torna-se necessário assinalar a seguir o modo como Nietzsche elabora seus escritos. Para isso, nossa escolha, a título de exemplo, recairá sobre os *Escritos sobre Retórica (1872-1875)*. Segundo nossa leitura, Nietzsche trataria nesse trabalho de descrever rigorosamente uma teoria que pertence aos antigos gregos e romanos. Ele o faz como bom filólogo clássico, com reconhecido domínio da análise de suas fontes, ao mesmo tempo em que por meio de uma “apropriação”, possibilita novos “modelos” de interpretação. Essa apropriação se expressaria mediante um exercício hermenêutico, no qual Nietzsche deixa falar a tradição e entra em diálogo com ela, considerando a situação e o horizonte em que ela se encontra. Some-se a esse processo, uma extraordinária capacidade de Nietzsche para assimilar e “ruminar”<sup>146</sup> conceitos e idéias de outros pensadores. A partir de sua leitura,

<sup>143</sup> LEBRUN, Gerard, Por que ler Nietzsche, hoje? , in *Passeios ao léu*. p 34

<sup>144</sup> NIETZSCHE, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, II Prefácio pp 46/47.

<sup>145</sup> Ao nos referirmos a “obra” de Nietzsche consideramos não só os escritos publicados por ele, mas também os fragmentos póstumos e a correspondência, por acreditarmos serem caminhos válidos para desvendar suas idéias. Partilhamos do pensamento de Müller-Lauter para quem a filosofia de Nietzsche “*dá-se ao leitor enquanto reflexão incessante em permanente mudança*” e mais ainda, “*põe-se como vir-a-ser*”. [cit in. SCARLLET, *Extravagâncias*, “A terceira margem da interpretação”, p 251].

<sup>146</sup> No ruminar e no afastamento do sistematizar, já encontraríamos o diferencial do pensamento nietzscheano frente à filologia e à filosofia, materializado em sua escrita. Desde sua própria leitura dessa escrita, caberia ao leitor de Nietzsche: ruminar (GM Prólogo, p 15) (desmontar, dissolver, reunir, rearranjar...). Em *Ecce Homo*, Nietzsche diz conhecer em alguma medida suas prerrogativas como escritor. De outra forma teria dito em uma outra versão do mesmo capítulo: “*Meus escritos dão trabalho [...] 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.*” [*Ecce Homo*, Porque escrevo tão bons livros, p 55, nota do tradutor 36, p 125]



elabora, transforma e leva até as últimas conseqüências as informações contidas em suas fontes, convertendo distintas apropriações em “idéias novas”. Proporciona-lhes, assim, uma estampagem original configurando uma nova forma para as referidas informações. A partir desse ponto de vista, é possível dizer que Nietzsche “controla” e seleciona suas fontes constituindo um mosaico e acrescentando o crivo do oportuno para criar seu próprio texto. De outro modo, pode-se dizer que recorre à “intertextualidade” como modo de criar novas e surpreendentes significações, a partir da apropriação seletiva de textos consagrados pela tradição, ou até mesmo de argumentos de adversários, destacando-lhes o sentido original.<sup>147</sup>

A partir deste mesmo exemplo, cabe destacar que o material recolhido de suas fontes sobre a retórica será utilizado por Nietzsche com fins nitidamente filosóficos, por um lado, constituindo um instrumento para desconstruir as pretensões da teoria do conhecimento tradicional sobre a qual se fundamenta a metafísica; e por outro, para *potencializar* o sentimento artístico da linguagem, mediante o processo de sua metaforização.

Na produção de seus escritos, Nietzsche considera que “*Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos*”.<sup>148</sup> Nietzsche encontra, em si mesmo, uma extraordinária multiplicidade de estados interiores como possibilidades diversas de estilo. Seu estilo mutante permite, por exemplo, que sua preocupação com o leitor passe a ser cada vez mais sutil, como se percebesse que o leitor se encontra preso nas armadilhas da linguagem. Também o estilo indica como o leitor não mais se vincula a Nietzsche como discípulo. O estilo, a arte de tempo, gestos e ritmos entendidos mesmo como andamento musical, pressupõe *ouvidos* prontos para escutar essa música. Zaratustra a princípio os procura, pois traz uma nova mensagem. Trata-se do início de *Zaratustra* e não de Nietzsche. Nietzsche sabe que não está no tempo de encontrar bons *ouvidos*. Para ele, o estilo alemão não se liga ao som ou à preparação dos ouvidos, muito menos à música; o alemão não lê em voz alta, somente com os olhos; ele perde os crescendos, inflexões, mudanças de tom e variações de ritmo; perde a arte e a intenção da linguagem, diferente da “Antiguidade”, em que as leis do estilo escrito

---

<sup>147</sup> GIACOIA JR., Oswaldo, *Nietzsche*, p 54.

<sup>148</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Porque sou tão sábio, §4, p 57.

eram as mesmas que as do estilo falado, dependendo de um lado do desenvolvimento das refinadas exigências do ouvido e da laringe, e de outro parte da força, da duração e da potência dos pulmões antigos.<sup>149</sup> De acordo com Nietzsche, tampouco Maquiavel<sup>150</sup> poderia ser imitado pela língua alemã:

Maquiavel “*expõe o assunto mais sério num indomável allegrissimo – talvez com maliciosa percepção artística do contraste que ousa: os pensamentos difíceis, prolongados, duros, perigosos, e um tempo de galope e de bom humor mais caprichoso*”<sup>151</sup>.

Para Nietzsche, a língua alemã é praticamente incapaz do *presto* e em decorrência o alemão também seria incapaz de muitas das nuances mais temerárias e deliciosas do pensamento livre, próprias de espíritos livres. Para Nietzsche, antes dele não se sabia o que podia ser feito com a língua alemã.

“*A arte do grande ritmo o grande estilo dos períodos para expressar o imenso fluir e refluir da paixão sublime, sobre-humana, foi descoberto somente por mim.*”<sup>152</sup>

A leitura de seu texto encontra, assim, a produtividade de um teatro; Nietzsche confere o poder de transfiguração ao leitor, suscita estados estéticos que levam o leitor ao *pathos*, pretende, no limite, elevar a leitura à arte. Para além dos aforismos, cabe ressaltar a linguagem utilizada por Nietzsche em *Zaratustra*, texto considerado por ele mesmo sua “obra prima”, com uma interpretação das mais complexas e de maior dificuldade, sobre a qual o próprio Nietzsche adverte:

“*O leitor de Zaratustra só poderá compreendê-lo se tiver em algum determinado momento ficado profundamente impressionado ou, em outro, profundamente entusiasmado com cada uma de suas palavras; gozará do*

---

<sup>149</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do Mal*, §247 [P p 156].

<sup>150</sup> Nicolau Maquiavel (1496-1527) Escritor e político italiano, autor de *O Príncipe*

<sup>151</sup> NIETZSCHE, *Além do bem e do Mal*, §28 [P p 36]

<sup>152</sup> NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Porque escrevo tão bons livros, §4, p.57.

*elemento alciônico que lhe deu origem, se sentirá tocado por sua claridade, amplitude e certeza transparente.”<sup>153</sup>*

Em *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*, combinam-se os mais variados elementos estéticos de gênero, forma e estilo; Nietzsche explora a rítmica, a sonoridade e os matizes da língua alemã, ao mesmo tempo em que recorre à encenação teatral e às diversas formas de narração, além da poesia, do canto, da dança, da sátira e da paródia.

Em geral, Nietzsche também renova nos seus diversos escritos, abrangendo os aspectos da linguagem mais próximos e, ao mesmo tempo, mais intangíveis entre si: literatura e filosofia. A esse respeito, Nietzsche manifesta sua satisfação e reconhecimento efetivo, pois seria como *filósofo* que ele se utilizaria de uma linguagem diferencial da filosofia tradicional. Em carta de 04 de maio de 1888 a Georg Brandes diz: “*Nada nos alegra tanto a nós filósofos, como que as pessoas se equivoquem e nos tomem por artistas.*”<sup>154</sup> Mesmo considerando tênue o limite que separa o artista do pensador, Nietzsche tem claro, já em 1878, o que os distancia. O artista apropria-se dos meios *mais eficazes* para sua arte, utiliza-se, por exemplo do fantástico, do mítico, do incerto, de extremos ou do sentido para o simbólico.<sup>155</sup> Por sua vez, o pensador terá seu caráter intelectual posto à prova à medida que os mais altos efeitos da arte sejam capazes de seduzi-lo.<sup>156</sup> A esse respeito observa Paul Valery:

*“não sei que íntima aliança do lírico e do analítico, que ninguém tinha deliberadamente consumado [...] No jogo dessa ideologia alimentada pela música, eu muito apreciava a mistura e o uso muito feliz e os dados de origem erudita.”<sup>157</sup>*

<sup>153</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral, Prefácio*, §8 [P p 14]

<sup>154</sup> BRANDES, Georg, *Nietzsche: un ensaio sobre el radicalismo aristocrático*, Editorial Sexto Peso, México, 2004. p 120.

<sup>155</sup> NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, § 146, [P p 107]

<sup>156</sup> Idem, § 153, [P p 110]

<sup>157</sup> VALERY, Paul, Nota escrita em 1927 quando da publicação das quatro cartas à Henri Albert. Cit E. Gaèd, *Nietzsche et Valery...*, NRF, Gallimard, 1962. Apud. Herber-Suffrin, P, *O “Zaratustra” de Nietzsche*, trad Lucy Magalhães, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1999. p 39. Paul Valery \_ um ouríves em matéria de aliança entre rigor e poesia \_ segundo Heber-Suffrin.

Uma vez que em Nietzsche “filosofa-se com o martelo”, não podemos acusá-lo de contradição ao se utilizar de um modo racional de discurso para experimentar sua inadequação. Caberia dizer que Nietzsche toma muitas vezes como ferramenta as “mesmas armas” daquilo ou quem irá criticar. Assim, por exemplo, para combater o cristianismo por intermédio de *Zarathustra*, produz um “novo evangelho”<sup>158</sup>. Ao condenar a filosofia por subsumir-se à legislação da linguagem, Nietzsche não deixa de fazer uma filosofia com e contra a própria linguagem. Assim acontece desde *O Nascimento da Tragédia*, (1872), em que Nietzsche, utilizando-se de métodos “epistemologicamente rigorosos”, como único meio possível de refletir sobre as limitações desse método, deixa transparecer a complexidade da relação ciência-arte. Essa posição é reiterada por um fragmento da mesma época:

*“Controle sobre o mundo por meio de uma ação positiva: primeiro pela ciência, como destruidora de ilusão, depois pela arte, como o único modo de existência que sobra, porque não pode ser dissolvida pela lógica.”*<sup>159</sup>

Desde outra perspectiva, podemos dizer que, através da história literária, encontramos o século XIX inserido no Romantismo, geralmente entendido como a passagem de um modelo mimético da ordem transcendental da Natureza ou de Deus, (do modelo platônico), para um conceito genético da arte e da literatura e de universo em que tudo caminha para um fim teleológico (no modelo hegeliano): *“O resultado é igual ao início, porque o começo é um fim.”*<sup>160</sup>. Em contraposição à estrutura genética dessa historiografia, uma visão orgânica da história literária, trata o Romantismo sob dois aspectos distintos; primeiramente, como ápice e esplendor e, inversamente, como um momento de grande ilusão e decadência, só possível de ser libertado por meio de uma nova modernidade. Esta última perspectiva seria a que Nietzsche adota ao tornar-se

<sup>158</sup> O mesmo processo ocorre em *Aurora* §68 – O Primeiro Cristão.

<sup>159</sup> NIETZSCHE, Fragmento póstumo, Musarion, 3:212; 44

<sup>160</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, Prefácio, p 20.

“violentamente anti-romântico” quando escreve a história monumental ou orgânica<sup>161</sup>. De acordo com Paul de Man<sup>162</sup>, sua desconstrução crítica do modelo orgânico cria descontinuidades radicais e quebra a linearidade do processo temporal a tal ponto que nenhum evento ou sujeito particular jamais poderia adquirir, por si, um significado histórico total. Todos se transformam como partes de um processo que não os contém nem os refletem, mas do qual configuram-se como um momento situado na diacronia do movimento.<sup>163</sup>

Teríamos ainda hoje, como herança do Romantismo, de acordo com Rudolf Arnheim<sup>164</sup>, a divisão entre intuição e intelecto que gerou uma grave controvérsia entre os adeptos dessas duas concepções unilaterais da cognição humana: os primeiros encaravam com desdém as disciplinas intelectuais dos lógicos e cientistas, os segundos condenavam como irracional o caráter da intuição. Em decorrência, a linguagem proposicional, que consiste em cadeias lineares de unidades padronizadas, como produto do intelecto, adequa-se perfeitamente às suas necessidades. Em contrapartida, essa mesma linguagem possui sérias dificuldades para lidar com os processos de campo, as imagens, as constelações físicas ou sociais, com a personalidade humana, com as obras de arte, a poesia e a música. A impossibilidade que a linguagem verbal tem em lidar com estruturas sinóticas num meio linear reside no fato de que, embora verbalmente linear, ela evoca referenciais que podem ser imagens e estão sujeitas à síntese intuitiva. Por intermédio da tradução das palavras em imagens, a cadeia intelectual de itens é revertida à concepção intuitiva que inspirou, inicialmente, a afirmação verbal. As palavras fazem o melhor que podem para fornecer as peças de uma imagem adequada, e a imagem proporciona uma sinopse intuitiva da estrutura global.<sup>165</sup>

Especificamente sobre o Romantismo, Nietzsche apresentará finalmente uma crítica em a *Gaia Ciência* §370 (1881-1882) partindo da noção de que

---

<sup>161</sup> NIETZSCHE, *Considerações extemporâneas* II, Da utilidade e desvantagem da história para a vida.

<sup>162</sup> Paul de Man (1919-1983). Autor de: *Blindness and Insight. Allegories of Reading* e obras póstumas: *The resistance to Theory. The Rhetoric of Romanticism*.

<sup>163</sup> MAN, Paul de, *Alegorias da Leitura*. p 101.

<sup>164</sup> Rudolf Arnheim (1904-2007) Autor de *A Psychology of the Creative Eye. Visual Thinking*.

