

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



**SOLIDÃO E COMUNICAÇÃO EM NIETZSCHE: UMA
TENSÃO NA OBRA *ASSIM FALAVA ZARATUSTRA***

FRANCISCO RAFAEL LEIDENS

PELOTAS, 2011.

FRANCISCO RAFAEL LEIDENS

**SOLIDÃO E COMUNICAÇÃO EM NIETZSCHE: UMA TENSÃO
NA OBRA *ASSIM FALAVA ZARATUSTRA***

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi.

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:

Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881

L433s Leidens, Francisco Rafael

Solidão e Comunicação em Nietzsche: Uma tensão na obra \"Assim Falava Zaratustra\" / Francisco Rafael Leidens ; Orientador : Clademir Luís Araldi . – Pelotas, 2011.

195f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

1. Nietzsche. 2. Solidão. 3. Comunicação. 4. Além-do-homem. 5. Eterno retorno. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD 170

PELOTAS, 2011.

BANCA EXAMINADORA:

APROVADA EM: _____

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Orientador)

Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira

Prof^ª. Dr^ª. Vânia Dutra Azeredo

À memória de meu pai (Francisco Remi Leidens).

E à memória de minha mãe (Irma Correa), que presenciou o início desta empreitada,
mas não o seu final.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente, e especialmente, ao professor Clademir Araldi, pela orientação compromissada e instigante; sempre disponível a desfazer minhas dúvidas ou acentuá-las ainda mais, e neste caso, me estimulando a assumir caminhos próprios, criativos e nem sempre fáceis. Fico com a imagem ideal de um orientador, que só consigo expressar apelando para o alter-ego nietzschiano: “‘Este é agora o meu caminho: onde está o vosso’. Era o que eu respondia aos que me perguntavam ‘o caminho’. Que o ‘caminho’, na verdade... o caminho não existe”. Deixo, portanto, registrado aqui o meu agradecimento e minha imensa admiração.

Registro também meu agradecimento aos professores do Departamento de Filosofia, pela formação, e de modo especial ao professor Luís Rubira, pelas críticas e discussões produtivas. Agradeço ainda aos meus amigos e colegas de mestrado, por tornarem minha estada em Pelotas mais amena. Em especial a Vani e ao Atualpa, pelos ouvidos atentos e palavras estimulantes.

Agradeço igualmente aos meus amigos de Passo Fundo, por compreenderem minha necessária ausência, quando estava em Pelotas, e meu isolamento, quando estava em Passo Fundo; e apesar disso, jamais me abandonarem.

Por fim, e não menos importante, agradeço a CAPES (Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior) pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual ela seria inviável.

“Tive um certo talento para a amizade, mas nunca tive amigos,
quer porque eles me faltassem, quer porque a amizade que eu
concebera fora um erro dos meus sonhos. Vivi sempre isolado,
e cada vez mais isolado, quanto mais dei por mim”

(FERNANDO PESSOA)

Resumo: Este trabalho pretende, sobretudo, evidenciar um problema fundamental em *Assim falava Zaratustra*, a saber: há uma tensão entre solidão e comunicação que acaba determinando os rumos deste livro quanto às pretensões afirmativas de Nietzsche. Ao mesmo tempo em que a solidão radicalizada viabiliza vivências únicas, a comunicação, por efetivar-se através de uma linguagem predeterminada por valores morais-gregários, torna-se prejudicada justamente pelo caráter singular e intransferível que o isolamento imprime a tais vivências. O resultado disso é um livro problemático tanto em relação ao seu endereçamento (“um livro para todos e para ninguém”) quanto em relação ao seu desenvolvimento interno (a decepção de Zaratustra quando pretende comunicar-se, inicialmente ao povo, logo no “Prólogo”, aos discípulos, e, já no quarto livro, aos homens superiores). Aquilo que Zaratustra pretende comunicar, em primeiro lugar, e intensamente durante os livros I e II, é o além-do-homem, que se mostra ser um meio para suportar a concepção fundamental da obra, a saber: o eterno retorno do mesmo. Sem a efetivação desse suporte (que por fim acaba consistindo em, além disso, um modo de compreender “afirmativamente” o caráter cíclico do mundo), o eterno retorno não pode ser comunicado e permanece, segundo a hipótese defendida, um pensamento solitário e silencioso. Termina-se por assumir, neste trabalho, a extemporaneidade de *Assim falava Zaratustra*; uma espera por ouvidos apropriados e por aqueles que tenham uma vivência semelhante a Nietzsche/Zaratustra.

Palavras-chave: solidão, comunicação, além-do-homem, eterno retorno.

Abstract: This work intends, above all, to highlight a fundamental problem in *Thus spoke Zarathustra*, namely: there is a tension between loneliness and communication that ultimately determines the course of this book claims regarding affirmative intention of Nietzsche. At the same time as the radical solitude enables unique experiences, the communication becomes impaired, since it is based on a predetermined language for moral values (gregarious), does not represent, then, what is unique and not transferable. The result is a problematic book, in relation to their address ("a book for everyone and anyone") and in relation to its internal development (Zarathustra's disappointment when you want to communicate, initially to people, at the "Prologue", to his disciples, and finally, to the superior men). What Zarathustra wants to communicate, initially, and intensely in books I and II, is the superman, which proves to be a means to support the eternal return. Without this support the realization (that ultimately ends up consisting of, in addition, a way of understanding "affirmatively" the cyclical nature of the world), the eternal return can not be communicated and remains, according to the hypothesis defended, a solitary and silent thought. We assume, finally, in this work, the extemporaneity of *Thus spoke Zarathustra*; waiting for an appropriate hearing and those who have an experience similar to Nietzsche/Zarathustra.

Keywords: loneliness, communication, superman, eternal return.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I - Do Espírito livre às primeiras palavras de <i>Zaratustra</i>: quando o “um” se tornou “dois”	19
II – Solidão e comunicação	67
2.1 <i>Zaratustra</i> e o retorno da linguagem à natureza da imagem.....	67
2.2 Solidão: a pátria de <i>Zaratustra</i>	79
III – O eterno retorno do mesmo: o pensamento silencioso de <i>Zaratustra</i>.....	104
3.1 Eternidade temporal e nilismo.....	107
3.2 Schopenhauer, Hartmann, Dühring, Caspari e suas respectivas compreensões do eterno retorno	121
3.3 “Sou um fatum para todo o futuro”: a pretensa resposta nietzschiana ao determinismo do eterno retorno	144
IV – A vivência do riso e a solidão extemporânea de <i>Zaratustra</i>	157
4.1 A solidão da espera	181
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	190

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho assume como convenção para a citação das obras de Nietzsche a já usual proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Utilizamos, no entanto, a sua versão online editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português, tal como a convenção do periódico *Cadernos Nietzsche*.

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)* - 1873

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878

VM/OS - *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano demasiado humano (v.2) Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879

WS/AS - *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v.2): O andarilho e sua sombra)* – 1880

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881 e 1886

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)* – 1883 -1885

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)* – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* - 1887

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* - 1888

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* -1888

EH/EH – *Ecce homo* - 1888

INTRODUÇÃO

Imaginemos uma solidão extrema; um isolamento que viabilize vivências completamente apartadas do “comum”; únicas em sua essência. Imaginemos ainda que tais vivências angariadas na solidão sejam não apenas genericamente incomuns, mas, além disso, opostas àquilo que comumente, e desde muito, é firmado como valioso; que sejam, portanto, *dissonantes* estimativas de valor em relação a um contexto compartilhado (comum e gregário) onde o *harmônico*, isto é, aquilo que agrada aos ouvidos, já está predeterminado. Imaginemos, por fim, que este solitário, portador de singulares vivências e opostas estimativas de valor insira-se, com pretensões comunicativas, munido de uma *dissonante* lira solitária (seu meio de expressão), nesse contexto em que o *harmônico*, o usual e agradável aos ouvidos já esteja definido: ao “tocar” sua “lira”, ou seja, ao fazer soar suas vivências, que repercussão teria? Como seria recepcionado?

É precisamente tal questionamento que dirigimos à tarefa comunicativa de Nietzsche/Zaratustra, na medida em que a perspectiva da qual fala é radicalmente solitária e o contexto no qual procura fazer-se ouvir já determina o que pode ser dito. Traduzindo em outros termos isso que acima foi dito, temos a imbricação entre solidão e comunicação como um problema que permeia *Assim falava Zaratustra* desde seu início (“Prólogo”) até seu final (na singular quarta parte de *Zaratustra*), e é justamente este problema que nos propomos aqui investigar. Em sua “jornada” comunicativa, Zaratustra vai, pouco a pouco, reconhecendo que não existem ouvidos capazes de compreender aquilo que tem a dizer, e assim, descontenta-se quando fala a todos (ao povo na praça do mercado) (Cf. Za/ZA, “Prólogo”, §§ 3-6): “não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos”, diz Zaratustra (*Idem*, § 5); quando intenta comunicar-se a alguns (aos discípulos): “Eles recebem meus presentes; mas tocarei ainda a sua alma?

Há um abismo entre dar e receber; e também o menor abismo precisa ser transposto” (Za/ZA, “O canto noturno”), assim avalia Zaratustra; e mesmo quando pretende falar a raros (aos homens superiores, na derradeira quarta parte), o personagem reconhece a insuficiência destes. Ao comparar a si mesmo com uma lira, afirma Zaratustra aos homens superiores: “[...] uma lira de meia-noite, um sino rã, que ninguém compreende, mas que *deve* falar, diante de surdos, ó homens superiores. Porque vós não me compreendeis!” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 8).

Frente a isso, nosso objetivo é acompanhar e elucidar o modo como as vivências solitárias de Zaratustra encontram o contexto comum e gregário como um impedimento à efetivação da comunicação. Cabe ainda ressaltar, inicialmente, que entendemos Zaratustra como o *alter-ego* de Nietzsche, ou ainda, nas palavras de Clademir Araldi: “[...] como porta-voz de seus pensamentos supremos e de suas inquietações” (ARALDI, 2004, p. 307, nota 28). Todavia, isso se firma de um modo muito particular neste trabalho: Zaratustra, na medida em que reflete os “pensamentos supremos” de Nietzsche, sobretudo o além-do-homem e o eterno retorno, também assume os problemas imanentes a esses pensamentos (sobremaneira os problemas de *expressividade* destes pensamentos singulares). De maneira mais específica, Zaratustra incorpora as “inquietações” comunicativas de Nietzsche; as dificuldades da expressão fidedigna de vivências radicalmente solitárias. Com isso, falar na solidão de Zaratustra é o mesmo que falar no isolamento de Nietzsche.

Metodologicamente, por seu turno, este trabalho procura manter-se fiel à cronologia dos escritos nietzschianos, porém, não abre mão das considerações retroativas que Nietzsche constantemente fez a seus livros. Sobretudo, nesse sentido, aquelas que implicam na produção tardia de prefácios às obras do período intermediário, bem como do livro V da *Gaia Ciência* e do *Ecce Homo*, que servem como modificação ou elucidação a textos anteriores. Sem tais recursos, isto é, sem os juízos que o próprio Nietzsche lançou a suas obras de maneira retroativa, somos tentados a dizer, no caso específico de *Assim falava Zaratustra*, que sua análise seria impossível. Assim, nos guiamos de antemão por uma série de pressupostos que cabem perfeitamente nesta introdução ao texto propriamente dito. Em primeiro lugar, quanto aos prefácios aos livros intermediários, afirma Nietzsche, em carta ao seu editor: “Esta ‘tentativa’ [trata-se da “Tentativa de autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*], juntamente com o ‘prefácio’ a *Humano demasiado humano*, resulta em um verdadeiro

‘esclarecimento’ a meu respeito – e a melhor de todas as preparações para meu audaz filho Zaratustra” (NIETZSCHE *apud* BURNETT, 2008, p. 21-22). E mais ainda, na medida em que os “Prefácios” têm uma clara sequência (Cf. BURNETT, 2008, p. 19-23), não apenas a “Tentativa de autocrítica” e o “Prefácio” a *Humano* serviriam como preparação a *Zaratustra*, mas se pode também inferir que os prefácios ao segundo volume de *Humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência* assumem essa característica. Ao acompanharmos tais prefácios, e em certa medida também o conteúdo dos livros do período intermediário, com vistas a *Zaratustra*, muitas considerações serão possíveis no primeiro capítulo deste trabalho. Quanto ao *Ecce Homo*, sua atuação elucidativa a *Assim falava Zaratustra* nos soa inquestionável, precisamente porque o nome de Zaratustra permeia toda essa autobiografia intelectual de Nietzsche. No entanto, um aspecto merece ser ressaltado: ao comentar *Zaratustra*, no *Ecce Homo*, afirma Nietzsche: “[a *Gaia Ciência*] contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1). Desse modo, a *Gaia Ciência* é considerada por Nietzsche como, de certa forma, um prelúdio a *Zaratustra*, não só porque oferece o início deste (FW/GC, § 342), ou porque trata, pela primeira vez na obra publicada, do eterno retorno (a concepção básica de *Zaratustra*) (Cf. FW/GC, § 342), mas porque tem “mil indícios” de sua proximidade. Soma-se a isso, entretanto, o quinto livro da *Gaia Ciência*, de modo especial o aforismo “A grande saúde” (Cf. FW/GC, § 382). É também no *Ecce Homo* que Nietzsche nos indica este aforismo como o “pressuposto fisiológico” de Zaratustra (Cf. EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 2). Em síntese, nossa abordagem dos textos nietzschianos não abre mão dessas possibilidades interpretativas oferecidas pelos prefácios de 1886 (como preparação a *Zaratustra*); da *Gaia Ciência* como um todo, incluindo-se aí o quinto livro; assim como do *Ecce Homo*. Dito isso, passemos a discriminar os capítulos que compõem este trabalho, bem como o modo através do qual cada um deles contribui para a elucidação da tensão entre solidão e comunicação em *Assim falava Zaratustra*.

O primeiro capítulo tem um estatuto bastante peculiar face aos demais, justamente porque pretende acompanhar a passagem da filosofia para espíritos livres (fundamental no período intermediário da filosofia nietzschiana) para o novo momento do pensamento de Nietzsche que é inaugurado com *Zaratustra*. Todavia, não se considerará tal transição como um rompimento radical, mas antes, pensamos que *Zaratustra* articula-se e mantém, sobretudo, o tom “jovial” presente na *Gaia Ciência*. Os prefácios de 1886, nesse sentido, têm um papel fundamental aos nossos propósitos, uma vez que narram a trajetória nietzschiana desde o tempo da “doença” (*Humano I e II*, e também *Aurora*), na qual o livramento do espírito livre firma-se como uma “tragédia do conhecimento”, até o tempo da “saúde” (*Gaia Ciência*), quando o espírito livre adquire a jovialidade necessária para “pairar” e “brincar” acima das costumeiras estimativas de valor. Trata-se, portanto, da transição de uma “tragédia do conhecimento” para uma ciência tornada *gaia* (alegre). Esta maturidade do espírito livre, adquirida no momento em que a ciência se torna *gaia*, segundo entendemos, determina a fisiologia inicial de Zaratustra. Em outras palavras, do mesmo modo que Nietzsche nos narra seu livramento do espírito como uma passagem da “doença” para a “saúde”, também Zaratustra, como visaremos fundamentar, nos dez anos que permaneceu solitário na altura de sua montanha, venceu uma convalescença anterior: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara” (Za/ZA, “Dos transmundanos”). Ou seja, também Zaratustra, partindo de uma “doença”, aquiesceu à “cura”; à “saúde”. Se uma ciência tornada *gaia* equivale a uma postura “jovial”, e esta, por sua vez, relaciona-se ao riso e subsume-se a este, então a seguinte passagem pode ser lida como uma articulação desta maturidade do espírito livre, atingida por Nietzsche na *Gaia Ciência*, e a fisiologia inicial de Zaratustra: “Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e do escrever”). No entanto, o que nos cabe sublinhar, nessa introdução à discussão propriamente dita, é que a “jovialidade”, isto é, o “riso”, tem papel fundamental na constituição fisiológica inicial de Zaratustra, por representar, precisamente, uma força transfiguradora do caráter trágico da existência. É justamente essa transfiguração jovial que permite a Zaratustra não deter-se frente à morte de Deus, mas antes, percebê-la como abertura para novas possibilidades (Cf. FW/GC, § 343), sobretudo, de seu além-do-homem. Em síntese, o primeiro capítulo pretende relacionar o período intermediário da filosofia de Nietzsche com a postura inicial de Zaratustra, justamente aquela que lhe permite iniciar sua tarefa comunicativa.

Conquanto esta discussão seja mantida latente nos dois capítulos subsequentes, ela será fundamental no derradeiro capítulo quatro, justamente quando Zaratustra passa a exigir o “riso” aos homens superiores, e espera, solitário, por aqueles que coadunem com sua vivência jovial; espera por “leões ridentes” (Cf. Za/ZA, “A saudação”).

É no segundo capítulo que a tensão entre solidão e comunicação encontrará uma abordagem mais direta. Em primeiro lugar, partiremos de um comentário de Nietzsche acerca da linguagem de *Assim falava Zaratustra*, presente no *Ecce Homo*: “A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 6). A partir disso, em vista de compreender o significado desse “retorno à imagem” com *Zaratustra*, abordaremos dois escritos juvenis que, segundo entendemos, oferecem uma explicação para essa asserção que não encontra-se comentada no *Ecce Homo*, a saber: o *Curso de retórica* e *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Pretendemos extrair destes textos uma elucidação tanto para o que Nietzsche entende por “imagem” quanto para os limites imanentes à linguagem para a expressão de vivências demasiado pessoais (solitárias). Todavia, a apresentação mais decisiva dos limites linguísticos para a comunicação daquilo que é próprio e solitário só é feita por Nietzsche no aforismo 354 da *Gaia Ciência*, no qual o filósofo aponta a consciência (*Bewusstsein*) como o *médium* falsificador e simplificador daquilo que é originalmente pessoal e único. Toda essa discussão inicial sobre a linguagem (através do *Curso de retórica*, de *Verdade e mentira no sentido extra-moral* e, por fim, no aforismo 354 da *Gaia Ciência*) visa estabelecer as bases para explicar as dificuldades de expressão enfrentadas por Zaratustra, inicialmente ao intentar comunicar-se ao povo e, posteriormente, a discípulos. Nesse sentido, o discurso “O regresso”, do livro três, segundo pensamos, é um momento privilegiado para uma análise que pretenda dar conta da tensão entre solidão e comunicação, já que representa um momento de avaliação de toda a trajetória empreendida por Zaratustra até então: “Prólogo” e livros um e dois. É também a partir do discurso “O regresso” que passaremos a tratar de uma correlação fundamental em *Assim falava Zaratustra*: o além-do-homem e o eterno retorno do mesmo. Pretendemos mostrar, assim, com a corroboração de alguns fragmentos póstumos, que a expressão (comunicação) do eterno retorno por Zaratustra depende de uma condição de “suporte” anteriormente firmado, mais precisamente, depende da comunicação e efetivação do

além-do-homem. Com isso, caso Zaratustra fracasse em sua anunciação do além-do-homem, o eterno retorno necessariamente precisa ser mantido em silêncio.

O terceiro capítulo, por seu turno, manter-se-á na mesma perspectiva aberta pelo segundo capítulo, quanto à correlação entre além-do-homem e eterno retorno, porém, com uma maior profundidade de análise: concentraremos toda nossa argumentação, em primeiro lugar, no pensamento do retorno e no modo como este, imediatamente, representa uma compreensão de mundo determinista/negativa. Para tal caracterização nos reportaremos ao pensamento de Schopenhauer, Hartmann, Dühring e Caspari, com a intenção de “ilustrar”, através de suas respectivas compreensões do eterno retorno, como tal compreensão de mundo não “soa”, como quer Nietzsche, como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1), mas antes, e imediatamente, como uma perspectiva determinista/negativa. Em outras palavras, a eterna repetição das mesmas formas, que a eternidade temporal do eterno retorno evidencia, não é, em si mesma, afirmativa. É nesse sentido que o além-do-homem anunciado por Zaratustra firma-se como uma “novidade” necessária para subjugar tal determinismo do pensamento do retorno, ou ainda, como uma meta que, caso não seja efetivada, recrudesceria a conotação determinista/negativa (em última instância niilista) do eterno retorno. A hipótese que defenderemos é justamente a de que Zaratustra não efetiva o além-do-homem, isto é, não é bem sucedido em sua tarefa comunicativa, o que resulta na necessidade impreterível de manter o pensamento do eterno retorno em silêncio. Sobretudo, a anunciação do pensamento do retorno, sem o suporte do além-do-homem, faria este pensamento repercutir um niilismo suicida passível de compaixão. É a partir dessa perspectiva que pretendemos contemplar o discurso “O convalescente”, ou seja, como o derradeiro momento em que Zaratustra silencia completamente quanto ao pensamento do eterno retorno do mesmo, precisamente porque não consegue extravasar sua solidão e efetivar (comunicar) o além-do-homem.

Por fim, o quarto e último capítulo é inteiramente dedicado à quarta parte de *Zaratustra*. Nesta derradeira e inédita parte, Nietzsche nos mostra Zaratustra assumindo uma “estratégia” distinta àquela presente no restante do livro, a saber: o personagem encontra-se na altura de sua montanha e *aguarda* por aqueles que sejam capazes de ouvi-lo, em oposição, portanto, a sua anterior decisão de descer a montanha para comunicar-se. Dito em linhas gerais, Zaratustra *espera* por aqueles que tenham, de

antemão, uma *vivência* análoga à sua. Essa vivência, segundo entendemos e pretendemos fundamentar, diz respeito à “jovialidade” e ao “riso”: daí a nossa anterior alusão à relação deste momento de nosso trabalho com o primeiro capítulo. Em suma, Zaratustra aguarda por aqueles que sejam “joviais” e “saudáveis”, tal como se define sua própria constituição fisiológica. Todavia, ao invés destes, os homens que ascendem à sua montanha são os “homens superiores”, aos quais o personagem procura incutir o “riso”, porém, como ainda veremos, fracassa nesse intento. Como conclusão, procurar-se-á considerar a prevalência, em *Assim falava Zaratustra*, de uma *solidão extemporânea*; de uma *espera* de Zaratustra por ouvidos abertos ao entendimento.

I - DO ESPÍRITO LIVRE ÀS PRIMEIRAS PALAVRAS DE ZARATUSTRA

Quando o “um” se tornou “dois”

Sils-Maria

Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada,
Além do bem e do mal, ora fruindo
A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira,
Tudo ligo, tudo meio-dia e tempo sem meta.

Subitamente, amiga, o um se tornou dois! –
– E Zaratustra passou junto a mim...
(FW/GC, “Apêndice: Canções do príncipe Vogelfrei”)

Em sua consideração tardia a *Humano, demasiado humano*, realizada no *Ecce Homo*, Nietzsche classifica seu livro como uma libertação daquilo que não pertencia a sua natureza mais singular (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, §1). Com isso evidencia-se o alheamento nietzschiano das convicções representadas por Schopenhauer e Wagner, de modo que seu “Eu mais ao fundo” apareça como um contraponto a estes. O caso da ruptura com seus antigos mestres, todavia, não é a condição essencial e primária para tal introspecção e desenvolvimento de sua natureza própria. Antes disso, o que ocorre é a conquista de uma autonomia que tem como consequência o inevitável afastamento, sobretudo em relação a Wagner¹. “O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio do meu instinto, do qual um

¹ Essa ideia nos é apresentada por Giorgio Colli, ao comentar *Humano* em seu *Scritti su Nietzsche*. Colli afirma ser a “resolução de uma desarmonia interior” que conduz Nietzsche a desenvolver seu pensamento por vias contrárias àquelas até então assumidas, e o fato de isso representar um confronto com Wagner, e com a negação da precedência artística sobre a ciência, por exemplo, nada mais é do que a consequência inevitável do desenvolvimento do pensamento nietzschiano (COLLI, 2008, p. 71-72).

desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra da Basileia, era apenas um sinal. Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim” (EH/EH, *Humano, demasiado humano* § 3). Foi justamente nessa época que os problemas de saúde se agravaram, levando Nietzsche a um afastamento provisório de sua cátedra na Basileia, em 1876, e a um afastamento definitivo em 1879, um ano depois da publicação de *Humano*. Tais considerações pessoais, em relação a Nietzsche, não são desprovidas de importância para o estudo de seu pensamento. Parte do próprio Nietzsche essa relevância das condições fisiológicas. Especificamente, Nietzsche atribui ao seu problema de visão um meio profícuo para a libertação daquilo que não era propriamente seu: “estava salvo dos livros, nada mais li durante anos [...]. Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (– isto significa ler), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim *voltou a falar*” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 4).

Contudo, *Humano* não foi, para Nietzsche, uma assimilação completa de si mesmo. Apesar do confronto com Schopenhauer e Wagner ter sido estabelecido de maneira enfática², ainda havia um último impedimento ao pleno acesso a *si mesmo*.

² Mesmo que em *Humano* não ocorram muitas alusões diretas a Schopenhauer, e Wagner não seja mencionado em nenhum momento, os póstumos da época demonstram a constante preocupação de Nietzsche em contrapor-se textualmente aos seus antigos mestres. Nesse sentido, o silêncio em relação a Wagner cede lugar, nas últimas anotações para *Humano*, a um enfático afastamento. Representativa é a seguinte passagem: “Meu retrato de Wagner foi pra além dele, eu havia descrito um *monstro ideal*, mas que talvez esteja em condições de enaltecer os artistas. O verdadeiro Wagner, o Bayreuth real, foram para mim como a defeituosa prova final de uma gravura, tirada sobre um papel de má qualidade. Minha necessidade de ver o ser humano real e suas motivações recebeu um estímulo extraordinário devido a esta humilhante experiência” (27 [45] primavera-verão de 1878). Em uma outra anotação, Nietzsche aborda sua contraposição a Schopenhauer e Wagner da seguinte forma: “O *homem schopenhaueriano* me provocou o ceticismo frente a todo o venerado, altamente estimado e defendido até agora (também frente aos gregos, Schopenhauer, Wagner), o gênio, o santo – pessimismo do conhecimento. Por este *desvio* cheguei acima, a ares mais frescos. – O escrito sobre Bayreuth apenas foi uma pausa, uma recaída, um *respiro*. Ali se me mostrou patente a superfluidade de Bayreuth” (27 [80] Primavera –verão de 1878). De modo salutar, Nietzsche recorre a sua apropriação das considerações de Schopenhauer para apresentar seu próprio pensamento da época de *Humano*. O ceticismo mencionado, com sua origem em Schopenhauer, implica no reconhecimento de todo âmbito fenomênico como uma manifestação da Vontade de Vida, inclusive do pretenso conhecimento racional. Ilustrativamente, temos a seguinte asserção de Schopenhauer: “O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém [...] originalmente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação [...], um meio para a conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo. Por conseguinte, originalmente a serviço da Vontade para a realização de seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217-218). O conhecimento permanece *quase* sempre servil, em *quase* todos os homens, porque há duas vias, segundo Schopenhauer, para a emancipação humana ante essa Vontade a todo o custo: ou por intermédio da arte, ou através da santidade. Sem adentrarmos mais nessas teses schopenhauerianas, cabe ressaltar que o ceticismo de Nietzsche impõe-se criticamente frente à metafísica defendida por Schopenhauer, bem como em relação à superestimação da arte por Wagner (superestimação esta que também fundamenta-se no pensamento de Schopenhauer). A relevância da anotação póstuma citada acima refere-se ao modo

Trata-se da influência de Paul Rée sobre o posicionamento do filósofo. Rée escreve, em 1877, *A origem dos sentimentos morais*, acerca do qual Nietzsche enaltece a agudeza das observações psicológicas sobre a moral:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” (MAI/HHI, § 37).

O foco principal desse elogio está na caracterização dos sentimentos morais em seu devir histórico, a expensas de toda a definição da moral como atemporal. Todavia, essa aproximação entre Nietzsche e Rée, mesmo com a comprovação textual apresentada acima, não deixa de ser retratada anos depois³. A refutação de que haja alguma afinidade teórica significa um último desarraigamento do Eu nietzschiano durante o período de elaboração de *Humano*: “[...] também ali contornei novamente a palavrinha ‘eu’, e dessa vez não foi Schopenhauer ou Wagner, mas um dos meus amigos, o excelente dr. Paul Rée, a quem aureolei com glória histórico-universal [...]. Na verdade [*Humano*] continha a réplica a cinco, seis proposições do meu amigo” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 6). A confirmação da originalidade das asserções nietzschianas se dá através da retomada da mesma passagem que, em *Humano*, serviu para enaltecer Rée, porém, com algumas modificações.

como Nietzsche aplica às teses de Schopenhauer o próprio *pessimismo do conhecimento* defendido por este, permitindo um posicionamento crítico frente à metafísica, à arte e à religião.

³ Na *Genealogia da moral* lemos o seguinte sobre a influência de Rée nas considerações nietzschianas do período de *Humano*: “O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração de tudo o que é oposto e antípoda” (GM/GM, *prólogo*, § 4). Não é nosso interesse tratar das diferenças entre o método genealógico da *Genealogia* e a necessidade do filosofar histórico defendida por Nietzsche em *Humano* (MAI/HHI, § 1). Apontamos essa passagem apenas para indicar essa oposição originária diagnosticada por Nietzsche, em relação a Paul Rée. Entretanto, é importante ressaltar essa “caracterização inglesa” das teses de Rée feita por Nietzsche: a principal crítica realizada por este, ao método histórico de investigação da moral inglês, refere-se ao erro na análise das origens da moralidade, que acaba perpetuando o *altruísmo* como algo que possui o mais alto valor (GM/GM, I, §§ 1, 2). Assim, apesar da intenção em detectar historicamente o vir-a-ser da moral, o erro relacionado à gênese desta conduz tais historiadores a uma confirmação da moral vigente, sem que haja uma avaliação de tais valores morais (precisamente o que Nietzsche pretende levar a cabo em sua *Genealogia*). Assim, Paul Rée é classificado por Nietzsche, juntamente com outros historiadores ingleses, como um defensor do valor altruísta, sendo esta a mais clara oposição a Nietzsche. Mais sobre a crítica nietzschiana aos ingleses (sobretudo a Stuart Mill e Hebert Spencer) em MARTON, 1990. (p. 129-160).

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro sobre a *Origem dos sentimentos morais* (*lisez* [leia-se]: Nietzsche, o primeiro *imoralista*), graças as suas cortantes e penetrantes análises da atividade humana? “O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico – *porque* não existe mundo inteligível...” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 6).

Essa releitura tardia, da obra de 1878, oferece a ocasião para Nietzsche estabelecer sua singularidade filosófica e, mais especificamente, as bases de sua crítica da moral. O termo *imoralista* é central para a caracterização adequada do alcance de sua análise histórica da moral, que, evidentemente, não referenda o valor desta. Novamente, ainda no *Ecce Homo*, Nietzsche volta a referir-se a si mesmo como imoralista, e deixa mais claro o teor dessa autodenominação: “Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme a minha *força* para destruir [...]. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 2). Imoralista, nesse sentido, tem uma forte correspondência negativa, uma vez que a destruição dos valores morais apresenta-se como sua tarefa concernente. No entender de Nietzsche, há uma dupla negação atrelada ao termo imoralista: “Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*; nego, por outro lado uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – [...] a moral *cristã*” (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 4). Por fim, esse olhar retrospectivo demarca definitivamente o modo apropriado de compreender a especificidade da filosofia nietzschiana. Todo o processo de assimilação de seu “Eu mais ao fundo” encontra-se expresso no *Ecce homo* a partir do termo imoralista, que é o signo distintivo de Nietzsche: “[...] orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda a humanidade [...]” (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 6). Entretanto, antes de representar um fácil acesso a Nietzsche, a palavra imoralista, na mesma medida que o distingue e explicita sua natureza própria, o isola no âmbito dessa experiência única frente aos valores morais. Sobre esse isolamento, afirma Nietzsche: “O que me separa, o que me põe à parte de todo o resto da humanidade, é haver *descoberto* a moral cristã. Para isso era-me necessária uma palavra que mantivesse o sentido de um desafio a cada homem” (EH/EH, *Por que sou um destino*, §

7). Desafio que consiste na mesma dupla negação realizada por Nietzsche: tanto do ideal de *homem bom* quanto dos *valores morais vigentes*.

No entanto, essa consciência do isolamento, de estar “separado” e “à parte” do resto da humanidade, não se encontra imediatamente desenvolvida, e evidente, desde a elaboração de *Humano*. O que percebemos é uma progressão do pensamento de Nietzsche que culmina, precisamente, nessa tomada de consciência do caráter isolado de suas considerações. É, sobretudo, com os prólogos de 1886 e no *Ecce Homo* (como vimos acima) que encontramos de maneira mais explícita essa auto-compreensão. O caso do rompimento com Schopenhauer e Wagner, nesse sentido, é um primeiro afastamento em direção ao diagnóstico da solidão extrema, que somente será reconhecida como tal em escritos posteriores a *Assim falava Zaratustra*. Em outras palavras, retomando a passagem de *Humano* em que Nietzsche exalta a profundidade das observações psicológicas de Paul Rée (MAI/HHI, § 37), percebemos que a noção de uma “tarefa compartilhada” com este, como evidencia-se na passagem em questão, é completamente negada por Nietzsche em *Ecce Homo* ao inserir seu signo distintivo de *primeiro imoralista*. Portanto, há um reconhecimento retroativo do caráter intransferível e isolado da tarefa, mesmo quando Nietzsche pensou ter encontrado alguma proximidade teórica.

Essas características apresentadas até aqui mesclam, de maneira manifesta, a vida e a obra de Nietzsche⁴. O livramento muito pessoal em relação às venerações juvenis (Schopenhauer e Wagner) acaba traduzindo-se na própria constituição dos espíritos livres em *Humano*⁵. Contudo, o sentido da expressão espírito livre (*Freigeist*)

⁴ Scarlett Marton discorre de maneira precisa, em seu artigo *Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio* (2001, p. 143-166), justamente sobre a relação entre a vida e a obra em Nietzsche. Dito de modo mais específico, a autora mede a relevância das vivências pessoais concernentes a Nietzsche e Descartes, para a compreensão de suas respectivas filosofias. Scarlett Marton termina por assumir que, em se tratando de Nietzsche, a relevância é fundamental. “Mas não é para todos – nem para ninguém – que Nietzsche conta escrever; é apenas para os mais seletos que quer discorrer. [...] Recusando-se a atribuir caráter monolítico ao pensamento, nega-se a pôr-se como senhor autoritário do discurso. Não procura constranger seus leitores a seguir um itinerário preciso, obrigatório e programado; não busca, com longos raciocínios e minuciosas demonstrações, convencê-los da pertinência de suas idéias. Em *Assim falava Zaratustra*, por exemplo, o autor jamais avança posições que se baseiam em argumentos; limita-se a partilhar vivências” (MARTON, 2001, p. 154). Em vista disso, são as vivências pessoais que se apresentam na filosofia nietzschiana, cuja apreensão somente é possível caso se as vivencie também. Ao que aqui nos interessa, essa imbricação entre as vivências pessoais e o conteúdo filosófico forma a base para a caracterização do conceito de espírito livre (*Freigeist*). O livramento que determina o espírito livre no contexto específico de *Humano*, *demasiado humano*, como veremos, remete à vivência pessoal de afastamento da metafísica de Schopenhauer e da arte de Wagner.