<sup>165</sup> ARNHEIM, Rudolf, *Intuição e intelecto na arte*, p 13-30

*“Toda arte, toda filosofia, pode ser considerada meio de cura e de auxílio a serviço da vida que cresce, que combate: pressupõe sempre sofrimento e sofredores”.*<sup>166</sup>

De acordo com o referido aforismo, Nietzsche distingue dentre os sofredores duas espécies: os que sofrem por abundância de vida, que querem uma arte dionisíaca e uma *visão e compreensão* trágicas da vida, e aqueles que sofrem por empobrecimento de vida, aos quais corresponde todo romantismo em artes e conhecimentos. É pertinente neste ponto marcar que a expressão *visão e compreensão*<sup>167</sup>, no original *Ansicht und Einsicht*, recebeu essa tradução face aos recursos de nossa língua, conforme a nota do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho. Considerando seu entendimento “diante de si e dentro de si”, ou de modo mais próximo a Nietzsche “uma visão trágica da vida em superfície e em profundidade”, notemos que, além do jogo de palavras (para ser ouvido) sempre presente nos textos nietzscheanos, existe a presença do modo de efetivação da vontade de potência de acordo com o jogo de forças (forte ou fraco, por abundância ou empobrecimento). Trata-se em parte da expressão do pessimismo filosófico e da música alemã, de seu romantismo.

Em todo caso os sofredores apresentam uma dupla necessidade: por um lado repouso, quietude e redução de si ou, por outro lado, embriaguez, espasmo, ensurdecimento, delírio (dentre eles Schopenhauer e Richard Wagner). Nietzsche aguça o olhar numa inferência regressiva da obra ao criador. Em todo modo de pensar e valorar haveria uma necessidade anterior que o comanda, um desejo a ser distinguido.

*“Em vista de todos os valores estéticos sirvo-me agora desta distinção capital: em cada caso pergunto: ‘aqui foi a fome ou o supérfluo que se tornou criativo?’”*<sup>168</sup>

Nietzsche faz a distinção entre o desejo de tornar rígido e de eternizar, do desejo de destruição por mudança e vir-a-ser, ou mesmo por necessidade e revolta. A vontade de eternizar tanto provém de gratidão e amor (destacando Rubens, Hatis e Goethe), como

<sup>166</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* §370. O que é romantismo?, [R p 220]

<sup>167</sup>, NIETZSCHE, *Obras incompletas*, col. Os Pensadores, 3ª ed, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p 220.

<sup>168</sup> NIETZSCHE, *Gaia Ciência* §370. O que é romantismo?, [R p 221]

provém de tirânica vontade de um sofredor que quer imprimir em todas as coisas sua imagem de tortura.

*“Este último é o pessimismo romântico em sua forma mais expressiva [...] o último grande acontecimento no destino de nossa civilização”<sup>169</sup>.*

Em contrapartida, Nietzsche aponta para um outro pessimismo. Um pessimismo clássico, cuja denominação rejeita por ter sido desgastada e tornada irreconhecível; chama-o *pessimismo dionisíaco*. Esse pessimismo do futuro que ele “vê vindo” é um pressentimento próprio de Nietzsche como *“proprium e ipsissimum”<sup>170</sup>*.

A questão cultural do Romantismo acima explicitada remete-nos à noção de cenários com que iniciamos este capítulo. Trata-se agora do cenário cultural e político, que segundo interpretações habituais, é caracterizado pelas sombras. É o caso de Atenas no tempo de Platão: a cidade imperial em expansão, inovadora, aquela do século de Péricles, encontra-se então vencida, exausta e decadente, a polis democrática terminou, e como ela, a cultura tornou-se tagarelice e saudosismo. Essa mesma situação decadente, guardadas as distâncias e diferenças espaços-temporais, encontramos na denúncia de Nietzsche ao seu tempo e à Alemanha. Assim, em *Considerações extemporâneas (1873/1874)*, Nietzsche diz que a cultura teria sido transformada em ornamento da vida, tornou-se um hábito repetir, aprender e imitar, mas não há uma cultura efetiva. Constitui-se um saber em torno da cultura, um pensamento e um sentimento de cultura, faltando, porém, a decisão-de-cultura. Nietzsche denuncia dessa forma o esvaziamento do que seria próprio dos alemães modernos. A absorção *“desmedida, sem fome, e contra a necessidade”<sup>171</sup>* de tempos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios, teria ocultado qualquer emergência de decisões-de-cultura. Nietzsche faz essa crítica como filólogo, entendendo que a filologia só tem sentido se

---

<sup>169</sup> Idem, p 222.

<sup>170</sup> Idem, ibdem.

<sup>171</sup> NIETZSCHE, *Considerações Extemporâneas II*, Da Utilidade e desvantagem da história para a vida, §4, [R p 63]

*“Lançar uma ação intempestiva contra e sobre esta (sua) época e, em benefício de um tempo que há de vir”.*<sup>172</sup>

Já no cenário helênico, o Nietzsche filólogo toma distância e reconhece Sócrates e Platão como sintomas e instrumentos da dissolução grega, como anti-gregos. Eles são também caracterizados como *decadents* ao diagnosticarem por toda parte os instintos em anarquia, *tendo que* adotar uma mesma atitude frente à vida, contra esta vida e este mundo aparente, idealizando uma “outra vida melhor”, convertido em um “mundo verdadeiro”. Diante dos impulsos que querem fazer-se tiranos, o remédio é inventar um *contratirano* mais forte, surgindo, assim, a “absurda racionalidade”, caracterizada como uma reação decadente que concebe o pensamento sob o signo da imobilidade. Em *O Problema de Sócrates* explicita-se:

*“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”.*<sup>173</sup>

Nesse texto, a atitude socrática procede de sua equação razão = virtude = felicidade. Segundo Nietzsche, trata-se da fórmula para a *decadence*, que tem contra si todos os instintos do heleno antigo. Diferencialmente, Nietzsche elege outra equação em contrapartida, *“enquanto a vida se intensifica, felicidade = instinto.”*<sup>174</sup> E mais ainda, Sócrates e seus “doentes” viveram o auto-engano, o mal entendido: fazer guerra à *decadence* não basta para sair dela, o remediá-la não a elimina, somente altera sua expressão. Nesse caso, não se oferece nenhuma garantia para um caminho de retorno à “virtude”, à “saúde”, à felicidade. Sócrates guerreou tendo em mãos a dialética, fez-se tirano, despotencializou o intelecto de seus adversários e, possivelmente, realizou sua vingança.

---

<sup>172</sup> NIETZSCHE, *Untimely Meditations*, On the Uses and Disadvantages of History for Life, Foreword. p 60

<sup>173</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, O Problema de Sócrates, §11 [R p 330].

<sup>174</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, O Problema de Sócrates, §11 [R p 330].



Nesse mesmo “escrito de decisões”, *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche, transgride e conta como se tornou em fábula o “verdadeiro mundo” de Platão. O percurso auto-eliminatório do “verdadeiro mundo” situa um possível novo começo. Com o fim da *História de um erro* teríamos: “(Meio dia, instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro, ponto alto da humanidade, *INCIPIT ZARATUSTRA*)”<sup>175</sup>

É a hora da força máxima da luz solar, mas também o ponto crítico, como o momento em que essa força passa a se declinar e, inversamente, a sombra que até então tendeu à sua menor expressão passa a se ampliar. É nesse instante de mutação que a figura de Zarathustra, como mensageiro e anunciador do além-do-homem, assinala uma possibilidade de sair da *decadance*. Não se trata agora de salvação por intermédio de um remédio *contra – contratirano*, mas de efetivar a sobreabundância de forças, unindo-se à sombra que resiste, reage e se revigora. Uma nova hierarquização de forças, um novo jogo de ordenações torna-se possível. Nem sombra nem luz, ambas perspectivamente avaliadas recolhem-se privilegiando o movimento de gradação dos matizes e nuances.

A nova perspectiva seria diferencial a Platão. Podemos pensar que Platão tendo que privilegiar a “força apolínea”, descartou a “força dionisíaca”<sup>176</sup> expulsando-a do mundo aparente, por exemplo, ao expulsar, o artista da cidade (*República X*). Dessa forma, protege-se a racionalidade e trilha-se sem perigo o caminho do mundo verdadeiro. Para Nietzsche entretanto, o artista estima a aparência, à medida que ela é selecionada e fortalecida.

*“O artista trágico não é um pessimista \_ diz precisamente sim, até mesmo a todo problemático e terrível, é dionisíaco”.*<sup>177</sup>

Até agora temos abordado a questão da linguagem a partir das perspectivas e referências ao leitor, à forma e ao estilo, ao romantismo e ao enfoque do cenário filosófico. Recolheremos a seguir a linguagem no próprio pensamento nietzscheano em seus primeiros

<sup>175</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula, *História de um erro*, [R pp 332- 333].

<sup>176</sup> Forças apolíneas e dionisíacas, expressões nietzscheanas de referência mítica, que serão abordadas oportunamente.

<sup>177</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão”na filosofia §6, [R p 332]

escritos. Em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), Nietzsche estabelece uma relação direta entre linguagem, consciência e gregariedade. O tratado de paz, necessário para viver em sociedade e no rebanho, traz consigo o primeiro passo com vistas a alcançar o impulso à verdade. No referido escrito, Nietzsche considera que verdade e mentira são construções decorrentes da necessidade do homem de viver em sociedade e no rebanho. Isso está estreitamente ligado à linguagem correspondente. Mediante a linguagem, é dada, por exemplo, uma designação uniformemente válida e obrigatória às coisas. A linguagem, e mais especificamente a gramática, fornecerá também as primeiras leis da verdade, pois, nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira.

A “coisa em si” (*tal seria justamente a verdade pura sem consequência*<sup>178</sup>) considerada como objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e absolutamente indigna de seus esforços. O formador de linguagem designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las auxilia-se das metáforas mais audaciosas. Uma palavra é para Nietzsche “*a figuração de um estímulo nervoso em sons*”. Na gênese da linguagem e na certeza das designações, e à medida que a palavra provém de uma estimulação inteiramente subjetiva, torna-se impeditivo obter a verdade de modo decisivo.

*“Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem!  
Primeira metáfora. A imagem por sua vez modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova”*<sup>179</sup>.

Quando falamos de coisas como árvores, cores, neve ou flores, acreditamos possuir algum saber sobre elas; entretanto, temos somente metáforas, as quais não correspondem absolutamente às entidades originais. A gênese da linguagem não segue em todos os casos uma via lógica. Além disso, o conjunto de materiais sobre os quais o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, trabalha e constrói, jamais provém da essência das coisas.

---

<sup>178</sup> NIETZSCHE, *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, [R p 47]

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*.

Particularmente, no que diz respeito à formação de conceitos, Nietzsche considera que *“Todo conceito nasce por igualação do não-igual”*.<sup>180</sup> Cada palavra torna-se conceito sempre que é necessário aplicá-la simultaneamente a um sem-número de casos mais ou menos semelhantes, jamais idênticos. O conceito seria formado pelo abandono “arbitrário” das características particulares e do esquecimento daquilo que é distintivo. A omissão do particular e do real nos dá o conceito, assim como nos dá a forma, contrariamente ao que revela a natureza, que não conhece formas ou conceitos e, em decorrência, nenhuma espécie ou gênero, mas somente uma incógnita, para nós inacessível e indefinível.

A formação de conceitos, segundo Nietzsche, foi possível somente pelo esquecimento de que a verdade, como uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, foi fixada a partir do momento que se tornou necessário ao homem viver em sociedade. Ainda esqueceu que a verdade, assim fixada para a “socialização”, provém de metáforas gastas que perderam sua força sensível, metáforas originais da intuição que, inadvertidamente, são tomadas pelas coisas mesmas.

O saber de si e a necessidade de tornar-se inteligível são então conseqüências dessa necessidade do homem de unir-se ao seu semelhante, como proteção e ajuda mútua para a sobrevivência. Dessa forma, a consciência de si e a comunicação - expressão, linguagem, ou tornar comum - têm seus inícios e desenvolvimentos concomitantes. Entretanto, o pensamento que se torna consciência, aquele que ocorre em palavras, é o mais superficial. Assim também o mundo de que podemos tomar consciência é apenas o mundo de superfícies e signos.<sup>181</sup>

Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual e, por isso, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida de um columbário romano e respirando na lógica, aquele rigor e frieza que são próprios da matemática. Embaralha continuamente as rubricas e os escaninhos dos conceitos ao estabelecer novas transposições, novas metáforas e novas metonímias.

---

<sup>180</sup> Idem, [R p 48].

<sup>181</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência* § 354. [R p 216].

*“Esse edifício (dos conceitos) é com efeito uma réplica sobre a base das metáforas, das relações de tempo, espaço e número.”<sup>182</sup>*

E mais ainda, vive-se pelo esquecimento de que foi construído sobre a base de metáforas que, mesmo cristalizadas, não possuem garantia quanto à sua necessidade ou legitimidade. Foi pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante, criador e artista, que lhe foi permitido viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança e com alguma lógica.

Na construção dos conceitos seria trabalhada originariamente pela *linguagem*, mais tarde pela *ciência*. No que diz respeito às leis da natureza, elas somente seriam conhecidas por seus efeitos, ou seja, por suas relações com outras leis. Há uma remissão contínua de umas às outras. No limite, só conheceríamos as leis da natureza através daquilo que aportamos a elas, o tempo, o espaço, portanto, as relações de sucessão e de número. Noções que produzimos em nós e a partir de nós mesmos. Assim, toda lei se apresentaria sob formas e regularidades que aparentemente encontramos na natureza. No fundo, as leis coincidiriam com as propriedades que nós colocamos nas coisas, do mesmo modo que atribuímos a nós mesmos. Com efeito, a produção artística de metáforas por meio da qual começa em nós toda percepção, pressupõe as formas nas quais ela se efetua.

A partir da perspectiva desse escrito, a verdade seria uma multidão de metáforas, metonímias e antropomorfismos; uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo. Entretanto, a criação de metáforas é compelida por um instinto fundamental no homem do qual não pode prescindir. Esse instinto não está submetido à verdade, apenas encontra-se disciplinado à medida que, mediante as produções evanescentes, que são os conceitos, edificou-se um novo mundo regular e resistente que se ergue diante dele como uma fortaleza. Assim, o homem procura um novo domínio e um outro canal para essa atividade e o encontra no mito e, de maneira geral, na arte.