⁵ Essa ideia de que o afastamento em relação a Schopenhauer e Wagner determina os rumos da filosofia para espíritos livres nos é apresentada por Karl Löwith, em seu livro *Nietzsche: philosophie de l'éternel*

não permanece invariável durante o transcurso da produção nietzschiana, nem durante o período intermediário (protagonizado pelo espírito livre), nem mesmo na releitura madura (após *Assim falava Zaratustra*) do significado dessa expressão⁶. Tudo indica, tentar-se-á mostrar na sequência, que na mesma medida em que ocorre essa auto-caracterização de *primeiro imoralista* (no *Ecce Homo*), e com isto a consciência de oposição a toda humanidade, também o espírito livre assume tal conotação solitária através de sua definição retroativa (prólogos de 1886 e *Ecce Homo*). Por retroação pretendemos considerar precisamente o que o termo nos propõe, a saber: uma ação que modifica o passado. Desse modo, os prólogos de 1886, aos livros do período intermediário, serviriam como um meio para a mudança de suas respectivas compreensões⁷ e, especificamente ao nosso propósito, uma modificação do significado do espírito livre. Destarte, o livramento em relação a Schopenhauer e Wagner, com todas as negações teórico-conceituais que aí se expressam, é consideravelmente ampliado pela definição retroativa de Nietzsche que apregoa um livramento e um isolamento extremos. Isso implica na própria negação de um “surgimento fácil” dos espíritos livres, ou mesmo de seu “surgimento natural” através do predomínio científico (como Nietzsche defendia em 1878).

retour du même. Dito em linhas gerais, Löwith recorre ao discurso *Das três transmutações*, de *Assim falava Zaratustra*, para explicar em que consiste o livramento nietzschiano e a consequente configuração do ideal de espírito livre. Assim, a primeira metamorfose do espírito (como o camelo se transforma em leão) é assumida por Löwith como o livramento das venerações juvenis em direção à “vontade de livre querer” (LÖWITH, 1991, p. 41). É algo completamente negativo, portanto, o que acontece nesse primeiro movimento do espírito (LÖWITH, 1991, p. 39). Essas considerações nos conduzem a compreensão de que, através desse livramento das antigas convicções, o próprio Nietzsche se transforma em espírito livre. Esta mesma conclusão é defendida por Clademir Araldi (2004, p. 219).

⁶ Paulo César de Souza, tradutor dos livros de Nietzsche para o português, salienta que “Na contracapa da primeira edição [de *A Gaia Ciência*] havia o seguinte texto redigido pelo próprio autor: ‘Este livro conclui uma série de obras de Friedrich Nietzsche cujo objetivo comum é estabelecer *uma nova imagem e novo ideal do espírito livre*. A esta série pertencem: */Humano, demasiado humano*. Com apêndice: *Opiniões e sentenças diversas*. */ O andarilho e sua sombra*. */ Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. */ A Gaia Ciência*’” (NIETZSCHE, 2001, p. 318). Essa apresentação de Nietzsche referenda a concepção de que o ideal de espírito livre não se apresenta apenas em *Humano*, no qual o subtítulo *um livro para espíritos livres* já demarca seu endereçamento, mas é central também em *Aurora* e na *Gaia Ciência*. Com isso torna-se justificada nossa intenção em acompanhar as variações do ideal de espírito livre no interior destes três livros. Por sua vez, Clademir Araldi reconhece a variação do espírito livre, após *Assim falava Zaratustra*, através das seguintes palavras: “Nos prefácios de 1886 (e nos textos preparatórios a eles), há um desvio de ótica, no que se refere à caracterização e à compreensão do espírito livre, na medida em que o filósofo compreende o ‘espírito livre’ (utilizando dessa vez o termo *der frei Geist*, o que aponta para uma mudança nas suas preocupações filosóficas) como um tipo provisório, como uma espécie rara (*eine seltsame Art*)” (ARALDI, 2004, p. 220).

⁷ Assumimos essa posição relacionada aos prefácios de 86 através de Henry Burnett que, por seu turno, fundamentando-se na interpretação de Marco Brusotti, afirma o seguinte: “Os *prefácios* encerram uma proposta de releitura e reinterpretação, expondo as modificações e as tensões internas num momento em que Nietzsche nem sequer podia comentar os livros do mesmo ponto de vista sob o qual os escreveu. É como se os *prefácios* devessem ser vistos como um arremate de seu pensamento” (BURNETT, 2008, p. 26-27).

Nietzsche admite, no prólogo a *Humano*, ter criado poeticamente os espíritos livres. Desse modo, ao situá-los no final da cadeia progressiva da humanidade (a partir do momento em que a ciência passa a predominar), o filósofo projeta sua própria experiência (seu livramento) como o fundamento de uma nova cultura: uma “cultura superior” (MAI/HHI, § 224). No entanto, o filósofo problematiza, em seu prólogo extemporâneo, a possibilidade de alguém ter compartilhado as mesmas vivências que as suas:

[...] eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus; e que advinha ao menos em parte as consequências de toda profunda suspeita, os calafrios e angústias do isolamento, a que toda incondicional *diferença do olhar* condena quem dela sofre, compreenderá também com que frequência, para me recuperar de mim, como para esquecer-me temporariamente, procurei abrigo em algum lugar – em alguma adoração, alguma inimizade, leviandade, cientificidade ou estupidez; e também por que, onde não encontrei o que *precisava*, tive que obtê-lo à força de artifício, de falsificá-lo e criá-lo poeticamente para mim (– que outra coisa fizeram sempre os poetas? Para que serve toda a are que há no mundo?). Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário, de não *ver* assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma confiança a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência (MAI/HHI, “Prólogo”, § 1).

Torna-se claro, portanto, que o significado da expressão espírito livre remete-se ao livramento individual e solitário de Nietzsche. É precisamente a experiência da crítica da moral que torna Nietzsche um espírito livre, e somente na medida em que alguém vivencie tal experiência haverá um livramento análogo; jamais enquanto um progresso claramente possível (MAI/HHI, § 24). Em um fragmento póstumo preparatório ao prólogo de *Humano*, há a seguinte anotação:

Naquela época [durante o período de elaboração de *Humano*] eu dizia de mim mesmo que era um “espírito livre” ou “Príncipe Pássaro Solto”, e a quem tivesse me perguntado: onde estás, ainda em casa? – a ele teria respondido, “talvez além do bem e do mal, fora isso em lugar nenhum, em nenhures”. Mas estava tão rígido nisso que não tinha companheiros de jornada: então lancei um dia um anzol na direção de outros “espíritos livres” – justamente com esse livro, cujo nome eu já citei como “um livro para

espíritos livres”. Hoje certamente – o que não se aprende em dez anos! – quase já nem sei mais se com esse livro eu procuro companheiros e “colegas de viagem”. Nesse ínterim, andei aprendendo algo que agora poucos entendem, ou seja, suportar a solidão, “entender” – a solidão: e hoje eu colocaria diretamente entre os poucos marcos essenciais de um “espírito livre” que ele prefere andar sozinho, ainda mais prefere voar sozinho e até mesmo, quando estiver uma vez doente das pernas, prefere *se arrastar* sozinho (40[59] Agosto-setembro de 1885).

Com esse diagnóstico, Nietzsche compreende sua expressão filosófica da época de *Humano*, e também a definição dos espíritos livres de todo o período intermediário, como uma tarefa isolada. Ao procurar outros espíritos livres, Nietzsche se depara com sua própria vivência e livramento, e, nesse sentido, o próprio filósofo é um exemplo a ser seguido para que advenham outros espíritos livres: “[...] quem não vivenciou algo parecido, esse não tem nada a fazer aqui” (40[66] Agosto-setembro de 1885), anotou Nietzsche em um esboço para o prólogo de *Humano*. É precisamente essas considerações que pretendemos manter implícitas para a compreensão das asserções que se seguirão. Em outras palavras, ao discutirmos a delimitação do ideal de espírito livre, devemos ter em mente que se trata dessa experiência e livramento próprios a Nietzsche.

Humano inaugura o chamado período positivista⁸ de Nietzsche, em que a ciência assume uma relevância central. Ciência deve ser compreendida aí, desde o início, como um método rigoroso que não apresenta conclusões esplêndidas e consoladoras, como é o caso da metafísica. A contraposição entre o filosofar metafísico e o filosofar histórico, desse modo, evidencia os fundamentos da proposta científica de Nietzsche para a crítica dos “[...] sentimentos morais, religiosos e estéticos [...]” (MAI/HHI, § 1). Nesse sentido,

⁸ Clademir Araldi ressalta, todavia, que é preciso alguma reserva ao situar o pensamento nietzschiano enquanto positivista: “[...] a compreensão do homem científico como resultado de um processo de desenvolvimento da história humana – tal como aparece em *Humano* e *Aurora* – possui implicações positivistas (no sentido próprio com que Nietzsche compreendeu o positivismo do século XIX). Embora o filósofo não se assuma explicitamente como tal, ele compreende de um modo ‘positivista’ as ciências modernas da natureza, no que tange à importância dos métodos, experimentos e resultados científicos, como também no que se refere ao ‘progresso’ que a ciência propicia em relação à metafísica e à religião [...]. Em relação ao positivismo de A. Comte, não há uma abordagem direta nos escritos do período intermediário, embora a concepção nietzschiana da história humana seja similar à estimativa comtiana dos três estágios da humanidade: o teológico, o metafísico e o científico” (ARALDI, 2004, p. 229-230).

enquanto a metafísica fundamenta-se inteiramente na oposição absoluta de valores, a perspectiva histórica percebe apenas sublimações passíveis de uma análise criteriosa de seu vir-a-ser. Em relação à moral, a oposição que a metafísica toma como elementar é entre o altruísmo e o egoísmo, e nesse âmbito, o altruísmo possui “[...] uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (MAI/HHI, § 1). No entanto, o desenvolvimento desses valores assumidos como absolutos não tem, para Nietzsche, nenhuma “origem miraculosa”. A oposição que se apresenta tardiamente como definitiva, deve se revelar, mediante o filosofar histórico, como um artifício de consolo e, conseqüentemente, de aprisionamento da humanidade em uma perspectiva de ilusão. Tomar ciência disso é prerrogativa dos espíritos livres.

Assim, o conhecimento apresentado através do filosofar histórico visa, sobretudo, denunciar as ilusões que até então foram tomadas como verdades inquestionáveis. E no lugar destas, Nietzsche propõe a “Estima das verdades desprezensíveis. – É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezensíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos” (MAI/HHI, § 3). Essas palavras permitem entrever a grande intuição nietzschiana que perpassa todo o livro, isto é, o progresso necessário em direção a um predomínio científico sobre as considerações religiosas e artísticas da existência. A cultura superior (estima pelas verdades desprezensíveis), nesse sentido, seria marcada por uma postura cética frente às asserções metafísicas, mesmo que isso seja realizado a expensas de toda a garantia do valor da vida. Trata-se de um conhecimento simples, alcançado através do rigor científico, em detrimento de toda a “verdade” que vise uma explicação tranquilizadora do mundo. Portanto, para Nietzsche, a filosofia não deve ser útil para fixar definitivamente o valor da vida (MAI/HHI, § 7), ao contrário, a filosofia deve firmar-se como um meio para a *libertação* do homem de todas as ilusões historicamente acumuladas – ilusões metafísicas, morais, religiosas e estéticas.

O cerne da argumentação nietzschiana indica a busca por uma “essencialidade absoluta” como o tipo de investigação que imputa uma perspectiva ilusória à religião, à moral e à arte. Desse modo, é através do desvelamento dos fundamentos metafísicos destes três âmbitos que ficará demonstrada a constituição ilusória dos mesmos.

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno” (MAI/HHI, § 10).

Essa dicotomia (“coisa em si” e “fenômeno”) expressa-se de três formas diferentes conquanto se esteja falando da religião, da moral, ou da arte. O ponto comum entre estas, todavia, é justamente uma essencialidade a ser adquirida em vista de seus respectivos fins. No caso da religião, Nietzsche é enfático ao afirmar que o grande objetivo em questão está relacionado aos inevitáveis sofrimentos humanos, não como extirpação destes, mas sim como uma modificação do “[...] efeito que produz em nossa sensibilidade” (MAI/HHI, § 108). “Deus castiga a quem ama” (*Idem*), tal é a frase apontada por Nietzsche para ilustrar a atuação da religião como uma forma de consolo. Portanto, a essencialidade metafísica da religião, no caso específico do cristianismo, se dá a partir da constituição de Deus como sentido do sofrimento, de modo que este se torne interpretado e justificado. O espírito de investigação científica, frente a isso, compreende a religião como aquilo que ela realmente é, a saber: uma “[...] anestesia dos males humanos” (*Idem*). Aliado a esse Deus carrasco, que pune por amor e, com isto, justifica o sofrimento, está a compreensão de Deus como juiz e parâmetro para as ações humanas. Isso significa um ideal de perfeição para a imperfeita natureza humana: “Mas ele [o ser humano] se compara a um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus; é porque olha nesse espelho claro que seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado” (MAI/HHI, § 132). Entretanto, tudo isso está, segundo o filósofo alemão, baseado em um erro da razão: não há essência (coisa em si) em relação ao homem, mas tudo veio-a-ser. A arte, por seu turno, enquanto ainda possuir relação com a metafísica, terá o alto valor de reproduzir o que “subsiste eternamente” (MAI/HHI, § 222), mas terá seu ocaso justamente a partir do momento em que vigorar o predomínio científico: “Forças como as que determinam a arte, por exemplo, poderiam simplesmente se esgotar; o prazer na mentira, na imprecisão, no simbólico, na embriaguez, no êxtase poderia cair no desprezo” (MAI/HHI, § 234). Frente a essa breve caracterização das ilusões que se subsumiriam ao espírito científico, não resta dúvida de que a intenção de Nietzsche é contrapor à metafísica a necessidade do filosofar histórico, e com isso a negar que haja qualquer essência absoluta em relação

ao mundo e ao homem. Assim, a dicotomia “coisa em si” e “fenômeno” é anulada pela asseveração de que só há vir-a-ser, e, conseqüentemente, é a busca pelas origens que demonstra as intenções consoladoras que movem a necessidade de se estabelecer uma “essencialidade absoluta”.

Contudo, o curso progressivo da humanidade em vista de superar as explicações religiosas e artísticas do mundo, culminando nas concepções científicas, aponta para uma tragédia do conhecimento. Tudo o que concedia valor e prazer para a existência humana, e que passa a ser negado pela filosofia libertadora, exige do conhecedor desses fatos uma frieza desmedida frente às novas condições que se apresentam. Segundo Nietzsche, é preciso reconhecer que “[...] a humanidade não tem objetivo *nenhum*, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero” (MAI/HHI, § 33). Nesse sentido, mesmo apontando a arte como um meio para realizar a passagem da religião para a “[...] ciência filosófica realmente libertadora” (MAI/HHI, § 27), Nietzsche admite que mesmo este último alívio estético deve ser superado. “Mas a nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor?” (MAI/HHI, § 34). Em consonância a esse aspecto trágico do conhecimento, Nietzsche aponta também para o caráter purificador que tal perspectiva possibilita:

Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como a *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza (MAI/HHI, § 34).

O homem metafísico, portanto, é o antípoda completo do homem científico. A oposição absoluta de valores que aquele introduz em sua interpretação da realidade, em vista, sobretudo, de moralizar a humanidade e torná-la mais que natureza, deve ser anulada pelo filosofar histórico a partir do momento em que se evidencie o vir-a-ser desses valores morais. É o próprio reconhecimento da arbitrariedade dos deveres morais e, conseqüentemente, da inverdade a que estão submetidos, que situa o espírito livre no final da cadeia progressiva da humanidade. É nesse sentido que Nietzsche introduz uma pergunta fundamental: “[...] é *possível* permanecer conscientemente na inverdade? Ou,

caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe ‘dever’; a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída pela nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (MAI/HHI, § 34). Assim, a oposição absoluta entre os valores bem e mal, uma vez desmistificada, deve resultar em uma nova condição para a existência humana, “[...] deve-lhe bastar [ao espírito livre], como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (*Idem*).

A observação psicológica de Nietzsche, empreendida no segundo capítulo de *Humano*, pretende relacionar a moral a um processo histórico de formação que nega qualquer fundamento absoluto à dualidade bem e mal. É esse conhecimento histórico que o espírito livre precisa levar em consideração para posicionar-se de maneira sábia ante os costumes e a tradição. Trata-se, principalmente, de compreender os valores morais como submetidos à variação temporal, em consonância à multiplicidade cultural que se apresenta na história da humanidade.

Segundo Nietzsche, ser moral ou imoral corresponde a estar em acordo, ou em desacordo, a uma tradição vigente. Aquilo que tardiamente se apresenta como imoral, nesse sentido, em culturas e épocas passadas pode ter sido a medida da moralidade. “[...] a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual” (MAI/HHI, § 42). Assim, não é possível pensar os valores *morais* como provenientes de um mundo inteligível ou de um caráter imutável do homem, ao contrário, é apenas a inserção em uma determinada cultura, em um tempo determinado, que irá ditar os deveres necessários para que se julgue alguém moralmente. De maneira muito semelhante aos textos *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, contudo, sem a amplitude de análise permitida pelo “amadurecimento” de seu pensamento, Nietzsche apresenta em *Humano* a dupla pré-história do bem e do mal:

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: *primeiro*, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau. Sendo bom, o homem pertence aos “bons”, a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o

sentido da retribuição. Sendo mau, o homem pertence aos “maus”, a um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário. Os bons são uma casta; os maus, uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo (MAI/HHI § 45).

Essa passagem evidencia aquilo que posteriormente Nietzsche chamará de *pathos da distância*⁹, isto é, uma maneira de avaliar que corresponde à própria demarcação da condição elevada daquele que avalia. O bem, nessa perspectiva, não é fruto de nenhuma análise dos motivos ou das consequências de uma ação, mas sim, a afirmação da característica nobre daquele que age. O mau, por sua vez, é apenas uma forma de contraste, e, de maneira secundária, serve apenas para caracterizar aqueles que não participam de uma casta superior. Nas palavras de Nietzsche: “Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom” (MAI/HHI, § 45). Em contrapartida, a outra pré-história do conceito bem e mal tem origem “[...] na alma dos oprimidos, dos impotentes” (*Idem*). É somente a partir dessa perspectiva que caracterizações como “[...] hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto [...]” (*Idem*) passam a ser utilizadas para julgar os motivos do agente, e assim, classificá-lo como bom ou mau. A conclusão de Nietzsche, nesse aforismo, é que a “[...] moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas *dominantes*” (*Idem*). Em outras palavras, tomar conhecimento disso deve resultar em uma consideração não absoluta da dualidade bem e mal, uma vez que não possui nenhuma origem miraculosa.

Toda essa argumentação nietzschiana visa a definição do ser humano como irresponsável e inocente; e da intentada “química dos conceitos e sentimentos” (MAI/HHI, § 1) morais, resulta a seguinte conclusão: “entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas” (MAI/HHI, § 107). Isso tudo em consonância à compreensão histórica do desenvolvimento dos valores, cuja perscrutação de suas origens desvela tal “sublimação”. “Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto [...]”. Nos homens que são capazes de tal tristeza – poucos o serão – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar; de moral em sábia*”

⁹ Conferir, quanto a isso, JGM/BM, § 257 e GM/GM I, § 2.

(MAI/HHI, § 107). Nesse sentido, assevera Nietzsche: “Tudo é inocência: e o conhecimento é via para compreender essa inocência” (*Idem*).

Aurora, por sua vez, mantém o mesmo tom cientificista inaugurado em *Humano*, porém, como o subtítulo do livro (“Reflexões sobre os preconceitos morais”) já nos indica, a principal preocupação de Nietzsche é relacionada à moral. Assim, o segundo capítulo de *Humano* (“Contribuição à história dos sentimentos morais”), dedicado à moral, ganha em *Aurora* um desenvolvimento mais minucioso, na medida em que Nietzsche intensifica sua análise histórica do desenvolvimento dos valores. É a partir de *Aurora* que a crítica à moral assume uma centralidade na obra nietzschiana: “Com este livro [*Aurora*] começa minha campanha contra a moral” (EH/EH, *Aurora* § 1).

O conhecimento em *Aurora*, da mesma maneira como foi apontado em *Humano*, constitui uma perspectiva trágica. O filósofo chega a caracterizar o ímpeto pelo conhecimento como um sacrifício imprescindível a que a humanidade deve se submeter: “[...] o pensamento da *humanidade sacrificando a si mesma*. Mas a *quem* deveria ela sacrificar-se? Podemos jurar que, se algum dia aparecer no horizonte a constelação desse pensamento, o conhecimento da verdade restará como o único objetivo colossal a que um tal sacrifício seria adequado” (M/A, § 45). Esse seria um “desfecho trágico do conhecimento” (*idem*), porém, segundo Nietzsche, também um sacrifício que promove uma “elevação” (*idem*) de toda a humanidade. Trata-se da “paixão do conhecimento” (*Leidenschaft der Erkenntniss*), termo que aparece pela primeira vez em *Aurora*, mas que pode ser expandido a todo período intermediário da filosofia de Nietzsche:

A nova paixão. [...] O conhecimento, em nós, transformou-se em uma paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. E talvez até a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento! (M/A § 429).

No caso específico da moral, o assunto essencial de *Aurora*, é o conhecimento das origens que permite um posicionamento livre frente aos deveres. Assim, o ideal de espírito livre, neste livro, mantém a transição da humanidade moral para a humanidade sábia, referido em *Humano* (MAI/HHI, § 107), como objetivo da paixão do

conhecimento; como consequência do advento do espírito científico. A conclusão de Nietzsche, acerca dessa busca pelas origens, também segue muito de perto as asserções de *Humano*, na medida em que afirma: “quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí nossos interesses; e mesmo de que todas as valorações e “interessidade” que pusemos nas coisas começam a perder o sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas mesmas”. E conclui: “Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem” (M/A, § 44). Em *Humano*, como já vimos acima, é essa mesma perda de uma superestimação da origem (do valor da origem) que conduz o filósofo a considerar a consequência de sua análise histórica através do “desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (MAI/HHI, § 34). A ocupação científica, portanto, do modo como aparece em *Humano* e *Aurora*, constitui uma crítica aos fundamentos das estimativas de valor da humanidade, destituindo a pretensa grandeza e perfeição das origens. No caso de *Aurora*, o filósofo alemão nos oferece uma caracterização de sua ocupação científica que no prólogo tardio a esta obra será mais profundamente esclarecido, a saber: “os pensadores e os trabalhadores científicos; eles raramente visaram produzir efeitos, limitando-se a escavar tranquilamente suas tocas de toupeira” (M/A, § 41). É justamente esse trabalho no “subsolo” que irá, no prólogo a *Aurora*, caracterizar a vivência solitária de Nietzsche ao “solapar” a confiança na moral (M/A, “Prólogo”, § 1).

Através desses aspectos apontados em *Humano* e *Aurora*, visamos apenas estabelecer um ensejo aos prólogos de 1886, isto é, ao modo como, retroativamente, Nietzsche modifica sua compreensão sobre esses livros. Em uma carta ao seu então editor Ernst Fritzsche (no ano de 1886), o filósofo alemão comenta sua impossibilidade de, durante a elaboração de suas obras, estabelecer um juízo fidedigno a elas: “havia alguns motivos para que, na época em que essas obras [Nietzsche se refere não apenas a *Humano* e *Aurora*, mas também a *Gaia Ciência*] apareceram, eu me impusesse um silêncio mortal acerca delas – eu estava ainda muito próximo, muito ‘dentro’ delas e

sabia pouco o que acontecera comigo” (NIETZSCHE *apud* BURNETT, 2008, p. 25). Uma essencial motivação para o empreendimento de prefaciar suas obras do período intermediário refere-se à necessidade de unificar, ou pôr em continuidade, as considerações formuladas desde *O nascimento da tragédia* até *A Gaia Ciência*. No entanto, como resultado dessa unificação através dos prólogos temos um importante meio para a compreensão de *Assim falava Zaratustra*; livro imediatamente posterior aos livros intermediários e imediatamente anterior aos prólogos. Falando sobre estes, Nietzsche afirma: “[os prólogos são] um verdadeiro *esclarecimento* sobre mim – e a melhor preparação de todas para meu temerário *filho Zaratustra*” (NIETZSCHE *apud* BURNETT, 2008, p. 27). É justamente através dessa perspectiva de esclarecimento a *Zaratustra* que intentamos comentar os prólogos, ou seja, visando precisamente essa “preparação” indicada por Nietzsche.

Já sabemos, entretanto, que a compreensão oferecida pelos prólogos ao ideal de espírito livre refere-se ao livramento muito pessoal de Nietzsche. Nesse sentido, se trata da vivência solitária do filósofo que, ao sobrepujar a confiança na religião, arte e moral, põe-se à parte frente a tudo o que é comumente tido como valioso. Todavia, um importante acréscimo a essa asserção (de que se trata de uma vivência solitária do filósofo, em relação ao ideal de espírito livre), se oferece através da seguinte passagem do prólogo ao segundo volume de *Humano*: “Deveria minha vivência – *a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura* – ser apenas minha vivência pessoal? [...] Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia” (MAII/HHII, “Prólogo” § 6, grifo nosso). Essa caracterização da vivência nietzschiana como uma “história de uma enfermidade e uma cura” é de suma relevância para a compreensão do *pathos* presente durante a elaboração dos prólogos de 1886, uma vez que nos oferece um “fio condutor” que põe em continuidade as obras do período intermediário. Além disso, é justamente essa vivência, que passa pela convalescença e culmina em uma cura, que o filósofo acredita (confia) não dever ser apenas uma experiência pessoal; restrita ao âmbito solitário. Assim, pretendemos elucidar, através das considerações que se seguirão, as seguintes questões, a saber: em que consiste essa vivência que passa por uma “enfermidade” e termina em uma “cura”, consoante ao período intermediário da filosofia de Nietzsche? Aliado a isso, como podemos “nos

preparar” a *Zaratustra* através da compreensão dessa vivência de Nietzsche descrita pelos prólogos?

A fim de pormos logo em evidência a tese principal que irá nos conduzir ao esclarecimento dessas questões, cabe uma breve alusão a “Tentativa de autocrítica” (1886), escrita como prólogo ao *Nascimento da tragédia*¹⁰. Neste texto, Nietzsche formula sua crítica a toda profusão romântica que definiu os rumos do seu primeiro livro. A proximidade com a linguagem shopenhaueriana e kantiana é descrita pelo filósofo como o meio através do qual foi “estragado” o “problema grego” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica” § 6); e com isso, também o seu primeiro livro foi “estragado” (*Idem*). Alia-se a isso, ainda, a esperança (frustrada) na música wagneriana como um ressurgimento do espírito trágico grego. O problema grego, ao qual Nietzsche dedicou-se no *Nascimento da tragédia*, concerne a uma explicação da “jovialidade” (*Heiterkeit*) helena mesmo ante o terrível da existência; algo que passa, portanto, por um esclarecimento do significado de sua máxima expressão artística: a tragédia grega. A problemática é formulada por Nietzsche através das seguintes palavras: “Há um pessimismo da *força*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica” § 1). Essa “força” frente ao “horrendo” da existência foi definida por Nietzsche, no contexto do *Nascimento da tragédia* (ainda sem uma “autocrítica”), a partir de uma metafísica de artista: a possibilidade de acesso ao Uno-Primordial, através da música (dionisíaco), em consonância à bela aparência do drama encenado (apolíneo), garante a superioridade artística da tragédia grega. Trata-se da “arte do consolo metafísico”, “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (GT/NT, § 5). Isso porque, enquanto o Uno-primordial, acessado através da música, é puramente dionisíaco (puramente dor e contradição), o apolíneo (a bela aparência), por sua vez, torna viável a contemplação desse núcleo metafísico (destrutivo) do mundo sem a “destruição do espectador”. Eis aí, em linhas gerais, a justificação eterna entre mundo e existência oferecida pela tragédia ática; uma “arte do consolo metafísico” em que a aparência torna possível a visualização da dor e contradição primordiais (*Idem*).

¹⁰ Em ordem cronológica, os prólogos são organizados da seguinte forma: na primavera de 1886, Nietzsche escreve o primeiro dos cinco prólogos, a *Humano, demasiado humano I*. Na sequência, é a vez do *Nascimento da tragédia* receber a “Tentativa de autocrítica”, em agosto de 1886. Em setembro do mesmo ano Nietzsche finaliza o prólogo a *Humano, demasiado humano II*. Em outubro de 1886, Nietzsche escreve os prólogos a *Aurora* e *Gaia Ciência*.

Embora essas considerações sejam extremamente interessantes, e mereçam um tratamento mais demorado, nossa intenção imediata é apenas salientar a capital modificação apontada por Nietzsche na “Autocrítica” em relação a esse consolo metafísico defendido durante o *Nascimento da tragédia*. Vejamos como Nietzsche expressa essa mudança:

Imaginemos uma geração vindoura com esse destemor de olhar, com esse heróico pendor para o descomunal, imaginemos o passo arrojado desses matadores de dragões, a orgulhosa temeridade com que dão as costas a todas as doutrinas da fraqueza pregadas pelo otimismo, a fim de “viver resolutamente” na completude e na plenitude: *não seria necessário* que o homem trágico dessa cultura, em sua auto-educação para o sério e para o horror, devesse desejar uma nova arte, *a arte do consolo metafísico*, a tragédia como a Helena a ele devida [...]. “Não seria necessário?”... Não, três vezes não, ó jovens românticos! *Não seria necessário!* Mas é muito provável que isso *finde* assim, que vós assim findeis, quer dizer, “consolados”, como está escrito, apesar de toda a educação para o sério e o horror, “metafisicamente consolados”, em suma, como findam os românticos cristãmente... Não! Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez, em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica, em primeiro lugar! Ou, para dizê-lo com a linguagem daquele trasgo dionisíaco, que se chama *Zaratustra*: (GT/NT, “Tentativa de outocrítica” § 7).

A partir desse ponto, Nietzsche cita uma passagem da quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, que passaremos a reproduzir integralmente:

Levantai vossos corações, ó meus irmãos, alto, mais alto! E não esquecei tampouco as pernas! Levantai também as vossas pernas, vós, bons dançarinos, e melhor ainda: erguei-vos também sobre a cabeça! / Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: eu mesmo coloquei esta coroa sobre minha cabeça, eu mesmo declarei santo o meu riso. Não encontrei nenhum outro, bastante forte para isto, hoje. / Zaratustra, o dançarino; Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto a voar, acenando a todos os pássaros, preparado e pronto, um bem-aventurado leviano: / Zaratustra, o verodizente; Zaratustra, o verorridente; não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e os saltos laterais: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a minha cabeça! / Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, *aprendei* – a rir! (Za/ZA “Do homem superior” §§ 18-19).

Se no contexto específico do *Nascimento da tragédia* (sem a autocrítica), Nietzsche deposita suas esperanças no ressurgimento de uma cultura trágica, em íntima relação com o “conhecimento” oferecido por Kant e Schopenhauer (GT/NT, § 18), e tal cultura trágica é inteiramente fundamentada em uma “arte do consolo metafísico”, já na mudança promovida pela “Tentativa de autocrítica” esse “consolo” implica em um feito completamente diferente: aí Nietzsche introduz o “riso” enquanto “arte do consolo *deste lado de cá*”. A pergunta fundamental, frente a isso, é a seguinte: o que significa esse “riso consolador”? E complementarmente, por que Nietzsche cita *Zaratustra* como ilustração desse consolo do “*lado de cá*”? Embora essa menção a *Zaratustra* quedar-se-á esclarecida somente no decorrer de nossas análises, não podemos nos abster de propor uma primeira formulação acerca desse mencionado estatuto do riso. Um ensejo completamente viável a esse esclarecimento se oferece a partir da famosa passagem, já citada anteriormente, do *Nascimento da tragédia*: “só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (GT/NT, § 5). Tal frase, compreendida especificamente no contexto do primeiro livro de Nietzsche, remete a uma abordagem da tragédia ática como uma “arte do consolo metafísico”, na medida em que, como visto, coaduna a bela aparência ao fundo terrível da existência. Na *Gaia Ciência* há uma passagem muito próxima a essa asserção do *Nascimento da tragédia*, porém, com essenciais modificações: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nos mesmos um tal fenômeno” (FW/GC, § 107)¹¹. Trata-se da inserção do riso (da “alegria”), tornando a “existência suportável” sobre o fundo cruel da “paixão do conhecimento” que renuncia a todo consolo e valoração habituais: “Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto ao não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência¹² [...] seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio” (FW/GC, § 107). Lembremos da “tragédia do conhecimento” referente aos contextos de *Humano* e de *Aurora*; exceto que aqui, na *Gaia Ciência*, com a importante inserção da arte, há uma espécie de “consolo” para o conhecedor. Sublinhemos, no entanto: não se trata de um “consolo” metafísico, mas sim, de um consolo “*deste lado de cá*” que se opõe

¹¹ Essa é uma primeira abordagem do aforismo 107 da *Gaia Ciência*, uma vez que retornaremos a tal passagem em um próximo momento.

¹² Ciência deve ser compreendida através da delimitação anteriormente apontada quando empreendemos a análise de *Humano* e *Aurora*.

diametralmente ao arcabouço teórico do *Nascimento da tragédia* em sua versão despida da “Autocrítica”¹³.

O prólogo ao *Nascimento da tragédia* (“Tentativa de Autocrítica”), portanto, promove a inserção do primeiro livro de Nietzsche no contexto maduro de seu pensamento, negando, sobretudo, a necessidade da “arte do consolo metafísico” e indicando uma arte do consolo “*deste lado de cá*”: o riso. Essa asserção nietzschiana é de fundamental importância para a elucidação do nosso problema anteriormente apontado, a saber: como identificar a vivência de Nietzsche, durante o período intermediário de sua filosofia, como uma dinâmica que passa pela “doença” e culmina em uma “cura”? (MAI/HHII, “Prólogo” § 6). Ora, o riso (a jovialidade), segundo nossa hipótese mais fundamental, é justamente essa derradeira cura consoante ao período intermediário de Nietzsche: ao tornar a ciência *gaia* (leve, alegre), a paixão do conhecimento deixa de ter como consequência mais imediata o “desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (MAI/HHI, § 34), isto é, a tragédia do conhecimento que também estava presente em *Aurora*. Assim, se compreendermos a *Gaia Ciência* como o tempo da cura, então *Humano* e *Aurora* deverão constituir, necessariamente, o tempo da convalescença. É precisamente em busca de uma fundamentação textual para essas considerações que passaremos a analisar os prólogos.

O prólogo a *Humano*, além de caracterizar a vivência do espírito livre como a vivência solitária de Nietzsche (como vimos anteriormente), também oferece uma preciosa explicação acerca da “grande liberação”; que constitui, justamente, o ideal de espírito livre. Assim, ao mesmo tempo em que Nietzsche afirma ter criado poeticamente os espíritos livres, “[...] como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males [...]” (MAI/HHI, “Prólogo” § 2), sendo a experiência de liberação apenas a “sua” experiência, o filósofo também descreve como ocorre essa “grande liberação”:

¹³ Discordamos, quanto a isso, de Henry Burnett, quando afirma: “Esse retorno às concepções estéticas da ‘juventude’ é, ao mesmo tempo, uma redescoberta e uma nova indicação para o futuro; Nietzsche acredita novamente nas possibilidades abertas pela sua metafísica da arte” (BURNETT, 2008, p. 108). Nossa abordagem descrita acima opõe-se a essa asserção porque compreende a “Autocrítica” como uma negação da metafísica da arte. É uma nova compreensão psicológica sobre a “jovialidade” grega que Nietzsche empreende na “Autocrítica”, pautada, sobretudo, em um “pessimismo da força” e não em uma “arte do consolo metafísico”. Nesse sentido, o grego antigo apenas poria à prova sua força através da tragédia, sem buscar nenhum consolo de cunho metafísico. Isso define o estatuto do riso e da jovialidade na *Gaia Ciência*, na medida em que consistem em uma “força” ante a “tragédia do conhecimento” e, em última instância, uma “força” frente à trágica “morte de Deus”, como teremos a oportunidade de analisar posteriormente.