---

<sup>182</sup> NIETZSCHE, *Sobre Verdade y Mentira en Sentido Extramoral*, Trad Luis M. Valdés. p 33

Acompanhamos como em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* Nietzsche refere-se às noções de linguagem em relação à consciência e à gregariedade. Mais que isso, ele estabelece relações entre essas noções já citadas com aquela que as antecede, a verdade e o conhecimento verdadeiro. É dessa forma que realiza sua crítica tanto à filosofia quanto à metafísica vigentes. Procuraremos a seguir uma leitura da metáfora em análises internas à linguagem, quer dizer, explicitando algumas indicações sobre a forma com que se apresenta uma teoria da metáfora e como se insere na teoria semântica.

Recorremos inicialmente a Paul Ricoeur que, em seu livro *Metáfora Viva*, parte das definições aristotélicas de metáfora e de suas demais implicações para desenvolver seus estudos. Esse legado o conduz a afirmar que: “a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade”.<sup>183</sup>

Temos em Aristóteles a referência inicial. Definição bem conhecida encontrada na *Poética* (1457 b 6-9).

“A metáfora é a transferência para uma coisa do nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero de outra, ou por analogia”<sup>184</sup>,

Ricoeur destaca a definição aristotélica do “semelhante” como o “mesmo”: ver o mesmo no diferente seria ver o semelhante. A estrutura lógica do “semelhante” revela-se no enunciado metafórico à medida que a semelhança é percebida apesar da diferença, de modo que a contradição literal mantém a diferença, sendo que o “mesmo” e o “diferente” não são simplesmente misturados, mas permanecem opostos. A semelhança é a categoria lógica correspondente à operação predicativa na qual o “tornar próximo” encontra a resistência do “estar afastado”. Na metáfora, o “mesmo” opera apesar do “diferente”.

A teoria semântica encontra na teoria da metáfora sua fronteira comum na qual realiza-se, de maneira singular, a ligação entre um momento lógico e um momento sensível, ou um momento verbal e um momento não-verbal. É a essa ligação que a metáfora deve a concretude que parece pertencer-lhe por essência. O momento sensível da metáfora é

<sup>183</sup> RICOEUR, Paul, *A Metáfora Viva*, p 14.

<sup>184</sup> ARISTÓTELES, *Poética* (1457 b 6-9) e RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p 24.

segundo Aristóteles designado pelo caráter de sua vivacidade, por seu poder de pôr sob os olhos. De outra maneira surge em Fontanier<sup>185</sup> para quem esse poder é implícito à própria definição da metáfora que apresenta uma idéia sob o signo de outra mais conhecida. Por outra parte Richards<sup>186</sup> dela se aproxima igualmente através da relação “veículo-conteúdo”; o veículo é à semelhança do conteúdo, não como uma idéia o é de outra idéia, mas como uma imagem o é de uma significação abstrata.

Ricoeur aborda a teoria de Marcus B. Hester<sup>187</sup>, cuja concepção original de leitura pode ser aplicada tanto ao poema em seu conjunto, como em parte à metáfora. Segundo Hester “*O poema é um objeto de leitura*”; ao comparar a leitura à *epokhé* husserliana, ele dirá que, ao suspender toda posição de realidade natural, a leitura libera o direito original de todos os *data*, sendo também uma suspensão de todo real e uma abertura ativa ao texto. O ato de ler atesta assim que o traço essencial da linguagem poética não é a fusão do sentido com o som, mas a fusão do sentido com o fluxo de imagens evocadas ou ativadas; é essa fusão que constituiria a verdadeira “iconicidade do sentido”. Não só o sentido e o som funcionam iconicamente um em relação ao outro, mas o próprio sentido é icônico pelo poder de desenvolver imagens. Esta iconicidade apresenta justamente os dois traços do ato de ler: suspensão e abertura. Por um lado, a imagem é, por excelência, obra de mentalização da realidade natural; por outro, o desdobramento da imagem é algo que “acontece” e para o qual o sentido se abre indefinidamente, dando à interpretação um campo ilimitado.<sup>188</sup>

A introdução da imagem ou do imaginário em uma teoria da metáfora concerne ao estatuto de um fator sensível, não-verbal, no interior de uma teoria semântica. Assim, Ricoeur recorre a iconicidade do sentido que, diferentemente da simples associação, implica o controle da imagem pelo sentido. Em outros termos, para Ricoeur há um imaginário implicado na própria linguagem, que faz parte do jogo da linguagem. O ícone verbal, no sentido de Hester, é também um método para construir imagens. O poeta, com

<sup>185</sup> Pierre Fontanier (1765-1844) Autor de *Études de la langue française chez Racine. Les figures de discours*

<sup>186</sup> Ivor A. Richards (1893-1979) autor de *The Philosophy of Rhetoric. The Meaning of Meaning*.

<sup>187</sup> Marcus Hester, Professor Emérito da Wake Forest University. Autor de: *The Meaning of Poetic Metaphor. Faith, Reason, and Skepticism*.

<sup>188</sup> HESTER, Marcus *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haye, Mouton, 1967, cit RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p 319 ss.

efeito, é o artesão que suscita e modela o imaginário pelo simples jogo de linguagem. Ao tipo de imagens que pertencem à produção de sentido, Hester chama de imagens “interligadas”. Elas pertencem a um nível intermediário da escala (entre imagens selvagens e a esquematização) e são representações concretas provocadas pelo elemento verbal e controladas por ele. Com essas imagens, a linguagem além de fundir sentido e som, funde sentido e sentidos; repara-se no modo de fluir das imagens expostas pelo sentido. Isto corresponderá ao que Bachelard<sup>189</sup> chama reverberação (*retentissement*). Quando na leitura há o significado verbal, ele geraria imagens que rejuvenescem e restabelecem os traços da experiência sensorial. Essas imagens trazem uma complementação concreta do processo metafórico. O significado é representado sob as características da elipse, mediante a qual é possível ler o significado sobre a imagem em que ele está invertido. O sentido metafórico é assim gerado pela densidade da cena imaginada e retratado pela estrutura verbal.

Ricoeur ressalta a contribuição de Hester como positiva para a teoria icônica da metáfora, pois vincula a noção do “ver como” como uma explicação mais satisfatória e talvez única. De origem wittgensteiniana (uma transposição pelo lado imaginativo), o “ver como” seria metade pensamento e metade experiência. Não se trataria de interpretar através de hipótese e verificação, mas diretamente “ver isto como” é “ter esta imagem”. O “ver como” seria um fator revelado pelo ato de ler, na medida em que este é o modo pelo qual o imaginário é realizado. O “ver como” seria a relação intuitiva que mantém juntos sentido e imagem; como elo necessário através, essencialmente, de seu caráter seletivo. O “ver como” seria um ato-experiência de caráter intuitivo, pelo qual se escolhem, no fluxo quase sensorial do imaginário que se tem ao ler, a metáfora e os aspectos apropriados desse imaginário. Ordena-se, assim, o fluxo e regula-se o desdobramento icônico. Como experiência-ato, assegura-se a implicação do imaginário na significação metafórica. O “ver como” assegura, dessa forma, a junção entre o sentido verbal e a plenitude imaginária; junção pensada como relação de semelhança. Porém, o “ver como” antecede à semelhança, definindo-a como maneira própria do jogo da linguagem, no qual o sentido funciona de maneira icônica. Ele agrega a luz do sentido à plenitude da imagem; une dessa forma, como

---

<sup>189</sup> Gaston Bachelard (1884-1962) Membro da Academia de Ciências Morais e Políticas da França. Autor de: *A Terra e os Devaneios da Vontade. A Poética do Espaço. A Poética do Devaneio.*

ponte, o não-verbal ao verbal. Inversamente, o pensamento em poesia seria, segundo a expressão de Aldrich<sup>190</sup>, *a picture thinking*. Ora, este poder pictórico da linguagem consiste também em “ver um aspecto”. No caso da metáfora, representar  $x$  sob os traços de  $y$  é ver  $x$  como  $y$ ; é o que fazemos quando lemos a metáfora, pois ler é estabelecer uma relação tal que  $x$  seja como  $y$  em alguns sentidos, não em todos.

Além disso, cabe ao “ver como” outra mediação: a teoria semântica põe a ênfase sobre a tensão entre os termos do enunciado, tensão cultivada pela contradição no plano literal. Para o caso da metáfora viva, esta tensão é essencial, o leitor saberá que no dizer do autor, o “não é” literal acompanha o “é” metafórico. Ver algo como outro implica saber que um não é o outro, de maneira que as fronteiras do sentido são transgredidas mas não abolidas. Hester diz que o “ver como” permite harmonizar uma teoria da tensão e uma teoria da fusão; ao que Ricoeur acrescenta que a fusão do sentido e do imaginário, característico do sentido iconizado, é a contrapartida necessária de uma teoria de interação.

Esta leitura do funcionamento da metáfora nos leva a considerá-la como a figura de linguagem que possibilitaria a Nietzsche, de maneira forte, efetivar sua filosofia. Notadamente, podem ser destacadas desta aproximação possível, as noções da construção da metáfora como instintiva e intuitiva que, estabelecendo a fusão do sentido com as imagens evocadas, levariam à abertura dos sentidos. Isso, considerando que o campo de interpretação se amplia, mas contudo, permanece “regulado” pelo jogo da linguagem. Além disso, ao ser acrescida a noção do “ver como” à teoria icônica da metáfora, sobressaem-se as características de união de pensamento e experiência que, a partir dessa união, tornam a interpretação mais direta. A fusão do sentido com a imagem tem caráter seletivo ordenando o fluxo e o desdobramento icônico em perspectivas possíveis. Por outro lado, é resgatável para nossa aproximação, o manutenção da tensão que conservaria a contradição do plano literal com o plano metafórico. Tudo isso sem abolir as fronteiras do sentido, apenas transgredindo-as. A nosso ver, já se configura em Nietzsche, uma forma de teoria das forças no âmbito da linguagem. A metáfora, nesse caso, fortaleceria no interior da linguagem, as noções filosóficas de interpretação, perspectiva, seleção, e outras afins.

---

<sup>190</sup> Virgil Aldrich (1903-1998) PhD University of California Berkeley. Autor de *Language and philosophy. Philosophy of Art. The body of a person*



Voltando à leitura dos próprios escritos de Nietzsche, encontramos ainda em *Verdade e mentira no sentido extramoral*, a caracterização do impulso à formação de metáforas como “fundamental” no homem. Ele mal poderia ser subjugado ou refreado pela regularidade e rigidez dos conceitos. De modo que, “*ele procura um novo território para sua atuação e um outro leito de rio, e o encontra no mito e, em geral na arte.*”<sup>191</sup>

Dessa maneira, recolheremos a seguir o *mito* considerando-o como um novo domínio para a criação. Inicialmente, é preciso constatar que o modo de compreendê-lo reencontra vários de seus aspectos, presentes em *O Nascimento da Tragédia (1871)*<sup>192</sup>. Refletindo sobre o caráter do povo grego de outrora sobre a cultura helênica em comparação à cultura moderna, Nietzsche observa o estreito entrelaçamento que existe em seus fundamentos, entre a arte e o povo, o mito e o costume, a tragédia e o Estado. Os gregos sentiam-se, segundo Nietzsche, involuntária e diretamente ligados ao mito e somente por meio dessa vinculação, era possível compreender tudo que vivenciavam. Considerando uma relação temporal, intermediada pelo mito, o presente mais próximo apresentava-se-lhes *sub specie aeterni* (sob o aspecto eterno) como intemporal \_

*“um povo, mesmo um homem, vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida”*<sup>193</sup>.

Em outra direção, um povo que passa a conceber-se de um modo histórico e a destituir-se de seus mitos, comumente se liga a uma decidida mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente de sua existência anterior, com todas as conseqüências éticas ali enoveladas. Assim, a compreensão do mito na forma de imagem concentrada do mundo e como abreviatura da aparência, somente se tornaria possível para o espírito histórico-crítico da cultura moderna, apenas quando operada por abstrações mediadoras. Do mesmo

---

<sup>191</sup> NIETZSCHE, *Verdade e mentira no sentido extramoral* §2. [R p 50].

<sup>192</sup> NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, §23, [P p.134ss]

<sup>193</sup> Idem, [P p 138]

modo para essa nossa cultura moderna, já a partir do século XV, tem-se a transformação da relação temporal. Por isso, ela se refere ao presente sob um frívolo endeusamento ou afastamento obtuso e atordoado, tudo aparece *sub specie saeculi* (sob o aspecto do século) no “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Ainda de acordo com Nietzsche, sem o mito, toda a cultura perde sua força natural, sadia e criadora, considerando que um movimento cultural tem sua unidade conformada pelos mitos.

“As imagens do mito têm que ser onipresentes e desapercibidos guardiões demoníacos (*daimon*), sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas.”<sup>194</sup>

Com esses destaques torna-se possível realizar uma aproximação que conduza a perceber a presença do mito na obra de Nietzsche, para além daqueles itens que são nela diretamente nomeados. Sob esta abordagem faz-se pertinente assinalar que, já retomando o foco de nosso trabalho, no capítulo *Da visão e enigma do Zaratustra*<sup>195</sup>, é desse modo “mítico” que podemos compreender *a pedra* no caminho de Zaratustra, utilizando-nos dessa mediação constituída pelo mito de Sísifo. O herói mítico Sísifo foi condenado pelos deuses a empurrar uma grande pedra eternamente, sem descanso, para o cume de uma montanha, de onde, por peso e gravidade, a pedra rolava de volta ao ponto de partida. Esse castigo terrível tinha esse caráter, à medida que se tratava de executar um trabalho repetitivo, inútil e sem esperança. Se acrescentarmos à leitura desse mito a interpretação de Camus<sup>196</sup> encontraremos Sísifo ao pé da montanha com seu fardo. Também Sísifo está no cume, mas ao ter realizado sua tarefa “*nega os deuses e levanta os rochedos*”<sup>197</sup> e, por isso, podemos imaginá-lo feliz. De modo análogo, em sua narrativa,

### **Zaratustra encontra-se diante do PORTAL “INSTANTE”.**

<sup>194</sup> Idem, [P p 135]

<sup>195</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma. [R pp 243-245] [S p227-232]

<sup>196</sup> Albert Camus (1913-1960) Premio Nobel de Literatura em 1957

<sup>197</sup> CAMUS, Albert, *O mito de Sísifo*, pp 137-141

*“Então aconteceu que me tornei mais leve: pois o anão saltou-me do ombro, o curioso! E agachou-se sobre uma pedra diante de mim. Mas havia um portal, precisamente ali onde fizemos alto.”*<sup>198</sup>

Teriam sido reunidos nesse momento e lugar a pedra e o anão. Correspondendo à pedra de Sísifo, tratar-se-ia do “espírito de peso” que Zaratustra havia carregado até o ápice de sua caminhada. Postando-o diante do portal, sobre a pedra, Zaratustra transmuta o peso que o sobrecarrega. Torna-se leve. Já não seria o “mais pesado dos pesos”, mas afirmação para vida a decifrar o enigma que se apresenta com o PORTAL “INSTANTE”.

Considerando ser esse o momento em que Zaratustra trava sua luta de vida ou morte, decifrar o enigma, sob esse aspecto, poderia corresponder também ao mito de Édipo ao derrotar a Esfinge. Essa será a leitura realizada, por exemplo, por Salaquarda.<sup>199</sup> Ele também encontrará outra aproximação, desta vez, entre o espírito de peso-anão e o conto de Rumpelstilzchen<sup>200</sup>.

É possível observar que as aproximações ao mito, neste caso, caracterizam-se muito mais pela interpretação do leitor que propriamente pela materialidade textual. O leitor é conduzido a identificar a “grande luta” de Zaratustra, e recorrendo ao próprio cabedal de mitos, apropria-se de cada elemento da narrativa como peças de um mosaico capazes de fornecer “pistas” para a solução do enigma que aí se oferece. Justificadamente, devemos lembrar a quem Zaratustra revela sua visão e enigma.

*“A vós, os audazes buscadores e indagadores, e quem quer que alguma vez tenha se lançado com astutas velas a mares terríveis.*

*A vós os ébrios de enigmas, que gozais com a luz do crepúsculo, cujas almas são atraídas com flautas a todos os abismos labirínticos.*

*\_ pois não quereis com mãos covardes, seguir cuidadosamente um fio; e ali onde podeis adivinhar, odiais deduzir \_.*

<sup>198</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §2, [R p 243] [S p 229]

<sup>199</sup> SALAQUARDA, J., *A concepção básica de Zaratustra*, in *Cadernos Nietzsche* 2 p, 17-39

<sup>200</sup> Rumpelstilzchen é o nome do anão, personagem central de um conto da antiga mitologia germânica. Ele ajuda uma jovem donzela a tecer ouro a partir da linha ou da palha. Em retribuição ela terá que lhe dar seu filho no caso de não adivinhar seu nome num tempo determinado.

*Somente a vós conto o enigma que eu vi \_ a visão do mais solitário\_”<sup>201</sup>*

Persistindo na configuração de mosaico, torna-se possível escolher algumas peças que o compõem, mantendo-as, todavia, como indagações gerais. O PORTAL “INSTANTE” trata-se de uma alegoria ou de um mito? Esta pergunta talvez seja herdada daquela mesma feita por estudiosos de Platão, com relação à alegoria ou mito da caverna. Transposição possível, na medida em que seguimos mantendo “um diálogo” entre Platão e Nietzsche neste trabalho.

Encontraríamos de fato certa polêmica sobre essa mesma questão. Porém, segundo a leitura de Mattei, esse debate estaria suprimido pelos comentadores modernos de Platão, muito provavelmente pela colaboração de Perceval Frutiger<sup>202</sup>. Este autor dissipa a confusão entre narrativas alegóricas e narrativas míticas, opondo-as através de três critérios: 1- “A alegoria é como um quadro, neste nada acontece, visto que tudo é dado de antemão.”<sup>203</sup>, o mito, ao contrário, possui uma dimensão dinâmica e, longe de se contentar em expor um “estado”, descreve uma “ação”. É uma história que comporta uma sucessão de eventos. 2- Ainda que a alegoria, como a parábola, tenha um valor muito geral, o mito, como a lenda, põe em cena personagens reais em circunstâncias históricas determinadas. 3- Enfim, a alegoria indica de maneira explícita sua significação verdadeira, enquanto o mito protege, de maneira implícita, o sentido de seu ensinamento.<sup>204</sup>

Mesmo considerando o caráter elucidativo da proposição de Frutiger, Mattei segue sua explanação revendo, por meio desses critérios, uma melhor adequação à complexa narrativa da caverna. Contudo, para ele, se formos fiéis a Platão, não se aplicaria nem mito nem alegoria. Seria mais pertinente falar de imagem da caverna, desde que se entenda, para além da palavra mesma, a caverna como possuidora de imagens e máquinas de imagens. A caverna seria assim o santuário secreto, subterrâneo, onde a máquina imaginária da

<sup>201</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §1, [S p 227]

<sup>202</sup> Perceval Frutiger: autor de *Volonté et Conscience: Essai de monisme spiritualiste. Les mythes de Platon*

<sup>203</sup> FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930, reprint New York, Arno Press, 1976, apud MATTEI, J-F, *Platon e le miroir du mythe*, Paris, Quadrige/ PUF, 2002 p 116

<sup>204</sup> MATTEI, J-F, *Platon et le miroir du mythe*, p 116

linguagem aprisionaria em seguida uma produção diferenciada de discursos qualificados de símbolos, de alegorias e de mitos. Nessa medida, a narrativa da caverna contaria uma história (mythos) cujos elementos seriam indiferentemente qualificados, segundo o contexto, como alegóricos ou simbólicos, não havendo, portanto, inconveniente em falar do mito da caverna.<sup>205</sup>

Relendo “Da visão e enigma”, agora nos guiando pelos critérios de Frutiger acima recolhidos, verificamos que o aforismo se constitui como uma narrativa que se insere em meio aos percursos e discursos de Zaratustra, conforme apontávamos anteriormente, ou seja, como o ponto crítico de sua trajetória. Encontramos nesse capítulo um primeiro momento de descrição da *ação* efetiva de Zaratustra até que alcance o portal. No momento seguinte, ocorre a apresentação do enigma como a *imagem* do PORTAL “INSTANTE”, proporcionando uma possível interpretação em duas vertentes: ao mesmo tempo em que o anão precipita-se para adivinhar o enigma, deixa escapar o sentido: “*‘Tudo o que é reto mente’, murmurou desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’.*”<sup>206</sup> Zaratustra, por sua vez, mantém-se imóvel diante do portal, faz sua leitura, mas não o ultrapassa. Zaratustra permanece como “*esta lenta aranha que rasteja ao luar, e este próprio luar...*”. E, pouco a pouco silenciando, Zaratustra prossegue: “*Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos pensamentos que se escondiam por detrás deles.*”<sup>207</sup> Salta aos olhos, neste momento, a imobilidade da cena que em sua totalidade cumpre retratar a proposição do enigma, sua visão. A nosso ver, fez-se necessária uma renovação do “instante” no qual foi trocada a imagem visual pela imagem sonora - o uivo de um cão, ou qualquer que fosse o “apelo”, um piscar de olhos ou um grito. “*Então, subitamente, ouvi ali perto um cão uivar.*” A partir daí, temos como outro momento, uma nova *dinâmica*, em que se encontra como personagem um pastor - trata-se do próprio Zaratustra como ele reconhecerá adiante - e de um novo símbolo, a negra cobra que rasteja para dentro da garganta do pastor.

---

<sup>205</sup> Idem, p 118

<sup>206</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §2, [R p 244] [S p 230]

<sup>207</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, III, Da visão e enigma §1, [R p 244] [S p 231],

Encontramos na leitura dessa narrativa tanta complexidade quanto poderíamos encontrar efetuando uma leitura mais apurada da narrativa da caverna. Porém, haveria que ressaltar, diferencialmente, que a narrativa “Da visão e enigma” realiza-se como uma história experimentada e contada pelo próprio Zaratustra. Essa característica parece, levar-nos ao encontro do mito de Er (*República X* (614 b)) como outra maneira possível de manter o diálogo entre Nietzsche e Platão. Trata-se da narrativa de Er, o Armênio, morto em uma batalha, mas enviado pelos deuses para ser mensageiro, tal como Hermes, para trazer aos homens notícias de outro mundo.

Em ambas as narrativas (Mito de Er e Zaratustra) encontramos o mensageiro, ou “ângelus”. Zaratustra e Er portam uma “boa nova”, aquela com a qual poderão presentear os homens. Entretanto, mesmo indicando outras similaridades dentre os elementos que compõem as narrativas, nossa aproximação revelaria uma diferença de sentido, em função da qual, obrigatoriamente, voltamos a ressaltar o forte distanciamento de Nietzsche com relação a Platão. Por exemplo, na *República* a estrutura mítica encontra-se fundada na figura pentagonal do Céu, da Terra, dos Deuses, dos Homens e da Justiça, esta última como ponto nodal das quatro instâncias. Já o PORTAL “INSTANTE” concentra-se nos elementos Homem e Terra, que passarão a se movimentar em uma estrutura espaço-temporal circular, cujo ponto nodal (ou cujo motor) seria a transmutação do espírito e com ele a transmutação de todos os valores.

Resta-nos desta indicação aproximativa com o mito de Er indagar se Zaratustra constitui-se, efetivamente, em um mensageiro?

A noção de mensageiro envia-nos a Hermes, o deus das encruzilhadas que a cada encontro de caminhos é o autor e protetor de tudo o que acontece ao homem. Guia dos vivos e dos mortos e protetor das almas. Ele se apresenta nas encruzilhadas com sua quádrupla cara de pedra, *Hermaios tetrakephalos*, marco e limite, aberto a quatro direções, de quem depende a mobilidade dos seres e das coisas. Ele é mensageiro divino, cujas idas e vindas secretas, geralmente invisíveis, asseguram a mediação do mundo superior e do mundo inferior. O *Hino à Hestia* (I,v8) o nomeia por essa razão, “anjo” ou “mensageiro da bem-aventurança”, pois como mestre de todas as formas de mudança ele dá seu impulso à

palavra dos mortais e dos imortais.<sup>208</sup> A respeito do nome Hermes, que no *Crátilo* (407 e 6) inscreve-se como esse nome, “*relaciona-se com o discurso: é interprete, ou mensageiro, e também trapaceiro, fértil em discursos e comerciante labioso, qualidades essas que assentam-se exclusivamente no poder da palavra.*” Dessa forma, e ligando-se ao poder da linguagem e da arte de interpretar, Platão, no *Político* (260 d 11), o chamará precisamente de “hermenêutico”.

Como já nos referimos anteriormente, segundo nossa leitura, é o pensamento efetivado em termos da linguagem que se configura no *Zaratustra* como dobra. Agora teríamos que acrescentar que é na possibilidade de considerarmos Zaratustra um mensageiro, que efetivamente encontraríamos, por intermédio da “boca de Zaratustra”, as noções nietzscheanas de maior complexidade e “grandeza”. O caráter de mensageiro ou portador se enfatiza na relação Nietzsche e Zaratustra. A esse respeito, recorremos ao Professor Antonio Cândido<sup>209</sup> que denomina Nietzsche – “um portador”:

*“Como poucos, em nosso tempo, é um portador de valores, graças ao qual o conhecimento se encarna e flui no gesto da vida.*

*Há, com efeito, seres portadores, que podemos ou não encontrar, na existência cotidiana e nas leituras que subjagam o espírito. Quando isto se dá, sentimos que eles iluminam bruscamente os cantos escuros do entendimento e, unificando os sentimentos desaparelhados, revelam possibilidades de uma existência mais real.”<sup>210</sup>*

Antonio Cândido refletindo assim sobre a vida e o pensamento, fala da oportunidade de encontrar tais *portadores* que eletrizaram um instante. Mais adiante complementarás:

*“Na vida , só sentimos a realidade dos valores a que tendemos, ou que pressentimos, quando nos pomos em contato com certos intermediários, cuja função é encará-los, como portadores que são. A abstração e o*

<sup>208</sup> MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, pp 156-7

<sup>209</sup> Antonio Cândido de Mello e Souza (1918- ) Poeta, ensaísta, um dos principais críticos literários brasileiro, professor emérito USP e UNESP e professor honoris causa UNICAMP. Autor dentre outros de *Parceiros do Rio Bonito* e *O Discurso e a Cidade*.

<sup>210</sup> CÂNDIDO, *O Portador*, reeditado in NIETZSCHE *Obras Incompletas*, pp 409 ss

*sentimento adquirem vida (la connaissance a trouvé son acte, diria Valery) e somos capazes de sentir plenamente, viver os valores. Ao contrário da vida que dispersa, os portadores condensam e unificam extraordinariamente; daí se imporem como um bloco e fazerem ver a vida como um bloco, que nos afasta por um momento da mediania e impõe uma necessidade quase desesperada de vida autêntica.”<sup>211</sup>*

Permaneceria, entretanto, uma outra via aberta. Já não mais se trataria da cultura mítica possível de ser resgatada por trás de cada leitor-intérprete, mas da necessidade de verificarmos em que medida há, na cena narrada em “Da visão e enigma”, a presença de símbolos e mitos nietzscheanos. De maneira mais aproximada a Nietzsche, teríamos que nos referir aos “*onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos*”, Apolo e Dionísio. Pois, enquanto configuração, “Da visão e enigma” insere-se no jogo imagem-ação, estático-dinâmico como observamos acima. Nesse sentido, a visão e enigma seria um eco no qual, em grande medida, repercute a leitura que Nietzsche faz dessas divindades, já presente nos escritos de juventude como *A visão Dionisíaca do Mundo* (1870) e o *Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* (1871).

Nietzsche considerava então que a visão de mundo (*Weltanschauung*) dos gregos era expressa por meio de seus deuses. Os gregos teriam estabelecido como dupla fonte de sua arte, duas divindades, Apolo e Dionísio. A partir daí, os gregos e sua necessidade de “arte” tornar-se-iam as “*cismas e enigmas*” de Nietzsche, para quem, nessa ocasião, era preciso esclarecer o fenômeno dionisíaco. Acompanhando determinadas leituras posteriores desse fenômeno, podemos dizer que o que Nietzsche fez foi “*tentar adivinhar, porque o apolinismo grego teve que se manifestar sob um horizonte dionisíaco*”<sup>212</sup>.