Pode-se conjecturar que um espírito no qual o tipo “espírito livre” deva algum dia tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu evento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda mais atado e para sempre acorrentado a seu canto e sua coluna. O que liga mais fortemente? Que laços são quase indissolúveis? Para homens de espécie mais alta e seleta serão os deveres: a reverência que é própria da juventude, a reserva e delicadeza frente ao que é digno e venerado desde muito, a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar – precisamente os seus instantes mais altos os ligarão mais fortemente, os obrigarão da maneira mais duradoura. A grande liberação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. [...] Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo uma alegria *por* fazê-lo, um êbrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória – um vitória? Sobre o quê? Sobre quem? Enigmática, plena de questões, questionável, mas a *primeira* vitória: – tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação. Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre* vontade: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas (MAI/HHI, “Prólogo” § 3).

Eis uma caracterização da “doença”; do desprendimento de tudo aquilo que, antes do evento da liberação, era tido com muito apreço. É o próprio conteúdo de *Humano* que nos mostra o teor dessa doença, que passa pela pessoal liberação da metafísica shopenhaueriana, bem como da música de Wagner, mas também se expressa teoricamente na negação da religião, arte e moral (em suas manifestações metafísicas), através da perscrutação histórica. Portanto, classificar *Humano* como o livro da doença ganha uma importante corroboração textual na medida em que Nietzsche descreve o evento da “grande liberação”, em suas primeiras efusões, como um período de convalescença: algo que “pode destruir o homem”. “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito [...]”, e arremata: “[...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é

precisamente a marca da *grande* saúde¹⁴, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (MAI/HHI, “Prólogo” § 4). A doença, nesse sentido, significa essa dolorosa liberação da tranquilidade anteriormente fundamentada na cega confiança nas “valorações habituais e hábitos valorizados” (MAI/HHI, “Prólogo” § 1), bem como nos deveres igualmente habituais. Tal convalescença, todavia, é o caminho necessário à saúde; um imprescindível meio (“anzol”) para a aquiescência da saúde. Ela permite, sobretudo, aquele voltar-se para *si mesmo* em busca do “Eu mais ao fundo”, o qual Nietzsche conta, em uma insidiosa relação com sua concreta debilidade visual que lhe impedia a leitura, ser adquirida através do afastamento da “[...] *imposição de ouvir* outros Eus (– isto significa ler!)” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 4). Da mesma forma, estar sujeito aos ditames religiosos, artístico e morais significa um impedimento ao acesso a *si mesmo*; uma definição externa do Eu que deve ser eliminada, apesar da constituição doentia que disso decorre. Daí a constante, e sempre reiterada, gratidão de Nietzsche à doença: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida [...]” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 4). “[...] ficar doente à maneira desses espíritos livres, permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, “mais sadio”. Há sabedoria nisso, sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (MAI/HHI, “Prólogo” § 5).

Percebemos, nesse sentido, o quão titubeante foi a “solução” de Nietzsche, em 1878, acerca da postura do espírito livre frente à anunciada “tragédia do conhecimento”, quando afirmou: “[...] deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (MAI/HHI, § 34). Sendo, além disso, o “temperamento” quem decide sobre o “[...] efeito posterior do conhecimento” (*Idem*). Ora, em tempo da doença, isto é, da efusão inicial da “grande liberação”, esse “pairar livre” sob a tutela do “temperamento” não passa de uma aparência de saúde; uma constituição intermediária que quer a saúde, mas ainda não a possui¹⁵. Nas palavras de Nietzsche: “[...] uma tenaz *vontade de saúde*, que

¹⁴ Essa “grande saúde” é indicada por Nietzsche, no *Ecce Homo* (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, § 2), como o pressuposto fisiológico de Zaratustra. Este será um importante meio para a compreensão da transição da filosofia para espíritos livres a *Zaratustra*, num próximo momento.

¹⁵ Em um esboço ao “Prólogo” de *Humano* (1885) Nietzsche cita, precisamente, esse aforismo 34 para caracterizar sua “vontade de saúde”: “[...] ainda que enfermo, segui o ‘jogo’ com a melhor cara e me defendi sem dar trégua a todo raciocínio de que *pode* participar a doença, a solidão e o cansaço da

frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde” (MAI/HHI, “Prólogo” § 4). Reafirmando nossa hipótese fundamental: *Humano* consiste no tempo da convalescença; no tempo da eliminação total dos consolos habituais que pautavam a existência. Nietzsche impõe, todavia, tal compreensão como um “desafio”: “– Nenhum psicólogo e leitor de signos deixará de perceber por um instante em que lugar do desenvolvimento descrito se inclui (ou está colocado –) o presente livro” (MAI/HHI, “Prólogo”, § 8). Ou seja, após descrever o “enigma da grande liberação” (MAI/HHI, “Prólogo”, § 7) como uma dinâmica que passa pela doença e culmina em uma cura (que precisa culminar em uma cura), o filósofo interpela seu leitor a situar *Humano* no “desenvolvimento descrito” sem, contudo, anunciar-se explicitamente sobre isso.

Seguindo essa “vontade de saúde”, Nietzsche compreende mesmo o segundo volume de *Humano* (*Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra*) como um momento em que não há uma aquiescência definitiva à saúde: “Aprendi então a arte de *parecer* jovial, objetivo, curioso, sobretudo sadio e malicioso – e num doente isso é, quer me parecer, o seu ‘bom gosto’. [...] ali fala um homem sofredor e abstinente, como se *não* fosse um sofredor e abstinente” (MAI/HHI, “Prólogo” § 5). Além disso, permanece a relevante característica da doença como meio necessário à constituição saudável. Com isso, a vivência do espírito livre, a qual não se pode mais prescindir de uma referência exclusiva à vivência de Nietzsche, não deixa de prestar gratidão à convalescença. O ensinamento implícito, portanto, nos dois escritos que compõem o segundo volume de *Humano*, versa sobre o caráter exemplar do empreendimento nietzschiano que, sobremaneira, assume a doença como um momento imprescindível. Falando justamente sobre esse ensinamento a ser transmitido, afirma Nietzsche: “[...] uma doutrina da saúde, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] às naturezas mais espirituais da geração que agora ascende” e segue: “[...] um espírito versado na serpentina arte de mudar de pele não deveria poder dar uma lição aos pessimistas de hoje, que ainda se acham todos eles sob o perigo do

peregrinação. ‘Adiante, disse a mim, amanhã estarás são, hoje basta te fazer-se de são’. Assumi assim todo o ‘pessimismo’; a *vontade* de saúde mesma, a comédia da saúde foi minha medicina. O que então percebi e *quis* como ‘saúde’ o expressei de maneira bastante clara e reveladora com estas frases: ‘uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta com perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens que ficaram muito tempo acorrentados; e como condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas’ [MAI/HHI, § 34]” (40[65] Agosto-setembro de 1885). Isso corrobora, sobretudo, nossa classificação do aforismo 34 de *Humano* como uma “vontade de saúde”, isto é, não como uma posição definitiva e suficiente ante a tragédia do conhecimento; apenas, portanto, uma aparência de saúde.

romantismo? E ao menos lhes mostrar como – se *faz?*...” (MAII/HHII, “Prólogo”, § 2). Contudo, é nas palavras de Zaratustra que tal ensinamento se torna mais claro: “Médico, cura a ti mesmo; assim curarás também ao teu enfermo. Que a melhor assistência do enfermo seja ver, com seus próprios olhos, um homem que curou a si mesmo” (Za/ZA, “A virtude dadivosa” § 2). Assim, mostrar “como se faz” significa dar-se como exemplo; como exemplo, sobretudo, das condições assumidas por aquele que curou a si mesmo. Mais clara, frente a isso, tora-se a já citada problemática apontada por Nietzsche: “Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal?” (MAII/HHII, “Prólogo” § 6). É precisamente na tentativa de “compartilhar” sua vivência pessoal que Nietzsche manda seus “livros peregrinos [...] novamente em viagem, a título de experiência” (*Idem*), isto é, munidos de elucidativos prólogos. Em suma, demonstrando “o caminho para uma *nova* saúde” (*Idem*).

Se nos dois volumes de *Humano* prevalece a doença, e uma peremptória vontade de saúde, o prólogo a *Aurora* também faz referência ao caráter doentio da investigação nietzschiana; por seu turno, no entanto, caracterizando o trabalho de rechaço à moral como um trabalho no subsolo: “[...] uma demorada privação de luz e ar” (M/A, “Prólogo”, § 1). Comentando sua vivência em *Aurora*, Nietzsche afirma: “Na realidade, meus pacientes amigos, já lhes direi o que buscava eu lá embaixo, aqui neste prólogo tardio, que bem poderia ter sido um último adeus, uma oração fúnebre: pois eu retornei e – escapei (M/A, “Prólogo”, § 2). Ao indicar a possibilidade de seu “prólogo tardio” ter sido um último adeus, o filósofo retroativamente demarca os perigos da investigação então empreendida. Como vimos anteriormente, o foco principal de *Aurora* foi a moral, assumida como problemática e, conseqüentemente, sem um poderio obrigacional absoluto. Ao buscar as origens canhestras da moral, seus fundamentos questionáveis desvendados pelo “trabalho no subsolo”, Nietzsche justifica o conceito de “paixão do conhecimento” como uma renúncia ao comumente venerado: “Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo”, em suma, “velhos ideais” (M/A, “Prólogo”, § 4). Tal vivência, caso seja generalizada, pode levar ao “perecimento de toda humanidade” (M/A § 429); uma “tragédia do conhecimento”, portanto, como consequência imediata da “paixão do conhecimento”. De seu trabalho solitário nas profundezas, no entanto, o filósofo nos conta ter “escapado”, definindo seu prólogo tardio não como uma oração

fúnebre, mas antes como a narração de uma vivência; localizada, sobretudo, no limiar de uma ciência que, por fim, se torna *gaia*.

É uma profusão doentia esse caminho que leva à liberação do espírito. No entanto, essa doença, tal como Nietzsche a entende, é completamente necessária e acerca da qual se deve prestar gratidão. Em poucas palavras, convalescer à maneira do espírito livre significa negar a tranquilidade das fixações de sentido habituais para existência humana, isto é, perder todo esteio consolador: seja ele religioso, artístico ou moral. *Humano*, em seus dois volumes, e *Aurora*, constituem precisamente esse período doentio e imprescindível da filosofia intermediária de Nietzsche. Somente a *Gaia ciência*, por seu turno, circunscreve uma constituição saudável, juntamente com sua restituição da importância da arte: uma arte do consolo “deste lado de cá”, como tivemos a oportunidade de vislumbrar através da “Autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*. Vejamos como Nietzsche inicia o importante prólogo a *Gaia Ciência*:

Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência deste livro mediante prólogos. Ele parece escrito na linguagem do vento que dissolve a neve: nele há petulância, inquietude, contradição, atmosfera de abril, de maneira que continuamente somos lembrados tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre o inverno, a qual virá, tem de vir, talvez já tenha vindo... A gratidão aí emana sem parar, como se tivesse ocorrido o mais inesperado, a gratidão de um convalescente – pois a convalescença era esse inesperado. “Gaia Ciência”: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança –, e que repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença (FW/GC, “Prólogo”, § 1).

Logo no segundo parágrafo deste “Prólogo”, o filósofo nos impõe a capciosa questão: “Mas deixemos o Sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?” (FW/GC, “Prólogo”, § 2). Ora, essa questão assume capital importância na medida em que Nietzsche afirma, sem titubeio, que “[...] desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (*Idem*). Ou seja, é imprescindível que a expressão filosófica de uma “pessoa” tenha imediata relação com a constituição fisiológica desta. Portanto, “o fato de o Sr. Nietzsche haver recuperado a saúde” indica, sobretudo, um ensejo direto a sua filosofia; uma cura que

necessariamente determina a expressão filosófica. Segundo Nietzsche, entretanto, duas são as consequências da determinação da doença na filosofia de uma “pessoa”: “Num homem são as deficiências que filosofam, no outro são as riquezas e forças. O primeiro necessita de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”; por outro lado, no caso de Nietzsche: “[...] ela [a filosofia] é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos” (*Idem*). Em ambos, todavia, pensamento e doença são correlatos. Ao indicar a predominância do caso de pensadores doentes na história da filosofia (*Idem*), no sentido de uma filosofia como “apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”, Nietzsche reconhece toda a forma de expressão de tais pensadores como um bálsamo para um corpo doente; um tratamento medicinal:

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda a ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (FW/GC, “Prólogo”, § 2).

Todas essas projeções medicinais se opõem diametralmente ao caso do pensador doente que transcreve sua condição motivado pela “força” e “riqueza”; em suma, um “formoso luxo” que não interpõe à sua condição doentia nenhum bálsamo como esses acima mencionados. Fisiologia e filosofia, isto é, doença e pensamento em uma íntima correspondência marcam o contexto a partir do qual foram escritos *Humano I e II*, e também *Aurora*. No entanto, fisiologia e filosofia, isto é, saúde e pensamento marcam o contexto em que surgiu a *Gaia Ciência*. Safranski (biógrafo de Nietzsche) descreve de maneira muito precisa as condições fisiológicas sobre as quais emergiu este livro: “Esse livro, que ficou pronto na primavera de 1881 [...]. Fora escrito com grande velocidade, semanas a fio sem a perturbação do sofrimento físico, elaborado em caminhadas ensolaradas nas redondezas de Gênova, com declarações de amor à costa variada, aos rochedos, às ‘villas’ ou chalés espalhados nas colinas, às paisagens marinhas” (2001, p. 214). Assim, se o pensamento submetido à enfermidade corporal resultou naquela caracterização do espírito livre como um “pairar livre e destemido sobre os homens,

costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (MAI/HHI, § 34), em outras palavras, um “formoso luxo” que não adere a nenhuma perspectiva consoladora (uma tragédia do conhecimento), então o que será do pensamento submetido à saúde corporal? Mais especificamente, como Nietzsche expressa sua filosofia na época em que se lhe oferece a constituição saudável, como vimos através da descrição de Safranski? Em uma carta ao seu amigo Rohde, Nietzsche expressa de modo bastante peculiar a sua constituição da época da *Gaia Ciência*, a saber:

Não obstante meu retorno à saúde do corpo, a quem devo essa mudança? Em todos os aspectos eu sou meu próprio médico, e como tudo em mim é um, eu fui obrigado a tratar minha alma, minha mente e meu corpo de uma só vez e com os mesmos remédios. Eu admito que outros teriam perecido do meu tratamento, e é por isso que eu estou ansioso e alertando as pessoas contra mim. Este último livro, que ostenta o título de *Gaia Ciência*, vai atuar como um sinal de perigo especial para muitos, mesmo a você, talvez, velho e querido amigo Rohde! (Carta a Rohde, de 15 de julho de 1882).

Nessa ilustrativa carta percebemos a reiteração da relação entre fisiologia e pensamento, uma vez que a *Gaia Ciência* aparece aí como prova do perigoso tratamento a que Nietzsche se auto-impôs. Uma ciência tornada *gaia* implica em uma superação da “tragédia do conhecimento” resultante da “paixão do conhecimento”; com isso, não é apenas o titubeante “temperamento” (MAI/HHI, § 34) do homem que mantém a postura de espírito livre (“o pairar sobre...”), mas antes, no contexto da *Gaia Ciência*, trata-se da aquiescência da jovialidade (*Heiterkeit*) como garantia e “manutenção” do ideal de espírito livre (ainda, entretanto, determinado como um “pairar sobre...”). Em um elucidativo comentário acerca do estatuto de uma ciência tornada *gaia*, presente no “Prólogo” a *Genealogia*, Nietzsche comenta que nada “compensa” mais que levar os problemas da moral a sério, todavia, complementa:

[...] sua recompensa está, por exemplo, em que se possa um dia levá-las [todas essas coisas: os problemas da moral] *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, *a gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos (GM/GM, “Prólogo”, § 7).

A *gaia* ciência surge aí em clara contraposição à seriedade do trabalho no subsolo; uma “recompensa” pela dureza desse trabalho nas profundezas. Ainda no “Prólogo” a *Gaia Ciência*, vê-se uma descrição de como a ciência tornada *gaia* implica em um contraponto à antiga enfermidade, a saber: “[...] de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos [...] com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes” (FW/GC, “Prólogo” § 4). Dessa perspectiva pautada em “sentidos mais risonhos”; dessa “inocência da alegria”, todos os meios de cura habituais voltam a ser rechaçados por Nietzsche: “[...] como se tornou estranho ao nosso gosto esse romântico tumulto e emaranhado de sentidos que o populacho culto adora, e todas as suas aspirações ao excelso, elevado, empolado!” (*Idem*). Quando discutimos, anteriormente, a mudança promovida pela “Autocrítica” ao conteúdo do *Nascimento da tragédia*, evidenciou-se o abandono nietzschiano da “arte do consolo metafísico” em vista de uma “arte do consolo deste lado de cá”: o riso. É nesse mesmo sentido que Nietzsche indica a arte de consolo (medicamento) circunscrita pelo conteúdo da *Gaia Ciência*: “[...] se nós, convalescentes, ainda precisamos de uma arte, é de uma *outra* arte – uma ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial [...]. Sobretudo: uma arte para artistas, somente para artistas”. E conclui reafirmando a necessidade da jovialidade: “Nós nos entendemos melhor, depois, quanto ao que primeiramente se requer *para isso*, a jovialidade, *qualquer* jovialidade meus amigos!” (*Idem*). Retornando a “Autocrítica”, percebemos que a solução psicológica para a jovialidade grega, em sua propensão ao trágico, sofre uma radical mudança através desse escrito retroativo. Assim, se durante 1872 Nietzsche percebeu a tragédia grega como um consolo metafísico, um acesso ao fundo terrível da existência sem uma destruição do espectador, na “Autocrítica” Nietzsche começa a questionar essa solução da seguinte forma: “Há um pessimismo da força? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência?” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica” § 1). Essas perguntas, sobretudo, colocam em xeque a necessidade da tragédia, para os gregos, como uma necessidade de consolo metafísico, uma vez que aí Nietzsche aponta o excesso de saúde como uma motivação para o “terrível da existência”. Em outras palavras, esse grego de

uma saúde transbordante não teria nenhuma necessidade de consolar-se através da arte trágica, mas sim, apenas põe “[...] à prova sua força” (*Idem*). Assim, quando ao final da “Autocrítica”, Nietzsche pergunta, dirigindo-se aos pessimistas românticos (ao “homem trágico dessa cultura” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica” § 7)), se é necessário a estes uma “[...] *arte do consolo metafísico*, a tragédia como a Helena a ele devida” (*Idem*), e opõe-se categoricamente a isso (Não, três vezes não, ó jovens românticos! (*Idem*)), está em questão justamente a assunção do “pessimismo da força”¹⁶ grego: “Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos [...]” (*Idem*). Ora, é precisamente com uma alusão aos gregos que Nietzsche conclui o “Prólogo” a *Gaia Ciência*:

Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? (FW/GC, “Prólogo”, § 4).

Escalar “o mais elevado pico do pensamento” e olhar “*para baixo*”; que sentido tem essa alegórica asserção? Parafraseando novamente Zaratustra, embora sem indicarmos ainda qual seja a relação entre toda essa discussão e este personagem, lemos: “Vós ergueis os olhos quando aspirais a elevar-vos. Eu, como estou no alto, desço o meu olhar. / Quem de vós pode estar no alto e rir ao mesmo tempo? Quem escala altos

¹⁶ Em última instância, esse “pessimismo da força” irá definir os rumos da projeção nietzschiana, no aforismo 370 da *Gaia Ciência*, denominada como “pessimismo dionisiaco”. Ao procurar uma denominação ao seu pessimismo, neste aforismo mencionado, Nietzsche mantém-se indeciso quanto à possível classificação pautada em um “pessimismo clássico”: “[...] a palavra ‘clássico’ repugna aos meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta” (FW/GC, § 370). Todo caso, Nietzsche é enfático ao contrapor seu pessimismo ao pessimismo romântico, representado por Schopenhauer e Wagner. O “pessimismo dionisiaco”, enquanto novo nome ao “gasto e indistinto” pessimismo clássico, é apontado pelo filósofo, entretanto, apenas como uma projeção: “A este pessimismo do futuro – pois ele virá! Já o vejo vindo! – eu chamo de pessimismo *dionisiaco*” (*Idem*). Ao mantermos o genérico “pessimismo da força” durante nossas considerações, temos em vista a utilização de uma terminologia que não incluía, estritamente, nem o indistinto “clássico” nem a projeção futura “dionisiaco”, mas sim, compartilhe elementos com ambos. Sobretudo, temos em mente a relação nietzschiana com a “superabundância” grega, no sentido de uma possibilidade de contemplação da tragédia a partir de uma perspectiva de força, algo que mostra-se através da expressão “pessimismo da força”. Em mais detalhes, acerca da distinção entre pessimismo clássico, romântico, dionisiaco e, embora em menor medida, pessimismo da força, conferir STEGMAIER, 2010, p. 35-60.

montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e escrever”)¹⁷. Rir tanto da tragédia encenada quanto da real e séria tragédia da vida é prova de força; privilégio de quem escalou uma alta montanha e contempla tudo de cima. Com isso, faz pleno sentido a relação entre a “Autocrítica” do *Nascimento da tragédia* e o “Prólogo” da *Gaia Ciência*, uma vez que a nova compreensão psicológica do pendor do grego ao trágico, definida por aquela, determina-se como um “pessimismo da força”, isto é, uma força colocada à prova através da arte trágica; uma saúde transbordante que torna possível a visualização do trágico. É nesse sentido que escalar “o mais elevado pico” e “olhar para baixo” significa um “retorno” aos gregos, ou seja, a aquiescência de uma saúde transbordante e de uma força frente ao trágico da existência.

Retomando nosso problema de fundo (como Nietzsche expressa seu pensamento no momento em que se lhe oferece uma constituição saudável?) percebemos que o contexto da *Gaia Ciência* (a saúde, a jovialidade, o riso, em suma, a “força”) transfigura a “tragédia do conhecimento” presente em *Humano e Aurora*, remetendo o ideal de espírito livre a uma nova constituição. Se daquele “pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (MAI/HHI, § 34) resultou em uma perspectiva trágica para o conhecedor, na *Gaia Ciência* esse “pairar sobre...” assume características diferentes e consoantes à jovialidade angariada neste livro:

[...] precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: necessitamos

¹⁷ “Tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 58) foi a opção de tradução de Mário Ferreira dos Santos para *Trauer-Spiele und Trauer-Ernste*. Por seu turno, Andrés Sánchez Pascual opta por “Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las de teatro y de las de la vida” (NIETZSCHE, 2009, p. 74). Ambas mantêm fidelidade ao original, na medida em que vertem a *Trauer-Spiele* um sentido “artificial” (jogo, atuação trágica) em contrapartida à “seriedade” de *Trauer-Ernste* (em uma relação mais concreta com a gravidade trágica da vida). Rubens Torres Filho traduz como “Aquele que galga as mais altas montanhas ri de todas as tragédias lúdicas e de todas as tragédias sérias” (NIETZSCHE, 1974, p. 251), e justifica: “No texto: *alle Trauer-Spiele um Trauer-Ernste*. Jogo de palavras sobre o vocábulo *Trauerspiel*, equivalente alemão do termo grego “tragédia” (ao lado de *Tragödie*). Decomposto em seus elementos, como está no texto, dá a conhecer seu sentido literal de ‘jogo (cênico)-de-tristeza’, o que permite a invenção paralela do termo *Trauer-Ernst* (literalmente: ‘seriedade-de-tristeza’” (*Idem*). Por sua vez, embora estejamos utilizando na maior parte das citações a tradução de Mario da Silva de *Zarathustra*, essa passagem em especial parece destoar dos outros tradutores ao enfatizar a falsidade e verdade, e não, portanto, o “jogo cênico” e a “seriedade” ou “gravidade” trágica da vida: “Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras” (NIETZSCHE, 2010, p. 66). Assim, neste caso em particular, optamos pela tradução de Mario Ferreira dos Santos (NIETZSCHE, 2008, p. 58).

dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. [...] Devemos também *poder* ficar acima da *moral*: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (FW/GC, § 107).

Em *Humano* Nietzsche havia relegado a arte a um caráter de transição “[...] para uma ciência filosófica realmente libertadora” (MAI/HHI, § 27), isto é, nada mais do que uma última ilusão a ser também, por seu turno, superada. No entanto, a restituição da arte, de seu poderio transfigurador, torna a ciência *gaia* e recobre toda seriedade das primeiras efusões da grande liberação do espírito com a jovialidade deste *gai saber*. O riso frente aos deveres morais é uma prova de força, uma perspectiva das alturas que garante e mantém o ideal de espírito livre. Sublinhemos as palavras de Nietzsche: “necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós” (FW/GC, § 107). No entanto, como especificar essa arte que se expressa de modo “exuberante, flutuante, dançante, zombeteiro, infantil e venturoso”? No *Ecce Homo* há uma preciosa indicação para isso, quando Nietzsche remete sua arte à “[...] noção provençal de *gaya scienza*, aquela unidade de *trovador*, *cavaleiro* e *espírito livre* com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas” (EH/EH, *Gaia Ciência*)¹⁸. Ao analisar essa alusão nietzschiana, Giuliano Campioni assevera, com referência a leitura de Stendhal, que a cultura provençal é marcada por haver atravessado a religião cristã sem ser “arruinada”; um “atravessamento” alegre e prazeroso (CAMPIONI, 2010, p. 12)¹⁹. Conquanto não tenhamos o interesse de aprofundar essas considerações, isso serve como ilustração do sentido do provençal intentado por Nietzsche, ou seja, uma arte que não se deixa influenciar pelo moralismo cristão²⁰.

¹⁸ Paulo César de Souza indica, em nota, que trata-se de uma “[...] referência aos trovadores medievais da Provença (na atual França), cuja arte foi denominada *gai saber* – ‘saber alegre’ ou ‘gaia ciência’” (NIETZSCHE, 2004, p. 249).

¹⁹ Agradecemos a Clademir Araldi por disponibilizar este texto de Campioni, apresentado no ano de 2010, em São Paulo, e ainda inédito.

²⁰ O sentido usual da relação entre moral e arte apregoa que esta se encontra sempre submetida àquela: “Os poetas, por exemplo, foram sempre os camareiros de alguma moral” (FW/GC, § 1). Daí o caráter específico e à parte do “gai saber” trovador enquanto indicação para uma “libertação” e “irresponsabilidade”: “Talvez então [a partir dessa libertação e irresponsabilidade] o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas ‘gaia ciência’” (*Idem*). Nietzsche cita seu poema *Ao mistral* como “[...] um

Frente a todas essas considerações, angariamos elementos suficientes para explicitarmos uma solução à problemática anteriormente proposta, a saber: em que consiste a vivência nietzschiana que passa pela “doença” e culmina em uma “cura”, referente ao período intermediário de sua filosofia? (MAII/HHIII, “Prólogo” § 6). Ora, a doença, o período da enfermidade, corresponde justamente aos contextos determinados por *Humano I* e *II* e *Aurora*, no sentido largamente enfatizado da tragédia do conhecimento. O ideal de espírito livre, definido como um “pairar sobre...”, não tem, nestes livros mencionados, a “segurança” adquirida na *Gaia Ciência*; era ainda “titubeante” a postura do espírito livre, figurada como uma “[...] angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante [...]” (FW/GC, § 107). Consequentemente, somente através da adesão ao *gai saber*, com a restituição da importância da arte, o ideal de espírito livre conquista a plena “[...] liberdade de pairar acima das coisas [...]”

radiante canto-dança em que – permitam-me! – bailo sobre a moral” e arremata: “é um perfeito provençalismo” (EH/EH, *Gaia Ciência*). Vejamos um trecho desse poema: “[...] Dança agora sobre mil dorsos, / Dorsos de ondas, malícias de ondas – / Salve quem novas danças cria! / Dancemos de mil maneiras, / Livre – seja nossa arte / E gaia – a nossa ciência! [...] Expulsemos quem turva o céu, / Enegrece o mundo e afasta as nuvens, / Tornemos mais claro o reino do céu! Ouça-se o nosso rugido... ó espírito / De todos os espíritos, junto contigo / Ruge a minha felicidade como uma tempestade. – // – E para eternizar a memória / De tal felicidade, toma teu legado, / Leva contigo esta coroa para cima! / Lança-a mais alto e mais longe e, / Escalando impetuoso a escada celeste, / Pendura-a – nas estrelas!” (FW/GC, “Canções do príncipe Vogelfrei”). Não podemos deixar de assinalar, frente a esse poema, a implícita ligação com *Assim falava Zarathustra*; principalmente com a quarta parte deste livro. O conjunto de poemas que compõem as “Canções do príncipe Vogelfrei” somente são incluídos por Nietzsche na segunda edição de *A gaia Ciência*, em 1887, e, portanto, são posteriores a *Zarathustra*. Em primeiro lugar, a coroa, representando o legado da suprema felicidade, já foi referida anteriormente como a “coroa do ridente” através da passagem de *Zarathustra* citada por Nietzsche na “Tentativa de autocrítica”: Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, *aprendei* – a rir! (Za/ZA “Do homem superior” §19). Por outro lado, ao mencionar a “expulsão” de quem “turva o céu”, através de um rugido (Ouça-se o nosso rugido [...] Ruge a minha felicidade como uma tempestade”), evidencia-se o advento do “leão ridente” na quarta parte de *Zarathustra*, que expulsa os homens superiores da montanha de Zarathustra (Za/ZA, “O sinal”). Esse retorno do riso na crucial quarta parte de *Zarathustra* demonstra, sobretudo, que a importância do *gai saber* jamais é abandonada por Nietzsche. Essa postura das alturas; essa força capaz de visualizar comicamente o trágico da existência (sobretudo a morte de Deus) chega a consistir em um critério seletivo para a permanência dos homens superiores na altura da montanha de Zarathustra. Critério este, aliás, que nenhum dos homens superiores se adéqua, uma vez fazem reviver o antigo Deus na figura de um asno (“[...] o antigo Deus revive” (ZA/ZA, “A festa do asno” § 1) e não assumem a “força” do riso: daí a exclamação de Zarathustra: vós, homens superiores, *aprendei* – a rir! (Za/ZA “Do homem superior” §19). Emerge disso que não basta ascender à montanha de Zarathustra, mas antes, é preciso elevar-se com a mesma postura (com a mesma altaneira vivência pautada na força “destrutiva” do riso: “Quando queremos matar radicalmente, ponhamo-nos a rir” (Za/ZA, “A festa do asno” § 1)). Com isso, percebemos o quão importante é esse *gai saber* contextualizado pela *Gaia Ciência* e, sobretudo, reiterado pelos prólogos de 1886, enquanto definição de uma perspectiva “saudável” frente ao trágico da existência (a tragédia do conhecimento de *Humano* e *Aurora* mas também, e sobremaneira, ante o diagnóstico da morte de Deus, como logo teremos a oportunidade de contemplar). Além disso, como veremos, toda essa postura jovial (conceituada como a “grande saúde”) será determinante para a “constituição fisiológica” de Zarathustra, em outras palavras, uma explicação para a “abundância” de sabedoria que torna possível ao personagem descer sua montanha para compartilhar seu excesso (Za/ZA, “Prólogo” § 1). Essa temática será de suma relevância no último capítulo deste trabalho.

(*Idem*); a conquista do privilégio de “brincar acima” (*Idem*) da moral, isto é, acima das “coisas” que antes do evento da grande liberação consistiam na própria estimativa de valor da humanidade. Eis, portanto, a caracterização da “saúde”, em uma íntima correspondência entre fisiologia e pensamento.

Atentemos, no entanto, para um fato cronológico relacionado ao ideal de espírito livre durante o transcurso da produção nietzschiana: há uma variação do ideal de espírito livre no interior do período intermediário da filosofia de Nietzsche, pautado, justamente, na inserção da arte enquanto garantia da “liberdade de pairar acima das coisas”, na *Gaia Ciência*, e isto em contrapartida aos demais livros que compõem esse período. No entanto, alia-se a isso o diagnóstico da solidão oferecido pelos prólogos e também pelo *Ecce Homo*, como tivemos a oportunidade de abordar logo no início deste capítulo. Em outras palavras, o filósofo percebe, tardiamente, que a vivência do espírito livre é apenas a “sua vivência”; a dinâmica que passa pela doença e culmina em uma cura diz respeito apenas à experiência de Nietzsche. Todavia, na mesma medida em que ocorre tal diagnóstico, também a necessidade de compartilhar a vivência da liberação do espírito se torna peremptória. Citemos novamente a passagem do prólogo ao segundo volume de *Humano*: “Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal? [...] Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia” (MAII/HHII, “Prólogo” § 6). Essa confiança dá-se, sobretudo, através da possibilidade, impetrada pelos prólogos, de voltar a compartilhar sua vivência: “É-me permitido agora, após seis anos de crescente confiança, mandá-los novamente em viagem, a título de experiência?” (*Idem*). Trata-se da descrição do “[...] caminho para uma nova saúde [...]” (*Idem*), isto é, do caminho empreendido por Nietzsche na direção, em última instância, da “grande saúde”; descrição esta (oferecida através dos prólogos) que torna possível a esperança de que tal vivência não seja apenas pessoal (solitária). Sublinhando o mais essencial disso tudo, percebemos o quão importante são essas considerações retroativas de Nietzsche aos seus livros intermediários, principalmente quanto à intenção de compartilhar sua vivência pessoal (superar a solidão do espírito livre). Importância esta que se torna mais evidente quando lemos que os prólogos (mais especificamente a vivência do espírito livre que passa pela enfermidade e culmina numa cura, enfatizada pelos prólogos) consistem em uma preparação a *Zaratustra*: “um verdadeiro

esclarecimento sobre mim – e a melhor preparação de todas para meu temerário *filho Zaratustra*” (NIETZSCHE apud BURNETT, 2008, p. 27). É precisamente com a intenção de compreendermos como os prólogos representam uma preparação a *Zaratustra* (o livro mais dileto de Nietzsche, como avalia Scarlett Marton (2010, p. 127)) que passaremos a analisar mais detidamente *A gaia Ciência*; abordagem que deve principiar, necessariamente, pelo mais trágico dos acontecimentos: a morte de Deus.