Esses dois deuses representariam na arte uma contraposição quanto à origem e objetivos. Haveria uma diferença entre a arte do figurador-plástico (*Bildner*) apolínea e a arte não-figurada (*unbildlichen*) da música, a de Dionísio. Seriam manifestações de impulsos no domínio da arte, cuja correspondência fisiológica encontraria a mesma

---

<sup>211</sup> Idem, p 416

<sup>212</sup> NIETZSCHE, *Fragmento póstumo*, VP n° 1050, cit LEBRUN, *Quem era Dioniso?* p 44



separação do sonho e da embriaguez. Por isso, a experiência onírica da bela aparência é expressa em Apolo pela qualidade de seus poderes configuradores e aptidão divinatória. Diante da figuração a compreensão é imediata, *“todas as formas nos falam, nada há de indiferente e desnecessário”*<sup>213</sup>. Desse modo, Apolo poderia ser caracterizado como a

*“explendida imagem divina do principium individuationis, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’ com sua beleza.”*<sup>214</sup>

A bela aparência de um mundo de imaginação e sonho deve ser contemplada como superfície; afigura-se passiva, de formas coloridas, luminosas e solares. Situa-se aquém da ação, como um modo de nos libertar do devir. Da mesma maneira, se a música fosse uma arte apolínea, ela o seria somente pelo ritmo, cuja força imagética foi desenvolvida para apresentação dos estados apolíneos; seria a *“arquitetura dos sons apenas aludidos tais como são próprios da cítara.”*<sup>215</sup> Quanto ao diálogo, como parte apolínea da tragédia, este chega à superfície aparentemente simples, transparente e belo.

*“A linguagem dos heróis sofocianos nos surpreende tanto por sua apolínea precisão e clareza que temos a impressão de mirar o fundo mais íntimo de seu ser, com certo espanto pelo fato de ser tão curto o caminho a esse fundo.”*<sup>216</sup>

Dessa maneira, Nietzsche quer penetrar bem mais fundo no mito que se projeta nesse espelhamento luminescente. Encontrar-se-iam as luminosas aparições dos heróis de Sófocles como recurso apolíneo da máscara, seriam produtos necessários a um olhar para o que há de mais íntimo e horroroso na natureza. O grego conhecia os terrores e horrores da existência, mas os encobria para poder ver.

---

<sup>213</sup> NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, p 15

<sup>214</sup> NIETZSCHE, *Nascimento da Tragédia*, p 30

<sup>215</sup> NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, p 12

<sup>216</sup> NIETZSCHE, *Nascimento da Tragédia*, p 63

*“Ver sua existência, tal como ela é inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se com esse espelho dos medos - essa foi a genial estratégia da “Vontade” helênica para poder viver.”<sup>217</sup>*

É de outro modo que a embriaguez dionisíaca provém; quer da beberagem narcótica, quer da pulsão da primavera (*Frühlingstrieb*), em que a força gerativa da natureza se efetiva em sua forma mais elevada. Embriaguez e arrebatamento seriam os poderes capazes de romper o princípio de individuação, reunindo os seres isolados e deixando-os sentirem-se como um único. Sob o encanto dionisíaco, selar-se-ia não apenas a ligação entre homem e homem, mas também com a natureza, antes tornada estranha, hostil ou subjugada. A natureza volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho pródigo e, espontaneamente, a terra oferece suas dádivas.

*“Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do ‘Uno - primordial’, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez.”<sup>218</sup>*

Na embriaguez dionisíaca, no impetuoso percorrer de todas as escaladas da alma, é a arte ativa do criador que afirma o devir no seu duplo movimento: criação e destruição.<sup>219</sup>, pois somente o dionisíaco é afirmativo, é na dissolução das formas que se obtém a transfiguração, preside-se o universo das metamorfoses e concebe-se ativamente o devir.

Uma vez que a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, também é o jogo com o criar artístico. Dessa maneira, o servidor de Dionísio precisa estar embriagado e ao

<sup>217</sup> NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, p 16

<sup>218</sup> NIETZSCHE, *Nascimento da Tragédia*, p 31

<sup>219</sup> KOSSOVITCH, Leon, (1942- ) *Signos e poderes em Nietzsche*, São Paulo, Ática, 1979, (Ensaio 60). p 124

mesmo tempo ficar à espreita atrás de si, como observador. O caráter artístico não se mostra na alternância de lucidez e embriaguez, mas sim em sua conjugação.<sup>220</sup>

A música, como arte dionisíaca, tem um caráter e uma origem diversos de todas as outras artes, porque ela não é, como todas as demais, reflexo (*Abbild*) do fenômeno, mas reflexo imediato da ‘Vontade’ mesma e, portanto, representa para “*tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenômeno, a coisa em si.*”<sup>221</sup> Com essa afirmação, Nietzsche teria tomado para si o pensamento de Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação I*) no sentido de perceber a diferença de natureza que separa a música de outras artes, seja por originalidade, seja por superioridade.

A música dionisíaca constitui-se do poder de comover através do som e do incomparável mundo da harmonia. Na melodia, a ‘Vontade’ se revela imediatamente, antes de se ter imiscuído em um fenômeno. O artista dionisíaco apresentará de modo inevitavelmente inteligível a essência do fenômeno. Ele tem o domínio sobre o caos da ‘Vontade’ ainda não conformada e pode, a partir dela, em cada instante criador engendrar um novo mundo.<sup>222</sup>

Tendo recolhido, sob traços gerais, alguns aspectos de Apolo e de Dionísio, acompanhando o pensamento inicial de Nietzsche, a seguir teríamos que ressaltar que o caráter da oposição entre os deuses, chegaria a termo sobre um “compromisso”, em que a arte necessitaria da presença de ambos. Mais que isso, trata-se do mundo para o qual Nietzsche recusa toda a divisão ser/aparência, ainda que o artista demonstre preferir a aparência, de modo que, para ele, existe somente um mundo, falso, cruel, contraditório, enganador, vazio de sentido e de onde a aparência passaria a significar a realidade *repetida*, porém selecionada, reforçada e corrigida.<sup>223</sup>

Então, “criar aparências” não será mais, para o artista, evadir-se num sonho apolíneo, mas será retomar, por sua própria conta, a operação própria de Dionísio. Seria em certo sentido idealizar, de forma a “*colocar violentamente em relevo os traços principais, de maneira que os outros se esfumem*”. Revisando a relação Apolo – Dionísio, Nietzsche

---

<sup>220</sup> NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, p 10.

<sup>221</sup> NIETZSCHE, *Nascimento da Tragédia*, p 97.

<sup>222</sup> NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, p 12

<sup>223</sup> LEBRUN, *Quem era Dioniso?* p 48

dirá que se trata de um conceito-oposição (*Gegensatzs-Begriff*) que expressa duas variedades de embriaguez que, como condição fisiológica, tornou-se indispensável à toda arte. Assim, Apolo e Dionísio nascem da mesma *pulsão*.<sup>224</sup>

Considera-se então a origem comum desses deuses numa mesma *pulsão*<sup>225</sup>. A nosso ver, essa nova perspectiva reúne os aspectos de delírio e de medida sob a ordenação das intensidades de forças. Mais adiante, abrir-se-ia para Nietzsche a possibilidade de promover Dionísio em detrimento de Apolo (como de fato o fez). Mas também abre-se a possibilidade de mantê-los ocultos por detrás de sua escrita e de seus estilos, conservando assim uma permanente *tensão*.

Tal como acontece com o mito, como aponta Humberto Giannini<sup>226</sup>, também com a linguagem e por meio dela ocorre uma transferência de pensamentos e de “mundo” através de gerações. Ao efetuar-se de maneira tranqüila e sem sobressaltos, essa transferência produz-se uma tradição ou uma experiência comum que capacitaria subentender as mesmas coisas a partir dos mesmos signos. Entretanto, ocorrem com frequência inúmeras incidências e perturbações estranhas, tanto sobre os falantes como sobre o próprio sistema. São elas que afetam diretamente o signo, de modo que ele passa a atrair conotações alheias ou, de outro modo, passa a perder suas conotações próprias. Desse processo resulta que sobre um mesmo signo, em épocas distintas, podem ser associados os mais diversos pensamentos. Essa prática torna difícil, senão impossível, o denominado “diálogo geracional”<sup>227</sup>. O signo assim entendido seria o ponto de partida, momento privilegiado e originante com relação a todos os outros que possa reconduzir-nos à primeira apreensão da coisa nomeada. Tratar-se-ia, nesse caso, de “uma dação sem história”? Ora, se para o etnólogo o nome diz a coisa, e o diz de maneira objetiva em sua própria estrutura, então o nome não funciona como um mero indicador, senão como um dizer, como um significado.

<sup>224</sup> LEBRUN, *Quem era Dioniso?* pp 45-49

<sup>225</sup> “Nietzsche considera *pulsão* (*Trieb*) e ou instinto (*Instinkt*), como *Triebkraft*, e que, por conseguinte tais noções se vinculam intimamente com a teorização nietzscheana de forças [...] Estas por sua vez, são da ordem do múltiplo, da pluralidade das forças em oposição, que não se deixa recolher como síntese totalizadora num movimento dialético de conciliação.” GIACÓIA, O Conceito de Pulsão em Nietzsche, in MOURA, org. *As Pulsões*, São Paulo, Escuta, EDUC, 1995. pp 79ss

<sup>226</sup> Humberto Giannini, é professor das Universidades de Chile e Católica de Chile. Autor dentre outros de *El pasar del tiempo y su medida*.

<sup>227</sup> GIANNINI, Humberto, *El demonio del mediodía*, in Teoria 5-6, Universidad de Chile, 1975. p 104

Nesse sentido, conforme entende Giannini, é o discurso que constitui a substância do nome, e não ao contrário. O nome se reintegra, em algum ponto de sua história, a um dizer a coisa. O discurso está constantemente se remetendo a si mesmo para dar nascimento às suas próprias partes constitutivas, os nomes. De outro modo, o nome é um discurso já feito.<sup>228</sup>

Retomemos o pensamento de Nietzsche a esse respeito:

*“Outrora a palavra já passava por um conhecimento da coisa, e ainda hoje as funções gramaticais são as coisas que mais se crê e contra as quais nenhuma precaução seria excessiva. É possível que a mesma raça de homens que inventou, mais tarde, os sistemas filosóficos dos vedantas, tenha inventado, milhares de anos antes uma linguagem que não era, como acreditavam, uma linguagem cifrada, mas o próprio conhecimento do universo. Mas cada vez, até o presente, que se declarou: “Isto é”, achou-se uma época ulterior mais penetrante para que essas palavras só tenham um sentido possível: “Isto significa”. ”<sup>229</sup>*

Encontraríamos então, segundo Nietzsche, esse momento primeiro, privilegiado e único, no qual as palavras corresponderiam às coisas, após o que, por esquecimento ou fossilização da metáfora inicial,

*“as palavras da linguagem humana pareceram durante muito tempo [...] não serem signos, mas verdades relativas às coisas que elas designam. ”<sup>230</sup>*

Já o pensamento de Platão, no que diz respeito ao conhecimento, estabelece uma outra ordem. Platão movimenta-se na relação Idéia – simulacro, na qual a imagem ocupará o final de uma hierarquia ontológica. Assim, na *Carta VII*, distinguirá finalmente cinco níveis para o conhecimento das coisas mais sublimes; destacamos aqui os três primeiros

<sup>228</sup> GIANNINI, Humberto, *Acerca de la rectitud de los nombres*, in Teoria 2, Universidad de Chile, 1974. p 47

<sup>229</sup> NIETZSCHE, VP verão 1885/ inverno 1885-86. Liv.I, t. I, §99. Cit, KOSSOVITCH, p 59.

<sup>230</sup> NIETZSCHE, VP verão 1885 LivI, tI, §112, Cit, KOSSOVITCH, p 70

elementos comuns a todos os seres, e que levam à aquisição da ciência como quarto elemento:

*“O primeiro elemento é o nome; o segundo a definição, o terceiro a imagem. Um exemplo: o círculo – eis uma coisa expressa, cujo nome foi proferido; sua definição: o que tem as extremidades a uma distância perfeitamente igual do centro; sua imagem: o desenho que se traça e se apaga, a forma que se molda no torno e se acaba.”<sup>231</sup>.*

Com relação ao *nome* e mais precisamente ao nomear, Platão no *Crátilo*, diz que as coisas tem um modo natural de serem nomeadas. Cada coisa “diz”, nomeia seu próprio ser. Assim, o nomear corresponde a um declarar-se da coisa na alma; de onde conhecer uma coisa é “apreender sua essência”, capturar seu nome verdadeiro. Nomear para Platão jamais seria um “cego” designar. A esse respeito destacamos no *Crátilo* (399c):

*“O nome Anthropos significa que, ao contrário dos outros animais que não examinam o que vêem, nem o analisam nem contemplam, o homem, ao mesmo tempo em que vê \_ pois é isso, justamente, que quer dizer opôpe contempla e analisa o que viu. Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado Anthropos, ou seja, anathrôn ha ópôpe, o que contempla o que vê.”<sup>232</sup>*

Em contrapartida, para Heráclito, cujo pensamento é confrontado no *Crátilo*, a coisa “dizer de si” refere-se precisamente à preponderância do *ouvir* em detrimento da visão. Dessa maneira, a coisa diz seu ser não como substância, mas como um discurso, ou uma estrutura gramatical móvel. No instante em que o homem escuta e compreende, tem início a história da linguagem e do homem como decadência, pois, acreditando poder apoiar-se na fixidez e estabilidade de um nome, o homem imagina poder ocultar-se do movimento e do devir.<sup>233</sup>

<sup>231</sup> PLATÃO, *Cartas*, Carta VII, p 74

<sup>232</sup> PLATÃO, *Crátilo*, (399c) p 140

<sup>233</sup> GIANNINI, Humberto, *Acerca de la rectitud de los nombres*, p 49

Dentre outros estudos atuais, destacaremos a seguir o de Suzanne Langer<sup>234</sup> em *Especulações sobre as Origens da Linguagem e sua Função Comunicativa*<sup>235</sup>. Ao abordar o problema de como as palavras se vinculam aos objetos como nomes distintivos e como se generalizaram de modo a denotar espécies de coisas antes que indivíduos, a autora considera que deve ser abandonada a noção de que o homem inventou a linguagem, estabeleceu nomes para as coisas e outras convenções básicas. A autora reforça que nomear é um processo que pressupõe a linguagem.

Esse processo teria início com a imagem visual. Ela constitui um paradigma da imaginação e também a matéria de que se fazem os sonhos. Por suas diversas características, a imagem assume naturalmente o caráter de símbolo, tais como “produção espontânea”, tendência ao enredamento e fusão no processo de formação. São também salientadas sua origem na percepção, sua relação com a “representação”, e mais, o fato de que uma vez formada, uma imagem pode ser reativada de muitas formas, através de estímulos quer externos quer internos e sua ligação com as emoções. Nesse processo, a imagem liberta-se da percepção e torna-se geral, podendo representar alguma outra coisa que não seu próprio estímulo original. Similaridades esquemáticas de imagens distintas, em outros aspectos, possibilitariam recordar um objeto por meio de outro, de maneira que qualquer comparação reforçaria a percepção da forma. Nisto consistindo o processo natural da abstração.<sup>236</sup> Há, além disso, um mecanismo de conexão da imagética com as emoções; no complexo de imagens, a mais carregada de emoção torna-se dominante, as demais imagens limitam-se a repetir, reforçar e representar no próprio cérebro, mesmo abaixo do nível da consciência.

Ainda segundo a interpretação de Suzanne Langer, é provável que todo mecanismo de simbolização tenha sido elaborado no sistema visual antes que sua força pudesse ser transferida ao domínio vocal – auditivo. Assim, desde a dança tribal, os sons vocais, os

---

<sup>234</sup> Suzanne Langer, (1895-1985) Autora de *Philosophy in a new key. Mind: an essay on human feelings*. Traduziu do alemão *Language and Myth* de Ernest Cassirer

<sup>235</sup> LANGER, Suzanne, *Ensaio Filosóficos* : pp 33-56.

<sup>236</sup> ARHEIN, Rudolf, *Art and Visual Perception*, apud Suzanne Langer, p 49: O autor aprofunda as distinções entre percepção e representação. No que diz respeito à faculdade do pensamento simbólico abstrato, de grande papel na mentalidade humana mais avançada, esta apoiar-se-ia em um talento de visão abstrativa relativamente primitiva que surgiria com a natureza da imagem visual.

passos e os gestos evocariam imagens nos cérebros ultra-excitados dos celebrantes. O ingrediente vocal atuaria como facilitador, diminuindo a necessidade de esforço e tempo. A seguir, as pessoas poderiam reativar suas imagens simbólicas emocionais a partir de um fragmento das canções festivas. Nesse aspecto, a imagem seria o efeito mágico do padrão sonoro quando este é entoado fora da dança. A imagem assim caracterizada seria uma concepção pura, que não assinala nem requer seu objeto, mas denota-o.

Complementarmente, é pertinente neste panorama pontual sobre a imagem, incluirmos uma nota de Paul Veyne<sup>237</sup>, que em seus escritos sobre o Império Romano refere-se às imagens báquicas. O pensador ressalta a importância teórica de uma idéia do sociólogo Passeron, segundo o qual a linguagem das imagens não é assertiva, pois o que uma imagem apresenta aos olhos ela não pode afirmar nem negar. Dessa forma, as imagens báquicas

*“são sedutoras proposições que não exigem resposta e deixam na indecisão o peso de sua realidade. [...] A imagem, estando aquém da afirmação, não toma partido e não exige que se tome partido. Mas não ser assertiva não significa que uma imagem seja apenas decorativa.”*<sup>238</sup>

Quanto ao salto imagem – linguagem, o grande passo teria sido dado quando o homem movimentou seus órgãos vocais para registrar uma imagem e suscitou uma ocorrência equivalente em outro cérebro, e ambos se referiram à mesma coisa. Conclui-se que visão e audição são ambas necessárias para produzir linguagem, mostrando a descrição desta capacidade humana: suscitar idéias nas mentes uns dos outros. Isso não ocorreria no curso da noção, mas no campo da emoção e da memória, em reflexão. Tornar as imagens comuns equivale a comunicá-las.

Nietzsche delineará muitos desses aspectos presentes na composição da linguagem pois constituiriam a transposição da imagem, acrescida do som, para a linguagem. Valoriza, para essa transposição, o exercício de memória e identificação de semelhanças.

---

<sup>237</sup> Paul Veyne(1930- ), Pensador e historiador francês, professor emérito do Collège de France. Autor de Como se escreve a história e Acreditaram os gregos em seus deuses?

<sup>238</sup> VEYNE, Paul, *História da Vida Privada*, “O Império Romano”, nota 3 p 223.



“Nossas percepções sensoriais não se baseiam em ordenações inconscientes senão em tropos. O processo original consiste em identificar o semelhante com o semelhante entre uma coisa e outra. A memória vive essa atividade e se exercita continuamente. O fenômeno original é o caos. Isto pressupõe a visão de formas. A imagem no olho é determinante para nosso conhecimento, em seguida o ritmo em nosso ouvido.”<sup>239</sup>

Acrescente-se ainda que a linguagem, como principal instrumento de expressão conceitual, antes de comunicar idéias, lhes dá forma. É ela que as torna claras e as faz ser o que são. Tudo o que tenha nome constitui um objeto para o pensamento. Entretanto, mesmo que a linguagem confira forma à experiência exterior, a experiência interior, a vida dos sentimentos e da emoção permanece inacessível à sua influência formativa. Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche diz que o verso e o pensamento dialético, aos quais se agarram o poeta e o filósofo, respectivamente, para fixar seu encantamento, não passam de um “*balbuciar em língua estrangeira*”, como transposições de metáforas. A palavra falha quando o poeta quer dizer o que viveu e o que viu. Ele só poderia traduzi-lo diretamente através dos gestos e da música; assim seria também para a expressão de toda intuição filosófica profunda: “*Foi assim que Tales vislumbrou a unidade do ente; e quando quis comunicar, falou da água!*”<sup>240</sup>

Sem dúvida, mesmo ressaltando a importância do pensamento de Tales, Nietzsche assinala o caráter metafórico de sua expressão, referindo-se à transposição (*Übertragung*) como recurso de linguagem. Para designá-la os gregos primeiramente (Isócrates e Aristóteles) teriam utilizado a palavra *metáfora*. No século I, Hermógenes diz que, entre os gramáticos, ainda chamam de metáfora o que os retóricos denominam *tropos*. Entre os romanos se adota *tropus*. Cícero, por sua vez, fala de *translatio* ou *immutatio*.<sup>241</sup>

<sup>239</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, “Notas sobre retórica”, Fragmento póstumo, 7,19[217]. p 219.

<sup>240</sup> NIETZSCHE, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Trad. Maria Inês Madeira de Andrade, rev Artur Mourão. Rio de Janeiro, Elfos Ed, Lisboa, Ed 70, 1995 p 31-2. [R pp 10-12 in *Os Pré-socráticos*, São Paulo, Abril Cultural, 1978].

<sup>241</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 107

Em ligação com a filosofia de Schopenhauer e com as reflexões sobre a linguagem de Gustav Gerber<sup>242</sup>, Nietzsche considera que a “essência” das coisas só emerge como representações. Isso de tal modo que, tanto o mundo como nós mesmos, não seríamos mais que *imagens indecifráveis*. Dessa maneira, ter-se-ia tornado possível para Nietzsche inscrever a metáfora em uma situação privilegiada. A partir dessa localização, seria possível articular, de uma forma ordenada, a crítica à metafísica, ao conhecimento e à linguagem conceitual. Em suma, para Nietzsche *a linguagem é retórica*, e as palavras não seriam mais que *tropos*. São os tropos que apresentam uma imagem sonora que se evanesce com o tempo. Movimento contrário daquilo que se tem como verdadeiro.

Por outra parte, a linguagem nunca expressa algo de modo completo, senão que exhibe somente um sinal que lhe parece predominante.

*“Não são as coisas que penetram na consciência, senão a maneira que nós estamos diante delas, o poder de persuasão. Nunca se capta a essência plena das coisas. Nossas expressões verbais nunca esperam que nossa percepção e nossa experiência nos tenham procurado um conhecimento exaustivo, e de qualquer modo respeitável, sobre a coisa. Produzem-se imediatamente quando a excitação é percebida. Em vez da coisa, a sensação só capta um sinal (Merkmal). Este é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, pois só pretende transmitir (übertragen) uma doxa, e não uma episteme.”*<sup>243</sup>

Se levarmos até as suas conseqüências relacionais essa afirmação de Nietzsche, estaria aparentemente de acordo com Platão, para quem, de modo valorativo excludente a retórica era simples *doxa*. Entretanto, Nietzsche viria aderir a essa condenação platônica somente com o sentido de transvalorá-la. Trata-se de fato de uma posição antagônica, pois

---

<sup>242</sup> Santiago Guervós na introdução aos *Escritos sobre retórica* de Nietzsche, observa que estudos paralelos mais recentes vêm confirmando a influência das reflexões sobre a linguagem de Gustav Gerber sobre o pensamento nietzscheano. Gerber, aliás, constituiria com relação a Nietzsche o elo de ligação com Humboldt. Isso ocorre, diz Guervós, apesar de Nietzsche mencionar Gerber apenas uma vez em seus escritos sobre linguagem (nota de pé de página nos *Escritos sobre retórica* §3). Ao contrário existiria uma presença explícita de outros pensadores, além de Kant, Schopenhauer ou Wagner, como por exemplo Lange ou Hartmann, com os quais Nietzsche polemiza diretamente. NIETZSCHE, *Escritos sobre retórica*, Introducción, p 18.

<sup>243</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 91

Platão coloca a retórica como arte de ilusão e engano, em relação à linguagem “matemática” da lógica demonstrativa, no limite, epistemológica (Górgias 465 b-c). Nietzsche, na sua efetivação da “inversão do platonismo”, recolhe a retórica e destaca suas raízes em um povo “*que ainda vive entre imagens míticas e não conhece ainda a necessidade absoluta da fé histórica; eles preferem ser persuadidos a serem instruídos*”<sup>244</sup>. A linguagem mítica, que predispõe para a retórica, conteria a “verossimilhança”. No entanto, se mantém, em ambas, seu caráter de persuasão, no sentido de que sua finalidade seria precisamente suscitar uma *doxa*.

A partir da definição aristotélica: “*Retórica é a faculdade (dynamis) de observar todos os possíveis de persuasão sobre cada coisa*” (Retórica 1,2.) Nietzsche adiciona a essa definição tida por ele como puramente formal “*Tudo aquilo que é possivelmente verossímil e convincente*”. Além disso, Aristóteles utiliza o termo “dynamis” que também usa para falar da “potência” frente ao ato. Nietzsche o traduz por força, “Kraft”. Com essas considerações, Nietzsche faz que a retórica, como um poder próprio do discurso, possa tornar-se uma força, e conseqüentemente possa tornar-se a força da linguagem em geral. Com isso, Nietzsche dirá:

*“O poder de descobrir e fazer valer para cada coisa o que atua e impressiona, essa força que Aristóteles chama “retórica”, é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta, o mesmo que a retórica, tem uma relação mínima com o verdadeiro, com a essência das coisas; a linguagem não quer instruir senão transmitir (übertragen) a outro uma emoção e uma apreensão subjetivas.”*<sup>245</sup>

Nietzsche via, efetivamente, na retórica um verdadeiro poder. Tratava-se do poder da palavra que entre os gregos constituía-se como a mais alta prerrogativa. Como encontramos em Górgias:

*“A palavra é um poderoso soberano que com um couro pequeníssimo e imperceptível pode levar a cabo obras divinas, já que pode*

---

<sup>244</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 81.

<sup>245</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 91.

*fazer cessar todo medo, como quitar a pena, provocar o prazer e acrescentar a paixão”.*<sup>246</sup>

Por isso, Nietzsche dirá dos antigos:

*“Este mosaico de palavras, no qual cada palavra derrama sua força e seu som, como lugar, como conceito, à direita e esquerda e pelo todo, esse mínimo de signos, isto com o que se alcança um máximo da energia dos signos”.*<sup>247</sup>

Nietzsche situa-se em um patamar diferencial ou em contraposição ao que na atualidade depreciativamente denomina-se retórico por considerar o uso constante dos artifícios dos discursos e, por ser a retórica, o meio de uma arte consciente. Originariamente o retórico era ativo e meio de uma arte inconsciente e de desenvolvimento da linguagem. Neste sentido podemos compreender a afirmação de Nietzsche:

*“A retórica é um aperfeiçoamento dos artifícios presentes já na linguagem.”*<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> PLATÃO, *Gorgias*, Elogio de Helena 9

<sup>247</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, Introdução, nota 20 [KSA, 6,155]. p 15

<sup>248</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 91

## Considerações finais

Esta dissertação desenvolveu-se a partir da própria indagação que a nomeia: **Como se configura o PORTAL “INSTANTE”?** Tal pergunta surgiu ao observarmos que, se por um lado Nietzsche diz que seus textos devem ser ouvidos, por que então, no capítulo “Da visão e enigma” de *Assim falou Zaratustra*, ele oferece uma imagem para ser vista e decifrada?

Primeiramente, pudemos constatar que Zaratustra, ao mesmo tempo em que anuncia o além-do-homem, ensina aos homens as “Três transmutações do espírito”, vivenciando-as. Dessa forma, é a experimentação própria e antecipada de Zaratustra, mediante a qual se torna cada vez mais si mesmo, que transmite junto aos seus discursos, a forma como ocorrem as referidas transmutações. A nosso ver, efetiva-se, assim, que o homem seja ponte para o além-do-homem e prepara-se Zaratustra para ser seu portador.

Para isso torna-se necessário que tais transmutações ocorram em sua totalidade, não apenas racionalmente, mas no próprio corpo (grande razão) e em cada uma de suas partes. Assim pudemos registrar, por exemplo, como se efetiva a transmutação do olhar, que tem que purificar e ampliar a visão: ver do alto, ver de longe e ver em profundidade.