Jörg Salaquarda oferece-nos, em seu artigo *A última fase de surgimento de A Gaia Ciência*, uma importante exposição acerca dos objetivos e implicações da elaboração de *A Gaia Ciência*. Nesse sentido, ao concluir os livros I, II e III, que, a princípio, serviriam como um complemento a *Aurora* (SALAQUARDA, 1999, p. 76) Nietzsche, motivado pelo seu encontro com Lou Salomé, modifica substancialmente sua intenção inicial quanto aos objetivos da *Gaia Ciência*: “Ele acredita ter encontrado na extraordinária jovem senhora a discípula e herdeira espiritual longamente anelada. Para dispô-la favoravelmente a esse papel, ele quis pôr-lhe à mão um resumo escrito do mais recente desenvolvimento de seu pensamento” (*Idem*, p. 77). Desse modo, a elaboração do *Prelúdio em rimas alemãs* e do livro IV, bem como das correções desse período, apontam para a necessidade de concretizar a experiência de seus pensamentos em sua “sonhada” discípula. O fato mais importante, nessa nova motivação para *A gaia Ciência*, refere-se à eliminação da maior parte das alusões ao eterno retorno, “[...] cuja apresentação ele ainda não se julgava capaz” (*Idem*, p. 77). Assim, o eterno retorno não é tomado como o foco principal das arguições nietzschianas, vindo a sê-lo somente em *Assim falava Zaratustra*. Em contrapartida, “[...] a morte de Deus e a sua significação para a moral assediava Nietzsche até o último momento de modo mais intenso” (*Idem*, p. 86). A morte de Deus corresponde a uma nova caracterização da tragédia do conhecimento presente em *Humano* e *Aurora*, contudo, é um conhecimento muito mais enfático, que elimina o próprio esteio de justificação do valor da existência. Ao que aqui realmente nos interessa, tentaremos elucidar a modificação da preponderância de um posicionamento apenas crítico frente à morte de Deus (experiência jovial frente a esse

acontecimento), para um momento crítico-afirmativo (experiência trágica)²¹. Isso realça a importância do caráter de transição da *Gaia Ciência*, principalmente em relação aos acréscimos do último período de sua elaboração. Na *Gaia Ciência*, “Nietzsche leva a termo seu projeto de Ilustração, iniciado em *Humano demasiado humano*, e já antecipa, tanto estilística quanto tematicamente, traços de *Assim falou Zaratustra*” (*Idem*, p. 75).

Como já mencionado, o acontecimento fundamental, e ponto de partida para nossas considerações, é a *morte de Deus*. No aforismo 108 da *Gaia Ciência* aparece pela primeira vez essa asserção nietzschiana: “Deus está morto; mas [...] durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (FW/GC, § 108). Mais adiante, no aforismo 125, o mesmo acontecimento é narrado por um louco, e, através deste, o anúncio da morte de Deus assume uma conotação irônica e fatídica, concomitantemente. A ironia se mostra através da incredulidade já presente naqueles a quem o louco anuncia a morte de Deus, isto é, o acontecimento não é nenhuma novidade. Contudo, apesar da descrença dos ouvintes, na medida em que o louco expressa seu espanto frente ao ocorrido, a morte de Deus passa a ser encarada com toda profundidade que encerra: a morte de Deus implica na derrocada de tudo o que garantia o valor da existência²². O pleno efeito da morte de Deus, portanto, enquanto desvalorização do mundo, deve suprimir inclusive as sombras do Deus morto: as supressões da sustentação metafísica da filosofia e dos deveres morais absolutos exemplificam as consequências desse ocorrido. Nesse sentido, *A Gaia Ciência* tem um papel decisivo em relação à definição da postura apropriada frente a esse grande acontecimento. O próprio livro se define pela existência de uma dupla alternativa e por uma “escolha crucial”. Enquanto limiar de um posicionamento crítico frente à existência humana, *A Gaia Ciência* tem a função, alcançada apenas em *Zaratustra*, de superar a filosofia dos espíritos livres e apontar para uma alternativa crítico-afirmativa²³. Atentemos, no entanto, para o mais essencial: a morte de Deus,

²¹ Nos referimos à passagem do ideal de espírito livre para a tarefa afirmativa de Zaratustra, sendo que esta é determinada por Nietzsche através do *Incipit Tragedia* (FW/GC, § 342) presente ao final do livro IV.

²² Cf. FW/GC, §125. Acerca da morte de Deus, conferir também 14 [25] e 14 [26] outono de 1881.

²³ Concordamos com Luís Rubira, entretanto, quando afirma que desde muito cedo a intenção de Nietzsche não corresponde apenas em estabelecer uma crítica, mas antes, está em questão a tentativa de erigir um pensamento afirmativo. Ao reportar-se ao texto *Fatum e História*, de 1862, Rubira compreende que desde tal escrito Nietzsche intenta estabelecer uma contrapartida afirmativa, “um ponto de vista mais livre” (RUBIRA, 2010, p. 132). Apesar disso, apenas a partir de *Zaratustra* Nietzsche assume tal “ponto de vista mais livre”, através do pensamento do eterno retorno, e leva a cabo sua intenção afirmativa. Assim, e nesse ponto também acompanhamos as considerações de Rubira, somente o eterno retorno

juntamente com seus efeitos (desvalorização da moral e da metafísica, por exemplo) corresponde a uma doença no mesmo sentido da profusão doentia pautada na tragédia do conhecimento, como vimos anteriormente. Assim, a morte de Deus representa uma nova caracterização do anterior “[...] desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica [...]” (MAI/HHI, § 34), exceto que aqui, já no contexto de um *gai saber*, o ocaso de Deus é encarado a partir de uma perspectiva jovial, ou seja, saudável. Nietzsche inicia o livro V²⁴ da *Gaia Ciência* falando, precisamente, sobre a jovialidade ante a morte de Deus:

O sentido de nossa jovialidade. – O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto ainda irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo. Essa longa e abundante seqüência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e prenunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal

representa uma nova medida de valor capaz de superar o momento crítico da filosofia de Nietzsche: “[...] é justamente essa busca [por uma afirmação], associada ao desenvolvimento da noção de valor, que fará com que ele venha, em agosto de 1881, a finalmente encontrar no pensamento do eterno retorno a concepção fundamental de sua filosofia – aquela que coloca termo a longa busca que havia sido iniciada em ‘*Fatum e História*’” (RUBIRA, 2010, p. 133). Esse pensamento de 1881, no entanto, só é apresentado por Nietzsche na *Gaia Ciência* (FW/GC, § 341), em 1882, em um aforismo imediatamente anterior às primeiras palavras de *Zaratustra*. Nesse sentido, a *Gaia Ciência* não é, como um todo, a representação da filosofia afirmativa de Nietzsche, mas sim, um livro de transição a tal filosofia. O que prevalece na *Gaia Ciência* é ainda o ideal de espírito livre; a sobrepujação jovial da morte de Deus e das subsistentes sombras do Deus morto, ou seja, nenhuma contrapartida afirmativa ao ocaso dos antigos valores é tomada como foco principal do livro.

²⁴ O quinto livro da *Gaia Ciência* é escrito em 1886, sendo, portanto, contemporâneo aos prólogos. Isso nos indica que a temática apresentada neste livro se adéqua, sobretudo, ao “Prólogo” a *Gaia Ciência* e, consequentemente, à narração da cura de Nietzsche dos contextos doentios circunscritos por *Humano e Aurora*. Jelson Roberto de Oliveira, ao comentar justamente a “saúde reconquistada” na *Gaia Ciência*, afirma o seguinte sobre a relação entre o livro V e o “Prólogo”: “O prefácio e o livro V [...] foram juntados à segunda edição da obra em 1886, e mantêm, no nosso ponto de vista, uma íntegra conexão entre si” (2009, p. 168, nota 2). Ao nosso entender, é extremamente interessante manter certa “ingenuidade cronológica” na abordagem do quinto livro da *Gaia Ciência*, isto é, compreender que este livro, apesar de ter sido escrito em 1886, fora alocado por Nietzsche precisamente no limiar entre seu período intermediário e *Assim falava Zaratustra*. Assim, no mesmo sentido que os prólogos serviram como um meio para Nietzsche estabelecer uma unidade entre seus livros (desde o *Nascimento da tragédia* até a *Gaia Ciência*), também o quinto livro da *Gaia Ciência* atua como uma “reorganização” do conteúdo deste livro e serve como uma importante antecipação e preparação a *Zaratustra*.

como talvez jamais houve sobre a Terra?... Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje o amanhã, nós, primogênitos e prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já *deveriam* ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar desse ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós*? Talvez soframos demais as *primeiras conseqüências* desse evento – e estas, as suas conseqüências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora (FW/GC, § 343).

Já conhecemos a equação que iguala o “riso”, a “jovialidade” e a “saúde”, e determina também o “pessimismo da força”, isto é, a postura altaneira frente ao trágico da existência. Todos estes elementos estão incluídos neste aforismo citado. A relação “normal” ante o grande evento da morte de Deus resulta em uma perda total do sentido da existência, contudo, este não é o caso que se efetiva através da perspectiva do espírito livre configurado no contexto da *Gaia Ciência*; configuração pautada no “riso”, na “jovialidade”, em suma, na “saúde” angariada. Com isso, “o sentido da jovialidade” desse aforismo representa a abertura de novas possibilidades a partir da morte de Deus, contrariando a conotação destrutiva, mais imediata, de tal ocaso. Se compararmos duas passagens, uma presente nesse aforismo citado acima e outra, já citada anteriormente, de *Assim falava Zaratustra*, torna-se possível uma clareza maior acerca dessa jovialidade ante a morte de Deus e, aliado a isso, um relevante mote à relação entre o ideal de espírito livre e a postura de Zaratustra: “[...] nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, [...] como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar desse ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós*?” (*Idem*). Por sua vez, em *Zaratustra* lemos: “Vós ergueis os olhos quando aspirais a elevar-vos. Eu, como estou no alto, desço o meu olhar. / Quem de vós pode estar no alto e rir ao mesmo tempo? Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e escrever”). Trata-se do pessimismo da força; de uma perspectiva que permite visualizar o ocaso de Deus como uma possibilidade de nova determinação dos valores e não, caso que seria mais imediato, como um destrutivo niilismo.

Zaratustra, nesse sentido, tem sua constituição definida por esse privilégio das alturas: a jovialidade e o riso que são a culminância da saúde adquirida. A transição do

ideal de espírito livre a *Zaratustra*, portanto, não representa uma ruptura de Nietzsche com o período intermediário de seu pensamento, ao contrário, o personagem é a incorporação desse ideal que serve como ponto de partida para sua tarefa específica. Atentemos para o fato de que é precisamente da altura de sua montanha que Zaratustra principia sua trajetória: “Quando Zaratustra completou trinta anos, abandonou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para a montanha. Ali, durante dez anos, alimentou-se de seu espírito e de sua solidão, sem deles se fatigar” (Za/ZA “Prólogo” §1). No entanto, essas palavras não caracterizam o modo como se deu a primeira ascensão de Zaratustra à montanha, apenas descrevem que assim ocorreu: Zaratustra abandonou sua pátria “e foi para a montanha”. Somente através do diálogo de Zaratustra com o santo do bosque evidenciam-se as “condições” dessa primeira ascensão do personagem: “Não me é desconhecido esse viandante. Há anos que passou por aqui. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. / Aquela vez levavas para a montanha as tuas cinzas. Queres hoje levar ao vale o teu fogo?” (Za/ZA, “Prólogo” § 2). Simbolicamente, o ato de levar as cinzas à montanha nos indica que Zaratustra estava “doente” quando subiu pela primeira vez a montanha na qual, posteriormente, permaneceu por dez anos. Além disso, quando o velho santo aponta para uma mudança em Zaratustra, em oposição ao ato de levar as cinzas à montanha, evidencia-se que a nova constituição do personagem representa uma cura; uma saúde adquirida no tempo em que permaneceu solitário em sua montanha. Entretanto, esse diagnóstico do santo se complementa através das próprias palavras de Zaratustra: “Eu, que sofria, soube me dominar: levei minhas próprias cinzas à montanha; e uma chama mais clara inventei para mim” (Za/ZA, “Dos crentes em Além-Mundos”). Contudo, apenas essas palavras de *Zaratustra* não permitem um posicionamento definitivo, e fundamentado, acerca da caracterização da saúde de Zaratustra como sendo a própria saúde do espírito livre contextualizada na *Gaia Ciência*. Não fosse pelo importante aforismo 382 deste livro, em sua íntima relação com o todo da obra *Assim falava Zaratustra*, não haveria elementos que fundamentassem a nossa hipótese.

No *Ecce Homo* Nietzsche nos conta qual é o “pressuposto fisiológico” de Zaratustra: “[...] o que denomino a *grande saúde*. Não sei explicar melhor, *mais pessoalmente* esse conceito, do que já o fiz em um dos trechos finais do livro quinto da *gaya scienza*” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 2). Nietzsche, na sequência dessa passagem, cita integralmente o aforismo 382 da *Gaia Ciência*, intitulado, precisamente,

“A grande saúde”. O filósofo já havia indicado este conceito no “Prólogo” a *Humano* como “[...] o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (MAI/HHI, “Prólogo” § 4). Essa menção à grande saúde em *Humano* fora indicada por Nietzsche como um momento derradeiro da liberação do espírito, isto é, ainda não presente nas primeiras efusões do espírito livre. Trata-se, portanto, da “[...] *madura* liberdade do espírito [...]” (*Idem*), somente adquirida, como analisado anteriormente, na *Gaia Ciência*. Vejamos em que consiste essa “grande saúde”, ou seja, o pressuposto fisiológico de Zaratustra:

A Grande Saúde. – Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver negado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* [...] E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência naufragos e sofridos, mas, como disse, sempre novamente são – quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!... Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermo-nos com o *homem atual*? É muito mau, porém inevitável, que olhemos suas mais dignas metas e esperanças com seriedade a custo mantida, e talvez sequer as olhemos mais... Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaríamos de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente *o direito a ele*: o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significa senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce *a grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece*... (FW/GC, § 382).

Esse aforismo, citado integralmente, representa o cume do ideal de espírito livre nietzschiano: “o privilégio de mestre do espírito livre!” (MAI/HHI, “Prólogo” § 4). A aquiescência da grande saúde, na mesma medida em que é a negação das praias do “‘Mediterrâneo’ ideal”, também corresponde à possibilidade, só então alcançada, de superar o ideal vigente em direção a “terras desconhecidas”; a “um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino”. Isso significa não sofrer mais com a “desvalorização da existência” (sobretudo, com o diagnóstico da morte de Deus), mas sim, reconhecer as inúmeras possibilidades abertas a esse “saudável” espírito livre. A grande saúde implica também em um novo “ideal”: “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (*Idem*). Quando Nietzsche anota, em 1886: “Burla do ‘divino’ – sintoma de cura” ([3] 5 Começo de 1886 – Primavera de 1886), e afirma, falando de Zaratustra: “Zaratustra, que de uma maneira sagrada opõe atrevimento e burla a todas as coisas sagradas e executa com inocência seu caminho para o mais proibido, o mais mau” ([2] 166 Outono de 1885 – Outono de 1886), percebemos o teor da cura do personagem que carrega suas cinzas à montanha e alcança, na solidão, uma constituição saudável. Em outras palavras, se a grande saúde é a culminância do ideal de espírito livre, e também o pressuposto fisiológico de Zaratustra, então a postura inicial (Za/ZA “Prólogo” §1) do personagem só pode ser caracterizada como a postura do espírito livre, isto é, uma “abundância e potência” que permite brincar com o sagrado: a burla do divino enquanto sintoma de cura, como ficou evidente através do póstumo acima citado. Assim, ao permanecer durante dez anos na “altura” de sua montanha, Zaratustra alcança a grande saúde, e com esta, o riso e a jovialidade frente ao trágico da existência. Ou seja, e agora em um sentido mais claro: “Quem escala altos montes, ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e escrever”).

A confluência entre o ideal de espírito livre, do modo como abordamos até aqui, e a vivência inicial de Zaratustra no alto de sua montanha viabiliza importantes considerações. Sobremaneira, o poema que serviu como epígrafe a este capítulo pode ser lido e analisado através das considerações até aqui empreendidas. Citemos novamente o poema:

Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada,
 Além do bem e do mal, ora fruindo
 A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira,
 Tudo lago, tudo meio-dia e tempo sem meta.

Subitamente, amiga, o um se tornou dois! –
 – E Zaratustra passou junto a mim...
 (FW/GC, “Apêndice: Canções do príncipe Vogelfrei”)

Andrés Sánches Pascual recorre a este poema para explicar aquilo que chama de gênese figurativa de *Assim falava Zaratustra*, que se complementa à gênese conceitual deste livro, definida pelo pensamento do eterno retorno (PASCUAL apud NIETZSCHE, 2009, p. 10-15). Inicialmente esse poema recebeu o título “Portofino” (3[3] Verão-Outono de 1882), a partir do qual podemos compreender a descrição oferecida pelo filósofo quanto ao surgimento do personagem Zaratustra, no *Ecce Homo*, onde comentou sua estada na Itália, “possivelmente no final de janeiro de 1883” (PASCUAL apud NIETZSCHE, 2009, p. 14). Lemos o seguinte no *Ecce Homo*: “Pela manhã eu subia na direção sul, no magnífico caminho para Zoagli, até o alto, passando por pinheiros e avistando vasta porção de mar; à tarde, quando a saúde o permitia, contornava toda a baía de Santa Margherita até Porto Fino” e complementa: “Nesses dois caminhos ocorreu-me todo Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim...*” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1). É precisamente na sequência desta passagem (§ 2) que Nietzsche define o pressuposto fisiológico de Zaratustra através da “grande saúde”. Aliada a essa descrição contextual do surgimento de Zaratustra, temos a caracterização filosófica, indicada pela primeira parte do poema “Sils-Maria”: “Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada, / Além do bem e do mal, ora fruindo / A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira, / Tudo lago, tudo meio-dia e tempo sem meta”. Isso aponta para a postura de espírito livre adquirida na *Gaia Ciência*, principalmente quando Nietzsche refere-se a sua condição “além do bem e do mal”, “à espera de nada”, como uma brincadeira/jogo (*ganz nur Spiel*)²⁵. É dessa sua solidão como espírito livre que “o um se tornou dois”, isto é, Zaratustra “passou junto” a Nietzsche. Portanto, autor e personagem têm suas constituições determinadas pelo ideal de espírito livre; é a madura liberdade do espírito que Nietzsche

²⁵ Pensamos no sentido já exposto de uma brincadeira “acima” da moral (FW/GC, § 107), ou ainda, na jovialidade frente ao ocaso de Deus (FW/GC, § 343). Contudo, é a suma ideia da “grande saúde” que inclui todos esses elementos: “[...] por transbordante abundância e potência, brinca (*spielt*) com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (FW/GC, § 382).

atinge na *Gaia Ciência* e é, precisamente, desta “liberdade de pairar acima das coisas” (FW/GC, § 107), enquanto saudável privilégio de “brincar acima” (*Idem*) da moral, que o personagem Zaratustra inicia sua tarefa específica. Tarefa esta, por seu turno, discriminada através do “*Incipit tragoedia*” (FW/GC, § 342), e apontada também pelo final do aforismo “A grande saúde”: “a tragédia comece...” (FW/GC, § 382).

Pode parecer contraditório, à primeira vista, que partindo de um *gai* saber, de um restabelecimento jovial, Nietzsche caracterize as primeiras palavras de Zaratustra como uma tragédia (FW/GC, § 342). No entanto, ao retomarmos as considerações até aqui empreendidas, a estranheza frente a essa asserção começa a se dissipar. No mesmo sentido da passagem de *Zaratustra* que indica a ascensão à montanha como uma visualização cômica de toda tragédia (“da cena e da gravidade trágica da vida”) (Za/ZA, “Do ler e escrever), ocorrem já em 1882 algumas passagens póstumas que obedecem e complementam a descrição dessa força trágica: “Quando alguém está elevado acima do bem e do mal, também vê na tragédia apenas uma comédia involuntária” (3[1] 78, Verão-Outono de 1882). Esta passagem acrescenta muito pouco às nossas considerações anteriores, uma vez que os elementos são os mesmos, a saber: a elevação que permite uma visualização cômica da tragédia. Todavia, em uma anotação realizada logo abaixo desse fragmento, Nietzsche afirma: “Ver morrer as naturezas trágicas e, sem embargo, *ser capaz de rir* mais além da mais profunda compreensão, sentimento e compaixão²⁶ em relação a elas: tudo isso é divino” (3[1] 80 Verão-Outono de 1882). Se no póstumo anterior Nietzsche fala daquele que se eleva e vê a tragédia de uma perspectiva cômica, nesta última passagem está em questão algo em torno da capacidade de ver morrer as naturezas trágicas (heróis) e, ao mesmo tempo, rir desse ocaso; algo relacionado, sobretudo, ao efeito da tragédia ao público. Mais especificamente, na primeira passagem temos a “formação do herói”; a elevação e constituição de uma natureza trágica. Por seu turno, a segunda passagem refere-se à “apreciação” do ocaso (morte) do herói. Vejamos ainda outro fragmento póstumo: “Estar alegre em meio à miséria geral é próprio do

²⁶ Essa passagem tem uma implicação contrária à famosa abstração da tragédia realizada por Aristóteles: “A tragédia é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando; e que, despertando a compaixão e temor, tem por resultado a catarse dessas emoções” (ARISTÓTELES, 2004, p. 43). Nietzsche, como se sabe, é radicalmente contra essa compreensão aristotélica, como fica evidente, por exemplo, no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, § 5).

herói; e não é por compaixão, mas por sua riqueza interior que se entrega e se ‘sacrifica’, – por assim dizer” (3[1] 55, Verão-Outono de 1882). E ainda, sobre este sacrifício: “Transfigurar a morte como meio de vitória e triunfo (1[43] Julho-Agosto de 1882). Assim, o sacrifício do herói (sua morte) deve ser também um ensejo para sua “vitória e triunfo”, contudo, isso depende, como vimos, da capacidade daqueles que vêm a morte do herói; capacidade de rir, “mais além da mais profunda compreensão, sentimento e compaixão em relação” ao ocaso do herói.

Nietzsche planejara, efetivamente, escrever uma tragédia protagonizada por Zarathustra. Isso remonta desde muito cedo, mais especificamente, desde finais de 1870 e início de 1871, exceto pelo fato de que o protagonista nesta ocasião era Empédocles, e não Zarathustra²⁷. Nietzsche, em seus projetos para essa tragédia, sempre apresenta, ao final do último ato, a morte de Zarathustra. Vejamos, ilustrativamente, o quarto e último ato de um desses projetos:

Zarathustra sentado sobre as ruínas de uma igreja. Ato 4
o mais doce deve ser o mais duro – e perecer por ele.
 Doce com os homens, duro em nome do além-do-homem.
 CHOQUE.
debilidade aparente.
 profetiza a eles: a doutrina do eterno retorno é o *sinal*
 ESQUECE A SÍ MESMO e ensina, DESDE o além-do-homem, o retorno: o
além-do-homem suporta esta doutrina e cria graças a ela.
 Em torno desta visão morre por ele [pelo além-do-homem] (10[47] Junho-
 Julho de 1883).

A morte de Zarathustra, aí apresentada, figura precisamente como “vitória e triunfo” (1[43] Julho-Agosto de 1882). Tal ocaso, em nome do além-do-homem, é planejado como um meio para a afirmação do eterno retorno do mesmo, sendo que este é caracterizado, desde 1881, como um novo peso (uma nova medida de valor) frente à perda do antigo peso (a antiga medida de valor): Deus. É na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo, de agosto de 1881 (11[141] Primavera-Outono de 1881), que, de acordo com Rubira (2010, p. 127-175), Nietzsche encontra o critério de valor capaz

²⁷ Isso se deve à influência de uma peça de Friedrich Hölderlin (*A morte de Empédocles*), a quem Nietzsche muito admirava. Sobre esses planos de escrever uma tragédia em torno de Empédocles, conferir 5[116]; 8 [30-37]; 9[4] finais de 1870-Início de 1871. Os traços da relação entre esses planos juvenis para uma tragédia sobre Empédocles e a tragédia sobre Zarathustra, já na década de oitenta, se mostram através da retomada de alguns personagens e temas presentes em 1870-71: a personagem Pan, a epidemia (peste) e, por fim, o sacrifício do protagonista. Conferir, acerca disso: 13 [2-3] Verão de 1883.

de suprir a lacuna deixada pela morte de Deus²⁸. Zaratustra, nesse sentido, configura-se enquanto porta-voz dessa nova medida de valor. Nas palavras de Heidegger: “Zaratustra é o primeiro pensador e o pensador propriamente dito do pensamento dos pensamentos. Ser o primeiro pensador e o pensador propriamente dito do pensamento do eterno retorno do mesmo é a essência de Zaratustra” (2007, p. 217-218). O eterno retorno do mesmo é a concepção fundamental de *Assim falava Zaratustra*²⁹, e como tal, é o pensamento diretriz que move o personagem desde o “Prólogo”. Contudo, na mesma medida em que esse pensamento é uma nova medida de valor, um novo peso, é também “o mais pesado dos pesos” (*Das grösste Schwergewicht*). Isso amplia consideravelmente o sentido do termo *Schwergewicht*, uma vez que pode ser lido tanto como uma “nova medida” quanto como um “peso opressor”, isto é, capaz de esmagar aquele que o “carregue”. No último ato da tragédia planejada por Nietzsche, citado acima, percebemos claramente que a comunicação do eterno retorno depende da configuração de um tipo de homem que suporte esta doutrina, isto é, o além-do-homem. E este, por sua vez, é consolidado por Zaratustra através de sua morte; um sacrifício trágico em nome do além-do-homem, através do qual é possível suportar o eterno retorno do mesmo.

A morte do protagonista, todavia, não deve ser um ensejo a um sentimento de compaixão. As exigências para o público dessa tragédia já foram definidas acima através do seguinte póstumo: “Ver morrer as naturezas trágicas e, sem embargo, ser capaz de rir mais além da mais profunda compreensão, sentimento e compaixão em relação a elas: tudo isso é divino” (3[1] 80 Verão-Outono de 1882). Trata-se de algo que não depende apenas de Zaratustra para se efetivar, ou seja, é necessária uma predisposição do público dessa tragédia: uma capacidade de riso ante o trágico. Com

²⁸ Este não é o momento de aprofundarmos a discussão acerca do eterno retorno do mesmo, isso só será feito na última parte do próximo capítulo. Com isso, abrimos mão de uma discussão detalhada sobre o conteúdo aqui abordado (essencialmente sobre o além-do-homem e o eterno retorno) em vista de um esclarecimento sobre a forma de comunicação intentada por Nietzsche, a saber: através do meio de expressão trágico. Entrementes, indicamos o segundo capítulo do livro de Luís Rubira (2010, p. 127-175) como uma essencial discussão sobre a relação sinônima entre “peso” e “valor”, no sentido de uma caracterização do eterno retorno como um novo peso, isto é, um novo valor contraposto ao antigo: Deus. Assim, ao definir o eterno retorno como um “novo peso”, ou um “novo centro de gravidade”, dependendo da tradução para *Das neue Schwergewicht* (11[141] Primavera-Outono de 1881), Nietzsche intenta erigir uma perspectiva afirmativa ante o ocaso de Deus (o antigo peso/valor). Entretanto, como veremos, esse novo peso é também o “mais pesado dos pesos” (*Das grösste Schwergewicht*) (FW/GC, § 341), no sentido trágico da expressão.

²⁹ Essa caracterização é encontrada no *Ecce Homo* (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1). Jörg Salaquarda escreve um artigo intitulado “A concepção básica de Zaratustra” em que desenvolve, precisamente, o modo como o eterno retorno consiste na concepção básica da obra (SALAQUARDA, 2005, p. 131-178).

isso, cabe perfeitamente a seguinte questão: existe um público capaz desse riso, desse pessimismo da força, que torne possível a transfiguração da morte do protagonista em uma “vitória e triunfo”? Em outras palavras, ao exigir o riso daqueles que contemplam o ocaso do herói, Nietzsche não está, ao mesmo tempo, pressupondo que outros tenham vivenciado algo semelhante à sua libertação do espírito (passando pela convalescença e culminando em uma madura liberdade do espírito, isto é, em uma grande saúde); pressupondo, simbolicamente falando, que outros tenham ascendido a uma alta montanha, cuja perspectiva permita tal visualização cômica? Uma coisa é forjar um herói trágico após a aquiescência da saúde; da jovialidade frente à morte de Deus, outra coisa, assaz diferente, é esperar uma recepção igualmente jovial do público dessa tragédia. No “Prólogo” ao segundo volume de *Humano*, lemos algo que indica a especificidade de Zarathustra, sobremaneira, em relação à necessidade daqueles que “recepcionem” suas falas:

Meus escritos falam somente de minhas superações: “eu” estou neles, com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se é permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Adivinha-se: já tenho muito – *abaixo de mim...* Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer de tomar posteriormente algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo), para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial exceção³⁰, devem ser *retrodatados* – falam sempre de um “atrás de mim” (MAII/HHII, “Prólogo”, § 1).

Se todos os escritos nietzschianos falam de um “atrás”, então *Zarathustra*, enquanto exceção, fala de um “futuro”, de um “porvir”. Bem lida, essa passagem especifica *Zarathustra* como algo que não depende apenas do filósofo para se consolidar; não se trata de uma superação pessoal que, após ter sido vivida e sobrevivida, seja posteriormente apresentada ao conhecimento geral. Ao que parece, a expressão textual (a comunicação) em todos os livros de Nietzsche, com exceção de *Zarathustra*, é completamente secundária em relação à vivência da qual eles emergem. Em contraposição, *Assim falava Zarathustra* atua como um expediente comunicativo que carece, antes de tudo, de ouvidos receptivos (abertos à compreensão) para que se

³⁰ Essa exceção apontada por Nietzsche é uma implícita referência a *Assim falava Zarathustra*. Rubens Rodrigues Torres Filho, tradutor de Nietzsche para o português, corrobora essa interpretação (TORRES FILHO *apud* NIETZSCHE, 1974, p. 131, nota 9).

concretize. Quanto a isso, aliás, Zaratustra constantemente apresenta seu descontentamento: “[...] não me compreendem; não sou boca para tais ouvidos” (Za/ZA, “Prólogo”, § 5); ou ainda, em tom de desafio: “Quem tem ouvidos, que ouça!” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 1).

A tragédia planejada por Nietzsche, a ser protagonizada por Zaratustra, jamais é levada a cabo. No entanto, a problematização que realizamos anteriormente, acerca das condições de possibilidade da existência de um “público” capaz de compreender (de ouvir adequadamente) as palavras de Zaratustra, continua pertinente mesmo que não se trate mais (literalmente) de uma tragédia³¹. Assim, conquanto Nietzsche não apresente a morte de Zaratustra, e a exigência, portanto, não seja relacionada à transfiguração dessa morte em “vitória e triunfo”, *Assim falava Zaratustra* continua sendo um desafio à compreensão: uma busca por ouvidos abertos ao entendimento. Nesse sentido, estamos completamente de acordo com Stegmaier, quando afirma: “Nietzsche propôs *Assim falava Zaratustra* não como tratado teórico, mas como “tragédia” de um indivíduo singular que fracassa na tentativa de comunicar-se a outros” (STEGMAIER, 2009, p. 15). O problema fundamental, portanto, é o seguinte: quem, além de Nietzsche/Zaratustra, ascendeu à jovialidade das alturas e com isso transfigurou comicamente a tragédia da vida (a morte de Deus) a ponto de poder compreender (ouvir) adequadamente o “som alciónico” (EH/EH, “Prólogo”, § 4) que emerge de *Assim falava Zaratustra*: “o autêntico livro do ar das alturas” (*Idem*)? O que tomamos como problemático aqui é o mesmo que Zaratustra indica, parabolicamente, a um jovem: “Esta árvore está sozinha na montanha. Cresce muito acima dos homens e dos animais. E se quisesse falar, não haveria ninguém que pudesse compreendê-la: tanto cresceu” (Za/ZA, “Uma árvore na montanha”).

³¹ Ao comentar seu estado na época em que escreveu a primeira parte de *Zaratustra*, Nietzsche afirma que estava acometido por um “[...] *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1). Em um momento anterior, ao comentar o *Nascimento da tragédia*: “Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, § 4). Frente a isso, percebemos que apesar de Nietzsche não concretizar seus planos de escrever uma tragédia, o *pathos* trágico continua atuante e determinante para *Assim falava Zaratustra*, sobretudo enquanto *pathos* afirmativo. Trata-se de um pessimismo da força; de uma perspectiva cômica ante o trágico da existência (a tragédia do conhecimento em *Humano e Aurora* e, por fim, a morte de Deus na *Gaia Ciência*). Como ficou expresso anteriormente, o riso é justamente uma prova de força, isto é, uma capacidade de transfigurar a tragédia da existência em uma perspectiva jovial.

Procuramos descrever, até aqui, a relação do período intermediário da filosofia de Nietzsche com a constituição fisiológica inicial de Zarathustra, sobretudo, salientando a saúde adquirida nos dez anos em que permaneceu solitário em sua montanha. A convalescença que antecedeu essa primeira ascensão do personagem é evidente, como nos mostra o ato de carregar as cinzas à montanha (Cf. Za/ZA, “Prólogo”, § 1; Za/ZA, “Dos transmundanos”). Do mesmo modo, fica claro que escalar um alto monte torna possível “rir” da tragédia (da cena e da vida) (Cf. Za/ZA, “Do ler e do escrever”), o que equivale a aquiescer à *saúde*. Assumindo o riso, a jovialidade, como uma perspectiva saudável que viabiliza a visualização da morte de Deus como abertura de novas possibilidades, isto é, como um mar novamente aberto (Cf. FW/GC, § 343), é possível compreender que é desta perspectiva que Zarathustra principia sua jornada e passa a anunciar solenemente o além-do-homem. Ora, este tipo sobre-humano, tal como Nietzsche esclarece no *Ecce Homo*, “[...] é sobre-humano precisamente em relação aos *bons* [...]” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 5). Compreendendo esses *bons* como o tipo comumente venerado, divino e possuidor de valor, então o além-do-homem nietzschiano é justamente o contrário disso, ou ainda, uma transfiguração daquilo que usualmente é tido como divino, intocável, santo etc. Como vimos: “Burla do ‘divino’ – sintoma de cura” (3[5] Começo de 1886-Primavera de 1886), algo que, segundo nossa hipótese, define Zarathustra fisiologicamente através do simbolismo de sua primeira ascensão à montanha. Ao passar a anunciar o além-do-homem, Zarathustra está oferecendo a “consequência” de sua cura; a projeção que é fruto da transformação das suas cinzas em uma “chama mais clara” (Za/ZA, “Dos transmundanos”). Em síntese, o caminho que torna possível a Zarathustra anunciar o além-do-homem tem seu início com a jovialidade adquirida nos dez anos de solidão que antecederam sua descida em direção aos homens. Caminho este, todavia, que é correlato à “cura” nietzschiana durante o período intermediário de sua filosofia, como nos ocupamos em apresentar. Essas considerações somente serão retomadas e reafirmadas no último capítulo deste trabalho, momento em que discutiremos a quarta parte de *Zarathustra*. É somente nesta última parte que a jovialidade (o riso) é exigida por Zarathustra como a postura necessária (aos homens superiores) frente à morte de Deus; também é nessa derradeira parte da obra que é dito: “quem quer matar de modo mais cabal, esse *ri*” (Za/ZA, “A festa do asno”, §

1); por fim, é na quarta parte, segundo entendemos, que a solidão de Zaratustra se radicaliza a ponto deste não mais intentar descer para compartilhar suas vivências, mas sim, esperar por aqueles que tenham já vivenciado algo semelhante, e assim, lhe sejam aparentados e capazes de ouvi-lo adequadamente. Espera, em suma, por “leões ridentes” (Za/ZA, “A saudação”).

II - SOLIDÃO E COMUNICAÇÃO

Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a primeira linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...*

(EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons” § 1).

2.1 *Zaratustra* e o retorno da linguagem à natureza da imagem

As primeiras palavras do “Prólogo” de *Zaratustra* nos oferecem a ocasião de uma transformação do personagem. Após ter permanecido solitário por dez anos, sendo suficiente a si mesmo, Zaratustra passa a sentir a decisiva necessidade de compartilhar sua sabedoria acumulada. Assim como o sol, em seu percurso, ilumina mesmo o mundo inferior, também Zaratustra quer descer e compartilhar sua abundância (Za/ZA, “Prólogo” § 1). Trata-se da busca por uma “nova linguagem para uma nova série de vivências”; de dar voz ao que até então permanecera inaudito e auto-suficiente. Assim, a transformação pela qual passa o personagem pode ser descrita como a transposição de uma experiência solitária, e até então inaudita, para uma tarefa que visa compartilhar a sabedoria acumulada nesses anos de solidão. Isso implica, justamente, em assumir uma linguagem que expresse adequadamente essa vivência singular. Uma hipótese para a compreensão dessa tradução linguística das vivências de Zaratustra nos é oferecida por Nietzsche através do seguinte comentário sobre a linguagem de *Assim falava Zaratustra*: “A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre

brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, § 6). Mas o que significa, precisamente, tal retorno da linguagem à natureza da imagem?

Embora não se possa, sem mais, incluir as posições nietzschianas do primeiro período de sua filosofia como absolutamente válidas em seu terceiro período, haja vista as inúmeras incompatibilidades daí decorrentes, pensamos que dois textos juvenis são de suma relevância para a devida compreensão do significado desse retorno da linguagem à imagem, a saber: as anotações sobre retórica, costumeiramente intituladas pelos comentadores como *Curso de retórica*; e, por seu turno, o escrito inédito *Sobre Verdade e mentira no sentido extra-moral*.

Inicialmente, no *Curso de retórica*, ao relacionar a retórica com a linguagem, Nietzsche desenvolve um argumento que visa compreender a naturalidade do uso de artifícios do discurso na própria formação da linguagem. “Chamamos ‘retórico’ a um autor, a um livro, a um estilo quando se percebe neles um emprego consciente de artifícios do discurso, e isso sempre com uma leve censura. Nós pensamos que isso não é *natural* e produz a impressão de ser intencional”. E conclui: “Ora, depende muito do gosto daquele que julga e do que, precisamente, para ele é ‘natural’” (1999, p. 36). As considerações apresentadas na sequência dessa passagem dão conta, justamente, da precedência do discurso oral sobre o escrito na antiguidade. Isso é de fundamental importância para a averiguação de uma naturalidade retórica da linguagem, uma vez que o gosto, ao menos o gosto do ouvinte antigo, quer ser, antes de tudo, seduzido pelo orador: “[...] o leitor e o ouvinte querem uma forma de exposição muito diferente e, dessa maneira, a literatura antiga nos soa ‘retórica’, isso é, dirige-se primeiro ao ouvido para seduzi-lo” (1999, p. 36).

A precedência do discurso oral, que se dirige não a um leitor, mas sim a um ouvinte, estabelece uma relação bastante específica entre este e o orador. Para Nietzsche, não se trata de transmitir uma verdade através do discurso, mas antes, de expressar uma *impressão subjetiva* que é, originalmente, inacessível a outros sem os artifícios retóricos do orador. Nas palavras de Nietzsche: “ela [a retórica] não quer instruir mas sim, transmitir ao outro uma excitação e uma impressão subjetivas. O formador da linguagem não concebe coisas ou eventos, mas *estímulos*: ele não devolve sensações, mas apenas imagens delas” (1999, p. 37). Aqui temos uma primeira

possibilidade para o entendimento daquilo que Nietzsche chamou de um “retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” (EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, § 6) através de *Zaratustra*: uma imagem, segundo essa interpretação específica do *Curso de retórica*, é algo secundário em relação à “excitação e impressão subjetivas” e, com isso, um modo a partir do qual o orador expõe tal estímulo original e singular. Tal expressão, desse modo, não é uma comunicação que contenha um conhecimento verdadeiro sobre as coisas, mas sim, uma impressão subjetiva que se mostra para outrem em uma imagem respectiva. Nesse sentido, uma primeira e provisória caracterização do retorno da linguagem à imagem, com *Assim falava Zaratustra*, pode ser descrita como uma possibilidade de acesso às vivências solitárias de Zaratustra a partir da expressão de uma imagem correspondente, sob a regência dos *tropos* (sinédoques, metáforas e metonímias).

Os tropos oferecem um caráter dinâmico às palavras, em uma variação de significado consoante à imagem que se pretenda exprimir. Além disso, salienta Nietzsche: “os tropos não se interpõem às palavras de quando em quando, mas são sua própria natureza. Absolutamente, não se pode falar de uma ‘significação própria’, que apenas em casos especiais seria transposta” (1999, p. 38). A única fixidez possível do significado das palavras provém, segundo Nietzsche, do “gosto de muitos”. Nas palavras de Nietzsche: “A linguagem é criada pelo próprio artista da linguagem, mas fixada pelo que é eleito pelo gosto de muitos. Uns poucos ditam sua virtus para muitos. Se eles não acabam por se impor, qualquer um se volta contra o usus e fala de barbarismos e de solecismos. Uma figura que não encontre quem a compre torna-se erro” (1999, p. 38). Caso mantivéssemos a definição de imagem nesse sentido analisado no *Curso de retórica*, então mesmo um possível insucesso de Zaratustra encontraria sua justificação: na medida em que a linguagem de Zaratustra não encontra ouvidos apropriados, como constantemente afirma o personagem³², ela é rejeitada e torna-se ineficiente (não se impõe ao “gosto de muitos”). No entanto, só teremos uma caracterização mais adequada do significado do retorno da linguagem à natureza da imagem com *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, no qual, pensamos, há um aprofundamento dessa temática.

³² Por exemplo: Za/ZA “Prólogo” § 5; Za/ZA “Da virtude amesquinhadora” § 3.

Ao que parece, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche centraliza sua argumentação no modo como ocorrem as fixações de sentido (convenções de verdade), ponderando acerca da motivação e arbitrariedade do impulso à verdade. Assim, se no *Curso de retórica* Nietzsche procura desvendar a essencialidade retórica da linguagem, e da mutabilidade imanente a esta, em *Verdade e mentira* há um aprofundamento crítico sobre o modo como a linguagem acaba sedimentando verdades. Grosso modo, verdade, da forma como avalia Nietzsche no escrito em questão, nada mais é do que uma convenção firmada pelos homens. Consequentemente, a mentira corresponde a um “[...] mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si” (WL/VM, § 1). Interessante notar, todavia, aquilo que move essa necessidade de se erigir convenções (verdades): o homem, segundo Nietzsche, não quer a verdade como tal, mas sim as consequências úteis da verdade; pouco importa, nesse sentido, o conhecimento puro. Consequência da verdade, aqui, deve ser compreendida como um meio de preservação da vida, ou seja, é somente através do acordo (das convenções) que o homem afasta-se de uma “Guerra de todos contra todos”. Assim, aquele que diz a verdade (que se adéqua às convenções) está agindo de maneira a favorecer a manutenção do “rebanho”; em oposição, o mentiroso é prejudicial, como já mencionado, à sociedade.

Frente a isso, a verdade, para Nietzsche, deve ser desmistificada e reinterpretada como aquilo que lhe é mais fundamental, isto é, como uma fixação arbitrária cujo amplo objetivo é a conservação do homem. A abstração da linguagem, realizada pelo filósofo, em vista de corroborar essa tese, assemelha-se muito às considerações do *Curso de retórica*: “Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse ‘dura’ fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como uma estimulação inteiramente subjetiva!” (WL/VM, § 1). Com isso, semelhante ao *Curso de retórica*, Nietzsche toma como o mais original na linguagem o “estímulo subjetivo”, que, secundariamente, oferece-se em uma imagem. “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” (WL/VM, § 1). Uma esfera assaz distante desse estímulo

nervoso original (subjetivo) é o conceito. Com este tem-se uma radical “igualação do não igual”, ou seja, “Toda palavra torna-se logo conceito quando justamente não deve servir, eventualmente como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento [...]” (WL/VM, § 1). Perde-se, portanto, toda a singularidade primitiva do estímulo quando se transpõe esta esfera em direção ao conceito. Em última instância, há o estabelecimento da “[...] obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos” (WS/VM, § 1). Assim, em um mundo de diferenças e individualidades, ocorre o convencionalismo da verdade, em vista, como já mencionado, da utilidade concernente à conservação da “espécie”.

Quanto ao nosso problema, (a saber: qual é o significado da asserção nietzschiana, no *Ecce Homo*, acerca de um “retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” através de *Assim falava Zaratustra*?) uma passagem de *Verdade e Mentira* nos permite estabelecer importantes considerações: “[...] o conceito [...] é somente o *resíduo de uma metáfora*, e a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito” (WS/VM, § 1). Sendo o conceito uma “igualação do não igual”, então a imagem oferece, ao menos, uma maior proximidade com o estímulo original e subjetivo. Nesse sentido, muitas são as razões que nos levam a crer que o significado da passagem de *Ecce Homo* alia-se às definições de imagem do primeiro período do pensamento de Nietzsche. Mais especificamente, o retorno da linguagem à imagem condiz com um modo de expressão que, sobretudo, não é conceitual, mas pretende dar voz a vivências solitárias através de imagens correspondentes. Não é o caso, entretanto, da comunicação das vivências tais como o próprio Zaratustra as experimentou, mas sim de um meio de acesso a estas sem que se percam todas as diferenças individuais (caso este ocorre com os conceitos).

Todavia, tanto no âmbito argumentativo do *Curso de retórica*, quanto no âmbito de *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, permanece um problema de difícil superação, qual seja: a comunicação por imagens, isto é, de impressões subjetivas, é largamente dependente do contexto comum, ou consensual, no qual ocorre o proferimento. Em outras palavras, quando Nietzsche avaliou a essência da linguagem como retórica (*Curso de retórica*), ele concluiu o seguinte: “A linguagem é criada pelo próprio artista da linguagem, mas fixada pelo que é eleito pelo gosto de muitos” (1999, p. 38). Indicando que a maleabilidade do sentido das palavras (a essencialidade retórica

da linguagem) acaba sendo limitada exatamente por esse “gosto de muitos”, que se torna um critério de aceitação para possibilidades lingüísticas novas. Se compreendermos, entretanto, *Verdade e mentira* como um aprofundamento dessa temática em torno da fixação de sentidos, então devemos substituir esse “gosto de muitos” precisamente pela utilidade da verdade na conservação de vida (WS/VM, § 1). Com isso temos um impedimento muito mais enfático e específico, do que aquele genérico “gosto de muitos” do *Curso de retórica*, àquele que transgrida a convenção de verdade. Trata-se de uma conotação moral da verdade. Nas palavras de Nietzsche: “a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade” (WS/VM, §1). Há, dessa forma, uma dissolução do individual na universalidade do conceito, na utilidade da verdade. Consequentemente, todo aquele que pretenda reintroduzir “a linguagem à natureza mesma da imagem”, e traduzir de modo inédito as suas vivências mais próprias, encontrará o contexto consensual como limite ao que pode ser dito.

Contudo, essas considerações do primeiro período da filosofia de Nietzsche jamais se cristalizam e convergem em uma concepção unívoca sobre a linguagem. Mesmo que haja uma “afinidade”, como procuramos mostrar através da ideia do retorno da linguagem à natureza da imagem, entre esse período inicial e as considerações que se processam derradeiramente, um comentário que se restrinja a esses apontamentos queda-se, sobretudo, insuficiente. Com isso, pretendemos, na sequência, apresentar algumas formulações de Nietzsche que podem ser caracterizadas como um amadurecimento de sua concepção sobre a linguagem. Nosso problema, todavia, permanece o mesmo: quais são os limites para a expressão (comunicação) adequada de vivências angariadas na solidão? Por quais meios pode o solitário comunicar-se? Em um fragmento póstumo de 1885, lemos o seguinte:

Palavras são como registros musicais para conceitos: mas conceitos são grupos mais ou menos seguros de sensações que retornam e se agrupam. Que a gente se entenda, isso não significa ainda que se usem as mesmas palavras: é preciso utilizar as mesmas palavras inclusive para a mesma espécie de vivências interiores – e é preciso ter essas *de modo conjugado*. Por isso as pessoas de um mesmo povo se entendem melhor: ou quando pessoas viveram juntas em condições semelhantes de clima, atividades, necessidades, então uma determinada espécie de tais vivências compreensíveis *de imediato* a todos acaba se tornando preponderante: o entendimento rápido é a decorrência (34[86], Abril-Junho de 1885).

Palavras, conceitos e vivências, nesse fragmento póstumo citado, estão em uma relação que possibilita o rápido entendimento. Dito de outro modo, quando um grupo de pessoas encontra-se disposto em um mesmo lugar (sujeitos a um mesmo clima), exercendo atividades semelhantes e sob necessidades semelhantes, tem-se uma vivência compartilhada. Nesse caso específico, a vivência interior não tem nada daquilo que Nietzsche chamou, no *Ecce Homo*, de uma vivência pouco frequente ou rara (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons” § 1). Ao contrário, a própria vivência interior e tomada como semelhante à de outrem, e é nesse sentido que ocorre o entendimento imediato. Frente a isso, completa Nietzsche: “*Quais grupos de percepções estão preponderando, isso é determinado pelos critérios de valor: os critérios de valor são, porém, decorrência das nossas necessidades íntimas*” (34[86], Abril-Junho de 1885). Sendo essas necessidades íntimas compartilhadas (resultantes de uma vivência comum), então os valores serão, sobretudo, igualmente comuns. “Isso fica dito para explicar porque é difícil entender textos como os meus: são diferentes em mim as vivências interiores, os critérios de valores e as necessidades” (34[86], Abril-Junho de 1885).

Em outro momento, no aforismo 354 do livro V de *A Gaia Ciência*, através de um pensamento muito mais amplo que esse apresentado acima, Nietzsche avalia a relação entre linguagem e consciência (*Bewusstsein*). A amplitude maior das considerações desse aforismo, em relação ao póstumo anterior, se deve ao fato de que Nietzsche não pensa localizadamente a possibilidade do entendimento mútuo a partir das vivências compartilhadas por um povo (o âmbito comum concernente ao clima, às atividades e às necessidades, como exemplifica Nietzsche), mas sim, pensa em necessidades da própria espécie; o que justifica, inclusive, o título do aforismo: *Do gênio da espécie*. A capacidade do entendimento (da comunicação), nesse sentido, não se refere apenas ao reconhecimento das mesmas vivências interiores e do consequente compartilhamento do mesmo sentido das palavras, mas sim, do reconhecimento das

necessidades comuns à própria espécie humana e da consequente formação da consciência. Nietzsche principia sua argumentação, contudo, falando da superfluidade da consciência:

[...] nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz fuguradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – e também nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial ela é *superflua*? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e a sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer a outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil [...]. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela (FW/GC, § 354).

Ao implicar a capacidade de comunicação à necessidade de comunicação, Nietzsche formula um argumento que caracteriza a consciência como uma forma de aproximação entre as pessoas. Assim, a consciência condiz com um âmbito comum (compartilhado) que torna possível a mútua compreensão das carências. Trata-se do conhecimento das necessidades; um pensar consciente que é acessível a outros na medida em que, segundo Nietzsche, é o único que ocorre em palavras. Ainda na *Gaia Ciência* (§ 11), Nietzsche faz ver que a consciência não tem uma constituição definitiva e desde sempre essencial ao homem. Ao contrário, ela aparece como fruto de um vir a ser: “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (FW/GC, § 11). Compreendendo a consciência como um desenvolvimento do orgânico, Nietzsche desloca a perspectiva essencialista que a consciência, como âmagô do ser humano, assumiu³³. A incorporação do saber que forma a consciência, frente a essas

³³ Scarlett Marton, ao analisar esse aforismo de *A Gaia Ciência*, comenta que a consciência, por possuir uma origem biológica, não tem um desenvolvimento contrário aos instintos: “Ao seu ver [Nietzsche], no embate com o meio, os seres vivos – homens e animais – munem-se de órgãos que lhes facilitam a

considerações apresentadas, tem em vista, sobretudo, a conservação da espécie: “ele [o homem] *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para tudo isso ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ como se sentia, ‘saber’ o que pensava” (FW/GC, § 354). Consciência aí, portanto, é um conhecimento das carências comuns ao gênero humano, cuja fixação linguística promove a manutenção do rebanho através do fácil entendimento assim angariado.

Contudo, na mesma medida em que a consciência linguisticamente fixada atua na manutenção do rebanho, ela limita incorporações de saberes inéditos e individuais. Há toda uma complexidade de pensamentos que permanecem incomunicáveis por extravasarem a esfera da consciência, ou seja, daquilo que é *necessário comunicar*: “[...] o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (FW/GC, § 354). Em síntese, há um limite para a comunicação, caracterizado como aquilo que é comum a muitos e, desse modo, útil a muitos. A expressão de pensamentos individuais acaba não encontrando meios lingüísticos para exteriorizar-se, uma vez que a consciência atua como uma espécie de mediação simplificadora de tais pensamentos. Em o *Crepúsculo dos Ídolos*, embora este constitua um contexto tardio e afastado dessas considerações sobre a consciência em *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma o seguinte:

sobrevivência; e a consciência seria apenas um deles. Rejeita ainda a oposição entre sentidos, impulsos, instintos, de um lado, e espírito, conhecimento, consciência, de outro” (MARTON, 2001, p. 176). Nesse sentido, a consciência, enquanto desenvolvimento do orgânico, assume como função mais própria a comunicação; a aproximação das pessoas através de uma fácil compreensibilidade das carências, em vista da sobrevivência. Portanto, de modo algum Nietzsche compreende a consciência como algo essencial ao homem. Nas palavras de Scarlett Marton: “Nessa medida, negligenciar seu caráter simplificador implica fazer da consciência, meio de comunicabilidade, o critério supremo de valor. Esquece-se que ela se reduz a um órgão de direção, encobre-se a estreiteza de seu mundo, escamoteia-se sua natureza superficial. Desconhece-se que está próxima dos instintos e chega-se a concebê-la como ‘unidade, essência, espírito, alma’. [...] Superestimando-se a consciência, perdeu-se de vista que ela é infinitamente menos importante que as funções animais” (MARTON, 2001, p. 177). Sob a superficialidade consciente, desse modo, existem pensamentos que não chegam à tradução lingüística e, assim, permanecem incomunicáveis. Em um fragmento póstumo de 1883, lemos o seguinte: “Quão pouco se torna consciente em nós! E quanto esse pouco leva a erro e confusão! A consciência é justamente um instrumento; e considerando quanto e quão grandioso é o realizado sem consciência, ela nem sequer é o mais necessário nem o mais digno de admiração. Pelo contrário: talvez não exista nenhum órgão tão mal desenvolvido, nenhum tão frequentemente em falha, nenhum que trabalhe de modo tão reiteradamente errado: é justamente o último órgão surgido e, por isso, ainda uma criança [...]” (7[126] Primavera-Verão de 1883). Assim, salientando a importância daquilo que ocorre sem consciência, sem uma tradução lingüística, Nietzsche reduz a consciência a um “órgão” não essencial.

Já não nos estimamos suficiente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26).

Apesar de não existirem elementos que indiquem que essa limitação linguística, apenas apontada no *Crepúsculo dos Ídolos*, seja resultado da sedimentação da consciência, ao menos os resultados aí apresentados são muito semelhantes àqueles analisados por Nietzsche na *Gaia Ciência*:

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é constantemente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* (FW/GC, § 354).

Assim, há uma simplificação e falsificação daquilo que é originalmente pessoal e singular a partir do momento em que ocorre a mediação da consciência. Nesse sentido, na medida em que consciência e linguagem “andam lado a lado”, o resultado da tomada de consciência corresponde à possibilidade linguística da comunicação, isto é, do mútuo entendimento que suprime as individualidades originais ao traduzi-las na “perspectiva gregária”. Nas palavras de Giacoia Junior: “Como signo de comunicação das impressões conscientes, a linguagem opera com os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual”, e segue ainda, “[...] ela [a linguagem] não pode expressar o que é singular e autenticamente único” (2006, p. 39). Com isso, torna-se evidente que há um desenvolvimento do pensamento acerca dos limites da linguagem,

quanto à possibilidade da expressão de vivências singulares, desde o *Curso de retórica* até culminar nessas considerações do livro V de *A Gaia Ciência. Zaratustra*, nesse sentido, seria o herdeiro dessa problemática linguística que veio se intensificando desde a época do *Curso de retórica*. Assim, se no *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) Nietzsche afirma que a comunicação das verdadeiras vivências prescinde das palavras, por uma falta destas, e que “não nos estimamos suficiente quando nos comunicamos” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26), em um fragmento póstumo temporalmente próximo a *Assim falava Zaratustra* o filósofo já possuía uma clareza sobre essa problemática; o que lhe permitia asserir o seguinte: “Não mais se ama bastante um conhecimento quando se passa a comunicá-lo” (3[1] Verão-Outono de 1882), dando a entender que através da comunicação ocorre uma falsificação da conotação intentada. Além disso, a problemática torna-se mais clara quando, em 1883, Nietzsche anota: “O solitário com dentes cerrados – com desgosto ele descerrou os dentes. Como é possível comunicar-se? Como se pode ser escutado? Quando saio do inferno para o espaço aberto? Sou o mais escondido dos escondidos” (4[120] Fevereiro de 1883). Solidão e comunicação, nesse sentido, aparecem em uma tensão que aponta para a dificuldade imanente à expressão textual de Nietzsche: o aprofundamento da solidão, que torna possível vivências únicas, acaba não encontrando meios propícios para ser extravasada e facilmente comunicada.

Anteriormente, quando procuramos identificar o sentido da asserção nietzschiana, no *Ecce Homo*, de que *Assim falava Zaratustra* representa um retorno da linguagem à natureza da imagem, a partir dos textos juvenis de Nietzsche, ainda assim permaneceu a dúvida se, caso seja efetivo tal retorno, a possibilidade comunicativa é assim totalmente impetrada. Como vimos, no caso específico do *Curso de retórica*, a transmissão de uma imagem, no discurso, significa uma proximidade com a impressão subjetiva do orador, caracterizando, desse modo, uma possibilidade de acesso a essas impressões. Todavia, apesar dessa maleabilidade linguística oferecida pelos recursos retóricos (que visam comunicar imagens correspondentes às impressões subjetivas), há a problemática da aceitabilidade daquilo que é comunicado. Em uma já citada passagem, afirma Nietzsche: “A linguagem é criada pelo próprio artista da linguagem, mas fixada pelo que é eleito pelo gosto de muitos. [...] Uma figura que não encontre quem a compre torna-se erro” (1999, p. 38). Nesse caso, a comunicação das impressões

subjetivas (solitárias e singulares) que não se imponha ao gosto de muitos, torna-se erro e, assim, não é aceita.

Por sua vez, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche intensifica a argumentação em torno da fixação de sentido da linguagem, compreendendo esta como um convencionalismo arbitrário que decreta o que é aceito como verdade ou mentira. Tem-se, a partir disso, uma seleção daqueles que contribuem para a manutenção do rebanho (os verdadeiros) e, em contrapartida, daqueles que são prejudiciais (os mentirosos). Importante notar, frente a isso, a limitação linguística da comunicação de imagens próximas ao “estímulo subjetivo” original. Isto é, ocorre, após a convenção da verdade, um afastamento do âmbito individual e único da impressão subjetiva em direção ao conceito, sendo que este representa a suprema igualação do não igual. A vivência que é originalmente única, ante a igualação do não igual promovida pelo conceito perde, portanto, suas características mais próprias.

O problema lingüístico apontado no *Curso de retórica*, concernente à perda da maleabilidade das palavras e, com isto, da possibilidade da comunicação de imagens inéditas, ganha, em *Verdade e mentira*, uma intensificação relacionada à utilidade da verdade na manutenção do rebanho. Assim, se naquele primeiro escrito Nietzsche fez ver que aquilo que contraria o gosto de muitos se torna erro, então em *Verdade e mentira*, no lugar do erro, temos o indivíduo mentiroso que, ao contrapor-se às firmes convenções, é taxado como prejudicial. Posteriormente, sobretudo no § 354 de *A Gaia Ciência* (presente no livro V, de 1886), o amadurecimento das considerações sobre a linguagem conduz Nietzsche a compreendê-la como limitada pelo dominante caráter gregário (o gênio da espécie). Nesse sentido, a formação da consciência, de um saber comum acerca das necessidades humanas, dificulta qualquer comunicação que pretenda ser original e individual. Frente a isso, esses três momentos aparentemente distintos têm um problema de fundo comum, a saber: o solitário que pretenda dar voz às suas vivências mais íntimas não encontra um respaldo linguístico que sirva como meio adequado para tal; “O falante já se *vulgariza* com a linguagem” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26).

Como já mencionado, compreendemos *Assim falava Zaratustra* como herdeiro dessa problemática linguística³⁴. Com isso, apesar de muitas considerações acerca dos limites da linguagem só serem formulados após a redação de *Zaratustra*, Nietzsche já figura as consequências desse problema de modo muito preciso através de seu personagem. É o caso, por exemplo, do discurso do livro III intitulado “O regresso”. Neste, o filósofo nos mostra Zaratustra regressando pela segunda vez à solidão; momento em que ocorre um importante ajuizamento sobre a trajetória empreendida pelo personagem até então. O cerne desse discurso está na contraposição entre *solidão* e *abandono*, sendo que este corresponde, precisamente, à falta de receptividade das falas de Zaratustra. Tomar-se-á, portanto, “O regresso” como fio condutor, e um importante ensejo a outros discursos, para as análises que se seguirão.

2.2 Solidão: a pátria de Zaratustra

“Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas” (Za/ZA, “O regresso”). Como já aludido, esse discurso representa o segundo retorno de Zaratustra à solidão,

³⁴ Isso fica mais claro se acrescentarmos o principal conteúdo, embora nem sempre explícito, das falas de Zaratustra: o eterno retorno do mesmo. *Grosso modo*, sendo o mais solitário dos pensamentos (conferir, por exemplo, HEIDEGGER, 2007, p. 213; e também, acerca dos limites linguísticos para a comunicação do eterno retorno: RUBIRA, 2004, p. 45) e, além disso, aquele que deve ser expresso (comunicado) com todo o *peso* de suas consequências, o eterno retorno reverbera a problemática em torno das possibilidades linguísticas da comunicação fiel de uma vivência radicalmente singular. É nesse sentido que compreendemos *Zaratustra* como um momento em que está figurado de modo bastante agudo o problema da superação do âmbito solitário dos pensamentos de Nietzsche, na medida em que aí se apresenta, como concepção fundamental da obra, o pensamento cuja necessidade de uma comunicação fidedigna é mais premente. Todavia, este não é o momento de aprofundarmos a análise sobre o eterno retorno, bem como não é oportuna uma discussão demorada acerca do além-do-homem, que é um conceito adjacente àquele. Em linhas gerais, ao propor o além-do-homem, Zaratustra intenta configurar um tipo de homem que seja capaz de suportar o eterno retorno. Como anota Nietzsche: “Ensinando o ‘retorno’ – ‘Esqueci-me da miséria’. Sua compaixão aumenta. Vê que não é possível suportar a doutrina. Ponto culminante: o assassinato sagrado. Inventa a doutrina do além-do-homem” (4[132] Novembro de 1882-Fevereiro de 1883). Isso apenas enquanto um apontamento da proximidade entre o pensamento do eterno retorno e da doutrina do além-do-homem. Ambos consistem no “conteúdo” da solidão de Zaratustra; em uma especificação da constituição interna da solidão de Zaratustra. No entanto, nossa intenção imediata é, num primeiro momento, apenas tratar dos problemas linguísticos que concernem ao extravasamento da solidão (comunicação) para, num segundo momento, acrescentarmos o conteúdo específico da solidão de Zaratustra (o eterno retorno do mesmo e, complementarmente, o além-do-homem). Nesse sentido, “O regresso”, como veremos logo em seguida, é um discurso privilegiado para uma análise que pretenda ser anterior à discussão do eterno retorno, uma vez que consiste em um ajuizamento sobre vários momentos de *Assim falava Zaratustra* e, além disso, antecede “O convalescente”, quando Zaratustra enfrenta, de fato, seu pensamento abissal.

uma vez que o isolamento inicial está caracterizado já no “Prólogo”, como fica descrito através da interpelação do velho santo, primeiro interlocutor de Zaratustra: “Não me é desconhecido, este viandante; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. Naquele tempo lavavas a tua cinza para o monte; queres, hoje, trazer o fogo para o vale? Não receias as penas para os incendiários?” (Za/ZA, “Prólogo”, § 2). Essa primeira ascensão à montanha, indicada pelo velho santo, tem um caráter “profilático e restaurador” (MARTON, 2010, p. 66) para Zaratustra. É somente assim que o personagem isola-se das causas de sua patologia, e assume uma constituição mais saudável: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara” (Za/ZA, “Dos transmundanos”). Como afirma Scarlett Marton: “Imprescindível para evitar o contágio dos ideais, indispensável para não deixar-se contaminar pela estupidez, a solidão assume caráter profilático. É ela que assegura a Nietzsche/Zaratustra a limpidez do olhar com que investiga os seus contemporâneos” (2010, p. 66). Não causa espanto, frente a isso, o tom saudosista e nostálgico de Zaratustra ao regressar a sua pátria, haja vista que a mais profícua ambiência se dá, precisamente, na solidão.

Zaratustra chega a personificar a solidão em uma figura materna, que, munida de sua natural autoridade, tem o direito a duras palavras. Desse modo, como uma mãe que há muito já sabia das dificuldades, a solidão impõe-se a Zaratustra de maneira superior e “ameaçadora”, enquanto, ao mesmo tempo, acolhe novamente seu filho: “Ameaça-me, pois, agora com o dedo, como ameaçam as mães, e dize logo: ‘E quem foi que, um dia, como um vendaval, fugiu desabaladamente para longe de mim? – que, ao despedir-se, exclamou: tempo demais vivi perto da solidão e, assim, desaprendi o silêncio!’” (Za/ZA, *O regresso*). Isso poderia se reportar, talvez, às primeiras palavras do “Prólogo”, quando Zaratustra, ao interpelar o sol, afirma ter acumulado sabedoria suficiente para compartilhá-la entre os homens: “[...] Aborre-ci-me de minha sabedoria, como a abelha do mel que ajuntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam”. E segue ainda: “Por isso, é preciso que eu baixe às profundezas, como fazes tu à noite, quando desapareces atrás do mar, levando ainda a luz ao mundo ífero, ó astro opulento!” (Za/ZA, “Prólogo” § 1). No entanto, o momento que Zaratustra efetivamente comenta ter passado tempo demais em solidão, e não pode mais permanecer calado, está presente no discurso “O menino do espelho” do livro II. Trata-se da descrição do primeiro regresso de Zaratustra à sua montanha, onde permaneceu

solitário por “meses e anos” (Za/ZA, “O menino do espelho”): “Tempo demais ardi em anseios, olhando ao longe. Tempo demais pertenci à solidão; destarte, desaprendi o silêncio” (Za/ZA, “O menino com o espelho”). Tal é a passagem que relaciona-se imediatamente com a dureza das palavras da solidão personificada em uma figura materna, como vimos acima. Assim, ao afirmar a fadiga ante o longo tempo em solidão, Zaratustra, do mesmo modo como ocorreu no “Prólogo”, passa a sentir necessidade de proferir seus discursos aos homens:

Uma boca, tornei-me por inteiro, e o estrugir de um riacho caindo de altas fragas; quero precipitar minhas palavras nos vales.

E ainda que minha torrente de amor se despenhe em terreno impérvio! Como poderia uma torrente não encontrar, por fim, o caminho do mar?

Decerto, há um lago, em mim, um lago solitário, que se basta a si mesmo; mas a minha torrente de amor o arrasta consigo para baixo – para o mar!

Novos caminhos sigo, uma nova fala me empolga: como todos os criadores, cansei-me das velhas línguas. Não quero mais, o meu espírito, caminhar com solas gastas.

Lentos demais, para mim, correm todos os discursos [...] (Za/ZA, “O menino no espelho”).

Mesmo possuindo um lago solitário, auto-suficiente, é o amor que conduz Zaratustra à precipitação de suas palavras aos vales, metaforicamente caracterizado como o extravasamento do lago em direção ao mar, ao mais baixo em relação à altura de sua montanha³⁵. No entanto, é com certo apelo que diz Zaratustra: “Ah, se eu soubesse atrair-vos de volta com flautas de pastores! Ah, se a minha leoa sabedoria aprendesse a rugir com ternura! [...] A minha selvagem sabedoria ficou prenhe em solitários montes; em ásperas pedras, deu à luz o mais novo de seus filhotes.” (Za/ZA “O menino no espelho”). Nesse sentido, retomando a linha de pensamento oferecida pelo discurso “O regresso”, percebe-se que a solidão personificada atua de modo inquisitivo justamente sobre essa nova jornada de Zaratustra; sobre a nova iniciativa de

³⁵ O amor, enquanto justificativa para descida de Zaratustra, já está presente no “Prólogo”, mais precisamente, na resposta de Zaratustra frente ao questionamento do velho santo acerca dos motivos que o levaram a abandonar sua montanha e sua solidão. Ao qual Zaratustra responde de modo bastante direto: “Amo os homens” (Za/ZA “Prólogo” § 2), e logo em seguida complementa: “Trago um presente para os homens” (Za/ZA “Prólogo” § 2). Esse presente consiste na apresentação do além-do-homem enquanto tipo superior e sentido para toda a vida humana. Ocuparemos-nos dessa discussão em outro momento.

deixar sua pátria. A sabedoria, fecundada nos montes solitários, somente reencontra a ambiência mais salutar e profícua através do regresso ao desolamento original, e é precisamente isso que a pátria de Zaratustra enfatiza:

Ó Zaratustra, eu sei de tudo: e que, no meio de muitos, estavas mais *abandonado*, mais só, do que algum dia estiveste comigo!

Uma coisa é o abandono, outra, a solidão – *Isto* aprendeste agora! E que, no meio dos homens, sempre hás de ser um selvagem e um estranho: – selvagem e estranho ainda quando eles te amem: porque, antes de tudo, eles querem ser *poupados*!

Mas, aqui, estás na tua casa e no teu lar; aqui, podes dizer tudo livremente e desabafar as tuas razões; nada, aqui, se envergonha de sentimentos ocultos e obstinados.

Aqui, todas as coisas vêm afagantes ao encontro da tua palavra, lisonjeando-te: pois querem cavalgar nas tuas costas. Em cada imagem, cavalgas, aqui, para todas as verdades.

Sinceramente e de cabeça erguida, podes, aqui, falar a todas as coisas; e, na verdade, soa como um louvor, a seus ouvidos, que alguém, com todas as coisas – fale sem rodeios! (Za/ZA, “O regresso”).

O que se evidencia nessa passagem são, sobretudo, as dificuldades de Zaratustra em extravasar comunicativamente sua solidão ao proferir seus discursos aos homens. Se na seção “O menino no espelho” Zaratustra conta ter encontrado um novo modo de falar, já em “O regresso” ocorre um posicionamento crítico face ao sucesso dessa nova iniciativa. Apenas na solidão, na pátria de Zaratustra, as coisas oferecem-se em nítidos contornos e “acomodam-se” apropriadamente em símbolos e palavras correspondentes. É justamente no momento em que Zaratustra abandona sua pátria, e a ambiência auto-suficiente de sua sabedoria, que tudo passa a depender de uma sempre incerta recepção dos homens. A contraposição entre solidão e abandono é exemplar para a compreensão dessa problemática, bem como as rememorações, que se apresentam no discurso em questão, de momentos de *Assim falava Zaratustra* em que tal contraposição se ilustra. No primeiro deles, direcionado ao prólogo, lemos o seguinte: “Ainda te lembras, Zaratustra? No dia em que tua ave gritou acima de ti, quando estavas na floresta, hesitante, sem saber para onde ir, perto de um cadáver – quando proclamaste: ‘Possam guiar-me meus animais! Encontrei mais perigos entre os homens do que entre os animais’. – *Isto* era abandono!” (Za/ZA, “O regresso”).