Se isso acontece para os homens, da mesma forma que para Zaratustra, podemos depreender que teria de ocorrer no espaço-tempo? Zaratustra, seguindo sua voz interior, realiza sua viagem percorrendo a Terra, por cumes e abismos, e tendo como destino o mar, extremos do mundo que também são seus.

A nosso ver, Zaratustra transmuta-se em leão diante do PORTAL “INSTANTE”. Este é o momento crítico do “tornar-se” de Zaratustra e, como ponto crítico espaço-temporal, o instante é o limite que se impõe entre o antes e o depois. Enquanto que o *portal* é o ponto fronteiro que une duas direções, para trás e para frente, ele é a imagem do limite que o homem estabelece para si, materializando a possibilidade de ultrapassá-lo. Devemos enfatizar ainda que o *instante* também se caracteriza como uma condição para toda criação

e ato livre. Dessa maneira, como o leão em sua potência, Zaratustra poderá criar liberdade para seu querer e seu criar.

É oportuno ressaltar que a saga de Zaratustra pressupõe a morte de Deus. Esse “grande acontecimento” seria, segundo Nietzsche, aquele que propicia a libertação do homem e exige sua superação. Isso posto, o presente de Zaratustra consiste em trazer um novo sentido ao homem e também à Terra, considerada como único “mundo verdadeiro”, pois não existe nada fora deste mundo.

As noções de tempo e de espaço, até então subsumidas ou até mesmo coincidentes com a noção de Deus, possibilitaram ao homem vincular suas dimensões finitas à infinitude espaço-temporal. Perdido esse vínculo, será através do PORTAL “INSTANTE” que se torna possível vislumbrar uma outra noção, a do “eterno retorno”, que também seria espaço-temporal.

Soma-se então à perspectiva de libertação do homem, possibilitada pela morte de Deus, o *instante*, relacionado ao modo de conhecimento “centelhante” em Platão. Como revelação decorrente de uma longa e secreta lavra, em Nietzsche, pode ser entendido também, como o momento de efetivação das forças. Isso pode ser explicitado se consideramos as diversas modalidades dessa efetivação, tais como são os “problemas” de Zaratustra, do apóstolo Paulo, dos “espíritos livres” e, afinal, do próprio Nietzsche.

Assim, a libertação proporcionada no *instante* concorda com a noção de liberdade nietzscheana, como “*algo que se tem e não se tem, se quer, e que se conquista*”<sup>249</sup>. Desse modo consideramos que o *instante* não é único, mas um momento privilegiado que se configura diferencialmente, cada vez que se conquista uma superação.

O *instante*, além de ser uma ferramenta de interferência no tempo, insere-se no pensamento nietzscheano como um recurso de linguagem e, assim como a linguagem nas mãos de Nietzsche, torna-se seu martelo de filosofar. Distingue-se, em seu funcionamento, a efetivação e o distanciamento de Nietzsche em relação a Platão. Assim, Nietzsche, ao narrar a “História de um erro” aponta-o, inclusive, como o ponto limite de sua “inversão do

---

<sup>249</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, §38 [R p 340-341]

platonismo”: “(Meio dia, instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro, ponto alto da humanidade, *INCIPIT ZARATUSTRA*)”<sup>250</sup>

No âmbito da linguagem, a transvalorização dos critérios platônicos efetiva-se em Nietzsche por intermédio de várias perspectivas, configurando um percurso. Por um lado, Platão desenvolve seus diálogos conduzindo seu interlocutor a indagar *o que é?*, ou seja, pergunta pela essência das coisas, para obter o “conhecimento verdadeiro”. Por outro lado, Nietzsche, sem fazer uso da dialética por entendê-la “tirânica”, substitui a pergunta *o que é?* por *como?*, buscando o funcionamento e não a essência das coisas. Para ele, não há “essência”, inclusive porque considera a origem da linguagem metafórica, como transposição de um estímulo nervoso em som. No limiar, a palavra é um *tropos* e a linguagem é retórica. Ao recolher a retórica como possibilidade de expressão, potencializa a linguagem e privilegia seu poder de persuasão; pois, para Nietzsche, “*Não são as coisas que penetram na consciência, senão a maneira que nós estamos diante delas, o poder de persuasão*”<sup>251</sup>. Da mesma forma, a linguagem expressa somente aquilo que lhe parece predominante.

Esse aspecto viria reforçar uma outra diferença entre Platão e Nietzsche. Trata-se das relações diferenciais que ambos mantêm com o discípulo e o leitor. O estilo dialético marcaria em Platão um trabalho de condução do interlocutor, ao passo que os textos nietzscheanos requereriam uma “arte de interpretação”, proporcionando um incitamento à inversão de estimativas de valor.

No âmbito da teoria semântica, pudemos encontrar a metáfora como outra ferramenta forte da linguagem nitzscheana. Isso considerando seu caráter instintivo e intuitivo, que possibilitaria a união de pensamento e experiência. Mantendo a tensão entre os planos literal e metafórico e estabelecendo a fusão do sentido com as imagens evocadas, tornaria mais direta e ampliada a interpretação que, contudo, permanece controlada pela linguagem.

---

<sup>250</sup> NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula, História de um erro, [R pp 332- 333].

<sup>251</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 91

Tratando da introdução da imagem ou do imaginário em uma teoria da metáfora, obteríamos na leitura o significado verbal gerando imagens, que estabelecem os traços da experiência sensorial. Dessa forma, o sentido metafórico estaria formado pela intensidade da cena imaginada e retratado pela estrutura verbal. Ressaltamos que, esse processo é dado de forma imediata, conforme se depreende da noção do “ver como” vinculada por Hester à teoria icônica da metáfora. O “ver como” seria um fator revelado no ato da leitura, “ver isto como” ou “ter esta imagem” mantém juntos sentido e imagem, como elo seletivo sobre a leitura da metáfora e os aspectos apropriados do imaginário.

Para Nietzsche, o impulso à formação de metáforas, fundamental no homem, resiste à regularidade e rigidez dos conceitos. Conceitos esses que, de acordo com o próprio Nietzsche, constituem um edifício contruído sobre a base de metáforas, das relações de espaço, tempo e número. Dessa forma, esse impulso encontrará de modo alternativo, no mito e na arte, um novo território para sua atuação.

Segundo Nietzsche, o mito, como imagem concentrada do mundo e, como novo domínio de criação, estaria vinculado à visão de mundo (*Weltanschauung*), já entre o povo grego antigo. Desse modo, o mito teria para uma cultura o papel de conformador de sua unidade, sendo um substrato de sua força natural, sadia e criadora. Caberia ainda ao mito intermediar a relação tempo-eternidade de uma “metafísica inconsciente”. Em contrapartida, para a cultura moderna, que rompe com a referida metafísica e com seus conseqüentes pressupostos éticos, efetua-se uma transformação da relação temporal, e tudo aparece no “tempo de agora” (*Jetztzeit*). Dessa maneira, a visão de mundo seria mediada por outras abstrações.

Assim, considerando o mito como mediador de uma leitura do PORTAL “INSTANTE”, podemos assinalar sua presença com relação à interpretação do leitor. É o leitor que o distingue em perspectivas, conforme sua visão de mundo, marcada com maior ou menor intensidade por uma tradição de linguagem e cultura.

De outra perspectiva, poderíamos perceber os mitos de Apolo e Dionísio, no interior do pensamento nietzscheano, segundo o modo que permeiam seus escritos. Seja observando suas características de configuração plástica e de força imagética, ou ressaltando o poder do som e harmonia. Em todo caso, trata-se da afirmação artística do



devir no seu duplo movimento: destruição e criação. A nosso ver, essa dupla presença mítico-artística subjaz à escrita e aos estilos de Nietzsche, como tensão variável conforme a ênfase e as nuances.

Podemos dizer que os mitos de Apolo e de Dionísio repercutem na escrita nietzscheana de tal modo que, em sua abrangência geral, poderiam ser comparados à imagem e ao som, na composição da linguagem “*A imagem no olho é determinante para nosso conhecimento, em seguida o ritmo em nosso ouvido*”<sup>252</sup>. Neste sentido, pensamos as transposições imagem e som, como metáforas que comporiam a linguagem em sua origem.

Além disso, nesse funcionamento originário da linguagem, mediante o qual conhecemos as coisas pela maneira que estamos diante delas e, pelo poder de persuasão, nossas expressões verbais se produziram imediatamente à excitação percebida, conhecendo o mundo e a nós mesmos como imagens indecifráveis. Sobre esse aspecto, Nietzsche dirá que: “*a linguagem é retórica, pois só pretende transmitir (übertragen) uma doxa, e não uma episteme*”<sup>253</sup>.

Reunidas as considerações acima, podemos dizer que Nietzsche, utilizando-se da imagem e do mito como recursos de uma linguagem persuasiva que lhe é própria, incita seu leitor a seguir o percurso de Zarathustra, preparando-o para o momento de “Da visão e enigma”. Nesse instante, apresenta a imagem do PORTAL “INSTANTE” para, nesse lapso de tempo, mostrar integralmente o “eterno retorno” ao leitor que se transmuta, e, ao fazê-lo, abrir as perspectivas de pensamento, de interpretação e de sentido.

Registramos, como ressalva, que estas considerações finais não pretendem ser conclusivas. Ao resumi-las recolhemos apenas determinados aspectos de uma leitura, perdendo tanto nossos “desvios” como as nuances dos próprios textos de Nietzsche. Por outra parte, pensamos que uma leitura de Nietzsche não poderia se fechar em uma conclusão, mas lançar-se ao porvir como *uma perspectiva* e, nessa medida, querer se expor ao “*agón*” de outras leituras possíveis.

---

<sup>252</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, “Notas sobre retórica”, Fragmento póstumo, 7,19[217]. p 219.

<sup>253</sup> NIETZSCHE, *Escritos sobre Retórica*, p 91

## Anexo

### NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra III* “Da visão e enigma”

#### §1<sup>254</sup>

Quando correu entre os marinheiros a voz de que Zarathustra se encontrava no barco, - pois ao mesmo tempo em que ele havia subido a bordo um homem que vinha das ilhas afortunadas – produziu uma grande curiosidade e expectativa. Mas Zarathustra esteve calado durante dois dias, frio e surdo de tristeza, de modo que não respondia nem aos olhares, nem às perguntas. Ao entardecer do segundo dia, contudo, ainda que guardasse silêncio, voltou a abrir seus ouvidos: pois havia muitas coisas estranhas e perigosas a ouvir naquele barco que vinha de longe e que queria ir ainda mais longe. Zarathustra era amigo, com efeito, de todos aqueles que realizam grandes viagens e não gostam de viver e perigo. Eis que, por fim, a força de escutar, sua própria língua se soltou e o gelo de seu coração se quebrou: - então começou a falar assim:

A vós audazes buscadores e indagadores, e a quem quer que alguma vez se tenha lançado com astutas velas a mares terríveis, -

A vós ébrios de enigmas, que gozais com a luz do crepúsculo, cujas almas são atraídas com flautas a todos os abismos labirínticos:

-pois não quereis, com mão covarde, seguir tateando um fio; e ali onde podeis *adivinhar*, odiais o *deduzir* -

a vós somente vos conto o enigma que tenho visto, - a visão do mais solitário –

---

<sup>254</sup> Traduzido pelo Grupo Nietzsche e o Pensamento Atual. Do alemão baseado em *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Aubier-Flammarion, 1969, 2 vols. (éd. bilingüe). Com apoio de NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*, intr., trad. e notas, Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza Ed, 2003. (El libro de bolsillo/Biblioteca de autor). pp227-229.

Sombrio caminhava eu há pouco através do crepúsculo de cor de cadáver, - sombrio e duro, com os lábios apertados. Pois mais de um sol havia se afundado em seu ocaso para mim.

Um sendeiro que ascendia obstinado através de pedregulhos, um sendeiro maligno, solitário, ao qual já não alentam nem ervas, nem arbustos: um sendeiro de montanha rugia sob a obstinação de meu pé.

Avançando mudo sobre o rangido zombeteiro dos pedregulhos, calcando a pedra que o fazia escorregar: assim abria passo meu pé para cima.

Para cima: - apesar do espírito que dele atirava para baixo, para o abismo, o espírito de peso, meu demônio e inimigo capital.

Para cima: - ainda que sobre mim estivesse sentado este espírito, metade anão, metade toupeira; paralisante, paralisante; desejando deixando cair chumbo em meu ouvido, pensamentos-gotas de chumbo em meu cérebro.

“Oh Zaratustra, me sussurrava zombeteiramente, soletrando as palavras, tu, pedra de sabedoria! Lançaste a ti mesmo para cima, mas toda pedra lançada – tem que cair!

Oh Zaratustra, tu, pedra da sabedoria; tu, pedra de estilingue; tu, destruidor de estrelas! Lançaste a ti mesmo muito alto, - mas toda pedra lançada – tem que cair!

Condenado a ti mesmo e à tua própria lapidação: oh Zaratustra, sim, longe lançaste a pedra, - mas sobre ti cairá de novo!”

Calou-se aqui o anão; e isto durou um longo tempo. Mas seu silêncio me oprimia; e quando se está assim entre dois, se está, em verdade, mais solitário do que quando está só!

Eu subia, subia, sonhava, pensava, - mas tudo me oprimia. Assemelhava-me a um enfermo ao qual seu terrível tormento o deixa rendido, e a quem um sonho mais terrível volta, a despertá-lo quando acaba de dormir, -

Mas há algo em mim que eu chamo coragem: até agora, esta tem matado em mim todo o desânimo. Essa coragem me levou por fim a deter-me e dizer: “Anão! Tu! Ou eu!”

—

A coragem é, com efeito o melhor matador,- a coragem que ataca: pois todo ataque se faz ao tambor batendo.

Mas o homem é o animal mais corajoso: por ela tem vencido a todos os animais. O tambor batendo tem vencido inclusive todas as dores; mas a dor mais profunda.

A coragem mata inclusive a vertigem junto a abismos: e em que lugar não estaria o homem junto a abismos! O simples olhar não é – olhar abismos?