Ao apontar essa passagem do “Prólogo” (Za/ZA, “Prólogo” § 10) como exemplificação do abandono, a Pátria refere-se ao fracasso de Zaratustra como anunciador do além-do-homem ao povo. De fato, quando Zaratustra deixou seu primeiro interlocutor (o santo do bosque), bruscamente ele se depara com uma multidão na praça pública, reunidos para assistir à apresentação de um funâmbulo (Za/ZA, “Prólogo” § 3). Nesse contexto, diretamente Zaratustra afirma o seguinte: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (Za/ZA, “Prólogo” § 3). O povo, no entanto, após um longo discurso de Zaratustra em favor do além-do-homem, assume jocosamente esse novo homem apresentado: “‘Já basta de ouvirmos falar do funâmbulo; agora, queremos também vê-lo!’ e o povo riu-se de Zaratustra. Mas o funâmbulo, julgando que o discurso se houvesse referido a ele, preparou-se para o seu trabalho” (Za/ZA, “Prólogo” § 3). Apesar disso, Zaratustra prossegue com seu discurso, relacionando, de maneira insidiosa, o além-do-homem ao perigoso trabalho do funâmbulo. “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre um abismo. É perigoso de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar” (Za/ZA, “Prólogo” § 4). O perigo é a condição de possibilidade para o surgimento do novo tipo de homem; algo que permanece inaceitável para o povo ao qual o personagem dirige suas palavras. Sobretudo, a multidão não percebe o “valor” do além-do-homem a ponto de assumir seu “perecimento” (Za/ZA, “Prólogo” § 4) em favor do surgimento do novo tipo de homem anunciado. Há uma distância intransponível entre os valores do povo e os valores apresentados por Zaratustra: “‘Lá estão eles rindo’, disse ao seu coração; ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’” (Za/ZA “Prólogo” § 5).

Mesmo quando o personagem passa a falar daquele que considera o mais desprezível, o último homem, o povo não consegue perceber o desvalor relacionado a este. Enquanto Zaratustra afirma: “A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena”, por seu turno, a multidão objeta: “‘Dá-nos esses últimos homens, ó Zaratustra!’, gritavam. – ‘Transforma-nos nesses últimos homens! E nós te damos de presente o além-do-homem!’” (Za/ZA “Prólogo” § 5). Toda a intenção de oferecer uma meta para a existência humana, portanto, queda-se insuficiente ante essa discrepância valorativa entre Zaratustra e o povo, e, desse modo, o personagem reafirma: “Eles não me compreendem: eu não sou a boca para esses

ouvidos. Demasiado tempo, decerto, vivi na montanha, por demais escutei os cónregos e as árvores: falo com eles, agora, como os pastores de cabras” (Za/ZA “Prólogo” § 5). Com isso, parece fazer pleno sentido a tardia asserção nietzschiana, realizada no *Crepúsculo dos ídolos*: “Já não nos estimamos suficiente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. [...] Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável”. Em síntese: “O falante já se *vulgariza* com a linguagem” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26). Há um limite nada tênue entre a vivência solitária de Zaratustra e o contexto predefinido onde este procura incutir suas falas. Tendo em vista que nada do que fala o personagem confunde-se com o médio, o comum, mas antes, é algo raro e singular, a pretensão comunicativa torna-se fadada ao fracasso.

Todavia, a jornada de Zaratustra descrita no “Prólogo” não é completamente infrutífera. A apresentação do funâmbulo, o motivo da reunião do povo na praça pública, tem início, e com ela, a tragédia do protagonista do espetáculo. Ao tentar atravessar a corda estendida sobre a praça, o funâmbulo é surpreendido por um palhaço que provoca sua queda. O trabalho do funâmbulo representa uma literalidade da metáfora proposta anteriormente por Zaratustra, a saber: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre um abismo” (Za/ZA, “Prólogo” § 4). Assumir os perigos da travessia, nesse sentido, é a condição de possibilidade para o advento do além-do-homem. Contudo, o que ocorre literalmente no caso do funâmbulo não é uma travessia em direção ao além-do-homem, mas sim, o total sem sentido da queda daquele em favor de um palhaço; com sua pretensão de ser um homem melhor. Como o próprio palhaço diz ao funâmbulo: “impedes a passagem de alguém melhor que tu” (Za/ZA, “Prólogo” § 6). Assim, o palhaço provoca a queda do funâmbulo e este, por fim, põe-se moribundo ao lado de Zaratustra. Neste momento ocorre o seguinte diálogo entre Zaratustra e o funâmbulo:

“Que fazes aqui?” disse, por fim[o funâmbulo]. “Desde muito eu sabia que o diabo me daria uma rasteira. Agora, ele me arrasta para o inferno; pretendes impedi-lo?”

“Pela minha honra, amigo”, respondeu Zaratustra, “não existe nada daquilo que disseste: não existe o diabo nem o inferno. A tua alma estará morta ainda mais depressa que o teu corpo; portento, não receies nada!”

O homem ergueu os olhos desconfiado. “Se o que dizes é verdade”, falou depois, “eu, então, nada perco, ao perder a vida. Não sou muito mais que um bicho, que ensinaram a dançar à força de pancadas e pouca comida.”

“Oh, não”, retrucou Zaratustra; “fizeste do perigo o teu ofício, nada há nisso de desprezível. Morres, agora, vítima do teu ofício; por isso, quero sepultar-te com minhas próprias mãos.”

Depois que Zaratustra disse essas palavras, o moribundo não respondeu mais; mas moveu a mão como se procurasse, para agradecer, a mão de Zaratustra (Za/ZA, “Prólogo” § 6).

Como pondera Héber-Suffrin, “[...] esse fracasso do funâmbulo simboliza também o fracasso de Zaratustra, que não foi compreendido” (1999, p. 97). Mesmo que Zaratustra veja no perigoso modo de vida do funâmbulo algo de valioso, ainda assim não há uma confluência entre esse viver sob a condição de perecimento e o surgimento do além-do-homem; sobretudo, a meta proposta pelo personagem não está aí incluída. Por tudo isso, somando-se o fato de o funâmbulo ter acatado as últimas palavras de Zaratustra, o cadáver torna-se seu primeiro companheiro: “Em verdade, uma linda pescaria fez hoje Zaratustra! Não pescou nenhum homem, mas um cadáver. Assombrosa é a existência humana e ainda sem qualquer sentido: pode um palhaço tornar-se-lhe fatal”, e prossegue: “Quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: que é o além-do-homem, o raio que rebenta da negra nuvem chamada homem” (Za/ZA, “Prólogo” § 7). No entanto, apesar de considerar, por um breve momento, o assentimento do funâmbulo moribundo como a assunção de um primeiro companheiro e, nesse sentido, “uma bela pesca”, Zaratustra depara-se com uma “nova verdade”: “de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero”. E mais adiante completa: “Não pastor, devo ser, nem coveiro. Não quero mais, sequer, falar novamente ao povo; pela última vez, falei a um morto” (Za/ZA, “Prólogo” § 9). Com isso, evidencia-se o fracasso comunicativo do “Prólogo”. Ao dirigir-se a todos, Zaratustra depara-se com a impossibilidade linguística de compartilhar suas vivências adquiridas durante os dez anos de solidão (Za/ZA, “Prólogo” § 1), e como decorrência, o personagem vê-se abandonado.

Como assevera a Pátria de Zaratustra (Za/ZA, “O regresso”), toda essa trajetória descrita no “Prólogo” é uma ilustração do abandono, que, por seu turno, opõe-se à

solidão. É nesta que, como vimos, todas as palavras e símbolos são bons meios para compreender as coisas; é onde o pensamento está em sua moradia fidedigna e conduz o personagem “à conquista de todas as verdades”. “Uma coisa é o abandono, outra, a solidão – *Isto* aprendeste agora!” (Za/ZA “O regresso”): assim constrange ao reconhecimento, a pátria de Zaratustra, do alto de sua autoridade materna. A nova verdade com a qual se depara Zaratustra, entretanto, ao final do “Prólogo”, refere-se à necessidade de discriminação daqueles que devem ouvir seus discursos. A partir de então, o personagem não mais se dirige ao povo ou a um cadáver, mas sim, a discípulos. E é a estes que Zaratustra dedica suas falas durante os livros I e II. Todavia, no discurso “O regresso”, mesmo essa pretensão de assumir os discípulos como ouvidos adequados não é tomada como uma superação do abandono; é quanto a isso que novamente a Pátria constrange Zaratustra ao reconhecimento:

E ainda te lembras, Zaratustra? Quando estavas na tua ilha, fonte de vinho no meio de baldes vazios, dando-te a mancheias aos sedentos – até que, por fim, foste o único sedento no meio de bêbados e, à noite, lamentavas-te: “Não é maior ventura receber do que dar? E roubar, ainda maior do que receber?” *Isto* era abandono! (Za/ZA, “O regresso”).

Essa passagem é uma evidente referência ao discurso “Canto noturno”, inicialmente intitulado por Nietzsche como “O canto da solidão”³⁶. Contudo, antes de abordarmos a temática específica desse discurso, faz-se necessária uma alusão a um momento anterior circunscrito pelo discurso “A virtude dadivosa”. A relação entre “Canto noturno” e a “Virtude dadivosa” define-se como uma retomada deste através daquele. Isto é, as considerações que se processam em “A virtude Dadivosa”, que dizem respeito às palavras de despedida de Zaratustra aos seus discípulos³⁷, são abordadas criticamente em “Canto noturno”. Há neste, procurar-se-á apresentar na sequência, uma avaliação negativa do efeito das falas de Zaratustra aos seus discípulos.

“A virtude dadivosa” corresponde à descrição de Zaratustra sobre o que considera ser uma virtude. Em oposição ao que defende o personagem, está o sentido da virtude compreendida como alheia à terra e à toda meta que se limite a esta: “E ainda

³⁶ Essa indicação é feita por Scarlett Marton (2010, p. 80; nota 60).

³⁷ Esse é o momento em que Zaratustra despede-se de seus discípulos e regressa pela primeira vez à solidão de sua montanha. Discutimos esse primeiro regresso através do discurso “O menino do espelho”, anteriormente.

pretendeis ser pagos, ó virtuosos! Pretendeis paga pela virtude e céu pela terra e eternidade pelo vosso hoje?” (Za/ZA, “Dos virtuosos”). Essa virtude, que tem no além sua plena justificação, não condiz com os ensinamentos de Zaratustra, que, por seu turno, defende:

Permanecei fiéis à terra, meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! Isso eu vos rogo e imploro / Não os deixeis voar para longe do que é terrestre e bater com as asas contra as eternas paredes! Ah, houve sempre tanta virtude desorientada! / Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano! (Za/ZA, “Da virtude dadivosa”, § 2)

O personagem assume sua própria experiência como exemplo (“Trazei, como eu [...]”) do significado da virtude dadivosa, e arroga aos seus discípulos que adotem sua vivência como modelo. Já sabemos, entretanto, que Zaratustra conta, ao velho santo (Za/ZA, “Prólogo”, § 2), trazer um presente aos homens, especificado como o sentido da terra: o além-do-homem. Quanto a isso, ao narrar o modo como projetou esse sentido da terra, Zaratustra afirma: “Assim, também eu, noutra tempo, projetei minha ilusão para além do homem, tal como todos os transmudanos. Mas para além do homem realmente? [...] Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara” (Za/ ZA, “Dos transmudanos”). Trata-se da restituição da saúde, de uma cura alcançada a expensas de um sofrimento anterior. O além-do-homem, nesse sentido, é o resultado da cura de si mesmo, promovida pelo personagem: “Agora que estou curado, ser-me-ia um sofrimento e uma tortura acreditar em semelhantes fantasmas. É deste modo que falo aos transmudanos” (Za/ZA “Dos Transmudanos”). Os fantasmas mencionados correspondem às projeções que extravasam a terra e um sentido restrito a esta, assim como as virtudes que dependem de uma justificação supraterrânea. Exemplar, portanto, é a experiência de Zaratustra, cuja cura converteu-se na possibilidade de presentear a humanidade com um sentido para sua existência (o além-do-homem).

A partir disso, torna-se viável uma análise mais profunda da seguinte passagem “Da virtude dadivosa”: “Médico, ajuda-te a ti mesmo: assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos *aquele* que cura

a si mesmo” (Za/ZA, “Da virtude dadivosa” § 2)³⁸. A virtude dadivosa, a qual Zaratustra possui e é arauto, explica-se através do processo de cura que permite ao personagem dar-se a si mesmo como modelo. Com isso, ao antecipar a vontade dos discípulos em também tornarem-se possuidores da virtude dadivosa, Zaratustra afirma: “Em verdade, eu vos adivinho, meus discípulos: tal como eu, aspirais à virtude dadivosa” (Za/ZA, “Da virtude dadivosa”, § 1). Todavia, Zaratustra encerra seu discurso oferecendo algumas condições essenciais à busca dos discípulos pela virtude dadivosa:

Agora, prossigo sozinho, meus discípulos! E vós, também, agora, ide embora sozinhos! Assim o quero.

[...]

Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre discípulo. E por que não quereis arrancar folhas da minha coroa?

Vós me venerais; mas e se, algum dia, a vossa veneração vier a morrer? Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua!

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois meus crentes; mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; mas que importam todos os crentes!

Ainda não vos haveis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças.

Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós (Za/ZA, “Da virtude dadivosa”, § 3)

Depreende-se dessa passagem uma importante característica do intento de Zaratustra ao proferir seus discursos aos discípulos, a saber: o personagem não visa

³⁸ Logo no início de “A virtude dadivosa”, Zaratustra recebe um presente dos seus discípulos: “Os discípulos, ao se despedirem dele [Zaratustra], oferecem-lhe como presente um bastão, em cujo punho de ouro figurava uma serpente, enroscada ao redor do sol” (Za/ZA, “A virtude dadivosa” § 1). Como indica em nota Andrés Sánchez Pascual, tradutor dos livros de Nietzsche para o espanhol: “Este bastón, com su simbolismo de la serpiente, alude al cetro de Esculapio, dios de la medicina en la Antigüedad griega. Zaratustra es médico de las enfermedades de este mundo” (NIETZSCHE, 2009, p. 122, nota 127). Essa análise simbólica corrobora nossa hipótese acerca do caráter exemplar da experiência de Zaratustra, enquanto aquele que curou a si mesmo e oferece-se como modelo a ser seguido. Contudo, sabemos que a simbólica da serpente não se esgota através dessa referência apontada por Andrés Sánchez Pascual, uma vez que a serpente alude também ao pensamento do eterno retorno. Quanto a isso, o próprio Andrés Pascual reconhece em outro momento do livro (NIETZSCHE, 2009, p. 48, nota 36).

manter-se como protagonista absoluto das vivências dos seus discípulos e, nesse sentido, nada do que diz deve ser assumido como artigo de crença. Caso os discípulos permaneçam como “cegos” seguidores das palavras de Zaratustra, isso indica que eles próprios não se tornaram possuidores da virtude dadivosa. É preciso, sobretudo, que os discípulos encontrem a si mesmos em analogia à experiência de Zaratustra, que através do isolamento encontrou a saúde necessária para oferecer-se como caso exemplar. A ressonância crítica do sucesso dessa intenção de Zaratustra é percebida principalmente no “Canto noturno”, quando o personagem reconhece, por fim, ser o único portador da virtude dadivosa.

O “Canto noturno” oferece a instigante metáfora da luz enquanto definição da constituição de Zaratustra: “Eu sou luz; ah, fosse eu noite! Mas esta é minha solidão: que estou circundado de luz” (Za/ZA “O canto noturno”). As trevas representam a ausência de luz e, nesse sentido, uma sede de luz: “Ah, fosse eu escuro e noturno! Como desejaria sugar os seios da luz!” (Za/ZA “O canto noturno”). Essa contraposição entre luz e trevas corresponde ao isolamento de Zaratustra por não encontrar semelhantes constituições luminosas, que alia-se, além disso, a um questionamento acerca do próprio sucesso de sua condição solar: “Eles [os homens] tomam o que lhes dou, mal pude tocar sua alma? Há um abismo entre dar e receber; e o abismo mais estreito é o último a ser superado” (Za/ZA “O canto noturno”). Em uma esclarecedora passagem, Scarlett Marton oferece a seguinte interpretação:

Plena luz, [Zaratustra] lastima os que dele recebem; não entendem a magnitude do que lhes dá. Irradiando amor, deplora os que dele se acercam; sequer compreendem que nada têm a oferecer-lhe. Esgotado, não quer mais presentear; exausto, já não deseja partilhar. Sem fazer concessões, sabe que é o isolamento o que lhe cabe (MARTON, 2010, p. 83).

Sobretudo, Zaratustra vê-se solitário em sua virtude dadivosa, sem encontrar uma contrapartida semelhante: “Ó – solidão de todos os dadivosos! Ó silêncio de todos os que espargem luz!” (Za/ZA, “Canto noturno”). Com isso, torna-se mais clara a passagem de “O regresso” que compreende Zaratustra, por fim, como o “único sequioso entre os bêbados” (Za/ZA, “O regresso”). Essa é, portanto, uma exemplificação do abandono do personagem mesmo após ter elegido os discípulos como interlocutores

apropriados, que vem somar-se à caracterização anterior do “Prólogo”, quando Zaratustra, ao dirigir-se a todos, fracassa em seu intento comunicativo. Com essas duas exemplificações apresentadas (o abandono figurado no “Prólogo” e em “O canto noturno”) a partir de “O regresso”, entretanto, não esgotamos o conteúdo deste discurso. Resta ainda a essencial rememoração feita pela pátria personificada, em torno do principal conteúdo da solidão de Zaratustra, a saber: o eterno retorno do mesmo. Trata-se de um momento decisivo, em que esse pensamento emerge e atormenta Zaratustra. Principalmente, torna-se evidente a necessidade da exteriorização desse solitário pensamento.

E ainda te lembras, Zaratustra? Quando veio a tua hora mais silenciosa e te arrastou para longe de ti mesmo, ao falar-te com malvado murmúrio: ‘Dize a tua palavra e despedaça-te!’ – quando toda a tua espera e o teu silêncio te contristavam, desanimando a tua humilde coragem: *Isto* era abandono! (Za/ZA, “O regresso”).

O discurso indicado é “A hora mais silenciosa”, que representa o derradeiro afastamento de Zaratustra do convívio com seus discípulos. A temática implícita, porém facilmente detectável, desse discurso, é o caráter incompleto da comunicação feita pelo personagem até então, isto é, nem tudo o que Zaratustra tinha a dizer foi, de fato, dito: “Ah! Meus amigos! Alguma coisa ainda teria para dizer-vos, alguma coisa ainda teria para dar-vos” (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”). Contudo, antes de traçarmos algumas hipóteses para a compreensão dessa incompletude da comunicação, é conveniente uma abordagem de “A hora mais silenciosa” que demonstre o “tormento” que assola o personagem nessa última interlocução com seus discípulos. Nesse sentido, logo no início, lemos: “Que me aconteceu, meus amigos? Vedes-me perturbado, arrastando daqui, obediente a contragosto, disposto a ir – ai de mim, a ir embora de vós!”. E segue: “Sim, mais uma vez deve Zaratustra voltar a sua solidão; mas com pesar, agora, regressa o urso ao covil!” (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”). Assim, diferente do primeiro regresso de Zaratustra à montanha, quando havia indicado as condições necessárias para os discípulos tornarem-se possuidores da virtude dadivosa (Za/ZA “Da virtude dadivosa”), cujo isolamento fora voluntário e estratégico, dessa vez é a contragosto que o personagem segue para a solidão; é em obediência a sua “senhora” que se retira: “[...] a minha *hora mais silenciosa*: este é o nome da temível senhora”

(Za/ZA “A hora mais silenciosa”). Trata-se de uma parábola que visa esclarecer aos discípulos os motivos que conduzem Zaratustra ao isolamento. Assim, nesse diálogo de Zaratustra com sua “Hora mais Silenciosa”, em última instância, um diálogo de Zaratustra consigo mesmo, depreende-se as seguintes palavras:

[...] ouvi falarem sem voz: “*Tu o sabes, Zaratustra?*”

A esse murmúrio, gritei de medo, e o sangue fugiu-me do rosto; mas fiquei calado.

Então, voltaram a falar-me sem voz: “*Tu o sabes, Zaratustra, mas não o dizes!*”

E eu, finalmente, respondi, teimoso: “*Sim, sei, mas não quero dizê-lo!*” (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”)

Aquilo que Zaratustra nega-se a comunicar é o pensamento do eterno retorno. Tal pensamento é a concepção fundamental de *Assim falava Zaratustra* (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1) e, nesse sentido, uma ideia que permanece latente durante todo o livro, surgindo apenas através de símbolos correspondentes³⁹. Como exemplo disso, vemos no “Prólogo” a imagem dos animais de Zaratustra, a águia e a serpente, sendo que aquela “[...] descrevia grandes círculos no ar e trazia suspensa uma serpente, não como presa, mas como uma amiga, porque ela ia enroscada em seu pescoço” (Za/ZA, “Prólogo” § 10)⁴⁰. Aliado a isso, está a ideia do “meio-dia” e do “Grande meio-dia”, que representam o eterno retorno sem que, todavia, haja uma tematização e apresentação completa do pensamento⁴¹. Entretanto, sendo o eterno retorno a concepção fundamental de *Assim falava Zaratustra*, a apresentação decisiva e completa desse pensamento precisa, de fato, ocorrer. Entrementes, o que se evidencia em “A hora mais silenciosa” é a negação de Zaratustra em comunicá-lo, sem oferecer uma clara explicação acerca dos motivos que o levam a essa categórica negação. Simbolicamente, todavia, Zaratustra oferece a seguinte elucidação: “Para ordenar, falta-me a voz do leão” (Za/ZA “A hora

³⁹ Exceto, todavia, em Za/Za “Da visão e do enigma” e Za/ZA “O convalescente”, momentos em que o pensamento do eterno retorno aparece de maneira mais explícita.

⁴⁰ Andrés Sánchez Pascual corrobora essa interpretação da imagem (NIETZSCHE, 2009, p. 48, nota 36).

⁴¹ Como exemplos da ideia do “meio-dia” e “Grande meio-dia”, conferir, por exemplo: Za/ZA, “A virtude dadivosa”§3; Za/ZA, “Da virtude amesquinhadora”, § 3; Za/ZA “Dos três males”, § 2. A cerca da interpretação da metáfora do meio-dia como representante do eterno retorno, conferir RUBIRA, 2010, p. 250 (nota 3).

mais silenciosa”). Ora, logo no primeiro discurso do livro I (Za/ZA “Das três metamorfoses”), vemos que a simbólica do leão refere-se a uma violência relacionada à destruição dos “valores milenários” (*Idem*). O leão, nesse sentido, representa a supressão violenta dos valores consolidados, permitindo uma transposição dos deveres em direção à livre vontade: “Qual é o grande dragão ao qual o espírito não quer mais chamar nem senhor nem deus? ‘Tu deves’, chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz: ‘Eu quero!’” (*Idem*). Assim, do embate entre o leão e o dragão deve advir o “Eu quero”; uma livre vontade que permite a criação de novos valores, uma vez que “Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer” (*Idem*). Frente a isso, muitos aspectos conduzem à compreensão da explicação de Zaratustra – “Para ordenar, falta-me a voz do leão” (Za/ZA “A hora mais silenciosa”) – no sentido de uma impossibilidade de levar a cabo a violência representada pelo leão, interpretação que aparenta uma maior coerência através da seguinte passagem:

Conquistar direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e de respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante.

Como o que há de mais sagrado amava ele, outrora, o “Tu deves”; e, agora, é forçado a encontrar quimera e arbítrio até no que tinha de mais sagrado, a fim de arrebatar a sua própria liberdade ao objeto desse amor: para um tal ato de rapina, precisa-se do leão (Za/ZA, “Das três metamorfoses”).

Assim, ao contar não possuir a voz do leão para mandar, Zaratustra afirma sua impossibilidade de levar a cabo a “terrível empresa”, julgada como ato de um “animal de rapina”, de liquidar os “milenários valores” e tornar viável a criação de novos valores; tal violência Zaratustra se abstém de realizar. Mandar, portanto, significa não guardar consideração em relação àqueles que precisam obedecer, mesmo que isso signifique um destrutivo niilismo. Em uma perspectiva diversa à publicada por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, porém esclarecedora, lemos o seguinte plano para a terceira parte de *Zaratustra*:

Plano para Zaratustra III

Zaratustra 3: a passagem do ESPÍRITO LIVRE e do eremita ao dever-MANDAR: o presente se transforma – do dar surge a vontade; de praticar a obrigação-de-tomar. *A tirania do artista, primeiro como auto-construção e auto-endurecimento!*

Psicologia do que manda. (O desejo de amigos *se revela* como desejo de instrumentos do artista!)

Zaratustra 3: primeiro, dúvida ante a “verdade inexpressável”, ascetismo, auto-desprezo, cegueira voluntária, miséria que cresce, sentimento de debilidade. As 7 solidões – intenção de encontrar refúgio em uma cosmovisão pertencente ao passado. Se apresentam as *objeções* contra sua doutrina. Também os sedutores (inserir “a canção de consolo”).

O *sofrimento maior* não diz respeito *a si mesmo*, mas sim, porque aqueles que *mais ama* se desagradam em virtude de sua doutrina. – Mas ao mesmo tempo Zaratustra se eleva, com essa experiência, à máxima dureza consigo mesmo e com o próximo *e só pensa* no “futuro”.

Por último, o leão como terceiro animal de Zaratustra – símbolo da MADUREZ e da DOCILIDADE.

“Oração de agradecimento do convalescente”: com ela conclui a parte 3 (16[51] Outono de 1883).

Evidencia-se, nesse póstumo, um projeto não completamente levado a cabo na terceira parte de *Zaratustra*. Sobremodo, Nietzsche não conduz seu personagem, na terceira parte, à violência do dever-mandar em relação aos seus amigos (discípulos). Ao contrário, ele afasta-se definitivamente do convívio com estes e reencontra, no isolamento, sua ambiência salutar (Za/ZA “O regresso”). Corroborando essa interpretação, temos o *não* surgimento do leão enquanto símbolo do “amadurecimento” de Zaratustra, durante a terceira parte do livro⁴². Nesse sentido, quando Nietzsche aponta a sua dúvida ante a “verdade inexpressável” (o eterno retorno do mesmo), e, logo em seguida, descreve que há um grande sofrimento relacionado aos seus amigos, porque se “desagradam de sua doutrina”, está em questão o caráter destrutivo que o pensamento do eterno retorno pode acarretar. A dupla alternativa, frente a isso, refere-se a uma ocultação do pensamento, ou, por seu turno, a um endurecimento impositivo que comunique o pensamento apesar das consequências destrutivas. Esta última alternativa é a intentada por Nietzsche no fragmento póstumo citado acima, na medida em que aí se

⁴² Apenas na quarta parte surge a figura do leão nesse sentido anunciado: “Minha paixão e minha compaixão... que importa? É à minha felicidade que aspiro? Aspiro à minha obra. De pé! O leão é vindo, meus filhos se aproximam, Zaratustra está maduro, é chegada a minha hora” (Za/ZA, “O sinal”). Somente aí vemos Zaratustra superando a compaixão frente ao caráter destrutivo simbolizado pelo leão, e não, portanto, já na terceira parte.

inclui a figura do leão, com toda a simbólica representada por este (o dever-mandar como momento decisivo, apesar das consequências dessa postura). No entanto, quando, ao final do livro II, Zaratustra dialoga com “sua hora mais silenciosa” e reconhece que lhe falta a voz do leão para mandar (Za/ZA “A hora mais silenciosa”), e não chega a assumir a postura do leão durante o livro III, evidencia-se, sobretudo, que a problemática em torno comunicação do eterno retorno assola Zaratustra e o faz negar-se em efetivá-la.

Ó Zaratustra, cumpre-te caminhar como a sombra daquilo que deve vir: assim, darás ordens e, ao dá-las, marcharás à frente de todos.

E eu respondi: “Tenho vergonha”.

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Ainda precisas tornar-te criança e não sentires vergonha.

[...]

E eu refleti longamente e tremi. Finalmente, porém, disse o que dissera no início: “Não quero.”

Então, epocaram risadas ao meu redor. Ai, como me rsgavam as entranhas e dilaceravam o coração, essas risadas!

E voltaram a falar-me, pela última vez: “Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estas ainda maduro para os teus frutos!

Assim, debes voltar novamente para a solidão: porque ainda precisas sazonar.”

E soltaram outra risada e foram-se embora; depois, fez-se silêncio em torno de mim e como que um duplo silêncio. Mas eu jazia no solo e o suor escorria-me dos membros.

- Agora, ouvistes tudo e a razão pela qual devo voltar para o meu ermo. Nada vos escondi, meus amigos.

Mas isto também ouvistes de mim: quem, de todos, é ainda o mais discreto – e o quer ser!

Ah, meus amigos! Alguma coisa ainda teria para dizer-vos, alguma coisa ainda teria para dar-vos. Por que não a dou? Serei avarento? (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”).

Uma resposta possível a esta última questão, que segue a linha de argumento apresentada acima, é oferecida através do seguinte póstumo: “O amor pelos amigos

levaria Zaratustra a manter oculta sua *grande verdade*: inclusive em confessá-la a si mesmo. – *Este é o problema daquele que manda: SACRIFICA AOS QUE AMA A SEU PRÓPRIO IDEAL*” (16[52] Outono de 1883). Assim, a negação de Zaratustra em comunicar o eterno retorno aos seus amigos encontra uma explicação coerente não em uma avareza de Zaratustra, mas sim, no conhecimento do caráter destrutivo desse pensamento. Ao manter oculta sua “grande verdade” e seguir para a solidão, Zaratustra reconhece que sua principal doutrina é insuportável para seus amigos; mandar significa sacrificar aos que ama. Não obstante, há elementos que nos indicam que mesmo Zaratustra não suporta, em sua completude, seu próprio pensamento do retorno, e evita confrontar-se diretamente com este: “Problema: minha vontade de fazer bem (inclusive a mim mesmo!) *me obriga a calar* totalmente. Mas minha vontade do além-do-homem me impõe falar e até sacrificar aos amigos”. E logo na sequência afirma: “Zaratustra 3. Depois de alguns capítulos de medo e indecisão, evocação do grande pensamento” (15[48] Verão-outono de 1883). De fato, no *Convalescente*, Zaratustra enfrenta o pensamento do retorno e convalesce quando o faz⁴³. Contudo, chama a atenção, nesse póstumo citado, a alusão ao além-do-homem enquanto objetivo que faz Zaratustra falar, suprimindo a necessidade do silêncio, anteriormente apontada, condizente com a problemática em torno da expressão do eterno retorno. Assim, além-do-homem e eterno retorno parecem estar em uma importante consonância, caracterizando, no entanto, uma essencial diferença quanto à postura de Zaratustra: respectivamente, uma vontade de falar e de manter silêncio.

Essa problemática merece ser contemplada com atenção, e somente nos fragmentos póstumos preparatórios a *Zaratustra* encontramos elementos que permitem uma análise que seja fidedigna. A relação entre o além-do-homem e o eterno retorno encontra uma elucidativa explicação através do seguinte fragmento, de uma época em que Nietzsche realiza alguns esboços prévios a *Zaratustra*: “Não quero a vida *de novo*. Como a suportei? Criando. O que me faz suportar esta perspectiva? A visão do além-do-homem, que *afirma* a vida. Eu mesmo tenho tentado afirmá-la – ai!” (4[81] Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883). A conclusão possível da análise desse fragmento aponta para uma relação bastante específica entre o eterno retorno e o além-do-homem, uma vez que a “visão” deste é condição de possibilidade para suportar o eterno retorno de

⁴³ Todavia, esse enfrentamento não representa uma comunicação do eterno retorno aos seus amigos (discípulos), mas é antes um enfrentamento solitário, cujas testemunhas são apenas seus animais (a águia e a serpente). Retornaremos com mais profundidade a esse discurso em um momento oportuno.

todas as coisas⁴⁴. Trata-se, no entanto, de uma “visão”, e não do próprio surgimento do além-do-homem, isto é, tomar este enquanto meta já proporciona uma perspectiva suportável do eterno retorno, de acordo com esse fragmento. Em um sentido análogo a esse, anota Nietzsche: “Ensinando o ‘retorno’ – ‘Esqueci-me da miséria’. Sua compaixão aumenta. Vê que não é possível suportar a doutrina. Ponto culminante: o assassinato sagrado. Inventa a doutrina do além-do-homem” (4[132] Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883). Embora Nietzsche não relacione imediatamente, como no póstumo anterior, o além-do-homem como condição de possibilidade para suportar eterno retorno (apesar de dar a entender que seja assim, através da invenção da “doutrina do além-do-homem”), um elemento fundamental é acrescido a nossa análise, a saber: a compaixão resultante do “ensinamento do retorno”. Nesse sentido, somando as considerações dos dois fragmentos póstumos referidos, evidencia-se que a visão do além-do-homem tona suportável a perspectiva do eterno retorno e, além disso, o ensinamento do retorno produz a compaixão como consequência. Dito de maneira mais específica, a perspectiva do eterno retorno sem a visão do além-do-homem resulta em uma “miséria” passível de compaixão.

Frente a essas considerações, e retomando a linha de argumentação anteriormente pautada no discurso “A hora mais silenciosa”, torna-se compreensível o tormento de Zaratustra ante a necessidade de comunicar seu “grande pensamento”. Em outras palavras, se a mais peremptória condição para a efetiva expressão do eterno retorno (o além-do-homem) não surtiu o efeito necessário nem ao povo (o fracasso comunicativo do “Prólogo”), e nem mesmo aos discípulos (a decepção de Zaratustra ilustrada em “O canto noturno”), resta a alternativa de manter silêncio em relação ao “grande pensamento”: “A solidão da vergonha, da debilidade e do silêncio ante um grande pensamento” (16[64] Outono de 1883). Assim, apesar de Zaratustra sofrer o seguinte constrangimento de sua “Hora mais silenciosa”, a saber: “Ainda precisas tornar-te criança e não sentires vergonha.” (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”), o personagem nega-se categoricamente a comunicar o eterno retorno e segue seu caminho para sua derradeira solidão (Za/ZA “O regresso”). Trata-se de um reconhecimento, de Zaratustra, da impossibilidade de suportar o eterno retorno sem a visão do além-do-homem; “que *afirma* a vida” (4[81] Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883). Em um

⁴⁴ Sobre o além-do-homem como um meio para suportar o Eterno Retorno, conferir também 15[10] Verão-Outono de 1883 e 16[86] Outono de 1883.

póstumo preparatório à terceira parte de *Zaratustra*, lemos a seguinte alusão ao discurso “A hora mais silenciosa”: “Zaratustra 3. *Todo este TRABALHO de rechaço à dor nasce a sensação de não ter ainda força suficiente* – um instinto de debilidade que primeiro foi um *obstáculo* para a ação (basta pronunciar, o pensamento obstaculizava!). [...] “A hora mais silenciosa” era uma tentadora” (16[79] Outono de 1883). Tentação descrita como a decisiva necessidade de expressar o “grande pensamento”, superada por Zaratustra ao seguir para a solidão e negar-se (“Não quero!” (Za/ZA “A hora mais silenciosa”)) a comunicar o eterno retorno do mesmo.

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

Soprava o vento pelo buraco da fechadura, dizendo-me: “Vem!” Abria-se, matreira, a porta de para em par, dizendo-me: “Vai!”

Mas eu estava amarrado ao amor pelos meus filhos: o desejo me tolhia com esse laço, o desejo do amor, para que eu me tornasse a presa dos meus filhos e neles me perdesse.

[...]

Assim, tudo, por sinais, me gritava: “É chegado o tempo!”

Mas eu – não ouvia; até que, por fim, o meu abismo moveu-se e o meu pensamento me mordeu.

Ah, pensamento abismal, que és o *meu* pensamento! Quando acharei a força de ouvir-te cavar, sem mais tremer?

Até à garganta me sobem as pancadas do meu coração, quando te ouço cavar! Também o teu silêncio ameaça sufocar-me, ó abismal silencioso!

Nunca, ainda, me atrevi a chamar-te *para cima*: já foi suficiente que te trouxesse – comigo! Ainda não tive força suficiente para o último ímpeto e audácia do leão.

Já bastante terrível foi sempre, para mim, o teu peso; mas, algum dia, ainda hei de achar a força e a voz do leão que te chamem para cima! (Za/ZA, “Da bem-aventurança a contragosto”)

A simbólica do leão, já analisada, representa uma postura de “mando” (Eu quero!), a qual, entretanto, Zaratustra conta não possuir ainda. Todo caso, essa é a força necessária para que ocorra a expressão do eterno retorno, mesmo que o anúncio do

além-do-homem tenha fracassado⁴⁵. Ante tudo isso, faz-se necessária uma conclusão que, embora ainda sem uma fundamentação e desenvolvimento mais demorados, sistematize os elementos contemplados anteriormente. 1) O eterno retorno figura como uma perspectiva destrutiva e não pode ser facilmente comunicado (o ensinamento deste pensamento gera a compaixão; 2) O além-do-homem, que corresponde a meta proposta por Zaratustra (sobretudo no “Prólogo” e nos livros I e II), torna suportável o grande pensamento, na medida em que “afirma a vida” submetida à dinâmica do eterno retorno; 3) o leão simboliza uma força e uma voz capaz de trazer à superfície o pensamento do retorno, e ao que parece, independente das conseqüências destrutivas daí decorrentes (tal força e voz, Zaratustra afirma não possuir). O além-do-homem e o leão, nesse sentido, constituem perspectivas diversas frente ao pensamento do eterno retorno; se o além-do-homem representa uma afirmação da vida através do pensamento do retorno, o leão, por seu turno, encara o eterno retorno em toda sua conotação destrutiva sem subsumir a compaixão a um ponto de vista suportável. Contudo, como a figura do leão apresenta-se, de um modo mais significativo, apenas no livro IV de *Zaratustra*, deixaremos latente, por ora, essa perspectiva para nos atermos apenas à relação entre o eterno retorno e além-do-homem: que conduz Zaratustra ao silêncio (Za/ZA “A hora mais silenciosa”) e à convalescença (Za/ZA “O convalescente”) quando vem à tona seu grande pensamento.

Ora, se durante os livros I, II e III Zaratustra não possui a força do leão para trazer à superfície seu grande pensamento, então tudo depende da afirmação pautada no além-do-homem para que seja possível a expressão suportável do eterno retorno do mesmo. Contudo, caso a anunciação desse suporte não seja efetiva, e o eterno retorno permaneça como algo meramente negativo e destrutivo, a comunicação de Zaratustra quedar-se-á necessariamente incompleta, haja vista a compaixão resultante desse modo de compreender o pensamento. A única alternativa, nesse sentido, seria manter oculto o pensamento do eterno retorno, justamente o que Zaratustra faz após a tentação de sua “A hora mais silenciosa”. O personagem, portanto, mantém o silêncio em relação ao seu grande pensamento e segue para a solidão. Neste momento, somos novamente lançados

⁴⁵ Prova de que a força do leão supera mesmo a necessidade da visão do além-do-homem, para a comunicação do eterno retorno, é toda a dramaticidade do livro IV de *Assim falava Zaratustra*. Neste, Zaratustra não fala mais no além-do-homem, como ocorreu intensamente durante os livros I e II; aqui está em questão a superação da compaixão (a tentação induzida pelo Profeta a Zaratustra (Za/ZA “O grito de socorro”)) através do advento da força do leão (Za/ZA “O sinal”).

ao discurso que serviu como fio condutor para todas as análises empreendidas até aqui: “O regresso”.

Durante nossas considerações sobre “O regresso”, contemplamos três rememorações indicadas pela pátria personificada: na primeira delas, dirigida ao “Prólogo”, ocorre a caracterização da iniciativa de Zaratustra em anunciar o além-do-homem como um “abandono”; Zaratustra fracassa, portanto, quando procura incutir sua meta ao povo. Na segunda rememoração, por sua vez, vemos Zaratustra desgostoso com seus discípulos (amigos), através da indicação do discurso “O canto noturno”. Por fim, em “A hora mais silenciosa”, a última rememoração proposta pela pátria de Zaratustra, percebemos o personagem contrafeito quando depara-se com a tentação de comunicar o eterno retorno. Assim, a solidão oferece a Zaratustra a possibilidade de, ao afastar-se do convívio com o povo e com os seus discípulos, fixar-se em um ambiente “salutar”: “Oh! Solidão, solidão, minha pátria! Como é divina e terna a tua voz que me fala!” (Za/ZA “O regresso”). Com isso, o personagem contrapõe as dificuldades do convívio com os homens à “tranquilidade” oferecida pela solidão: “Abrem-se aqui [em solidão], diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser: todo o ser quer tornar-se, aqui, palavra, todo o devir quer que eu lhe ensine a falar”. Em contrapartida: “Lá embaixo [entre os homens], porém – todo discurso é inútil! Esquecer e passar além é, por lá, a melhor sabedoria: *isto* – agora, aprendi!” (*Idem*). Neste tom de desalento, Zaratustra reconhece que o sentido de sua sabedoria acumulada nos anos de isolamento não surtiu o efeito intentado; que não há ouvidos apropriados às suas palavras: “Ó bem-aventurado silêncio que me envolve! Ó puros eflúvios a meu redor! Oh, como esse silêncio haure ar puro do peito profundo! Oh, como aplica ao ouvido, esse bem-aventurado silêncio! Mas, lá embaixo – tudo se fala e nada é ouvido” (*Idem*). Na passagem de *Ecce Homo*, que serviu como epígrafe a este capítulo, lemos algo que acompanha esse sentido problemático da falta de ouvidos capazes e abertos à compreensão, a saber:

Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência freqüente ou mesmo rara – que seja a primeira linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe*... (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons” § 1).

Embora esta não seja uma referência exclusiva a *Assim falava Zaratustra*, não é descabida uma analogia entre esta passagem e a experiência figurada através do personagem Zaratustra. Assim, a vivência rara (nada frequente) pode ser definida como o próprio pensamento do eterno retorno, que não se oferece facilmente à comunicação e, portanto, permanece oculto e silencioso. Não se trata, todavia, de qualquer compreensão desse pensamento, mas sim, de um modo de “assimilá-lo” que mantenha o sentido original da vivência de Nietzsche quando teve o pensamento do eterno retorno de todas as coisas. Sobre isso, comenta Nietzsche no *Ecce Homo*: “[...] o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’”(EH/EH, “*Assim falou Zaratustra*” §1). É essa vivência do eterno retorno como uma “suprema forma de afirmação” que constitui a experiência mais singular e rara de Nietzsche/Zaratustra; é este tom afirmativo do eterno retorno que autor e personagem lutam em comunicar. Contudo, como a conotação destrutiva do pensamento é a que se oferece mais imediatamente, a estratégia do isolamento e do silêncio apresentam-se em coerência à dificuldade de compartilhar essa vivência pessoal (afirmativa) de Nietzsche/Zaratustra.

Aliado a isso, é também devido ao fato de o pensamento consistir em uma vivência tão singular e rara que apenas na solidão se dá a ambiência mais profícua. Isso aponta para um problema essencial de *Assim falava Zaratustra*: solidão e comunicação representam uma relação tensa, na medida em que apenas o isolamento revela “todas as palavras e o escrínio de palavras do ser” (Za/ZA “O regresso”), porém, no momento em que Zaratustra intenta extravasar esse âmbito solitário, toda palavra se torna “vã”. Essa problemática segue, de maneira bastante próxima, nossa abordagem anterior aos escritos juvenis de Nietzsche (*Curso de retórica e Verdade e mentira no sentido extra-moral*) e também o aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, quando procuramos apresentar as dificuldades linguísticas para a expressão de vivências demasiado pessoais. Mesmo o problema da compaixão encontra uma solução (provisória) quando Zaratustra regressa à pátria solitária: “Ó ser humano, estranha criatura! Ó clamor de becos escuros! Deixei-te, agora, novamente para trás – para trás ficou o meu maior perigo! Poupar e compadecer os homens – nisso estive sempre meu maior perigo; e todo ser humano quer ser poupado e compadecido” (Za/ZA “O regresso”). Superação provisória, no entanto,

porque no “Convalescente” Zaratustra volta a deparar-se com sua principal tarefa, a saber: comunicar o eterno retorno do mesmo; tornar-se “mestre do eterno retorno das coisas” (Za/ZA “O convalescente” § 2).

Em um fragmento póstumo localizado no mesmo caderno em que Nietzsche desenvolve suas primeiras considerações sobre o eterno retorno (M III 1), encontra-se a seguinte contraposição entre a “altitude” (6000 pés de altitude) em que concebeu o pensamento do eterno retorno e o “nível” em que deve se processar a comunicação desse altaneiro pensamento⁴⁶: “49 quintais de pressão atmosférica a menos aqui, a 6000 pés de altitude: se dou a palavra à minha sensação, ela me diz o contrário: ‘dois pesos a menos para suportar que lá embaixo no mar – e talvez nem sequer muito menos!’” (11 [239] Primavera-Outono de 1881). Isso representa, simbolicamente, que ao descer e oferecer em palavras o seu pensamento, o eterno retorno assume para Nietzsche/Zaratustra um peso mais difícil de suportar que na solidão da altitude em que ele foi concebido. Assim, se a vivência de Nietzsche frente ao eterno retorno assume a leveza de consistir em uma suprema forma de afirmação (como comenta o filósofo no *Ecce Homo*, referindo-se precisamente à altitude de 6000 pés (EH/EH, *Assim falou Zaratustra* §1)), ao intentar a comunicação de seu pensamento, isto é, oferecer em palavras sua sensação, as dificuldades se multiplicam e o eterno retorno classifica-se como o “mais pesado dos pesos”. Justamente esta denominação intitulou a primeira expressão do eterno retorno na obra publicada de Nietzsche. Na *Gaia Ciência* lemos o seguinte:

O maior dos pesos. [...] Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC, § 341).

⁴⁶ Devemos a Luís Rubira a alusão a essa contraposição (RUBIRA, 2010, p. 248, nota 2).

Esse “peso” capaz de esmagar é a contraposição elementar da altitude que proporcionou a Nietzsche uma vivência afirmativa do eterno retorno. Nesse sentido, temos a corroboração da tese de que o retorno à solidão (na possibilidade de um altivo convívio com o pensamento do retorno) oferece uma “trégua” (um peso menor) ante o decisivo momento da expressão do pensamento, cuja “Hora mais silenciosa” fora uma tentação para que ocorresse. Todavia, a solidão de “O regresso” não passa de uma “trégua”; o pensamento não pode permanecer nesse âmbito solitário em virtude da fundamental tarefa que Nietzsche impõe a si mesmo: “Não há outra solução senão criar um ser distinto que *não* sofra tanto como nós. Determinismo: ‘Sou um *fatum* para todo o futuro!’: Eis aqui a minha resposta ao determinismo” (16[64] Outono de 1883). Assim, somente a criação do além-do-homem viabiliza o caminho da anunciação do eterno retorno sem o sofrimento e, conseqüentemente, sem a compaixão resultante de tal comunicação. Ao considerar-se “um *fatum* para todo o futuro”, entretanto, Nietzsche nos mostra o quão determinante é sua tarefa e, com isso, o quão impossível é a permanência em um âmbito solitário e meramente contemplativo. “Mandar? Impor meu tipo a outros? Que espanto! Não é minha felicidade precisamente o contemplar a muitos *outros*? Problema”. Ao final deste mesmo fragmento, no entanto, Nietzsche afirma: “(Para 4). Primeiro a legislação. Depois, uma vez que por ela se dá a perspectiva de engendramento do além-do-homem – instante de grande estremecimento! Zaratustra anuncia a doutrina do retorno – que só agora é SUPORTÁVEL *pela primeira vez*, inclusive para ele!” (16[86] Outono de 1883). Frente à contemplação, assumida como um problema, Nietzsche projeta para a quarta parte de Zaratustra o anúncio do eterno retorno, sob o suporte, novamente afirmado, do além-do-homem. Com isso, a solidão não deve ser definitiva e a comunicação de seu “grande pensamento” precisa realizar-se; Nietzsche/Zaratustra, enquanto *fatum* para todo o futuro, não pode prescindir de tão grande tarefa.

Em suma, se a solidão oferece uma perspectiva “mais leve” do eterno retorno (a 6000 pés de altitude), e o nível do mar, simbolicamente representando o contexto onde deve se realizar a expressão do pensamento, torna o “peso mais pesado” e capaz de “esmagar”, então o problema essencial da comunicação do eterno retorno condiz com a possibilidade de Nietzsche/Zaratustra, através de palavras, oferecer um meio para que outros tenham a mesma (ou semelhante) vivência altaneira do eterno retorno, a saber: uma vivência afirmativa (mais leve), que intimamente relaciona-se, como vimos, ao

além-do-homem. Já no caderno “M III 1” Nietzsche esboça algo que posteriormente será completado pela perspectiva de suporte do além-do-homem: “Somente no final a *doutrina* da repetição de tudo o que já existe será exposta, depois que for implantada a tendência de *criar* algo que possa *florescer*, com vezes mais forte, sob a luz do sol dessa doutrina” (11[165] Primavera-Outono de 1881). Com isso, evidencia-se que, mesmo nessas primeiras considerações sobre o eterno retorno, Nietzsche já restringe, em algum sentido, a expressão do pensamento a uma condição de força e florescimento que anteceda a comunicação propriamente dita⁴⁷.

No entanto, é imprescindível que realizemos uma fundamentação demorada acerca daquilo que chamamos de compreensão mais imediata do eterno retorno (o caráter destrutivo do pensamento), em contrapartida à perspectiva afirmativa simbolizada pela concepção do pensamento a 6000 pés de altitude. Para tal, o próximo capítulo será dedicado, em sua totalidade, ao eterno retorno do mesmo, cuja abordagem realizar-se-á através dos fragmentos póstumos que nos permitam uma elucidação dessa problemática, bem como da consolidação do tema durante o livro III de *Assim falava Zaratustra*. O tom das considerações que se processarão na sequência se oferece através da seguinte passagem: “Que a solitária altura não permaneça eternamente solitária e não se baste eternamente a si mesma; que o monte desça ao vale e o vento dos cumes, às baixadas” (Za/ZA “Dos três males”, § 2). Em outras palavras, a tensão entre solidão das alturas e a comunicação que “extravase” esse âmbito merece ser analisada, em pormenores, na própria dicotomia negação/afirmação que o pensamento do retorno comporta.

⁴⁷ Clademir Araldi, ao analisar esse mesmo fragmento póstumo, chega a uma conclusão análoga a nossa, uma vez que afirma: “na medida em que ele [Nietzsche] busca ir além das fronteiras do espírito livre, o pensamento do eterno retorno não pode ser ainda exposto e suportado” (ARALDI, 2004, p. 303). O autor tem em vista, ao trazer essa passagem de 1881, tratar justamente da transição do espírito livre (essencial durante o período intermediário da filosofia de Nietzsche) para o além-do-homem (essencial durante o período maduro). Somente o além-do-homem, portanto, serve como um suporte ao pensamento do retorno e supera as “fronteiras do espírito livre”.

III - O ETERNO RETORNO DO MESMO

O pensamento silencioso de Zaratustra

A solidão da vergonha, da debilidade e do silêncio ante um grande pensamento (16[64] Outono de 1883).

O eterno retorno do mesmo pode ser caracterizado tanto como uma suprema forma de afirmação quanto como uma perspectiva niilista/negativa⁴⁸. Essa dicotomia,

⁴⁸ Não é imprescindível aos objetivos deste trabalho uma discussão completa sobre toda a complexidade de temas envolvidos no pensamento do eterno retorno do mesmo. Com isso, nos abstermos de apresentar algumas abordagens desse pensamento que, embora sejam extremamente relevantes em um contexto que pretenda exaurir essa polêmica doutrina nietzschiana, não nos dizem respeito imediatamente. É o caso, por exemplo, do debate em torno do caráter cosmológico ou ético (existencial) do eterno retorno. Disso ocupou-se Scarlett Marton em seu artigo *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético* (2001, p. 85-118). Em linhas gerais, Scarlett Marton opõe-se à discussão corrente que compreende o pensamento do retorno, unilateralmente, ou como uma cosmologia ou como um imperativo existencial. Em resposta, Marton argumenta que ambas se impõem ao mesmo tempo, uma vez que o eterno retorno realiza uma caracterização do mundo que inclui o homem como parte constitutiva dessa dinâmica cosmológica. Nas palavras dela: “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se essa vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo” (MARTON, 2001, p. 118). No entanto, embora não tenhamos o interesse de contemplar especificamente essa problemática em torno da caracterização cosmológica ou ética do eterno retorno, algumas consequências desse estudo nos dizem respeito imediatamente. É o caso, por exemplo, do problema da compatibilidade entre o determinismo da visão cosmológica do eterno retorno e as consequências existenciais que Nietzsche pretende extrair desse pensamento. Em outras palavras, assumindo que tudo retorne na mesma sequência e ordem, que papel ainda estaria reservado ao homem? Não estaria ele já predeterminado em suas ações? Assim, ao nos colocarmos desde já nesse nível de questionamento, acatamos a principal tese de Marton sem, todavia, percorrermos todo o caminho empreendido pela autora até a formulação da ideia de que o eterno retorno é, ao mesmo tempo, uma tese cosmológica e um imperativo existencial. Tal é nosso primeiro pressuposto. Aliado a isso, pressupomos também, desde o início, que o eterno retorno representa uma “hipótese cosmológica” que se abstém de pretensões de verdade. Nas palavras de Nietzsche: “Mesmo que a repetição cíclica seja somente uma probabilidade ou uma possibilidade, também o pensamento de uma possibilidade pode nos comover e transfigurar, não somente as sensações ou certas expectativas! A possibilidade da condenação eterna, que efeito não teve!” (11[203] Primavera-Outono de 1881). Sobre o caráter hipotético do eterno retorno, conferir também RUBIRA, 2010, p. 212-214. Portanto, mesmo que esse tema não ganhe um desenvolvimento minucioso neste trabalho, partimos do pressuposto que o eterno retorno representa uma “hipótese cosmológica”.

segundo nossa hipótese mais fundamental, se deve à contraposição entre a compreensão própria a Nietzsche e aquela que não coaduna com sua singular vivência desse pensamento. Neste último caso, o problema é fundamentalmente comunicativo, ou seja, remete-se às dificuldades da expressão de uma vivência rara e infrequente. Ao experimentar o eterno retorno a 6000 pés de altitude, Nietzsche também anota: “[...] e muito mais alto sobre todas as coisas humanas!” (11[141] Primavera-Outono de 1881). Essa primeira anotação sobre o eterno retorno indica, sobretudo, o caráter à parte que Nietzsche imprimiu à “sua” compreensão do pensamento (ativa e alheada de todas as coisas humanas). Adentrando mais profundamente no sentido da conclusão desse póstumo, cuja altitude e alheamento formam as principais ideias, torna-se perceptiva a consciência do isolamento; a consciência de não existir, a princípio, semelhante compreensão afirmativa da hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo. Frente a isso, se Zarathustra impõe-se como aquele que desce a montanha, e deixa atrás de si o convívio altaneiro com o eterno retorno, está em questão, justamente, um intento comunicativo que atenda à conotação afirmativa desse pensamento, isto é, um compartilhamento que mantenha este como “[...] a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH, *Assim falava Zarathustra*, § 1). Portanto, a tensão entre solidão e comunicação assume decisiva importância quando incluímos o pensamento do eterno retorno. Se Nietzsche/Zarathustra mantém o pensamento silencioso, ou seja, não o comunica de fato⁴⁹, então temos nessa tensão apontada uma

⁴⁹ Heidegger estabelece uma compreensão bastante relevante sobre o “silenciar” nietzschiano quanto ao eterno retorno. Ao mencionar as três comunicações do eterno retorno, na obra publicada por Nietzsche, (na *Gaia Ciência* § 341; em *Assim falava Zarathustra* como um todo, mas mais especificamente nos discursos “Da visão e do enigma” e “O convalescente”; e, por fim, em *Além do bem e do mal* § 56), Heidegger afirma: “Se considerarmos essa exposição tripla, então isso é muito pouco para um pensamento que deve ser o pensamento fundamental da filosofia como um todo. Esse pouco em termos de comunicação equivale a um silenciar; ele é pela primeira vez o silenciar propriamente dito; pois quem silencia completamente trai justamente por meio daí o seu silêncio; mas quem fala de maneira parca em meio a uma comunicação encobridora silencia efetivamente quanto ao fato de estar silenciando” (HEIDEGGER, 2007, p. 205). Em outras palavras, Heidegger extrai do fato de Nietzsche apresentar parcamente seu pensamento fundamental a conclusão de que se trata de um “silenciar propriamente dito”, isto é, uma comunicação que evidencia que o ato de silenciar está, realmente, ocorrendo. Por outro lado, caso a comunicação não ocorresse nem mesmo de maneira “parca” e “encobridora”, então o eterno retorno não seria, absolutamente, levado em consideração por aqueles que se deparam com a obra publicada por Nietzsche (o que não é o caso). É a partir disso que Heidegger compreende a possibilidade de acesso ao eterno retorno somente através dos fragmentos póstumos: “Se o nosso conhecimento permanecesse restrito ao que foi publicado pelo próprio Nietzsche, então nunca poderíamos experimentar o que Nietzsche já sabia, preparava e constantemente pensava uma vez mais, mas retinha. Somente um exame dos manuscritos póstumos fornece uma imagem mais clara” (HEIDEGGER, 2007, p. 206, grifos do autor). Nesse mesmo sentido, afirma D’Iorio: “O eterno retorno deve ser considerado um ‘pensamento póstumo’. Em nenhum lugar, nas obras publicadas de Nietzsche, se encontra uma exposição dele de um ponto de vista teórico, enquanto que, nos seus papéis manuscritos e, em particular, em um caderno escrito em Sils-Maria, durante o verão de 1881 [o já mencionado caderno M III 1], Nietzsche

problemática que perpassa a comunicação do “novo”; do “inédito”; do “sem precedentes”. E essa novidade, segundo entendemos e pretendemos fundamentar na sequência, diz respeito, precisamente, ao tom afirmativo condizente com a singular vivência de Nietzsche a 6000 pés de altura, que termina por definir o eterno retorno como o mais solitário e silencioso de Nietzsche/Zaratustra.

Nesse sentido, nossa abordagem sobre a problemática comunicativa que envolve o eterno retorno seguirá quatro passos fundamentais, a saber: 1) Uma análise descritiva de como o eterno retorno implica em uma eternidade temporal sem final escatológico e, assim sendo, suprime a concepção teleológica e consoladora, essencialmente cristã, de uma fuga do tempo enquanto destino da alma. 2) Nietzsche, como comenta D’Iorio, não desenvolve seu pensamento do eterno retorno do mesmo a partir do nada, mas sim, se insere em um amplo debate cosmológico, e com profundas consequências quanto ao estabelecimento do homem no mundo, “[...] do qual Nietzsche conhecia perfeitamente os termos e os protagonistas” (D’IORIO, 2007, p. 229). Todavia, ao travar conhecimento com o modo como, por exemplo, Eduard von Hartmann, Eugen Dühring e Otto Caspari compreendem o ciclo incondicionado de todas as coisas, Nietzsche se posiciona na contramão da rejeição do pensamento do retorno, realizada, sobretudo, por Dühring e Caspari. De maneira imediata, estes perceberam na possibilidade do retorno de todas as coisas uma “perversão ética” (D’IORIO, 2007, p. 237) a ser evitada. Nietzsche, por seu turno e como se sabe, vê na possibilidade do eterno retorno uma nova medida de valor. Este segundo momento, frente a isso, visa estabelecer a singularidade da compreensão do eterno retorno por Nietzsche, em contrapartida a caracterização mais imediata (negativa) dessa hipótese cosmológica, consolidada pelo debate que o filósofo alemão bem conhecia. 3) Em vista do estabelecimento de uma contrapartida à leitura fidedigna do eterno retorno nietzschiano, nos reportaremos à interpretação de Deleuze que, de maneira inusitada, impõe um caráter teleológico ao eterno retorno. Este terceiro passo serve apenas como uma demonstração do modo a partir do qual Deleuze afasta artificialmente o problema da negatividade do eterno retorno e, com isso, aplica um sentido afirmativo a este, que é estranho ao texto nietzschiano. A consonância deste terceiro tópico com os dois anteriores se dá da

anotou o conjunto dos argumentos necessários para uma explicação desta doutrina, o que permite, ao mesmo tempo, situá-la no contexto das teorias filosóficas e científicas da época” (D’IORIO, 2007, p. 202). Ao que nos importa de maneira mais direta, esse “silenciar propriamente dito” aponta para as dificuldades comunicativas imanentes ao eterno retorno, como teremos a oportunidade de analisar no decorrer deste tópico.

seguinte forma: em relação ao segundo passo, a interpretação de Deleuze visa superar o aspecto negativo do eterno retorno não através de uma rejeição do retorno como uma “perversão ética” (como Dühring e Caspari), mas sim, assumindo que o eterno retorno atua seletivamente, promovendo o retorno apenas da afirmação (DELEUZE, sd. 103-108). Isso, como veremos, contraria o texto nietzschiano na medida em que se opõe à compreensão do retorno como uma eternidade temporal despida de qualquer teleologia (em relação ao primeiro passo acima mencionado). 4) Por fim, subsumindo todos os passos anteriores, temos o eterno retorno como uma eternidade temporal sem final escatológico que, segundo a polêmica envolvendo, sobretudo, Hartmann, Dühring e Caspari, deve ser rechaçada por consistir em um eterno revir do sem sentido. Nietzsche, ao contrário desses pensadores mencionados, compreende afirmativamente o eterno retorno, todavia, não de acordo com a interpretação de Deleuze, mas antes, de “outro modo”. É precisamente quanto a este “outro modo” de assumir afirmativamente o eterno retorno do mesmo que se dá a singularidade do pensamento nietzschiano. Em outras palavras, é através dessa linha argumentativa que pretendemos definir o eterno retorno como o mais solitário e silencioso dos pensamentos.

3.1 Eternidade temporal e niilismo

Em um fragmento do importante caderno M III 1, onde se encontram reunidas as mais essenciais anotações de Nietzsche sobre o eterno retorno, lemos o seguinte: “Gravemos em *nossas* vidas a imagem da eternidade! Este pensamento contém mais que todas as religiões que depreciam a vida por ser algo passageiro e que ensinaram a pôr a vista em *outra* vida, indeterminada” (11[159] Primavera-Outono de 1881). Em uma leitura rápida e descontextualizada daquilo que constitui o núcleo das preocupações de Nietzsche, gravar na vida a imagem da eternidade pode parecer uma promessa de vida eterna, no mesmo sentido redentor apregoado pelo cristianismo. Exemplar, nesse sentido, é a seguinte passagem do livro de Mateus: “E todo o que tiver deixado casas, ou irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou filhos, ou terras, por amor do meu nome, receberá cem vezes tanto, e herdará a vida eterna” (MATEUS 19,29). Ou ainda, no livro de João: “Em verdade, em verdade vos digo: Se o grão de trigo caindo na terra não

morrer, fica ele só; mas se morrer, dá muito fruto. Quem ama a sua vida, perdê-la-á; e quem neste mundo odeia a sua vida, guardá-la-á para a vida eterna” (JOÃO 12, 24-25). A depreciação da vida, neste mundo, está aí representada através da imperatividade do desapego, em vista a algo posterior e superior: a vida eterna; o “reino dos céus” (MATEUS, 19, 23). Com isso, vemos emergir toda a particularidade do póstumo nietzschiano acima citado, sobretudo através dos termos grifados que contrapõem “*nossas vidas*” e “*outra vida*”. Para Nietzsche, a imagem da eternidade deve ser gravada não em uma vida indeterminada, que corresponde a uma depreciação desta vida como fugaz. Ao contrário, é esta vida (“*nossas vidas*”) que merece o signo da eternidade.

Logo abaixo desse póstumo citado encontra-se a seguinte anotação: “Não estar à espera de longínquas e desconhecidas beatitudes, bênçãos e graças, mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver *assim* pela eternidade! – A cada instante nossa tarefa nos reclama” (11[161] Primavera-Outono de 1881). Como avalia Scarlett Marton: “É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a Terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora” (2001, p. 91-92). Portanto, a vida que se desenrola neste mundo não deve ser desvalorizada a expensas de algo vindouro, mas deve ser, isto sim, valorizada enquanto presente; eternizada no tempo. *Grosso modo*, é justamente o intervalo entre o nascimento e a morte que constitui a vida (*nossas vidas*), e assim, ao ser submetida à hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo, ganha o signo da eternidade; do eterno revir das mesmas coisas. Nesse sentido, nada de novo é acrescentado a tal vida eternizada; nenhuma esperança de redenção em “outro mundo” se apresenta como um horizonte tranquilizador. Tal como o demônio do aforismo “O maior dos pesos” conta: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes;” e acrescenta: “nada de novo haverá nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem” (FW/GC, § 341). Portanto, eternizar a vida no tempo não é, em absoluto, a promessa cristã de vida eterna, que, por seu turno, conclama uma redenção de todo vir-a-ser e perecer, isto é, de toda destruição temporal cujo mais severo resultado é a morte. Aquilo que retornará eternamente é a vida de prazeres e dores; a vida que, fatalmente, terá seu fim sempre novamente e sem jamais alcançar um objetivo transcendente alheio a “este mundo”. Assim, a eternidade temporal nietzschiana contrapõe-se diametralmente à eternidade

atemporal cristã, precisamente por não imputar nenhuma teleologia à hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo.

De maneira minuciosa, Luís Rubira, no primeiro capítulo de seu livro *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, acompanha a relação entre tempo e eternidade desde os gregos antigos até Kant, terminando por acentuar, justamente, a predominância de uma concepção de eternidade atemporal a partir de Platão e Aristóteles. De nossa parte, assumiremos alguns aspectos dessa pesquisa empreendida por Rubira em busca de uma definição do modo como o eterno retorno nietzschiano firma-se como uma eternidade temporal desprovida de qualquer fim último.

Em primeiro lugar, Rubira nos mostra que entre os gregos antigos (anteriores a Platão e Aristóteles), não existia uma concepção de eternidade. Isso passa pela caracterização do termo *Aiôn* que, no contexto da cosmogonia e teogonia de Hesíodo e Homero, era compreendido como “tempo de vida”, variando em uma duração longa ou curta, mas jamais como eternidade atemporal (RUBIRA, 2010, p. 59-64)⁵⁰. Os deuses, nesse sentido, eram caracterizados como possuindo um tempo de vida ilimitado, mas ainda assim, submetidos ao fluxo do tempo: “Os deuses vivem no tempo, embora não sofram sua ação” (*Idem*, p. 64). Assim, tanto a existência humana quanto a divina era medida através do tempo, respectivamente: uma existência mortal (longa ou curta) e uma existência imortal (ilimitada). A guinada relacionada a essa concepção começa a delinear-se através da metafísica de Platão que, através da necessidade de contrapor Ser e vir-a-ser, imputa àquele uma eternidade fora do tempo. Rubira reporta-se ao diálogo *Timeu*, momento em que Platão apresenta a figura do demiurgo, para caracterizar esse novo momento heleno.

O demiurgo de Platão tem a função de, baseado no modelo inteligível, dar forma ao vir-a-ser. Nas palavras de Rubira: “O demiurgo é aquele, portanto, que faz o mundo do vir-a-ser, que manipula os quatro elementos (fogo, terra, água e céu) para criar o mundo, representando, por conseguinte, a ‘eficácia cosmológica’ do inteligível” (*Idem*, p. 66-67). Importante sublinhar, quanto a isso, que o tempo se apresenta apenas no mundo sensível, por este estar submetido à dinâmica do vir-a-ser, enquanto o inteligível

⁵⁰ A argumentação de Luís Rubira dá conta de muitas nuances acerca dessa concepção de *Aiôn* entre os antigos helenos que, no entanto, não cabem nos limites de nosso trabalho. Quanto a isso, conferir RUBIRA, 2010, p. 54-64.

(o Ser) consiste em uma eterna permanência das mesmas formas, fora do tempo. Nesse sentido, ainda baseando-nos inteiramente na argumentação de Luís Rubira, ao invés daquela compreensão do *Aiôn* como “tempo de vida”, mesmo para se pensar a existência divina, Platão passa a caracterizar um “contexto” cuja principal característica consiste em não estar sujeito à variação temporal; “ela [a formulação de Platão] faz despontar a concepção de uma eternidade atemporal” (*Idem*, p. 67). É com Platão, portanto, que tem início, para os gregos, a significação de *Aiôn* como eternidade, e não mais como “tempo de vida”: “O *Aiôn*, portanto, em Platão, é subvertido: ele pode ser compreendido como uma duração sem fim, mas uma duração que não está no tempo, que não é coextensiva a ele e, portanto, como uma duração que dura sempre, que sempre ‘é’, que é atemporal” (*Idem*, p. 68). Assim, ao contrapor o Ser ao vir-a-ser, e caracterizar o demiurgo como aquele que forma este último âmbito com base na imutabilidade do mundo inteligível, Platão promove a divisão metafísica que submete toda a temporalidade sensível a uma atemporalidade eterna e fixa. Aristóteles, por sua vez, irá seguir seu mestre e compreender o “Primeiro motor imóvel” como consistindo em uma eternidade atemporal análoga ao modelo inteligível platônico. Em suma, afirma Rubira: “Com Platão e Aristóteles abre-se caminho para se pensar tanto a ‘vida eterna’ quanto a ‘eternidade atemporal’, e a partir deles vai inaugurar-se um período de coincidência entre a metafísica e a religião revelada”, e complementa: “Assim, se entre os antigos, os deuses tinham uma ‘duração de vida’ ilimitada no tempo, com Platão e Aristóteles a substância divina, o Inteligível ou o Motor Imóvel, passou a ficar fora do tempo” (*Idem*, p. 70-71).