A coragem é o melhor matador: a coragem mata inclusive a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quando o homem afunda seu olhar na vida, outro tanto a afunda no sofrimento.

Mas a coragem é o melhor matador, a coragem que ataca: esta mata a morte mesma, pois diz: “era isto a vida? Bem! Outra vez!

Nestas palavras, contudo, há muito som de tambor batendo. Quem tem ouvidos, ouça. -

## §2<sup>255</sup>

“Alto, anão!”, falei eu. “Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois \_ : tu não conheces meu pensamento abissal! *Esse* \_ tu não poderias carregar!” \_

Então aconteceu que me torneie mais leve: pois o anão saltou-me do ombro, o curioso! E agachou-se sobre uma pedra diante de mim. Mas havia um portal, precisamente ali onde fizemos alto.

“Vê este portal, anão!”, continuei a falar: “ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim.

Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para adiante \_ é uma outra eternidade.

---

<sup>255</sup> Transcrição do texto NIETZSCHE, *Obras Incompletas*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, Os Pensadores, 3ª ed. 1983. pp 243-245

Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: “Instante”.

Mas se alguém seguisse adiante por um deles \_ e cada vez mais adiante e cada vez mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?” \_

“Tudo o que é reto mente”, murmurou desdenhosamente o anão. “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo.”

“Tu, espírito do peso!”, falei, irado, “não tornes tudo tão leve para ti! Ou te deixo agachado aí onde estás agachado, pé coxo \_ e olha que eu te trouxe *bem alto!*”

Vê, continuei a falar, vê este instante! Deste portal Instante corre um longo, eterno corredor *para trás*: atrás de nós há uma eternidade.

Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr já tenha percorrido uma vez esse corredor? Não é preciso que, de todas as coisas, aquilo que *pode* acontecer já tenha uma vez acontecido, já esteja feito, transcorrido?

E, se tudo já esteve aí: o que achas tu, anão, deste Instante? Não é preciso que também este portal \_ já tenha estado aí?

E não estão firmemente amarradas todas as coisas, que este Instante puxa atrás de si *todas* as coisas vindouras? *E assim* \_ a si próprio também?

Pois, de todas as coisas, aquilo que *pode* correr: também por este longo corredor *para adiante* \_ *é preciso* que corra uma vez ainda! \_

E esta lenta aranha, que rasteja ao luar, e este próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando juntos, cochichando coisas eternas \_ não é preciso que todos nós já tenhamos estado aí?

\_ e retornemos e que percorramos aquele outro corredor, para adiante, a nossa frente, esse longo, arrepiante corredor \_ não é preciso que retornemos eternamente? \_ “

Assim falava eu, e cada vez mais baixo: pois tinha medo de meus próprios pensamentos e dos pensamentos que se escondiam atrás deles. Então, subitamente, ouvi ali perto um cão *uivar*.

Ouvi alguma vez um cão uivar assim? Meu pensamento correu para trás. Sim! Quando era criança, na mais longínqua infância:

\_ foi quando ouvi um cão uivar assim. E também o vi, eriçado, com a cabeça voltada para cima, estremecendo, na mais silenciosa meia-noite, na hora em que também os cães acreditam em fantasmas:

\_ tanto que me apiedei. Acabava, com efeito, de aparecer a lua cheia, mortalmente calada, sobre a casa, acabava de parar, uma brasa redonda \_ parada sobre o teto raso, como sobre propriedade alheia;\_

\_ com ela assustou-se aquela vez o cão: pois cães acreditam em ladrões e fantasmas. E quando ouvi outra vez uivar assim, isso me apiedou mais uma vez.

Para onde teria ido agora o anão? E o portal? E a aranha? E todo o cochichar? Eu estava sonhando? Acordei? Entre penhascos selvagens fiquei de repente sozinho, ermo, no mais ermo dos luaires.

*Mas ali jazia um homem!* E eis! O cão, saltando, eriçado, ganindo\_ agora ele me viu chegar \_ e recomeçou a uivar, e *gritou:* \_ ouvi alguma vez um cão gritar assim por socorro?

E, em verdade, o que eu vi, coisa igual nunca vi. Um jovem pastor eu vi, retorcendo-se, engasgando, convulsionado, o rosto distorcido, com uma negra, pesada serpente pendendo-lhe da boca.

Vi alguma vez tanto nojo e pálido horror em *um* rosto? Ele teria dormido? E então rastejou a serpente para dentro de sua garganta \_ e então se aferrou ali.

Minha mão puxou a serpente e puxou \_ em vão! Não arrancou a serpente da garganta. Então algo em mim gritou “Morde! Morde!

A cabeça fora! Morde!” \_ assim algo em mim gritou, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha piedade, todo meu bom e ruim gritou em mim em *um* grito. \_

Ó audazes que estais em torno de mim! Vós que buscais, que tentais, e quem dentre vós com ardilosas velas navegou por mares inexplorados! Ó amantes de enigmas!

Decifrai-me pois o enigma, que eu vi aquela vez, interpretai-me pois a visão do mais solitário dos solitários!

Pois uma visão era, e uma previsão \_ *o que* vi eu aquela vez em alegoria? E *quem* é aquele que um dia há de vir?

Quem é o pastor, a quem a serpente rastejou assim para dentro da garganta? Quem é o homem, a quem todo o pesadíssimo, negríssimo, rastejará assim para dentro da garganta?

\_ O pastor, porém, mordeu, como lhe aconselhava meu grito: mordeu uma boa mordida! Bem longe cuspiu a cabeça da serpente \_: e levantou-se de um salto.\_

Não mais o pastor, não mais homem \_ um transfigurado, um iluminado, que *ria!*  
Nunca ainda sobre a terra riu um homem, como ele ria!

Ó meus irmãos, eu ouvi um riso, que não era riso de nenhum homem \_ e agora uma sede me devora, uma aspiração, que nunca mais silenciará.

Minha aspiração por aquele riso me devora: oh, como suporto ainda viver! E como suportaria, agora morrer! \_

Assim falou Zaratustra.

## Bibliografia

NIETZSCHE, *Nietzsche: Obra Incompleta*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, Os Pensadores, 3ª ed. 1983.

\_\_\_\_\_ *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathustra*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Aubier-Flammarion, 1969, 2 vols. (éd. bilingüe).

\_\_\_\_\_ *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, intr., trad. e notas, Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza Ed, 2003. (El libro de bolsillo/Biblioteca de autor).

\_\_\_\_\_ *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Trad. Maria Inês Madeira de Andrade, rev Artur Mourão. Rio de Janeiro: Elfos Ed, Lisboa: Ed 70, 1995.

\_\_\_\_\_ *A Gaia Ciência*, trad., posfácio e notas: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 2004.<sup>1</sup>

\_\_\_\_\_ *A Visão Dionisíaca do Mundo. E outros textos de juventude*, trad. Marcos Sinesio Pereira Fernandes e Maria Critina dos Santos de Souza, rev. trad. Mario Casanova. São Paulo, Martins Fontes. 2005

\_\_\_\_\_ *Ecce Homo*. trad., posfácio e notas: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_ *Ecce Homo*, Frankfurt, Insel Taschenbuch, Inselverlag, 1977.

\_\_\_\_\_ *Escritos sobre educação*, trad., apres. e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro, Ed PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2003

\_\_\_\_\_ *Escritos sobre Retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_ *Genealogia da Moral, uma polémica*, trad., posfácio e notas: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia das Letras, 2002.



- \_\_\_\_\_ *Humano Demasiado Humano*, trad., posfácio e notas: Paulo César de Souza, São Paulo, Cia de Bolso, 2005
- \_\_\_\_\_ *Human, All Too Human, A book for free spirits*, trad. R. J. Hollingdale, intr Richard Schadt. Cambridge. (Cambridge texts in the history of philosophy), 2006.
- \_\_\_\_\_ *Introducion a l'étude des dialogues de Platon*, trad e apres. Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris Polemos, 1998.
- \_\_\_\_\_ *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. trad., posfácio e notas: J Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras,2005
- \_\_\_\_\_ *Untimely Meditations*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Ed.Daniel Breazeale, 2006,
- \_\_\_\_\_ *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, trad.e apres. Noéli Correia de Melo Sobrinho, in 5 Comum, Rio de Janeiro, v 6, nº 17, pp 05-23, jul/dez. 2001.
- \_\_\_\_\_ y VAHINGER, *Sobre Verdad y Mentira*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, 4ª ed. 2004.
- \_\_\_\_\_ sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed G. Coli e M. Montinari. München, de Gruyter/DTV, 1980.
- AGOSTINHO, *Confissões*, trad.J. Oliveira santos, SJ e A. Ambrósio de Pina, SJ, São Paulo, Nova Cultural, Os Pensadores, 1999.
- ARISTÓTELES, *Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1967
- \_\_\_\_\_ *Física* , trad. Alejandro Vigo, Buenos Aires, Biblos,1995
- ARNHEIM, Rudolf, *Intuição e intelecto na arte*, trad. Jefferson Luiz Camargo, rev. Trad. Daniel Camarinha da Silva. São Paulo, Martis fontes,1989
- BRANDES, Georg, *Nietzsche: un ensaio sobre el radicalismo aristocrático*, Editorial Sexto Peso, México, 2004.
- CAMUS, Albert, *O Mito de Sísifo*, trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro, Record, 2004
- DELEUZE, *A lógica do sentido*, trad Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva, 1982
- FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, trad Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 1955

- GIACOIA JR, Oswaldo, *Nietzsche*, São Paulo, Publifolha, 2000. (Folha explica)
- \_\_\_\_\_, O Conceito de Pulsão em Nietzsche, in MOURA, org. *As Pulsões*, São Paulo, Escuta, EDUC, 1995.
- GIANNINI, Humberto, *Acerca de la rectitud de los nombres*. In Teoria 2, Universidad de Chile, 1974
- \_\_\_\_\_, *El demonio del mediodía*. In Teoria 5-6, Universidad de Chile, 1975
- \_\_\_\_\_, Humberto, *Vida inautentica y curiosidad*, in Escritos Breves 3, Departamento de Filosofia Universidad de Chile, Santiago, 1971, pp 7-31
- GRLIK, Danko, “Nietzsche e o eterno retorno do mesmo ou o retorno de essência artística na arte”. Trad. Sônia Salzstein Goldberg. In MARTON org., *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*, São Paulo, brasiliense, 1985.
- JULIÃO, J.N. *O mundo sem fundo de Zaratustra*, in Cadernos Nietzsche n 15. 2003
- KIERKEGAARD, *Conceito de angustia*, trad Torrieri Guimarães. São Paulo, Hemus, 1968
- KOSSOVITCH, Leon, *Signos e poderes em Nietzsche*, São Paulo, Ática, 1979.
- LANGER, Suzanne K, *Ensaio Filosófico*, trad. Jaime Martins, São Paulo, Cultrix, 1971.
- LEBRUN, Gerard, “Por que ler Nietzsche, hoje?” In *Passeios ao léu*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Quem era Dioniso?* trad. Maria Heloisa Noronha Barros. In Revista Kriterion, 74-75 Belo Horizonte, Dep. de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, jan-dez, 1985
- \_\_\_\_\_, “Sombra e Luz em Platão”, trad. Hélio Schwartzman, in, NOVAES, Aduino, org, *O Olhar*, São Paulo, Cia. das Letras, 2006
- LISPECTOR, Clarice, *Para não esquecer*, Rio de Janeiro, Rocco, 1999.
- MAN, Paul de, *Alegorias da Leitura*, trad. Lenita R. Esteves, Rio de Janeiro, Imago, 1996.
- MARTON, Scarlett, *Extravagâncias*, São Paulo, Discurso, UNIJUÍ, 2ª ed, 2001.
- \_\_\_\_\_, org., *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- MATTEI, J-F, org., *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, PUF, 2005
- \_\_\_\_\_, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Quadrige/PUF, 2002
- MOURA, org. *As Pulsões*, São Paulo, Escuta, EDUC, 1995.
- MELÉNDES, G, *Homem e estilo em Nietzsche*, in Cadernos Nietzsche nº 11, 2001.

- MUÑOZ, Y G G, Transvalorar Critérios Platônicos Margem (PUC/SP) São Paulo, v 16 pp 261-267, 2003
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche, La vida como literatura*, trad. Ramón J. Garcia, Turner & FCE, Madri, 2002
- NOVAES, Adauto, org, *O Olhar*, São Paulo, Cia. das Letras, 2006
- Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*, seleção de textos e supervisão prof. José Cavalcante de Souza; dados biográficos Remberto Francisco Kuhnen; Trads. José Cavalcante de Souza, et al. São Paulo. Abril Cultural, Os Pensadores 1978.
- PIETTRE, Bernard, *Filosofia do tempo*. Trad, Maria Antonia Pires de Carvalho Figueiredo, Bauru, SP EDUSC, 1997
- PLATÃO, *A República*, intr., trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 9ª ed.
- \_\_\_\_\_ *Cartas*, trad. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo. Ed Estampa, Lisboa, 1980, 2ªed,
- \_\_\_\_\_ *Diálogos: Menon*, trad. Jorge Paleikat, Rio de Janeiro, Globo, 1952
- \_\_\_\_\_ *Diálogos: Timeu-Crítias-O Segundo Alcibíades- Hípias Menor*. trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, Pará, EDUFPA, 2001, 3ª ed. rev.
- \_\_\_\_\_ *Oevres Completes: Gorgias-Menon* trad. Alfred Croiset. Paris, Belles Lettres, 1974. Tome III-2ª partie, 14ª ed
- PLOTINUS, *Enneades* trad, Emile Brehier, Paris, Belle Lettres. 1976
- RICOEUR, Paul, *A Metáfora Viva*, trad. Dion Davi Macedo, Loyola, São Paulo, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Tempo e narrativa*, trad. Roberto Leal Ferreira, rev. trad. Maria da Penha Villela-Petit. Campinas, São Paulo. Papyrus, 1997
- SALAGUARDA, Jörg, *A Conceção básica de Zaratustra*, in Cadernos Nietzsche, nº 2, p. 17-39, 1997.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1987.
- VEYNE, Paul, “O Império Romano” in *História da Vida Privada*, , trad Hildegard Feist, São Paulo, Cia das Letras, 1989.