Essa caracterização de um contexto onde não existe tempo e, portanto, nenhum perecimento, irá determinar os rumos para a fundamentação da constituição do Deus cristão na Idade Média. Isso fica particularmente expresso através do pensamento de Santo Agostinho que, baseando-se no neoplatônico Plotino, desvaloriza completamente a fugacidade “deste mundo” em vista da valorização de um “mundo vindouro” (a vida eterna, o reino dos céus). Plotino, que marcadamente segue a divisão platônica que subordina o mundo sensível ao mundo inteligível (modelo fixo de todo vir-a-ser), “[...] faz com que todos os seres aspirem caminhar em direção ao Ser, num movimento interno de querer voltar à fonte primordial, de um retorno ao inteligível” (*Idem*, p. 75). Rubira ainda afirma: “[...] a sua posição [de Plotino] em relação ao tempo e a eternidade faz com que a eternidade atemporal, o Ser, tenha mais valor que o tempo próprio ao vir-

a-ser”, e segue: “Por conseguinte, ele possui uma posição com relação ao mundo: nós devemos nos desapegar dos desejos e coisas terrenas, pois é isso que nos possibilita retornar ao lugar de onde saímos” (*Idem*, p. 75). Essa avaliação que classifica o Ser (a atemporalidade) como superior ao vir-a-ser (a temporalidade) encaminha o pensamento de Santo Agostinho no sentido de definir Deus (criador) como finalidade a qual o homem (criatura) deve almejar. Trata-se, nas palavras de Rubira, de uma “[...] renúncia a este mundo no qual as coisas não são mais que temporais, efêmeras e cambiantes [...]” (*Idem*, p. 82). Em lugar disso, tem-se o reino de Deus como *telos* consolador a todo sofrimento (perecimento) temporal. A promessa de uma vida eterna (de uma eternidade atemporal), portanto, tem efeito curativo e consolador: “Mas agora meus anos se passam no sofrimento, e tu, tu és minha consolação, Senhor” (AGOSTINHO *apud* RUBIRA, 2010, p. 83)⁵¹. Frente a isso, quando Nietzsche pensa o eterno retorno do mesmo, está em questão uma concepção de eternidade desprovida desse *telos* cristão que atua como contraponto ao sofrimento temporal. O filósofo alemão suprime, com isso, a “finalidade atemporal” da existência humana; a medida de valor figurada como “força de gravidade”. Em um póstumo de 1881, ao tratar da morte de Deus, Nietzsche recorre precisamente a esta terminologia: “Não perdemos a força de gravidade, ao já não haver nem acima nem abaixo?” (14[25] Outono de 1881)⁵².

O eterno retorno enquanto eternidade temporal começa a ganhar clareza através da teoria das forças, elaborada por Nietzsche em 1881. Essa teoria baseia-se, fundamentalmente, na primeira lei da termodinâmica (conservação de energia) e, contudo, contrapõe-se à segunda lei (a entropia tende a um máximo). Esta segunda lei, quando aplicada ao universo, garante que a tendência deste é chegar a um estado de equilíbrio; um estado final; uma morte térmica. Nas palavras de Scarlett Marton: “É a partir desse princípio [da conservação de energia] que o filósofo se propõe criticar a

⁵¹ Como já mencionado, a argumentação de Rubira dá conta de muitos outros aspectos que não serão aqui abordados. É o caso, por exemplo, dos rumos que o debate em torno do tempo e eternidade tomam na Idade Moderna, a partir da qual passa-se a pensar, novamente, em uma eternidade temporal. Trata-se de uma discussão que vai de Descartes a Newton (RUBIRA, 2010, p. 96-116). No entanto, como bem salienta Rubira, o pensamento kantiano interrompe tal ressurgimento de uma eternidade submetida ao tempo, na medida em que “[...] Kant veio, por sua vez, reforçar a idéia de que seria sábio agir como se outra vida existisse, pois, se ela existe, é nela que viveremos eternamente, e arcaremos com as consequências de nossa vida moral após a morte para a vida temporal” (*Idem*, p. 313).

⁵² No entanto, é como “O novo *centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo*” (11[141] Primavera-Outono de 1881) que Nietzsche nos apresenta seu pensamento. Como compreender tal ambiguidade? Isto é, como assumir o eterno retorno como “novo *centro de gravidade*” se, a princípio, ele nos parece algo meramente negativo; um eterno revir sem finalidade alguma? Essa problemática é central e será objeto de nossa abordagem num próximo momento, por ora, entretanto, é necessário concretizar a nossa análise acerca do eterno retorno como uma eternidade temporal.

ideia da entropia; é precisamente a partir da primeira lei da termodinâmica que espera refutar a segunda” (2001, p. 99)⁵³. Vejamos como Nietzsche expressa sua teoria das forças:

O mundo das forças não apresenta diminuição alguma: pois, ao contrário, na infinitude do tempo haveria se debilitado e haveria desaparecido. O mundo das forças não experimenta cessação alguma: pois, ao contrário, a haveria alcançado, e o relógio da existência estaria parado. O mundo das forças, portanto, não chega nunca a estar em equilíbrio, não tem um só momento de repouso, sua força e seu movimento são em todo o tempo os mesmos. Qualquer estado que o mundo *possa* alcançar já teria que haver-lo alcançado, e não uma vez, mas inumeráveis vezes. Assim, pois, este momento: já existiu alguma vez e muitas vezes e, mesmo assim, retornará, todas as forças distribuídas exatamente da mesma maneira que agora: e o mesmo se pode dizer do momento que deu vida a este e do que este nasceu. Homem! A tua vida inteira, assim como um relógio de areia, retornará uma e outra vez, e uma e outra vez voltará a decorrer – um grande minuto de tempo no entremeio, até que todas as condições através das quais surgistes voltem a encontrarem-se juntas no ciclo do mundo. E então voltará a encontrar cada uma das dores e prazeres, cada um dos amigos e inimigos, esperanças e erros, cada ramo de erva e cada raio de sol, o conjunto completo das coisas. Este círculo no qual tu és um grão resplandece uma e outra vez. E em cada círculo da existência do homem há sempre uma hora em que surge, primeiro para um, logo para muitos, por fim em todos, o pensamento mais poderoso, o do eterno retorno de todas as coisas – essa é sempre a hora do *meio-dia* para a humanidade” (11[148] Primavera-Outono de 1881).

O argumento, dito de maneira simples, baseia-se na finitude das forças (e consequentemente no caráter limitado das combinações possíveis entre estas) para extrair a conclusão de que, na infinitude do tempo, ocorre a repetição das mesmas coisas. Nesse sentido, a ideia de entropia presente na segunda lei da termodinâmica queda-se refutada, para Nietzsche, precisamente pela primeira lei (conservação de energia). O estado de equilíbrio (a entropia máxima) é contrário à concepção de um tempo infinito, uma vez que na infinitude já transcorrida o “estado final” já deveria ter acontecido. Nas palavras de Nietzsche: “Se *todas* as possibilidades que existem na ordenação e nas relações das forças não estiveram já esgotadas, não haveria transcorrido uma infinitude. E como esta tem que haver-se dado, já não existe nenhuma possibilidade nova e tudo tem que já haver sido, inumeráveis vezes” (11[152]

⁵³ Conferir, quanto a isso, RUBIRA, 2010, p. 181-187. D’Iorio, por seu turno, afirma: “Trata-se de um debate sobre a dissipação de energia e sobre a morte térmica do universo, que se abre após a descoberta dos dois princípios da termodinâmica e que forma o quadro teórico onde, na época moderna, se renova o conflito entre a concepção linear e a concepção circular do tempo” (D’IORIO, 2007, p. 229). De modo ainda mais minucioso, conferir, sobre isso: D’IORIO, 1995, p. 27-72.

Primavera-Outono de 1881). A partir disso podemos formular com mais objetividade a concepção de eternidade temporal presente no eterno retorno: em um tempo infinito que contém uma quantidade de força limitada, o “peso” da eternidade recai, justamente, sobre as configurações de forças que formam o mundo do vir-a-ser e perecer; ou seja, as coisas são eternas porque retornam eternamente no tempo, e não porque alcançam uma finalidade (um *telos*) que as redimam do perecimento temporal. Este seria o caso de uma eternidade atemporal. Quanto a isso, resume D’Iorio: “O eterno retorno é a resposta mais radical que se possa opor às teleologias filosóficas ou científicas, assim como à temporalidade linear da tradição cristã: no cosmos do eterno retorno não há mais lugar para a criação, a providência ou a redenção”. E segue: “Não é mais possível parar ou orientar o tempo: cada instante passa, mas está destinado a retornar, idêntico – para nossa maior felicidade ou infelicidade” (D’IORIO, 2007, p. 221).

Falamos anteriormente em “peso da eternidade” não por acaso. Nietzsche já apresentara, na *Gaia Ciência*, o eterno retorno através de uma dupla perspectiva: para aquele que ouvisse falar sobre o eterno curso circular das coisas, ou “[...] se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou” ou então tal momento seria “imenso”, algo “divino” (FW/GC, § 341). No primeiro caso, trata-se de uma consequência opressora; de um peso opressor que se impõe em decorrência da possibilidade do eterno retorno. Nesse sentido, cabe perfeitamente a seguinte asserção póstuma de Nietzsche: “O pensamento e a crença é um peso pesado [*Schwergewicht*] que junto a todos os demais pesos faz pressão sobre ti [...]” (11[143] Primavera-Outono de 1881). Contudo, é especialmente no discurso “Da visão e do enigma” que a consequência opressora do eterno retorno torna-se explícita, embora de maneira figurada, na “luta” travada entre o Anão e Zarathustra. Além disso, esse discurso ainda evidencia a concepção de eternidade presente no pensamento do retorno.

“Da visão e do enigma” antecede o discurso “O regresso”, o qual, anteriormente, foi assumido como “fio condutor” para a apresentação do caráter salutar que a solidão proporciona a Zarathustra. Em vista de conservar coerência com as considerações já realizadas, deve-se manter em mente que desde o início do livro III de *Assim falava Zarathustra* o personagem dirige-se para essa derradeira solidão, e, nesse sentido, “Da visão e do enigma” se inclui nessa trajetória. Além disso, esse discurso vem corroborar uma já referida consideração, a saber: que o eterno retorno é mantido

em silêncio por Zaratustra em virtude, sobretudo, da compaixão que a anúncio desse pensamento acarreta.

“Da visão e do enigma” tem seu início narrativo com a exposição da presença de Zaratustra em um barco que “[...] vinha de longe e rumava para ainda mais longe” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 1). Nesse barco Zaratustra permaneceu em “[...] silêncio durante dois dias, frio e surdo de tristeza, a tal ponto que não respondia nem a olhares nem a perguntas” (*Idem*), até que lhe adveio a decisão de compartilhar sua visão; “a visão do ser mais solitário” (*Idem*). Essa visão consiste, inicialmente, na descrição da dificuldade de Zaratustra em ascender a uma montanha, evidenciada através de palavras como: “Uma senda, que subia obstinada por entre pedras, uma senda má, solitária, sem mais o consolo nem de ervas nem de arbustos, uma senda alpestre rangia sob a obstinação de meu pé”, ou ainda: “Avançando silencioso sobre o escarninho rangido do cascalho, pisando em seixos que o faziam escorregar: assim forçava-se meu pé a subir” (*Idem*). Logo em seguida, a explicação para essa dificuldade: “A subir – a despeito do espírito que o puxava para baixo, para o abismo, o espírito de gravidade⁵⁴, o meu demônio e mortal inimigo” (*Idem*). Em outro momento do livro III, no discurso intitulado justamente “Do Espírito de gravidade”, Zaratustra volta a salientar sua contrapartida em relação a tal “peso”: “[...] que eu seja inimigo do espírito de gravidade é modo de ser ave; e, na verdade, inimigo ferrenho, inimigo mortal, inimigo nato” (Za/ZA, “Do espírito de gravidade”, § 1). Em complemento, lê-se: “Quem, um dia, ensinar os homens a voar, terá deslocado todos os marcos de fronteira; as próprias fronteiras terão ido pelos ares para ele, que batizará de novo a terra – como ‘a leve’”. E falando dos homens que “[...] ainda não sabem voar” afirma: “Pesadas são, para ele, a terra e a vida; e assim o quer o espírito de gravidade” (*Idem*, § 2). No entanto, retornando ao discurso “Da visão e do enigma”, percebemos que apesar de Zaratustra enfatizar sua diferença em relação ao espírito de gravidade (a contraposição entre leveza e peso), o personagem vê-se submetido a ele, conquanto continuasse em ascensão: “A subir – muito embora ele estivesse sentado nas minhas costas, meio anão, meio toupeira; aleijado, aleijador; pingando chumbo nos meus ouvidos e pensamentos como gotas de chumbo no meu cérebro” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 1).

⁵⁴ “Espírito de gravidade” é a opção de Mario da Silva para a tradução da expressão *Geist der Schwere* (NIETZSCHE, 2010, p. 191). Por seu turno, Andrés Sáches Pascual opta por *espíritu de la pesadez* (NIETZSCHE, 2009, p. 228). Mario Ferreira dos Santos traduz, por sua vez, como “espírito de pesadume” (NIETZSCHE, 2008, p. 210). Assim, apesar de mantermos a tradução de Mario da Silva, também tais termos representam satisfatoriamente o original em alemão.

Zaratustra, todavia, enaltece sua coragem e confronta o anão: “Essa coragem mandou-me, finalmente, parar e falar: ‘Anão! Ou tu ou eu!’”. É que a coragem é o melhor matador – a coragem que acomete; porque em toda acometida há um toque de clarim” (*Idem*). “Anão! Tu! Ou Eu!”, isto é, ou o peso ou a leveza; ou o cegueira da toupeira ou a visão longa e nítida; ou a paralisia ou o movimento e a dança. Zaratustra é um bailarino; aquele que aprendeu a ficar “[...] em pé e caminhar e correr e subir e dançar” (*Za/ZA*, “Do espírito de gravidade”, § 2), e, a despeito disso, Zaratustra vê-se momentaneamente oprimido pelo espírito de peso a lhe impedir a mobilidade. Ante isso, Zaratustra entoa um novo enaltecimento à coragem:

A coragem mata, também, a vertigem ante os abismos; e onde o homem não estaria ante abismos? O próprio ver – não é ver abismos?

A coragem é o melhor matador: a coragem mata, ainda, a compaixão. Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem dentro da vida, tanto mais fundo olha, também, dentro do sofrimento.

Mas a coragem é o melhor matador: a coragem que acomete; mata, ainda, a morte, porque diz: “Era isso, a vida? Pois muito bem! Outra vez!”

Nessas máximas, porém, há muitos toques de clarim. Quem tem ouvidos, que ouça. – (*Za/ZA*, “Da visão e do enigma”, § 1).

“A compaixão é o abismo mais profundo” e, em consonância a isso, podemos dizer que é em direção à compaixão que o Espírito de gravidade conduz Zaratustra. A coragem, no entanto, é aí assumida como uma postura que, “quando acomete”, afasta esse perigo e subsume, inclusive, o pensamento do eterno retorno: “Quê! É isto a vida? Então, vamos! Mais uma vez!”, ou seja, que retornem todas as coisas. Contudo, ver-se-á na sequência, essa conclamação da coragem não será suficiente para afastar a compaixão resultante do eterno retorno. Como analisado em um momento anterior deste trabalho, ao ensinar o retorno de todas as coisas, Zaratustra depara-se imediatamente com a compaixão. O póstumo que embasou essa asserção é o seguinte: “Ensinando o ‘retorno’ – ‘Esqueci-me da miséria’. Sua compaixão aumenta. Vê que não é possível suportar a doutrina” (4[132] Novembro de 1882-Fevereiro de 1883). Antes de contemplarmos especificamente essa problemática, vejamos como ocorre efetivamente o embate entre o anão e Zaratustra:

“Alto lá, anão!”, falei. “Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois; - tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportá-lo!”

Então, aconteceu algo que me aliviou: porque o anão pulou das minhas costas ao solo, esse curioso! E foi encarapitar-se numa pedra à minha frente. Mas tínhamos parado, justamente, diante de um portal.

“Olha esse portal, anão!”, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos que aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para frente – é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro: - e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’. –

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?” –

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

“Ó espírito de gravidade!”, disse eu, zangado, “não simplifiques as coisas tão de leve. Senão, deixo-te encarapitado onde estás, pernetá – eu, que te trouxe para o *alto*!

Olha”, continuei, “este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*: às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste momento? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – – também a si mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*! –

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

– e voltar a estar e percorrer esta outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” –

Assim falei, cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e dos que deles ocultavam. Então, de repente, ouvi, por perto, um cão uivar. (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2)

De maneira figurada, o que vemos expresso nessa passagem é justamente a teoria das forças anteriormente abordada. Se no fragmento póstumo supracitado Nietzsche afirma: “Qualquer estado que o mundo *possa* alcançar já teria que haver-lo alcançado, e não uma vez, mas inumeráveis vezes. Assim, pois, este momento: já existiu alguma vez e muitas vezes e, mesmo assim, retornará, todas as forças distribuídas exatamente da mesma maneira que agora” (11[148] Primavera-Outono de 1881). Por seu turno, em “Da visão e do enigma” a mesma imagem se mostra através do pórtico e da insígnia “*Momento*”, que vincula duas estradas eternas. A estrada que desce representa a eternidade do tempo passado, a que sobe, por sua vez, indica a eternidade do tempo futuro, sem, no entanto, oporem-se eternamente. Heidegger, ao comentar esse discurso, evidencia precisamente a teoria das forças presente nas palavras de Zaratustra: “Todas as coisas finitas que podem passar por aí [pelo “momento”], e assim só precisam de um intervalo finito para findar seu curso, já precisam ter, com isso, percorrido essa eternidade, ou seja, já precisam ter vindo por essa rua [do passado]” (HEIDEGGER, 2007, p. 229). Antes disso, Heidegger já havia afirmado que “[...] o pensamento do eterno retorno do mesmo é agora articulado com o âmbito do tempo e da eternidade” (*Idem*, p. 227); mais especificamente, no âmbito de uma eternidade temporal. Destarte, do modo como o eterno retorno aparece figurado em “Da visão e do enigma”, resulta uma conclusão tangencial a um fragmento póstumo acima citado, a saber: “[...] já não existe nenhuma possibilidade nova e tudo tem que já haver sido, inumeráveis vezes” (11[152] Primavera-Outono de 1881).

Todavia, ao confrontar o anão com seu pensamento “mais profundo”, Zaratustra presencia algo inesperado: o anão suporta o pensamento do retorno, e até mesmo antecipa as palavras de Zaratustra quando diz: “Tudo o que é reto mente”, murmurou, desdenhoso, o anão. “Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo.” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2). Como compreender isso? D’Iorio nos oferece uma elucidação através das seguintes palavras: “O anão pode suportar sem grande dificuldade o eterno retorno, porque ele não tem aspirações, não quer escalar montanhas, símbolo da elevação e da solidão, como o faz Zaratustra” (2007, p. 207). O anão é, sobretudo, um “paralítico”. Como tal, portanto, um ser imóvel frente à dinâmica que apregoa o eterno retorno de todas as coisas. O anão, com isso, compreende o eterno retorno “[...] segundo a tradição pessimista do ‘nada de novo sob o sol’” (D’IORIO, 2007, p. 208). Contudo,

atentemos para algo de suma importância: o próprio Nietzsche não insere o pensamento do retorno nessa tradição pessimista quando anota, em 1881, que “[...] já não existe nenhuma possibilidade nova e tudo tem que já haver sido, inumeráveis vezes” (11[152] Primavera-Outono de 1881)? Ao que parece, essa perspectiva do eterno retorno representada pelo anão não é um caso isolado; não é uma percepção inusitada. Antes disso, parece ser uma concepção imanente ao pensamento do retorno. Trata-se do caráter determinista do eterno retorno (“não existe nenhuma possibilidade nova” ou “nada de novo sob o sol”)⁵⁵, que faz deste pensamento um “imobilizador” e “apequenador” do homem. Assim, se o anão é o Espírito de Gravidade que coage Zaratustra ao abismo, e o abismo mais profundo é a compaixão, então esta só pode estar relacionada ao apequenamento do homem; à imobilização que anula a possibilidade de qualquer novidade. Ao compadecer ante esse viés paralisante de seu pensamento, Zaratustra começa a “silenciar”: “Assim falei, cada vez mais baixinho: porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e dos que deles ocultavam. Então, de repente, ouvi, por perto, um cão uivar”. (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2). O término do discurso “Da visão e do enigma” não mais faz referência ao anão e ao pórtico. A partir do ponto em que Zaratustra começa a silenciar a imagem oferecida se modifica:

Para onde fora, agora, o anão? E o portal? E a aranha? E todos os cochichos? Estava eu sonhando? Estava acordado? Encontrava-me, de repente, no meio de selvagens rochedos, sozinho, ermo, no mais ermo luar.

Mas lá jazia um homem! E lá estava o cão, pulando, arrepiado, ganindo – agora, viu-me chegar então – voltou a uivar, então, *gritou* – terei jamais ouvido um cão gritar assim por socorro?

E, na verdade, o que vi, nunca ouvi coisa semelhante. Vi um jovem pastor contorcer-se, sufocado, convulso, com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada cobra pendia da sua boca.

Terei visto, algum dia, tamanho asco e lívido horror num rosto? Talvez ele estivesse dormindo e a cobra Le coleasse pela garganta adentro – e ali se agarrasse com firme mordida.

Minha mão puxou a cobra e tornou a puxá-la – em vão! Não arrancou a cobra da garganta. Então, de dentro de mim, alguma coisa gritou: “Morde! Morde!”

Decepa-lhe a cabeça! Morde!” – assim gritou alguma coisa de dentro de mim, assim o meu horror, o meu ódio, o meu asco, a minha compaixão, todo o meu bem e o meu mal gritaram de dentro de mim, num único grito.

⁵⁵ A esse determinismo, Nietzsche irá responder, em 1883: “Determinismo: ‘Sou um *fatum* para todo futuro!’: Eis aqui minha resposta ao determinismo!” (16[64] Outono de 1883). Ocupar-nos-emos disso em um momento oportuno.

Ó vós, homens intrépidos que me cercais! Ó vós, buscadores e tentadores de um mundo por descobrir e que quer que de vós, com astuciosas velas, se embarcasse para mares inexplorados! Vós, amigos de enigmas! Decifrai, pois, o enigma que então vi, interpretai a visão do mais solitário! (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2).

A interpretação dessa passagem somente é viável na medida em que se possa responder o questionamento imposto pelo próprio Zaratustra: “*Quem* é o pastor em cuja garganta a cobra assim se insinuou? *Quem* é o homem em cuja garganta se insinuará tudo o que há de mais negro e pesado?” (*Idem*). A resposta para isso está no discurso “O convalescente”, quando Zaratustra conta sua experiência: “[...] aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim” (Za/ZA, “O convalescente”, § 2). Ou seja, o pastor cuja serpente afogava é o próprio Zaratustra. A serpente, por seu turno, “representa o niilismo que acompanha o pensamento do eterno retorno, o fato de ter a goela repleta de tudo o que há de mais difícil de aceitar, de mais negro” (D’IORIO, 2007, p. 208). Um passo adiante e elucidase que a comunicação do retorno, prestes a ocorrer, afoga Zaratustra justamente pelo “peso” niilista que tal enunciação comporta: “É a *minha* palavra que quer me estrangular!!!” (18[39] Outono de 1883). Em outro fragmento de 1883, lê-se ainda: “Em vão até agora! / A vida depois da metade irremediavelmente sacrificada. / O pensamento mais terrível: o do eterno retorno do desaproveitamento. / A humanidade desaproveitada (e toda luta e grandeza, um *jogo* eternamente sem objetivo) (serpente e pastor)” (20[2] Outono de 1883). Disso vemos emergir a caracterização niilista do eterno retorno; um eterno revir sem sentido e finalidade que é próprio da concepção de uma eternidade temporal. A serpente instalando-se na garganta do pastor, imagem que agora sabemos consistir no niilismo que se instaura na boca (nas palavras) de Zaratustra, indica precisamente isso: o perigo da comunicação do eterno retorno reside nessa eternidade ateleológica caracterizada por Nietzsche como “um *jogo* eternamente sem objetivo”. Ao analisar esse mesmo fragmento póstumo, Clademir Araldi ressalta que “[...] o eterno retorno aparece [...] como o recrudescimento e radicalização do niilismo, como um ‘eterno jogo sem sentido’, como o perigo de se deter na ausência total de sentido” (ARALDI, 2003, p. 353).

Frente a isso, podemos dizer que o discurso “Da visão e do enigma” corresponde a uma justificação do “silêncio” de Zaratustra (que é um “silenciar propriamente dito”, segundo avalia Heidegger (2007, p. 205), uma vez que Nietzsche não promove uma

apresentação decisiva de seu pensamento) em relação ao eterno retorno do mesmo. Isto é, ao reconhecer o niilismo que se precipita de suas palavras e, em consequência, a compaixão que disso decorre, o silêncio e o isolamento tornam-se as atitudes mais adequadas. Em suma, a imagem do Espírito de Pesadume a oprimir Zaratustra, somada a representação do niilismo instaurado na boca do personagem (a serpente e o pastor), encontra nisso seu sentido, a saber: a dinâmica do eterno retorno, pautada em uma eternidade temporal sem final escatológico, torna esse pensamento opressor (“pesado”) na medida em que “apequena” o homem; o submete a uma hipótese cosmológica determinista (paralisante). Isso condiz com o viés niilista do eterno retorno ou, mais especificamente, com a caracterização do “sem sentido” (sem finalidade) das palavras de Zaratustra. Caso pudéssemos extrapolar a metáfora da serpente e do pastor, então o ato de morder a cabeça da serpente não representaria uma solução completa para a problemática da comunicação do eterno retorno, ao contrário, isso equivaleria a um silenciar; simbolicamente, ao não conseguir arrancar a serpente da garganta (“Minha mão puxou a cobra e tornou a puxá-la – em vão! Não arrancou a cobra da garganta” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2)), e, em virtude disso, tomar a atitude de morder a cabeça desta, Zaratustra está “silenciando” quanto ao que há de “mais negro e mais pesado que existe no mundo” (*Idem*); internalizando e isolando (extirpando) o caráter niilista do pensamento do retorno; em suma, silenciando quanto ao seu mais profundo pensamento⁵⁶. Todavia, mesmo sem essa extrapolação da metáfora, temos o fato textual, em *Assim falava Zaratustra*, da não comunicação decisiva do pensamento do retorno, nem em “Da visão e do enigma”, nem em “O convalescente”, ou mesmo em qualquer outro momento do livro. Isso corrobora, sobretudo, a ideia de que a comunicação de fato do pensamento que Nietzsche chamou, no *Ecce Homo*, de “a concepção fundamental da obra” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1) jamais chega a ocorrer; é mantida, portanto, em um “silêncio propriamente dito” (HEIDEGGER, 2007, p. 205).

⁵⁶ Retomaremos essa imagem ainda em outro momento deste trabalho.

As considerações do próximo tópico, como explicitado no início deste capítulo, visam apresentar o debate cosmológico, conhecido por Nietzsche, relativo ao eterno retorno. Tal debate é protagonizado por pensadores como Hartmann (que em sua *Filosofia do inconsciente* coaduna com muitos elementos do pensamento de Schopenhauer), Dühring e Caspari. Sobretudo, o que estes pensadores fazem é rejeitar o retorno, uma vez que avaliam a dinâmica cíclica (eternidade temporal) como negativa. Nietzsche, ao contrário, entende e procura expressar o eterno retorno em uma conotação afirmativa, na medida em que procura superar o determinismo niilista que essa compreensão de mundo evidencia. Portanto, o próximo tópico tem a intenção de salientar a avaliação negativa do eterno retorno para, na sequência, firmarmos o modo como Nietzsche intenta responder e contrapor-se a tais pensadores. Desde já, todavia, salientamos que sem uma resposta definitiva ao determinismo do pensamento do retorno, isto é, ao eterno ciclo sem sentido (meta), a comunicação efetiva do pensamento não pode ser efetivada, a expensas de concretizar um niilismo suicida.

3.2 Schopenhauer, Hartmann, Dühring, Caspari e suas respectivas compreensões do eterno retorno⁵⁷

Começemos comparando duas passagens, uma de Nietzsche, já trabalhada anteriormente, e outra de Schopenhauer: “Anão! [...] – Olha para este pórtico Anão! – disse a seguir: – tem duas faces. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. / Esta rua larga que desce, dura uma eternidade; e essa outra longa rua que sobe: é outra eternidade...”; a resposta do Anão já conhecemos: “– Tudo quanto é reto mente – murmurou com desdém o anão. – Toda verdade é sinuosa: o próprio tempo é um círculo” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2). Schopenhauer, por seu turno, afirma: “Podemos comparar o tempo a um círculo que gira incessantemente: a metade sempre a descer seria o passado, a outra, sempre a subir seria o futuro; porém, acima, o

⁵⁷ Este tópico tem a pretensão de ser ilustrativo e não visa, portanto, exaurir as considerações desses autores. Procuramos, sobretudo, salientar o caráter negativo (niilista) que a possibilidade do retorno assume nesses autores mencionados, e assim, contrapô-los, na sequência, à compreensão afirmativa intentada por Nietzsche. Nossa abordagem é devida, em grande medida, ao livro de Paolo D'Iorio (*La línea e Il Circolo*, 1995), bem como ao artigo do mesmo autor: *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*, 2007.

ponto indivisível que toca a tangente seria o presente inextenso” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363). A semelhança entre essas duas asserções é evidente, uma vez que ambas se apresentam, a princípio, como uma eternidade temporal; um tempo cíclico que comporta todas as coisas do mundo. No entanto, qualquer semelhança começa a se desfazer na medida em se apresentam as peculiaridades da metafísica schopenhaueriana, na qual o mundo fenomênico aparece como uma objetivação do núcleo metafísico denominado Vontade de vida⁵⁸ (a própria coisa-em-si). Essa Vontade erige a vida (“Onde existe Vontade, existirá vida, mundo” (*Idem*, p. 358)) e, conseqüentemente, toda a temporalidade sem, no entanto, estar ela mesma submetida ao tempo: “Indivíduos que são fenômenos fugidios Daquilo [da Vontade] que, apesar de aparecer na forma do tempo, em si mesmo não conhece tempo algum, porém tem de expor-se exatamente da maneira mencionada [no tempo] para assim objetivar a sua essência propriamente dita” (*Idem*). O caráter cíclico do tempo, para Schopenhauer, se dá apenas no mundo fenomênico enquanto determinado (objetivado) pela Vontade que, por sua vez, não está submetida ao fluxo temporal. A existência imutável e atemporal da Vontade, nesse sentido, realiza a vida e o tempo cíclico em uma dinâmica de *eterno retorno*. Em outras palavras, conquanto o mundo fenomênico apresente-se como uma finitude pautada no nascimento e na morte, as coisas são, essencialmente, eternas repetições da constante objetivação da Vontade. Assim, a morte não passa de um perecimento de casos individuais irrelevantes ante a reiterada objetivação da Vontade. Nas palavras de Schopenhauer: “[...] a natureza é apenas a Vontade de vida objetivada; o homem que aprendeu e permaneceu neste ponto de vista pode certamente, e com justeza, consolar a si mesmo em face de sua morte e da de seus amigos, quando olha retrospectivamente a vida imortal da natureza, pois sabe que esta é ele mesmo” (*Idem*, p. 359). O eterno retorno em Schopenhauer, portanto, não é um retorno do mesmo, como o é para Nietzsche (baseando-se na finitude das forças e na infinitude do tempo), mas antes, é a constante objetivação da Vontade a erigir a vida, algo que fica explícito quando Schopenhauer afirma que a “[...] morte é um sono no qual a individualidade é esquecida: tudo o mais desperta de novo, ou, antes, permaneceu desperto” (*Idem*, p. 361), isto é, “permaneceu” sob o jugo da Vontade de Vida.

⁵⁸ No entanto, ao comentar esse conceito metafísico, Schopenhauer afirma: “[...] como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonismo se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358).

Todavia, a base do argumento que apregoa a circularidade do tempo e, consequentemente, o eterno retorno de todas as coisas⁵⁹, é o mesmo tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche. Trata-se da infinitude temporal *a parte ante*, que nega a possibilidade de um estado final do universo. Esse argumento, segundo nos conta D'Iorio, fundamenta-se na “*infinitude temporal regressiva*”: “Se o estado final fosse possível, no tempo infinito que decorreu até agora já teria se verificado e o movimento seria interrompido para sempre; mas isso não se deu porque o mundo continua, todavia, a mover-se [...]” (D’IORIO, 1995, p. 144). Para Schopenhauer isso significa, obviamente, que a Vontade não cessa de objetivar-se, e assim, o mundo jamais alcança um estado final. Se a concepção de um tempo circular é um ponto comum entre Schopenhauer e Nietzsche, certamente as conclusões daí extraídas não são. Para Nietzsche, o eterno retorno não obedece a uma instância metafísica, mas é resultado direto da primeira lei da termodinâmica aplicada ao universo; mais especificamente, resultado do caráter limitado das forças (e de suas combinações limitadas) em um tempo infinito. Além disso, como veremos logo abaixo, Schopenhauer extrai de sua metafísica da Vontade uma ética niilista que é inadmissível para Nietzsche.

Em linhas gerais, a atuação da Vontade representa para o mundo um constante sofrimento, que é, no entanto, variável caso se esteja falando de uma planta, de um animal ou do homem. E nesse sentido, “[...] a sorte dos animais parece mais suportável do que a do homem” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 218). A dor é intensificada no homem justamente pela capacidade “[...] da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar” (*Idem*). Assim, o homem capaz de recordar uma dor, ou vivê-la antecipadamente, é o ser mais sofrendor de todos, algo que “[...] se incrementa ainda de modo especial por *ele* saber efetivamente da morte; enquanto o animal foge dela por instinto, sem propriamente conhecê-la e por isto sem jamais verdadeiramente encará-la, como faz o homem, sempre tendo à frente este prospecto” (*Idem*, p. 218). O “sofrimento do mundo” torna-se particularmente expresso através da seguinte passagem de *O mundo como vontade e representação*:

⁵⁹ No caso específico de Schopenhauer a precisão é maior se falarmos de uma “[...] necessária imortalidade de tudo o que existe” (D’IORIO, 1995, p. 144), ao invés de um eterno retorno, justamente porque a atuação da Vontade, como vimos, realiza a “vida imortal da natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 359), apesar dos perecimentos individuais irrelevantes frente à visão do todo.

[...] em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. [...] E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão continua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso. Esse mesmo gênero humano, porém, [...] manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lúpus* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211-212).

Ao objetivar-se, portanto, a Vontade é a vida devorando a si mesma, em vista da manutenção de seu jugo, e com isso, gerando sofrimento (cujo ser mais receptivo é o homem). No entanto, a posição humana face à atuação da Vontade, para Schopenhauer, não deve ser passiva. Duas possibilidades se abrem para o homem que reconhece tal essência metafísica da vida: a “afirmação” ou “negação” da Vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 369), e é aí que tem lugar a ética schopenhaueriana. *Grosso modo*, afastar o sofrimento resultante do ímpeto da Vontade condiz com a negação da atuação desta, no sentido de uma “[...] libertação e redenção da vida [...]” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 228). Por esse viés, Schopenhauer enaltece o Novo Testamento a expensas do Antigo, uma vez que aquele, do alto de seu “espírito ascético” é uma “negação do querer-viver [Vontade de vida]” (*Idem*). Vejamos mais detidamente a posição de Schopenhauer:

[...] aquela transição do Antigo ao Novo Testamento, do domínio da lei ao domínio da fé, da justificação por meio de obras à salvação através do mediador, do domínio do pecado e da morte à vida eterna em Cristo significa, *sensu proprio*, a transição das virtudes simplesmente morais à negação do querer-viver. A meu ver estão contidas no Antigo Testamento todas as éticas filosóficas precedentes, com sua lei moral absoluta (i. e., dispensando o fundamento, bem como o objetivo) e todos os seus mandamentos e proibições morais, a quem em silêncio se acrescenta mentalmente o Jeová dominador, por mais distintas que se configurem nelas as formas e apresentações do assunto. **Minha ética, pelo contrário possui fundamento, utilidade e objetivo** [grifo nosso]: em primeiro lugar mostra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor humano, e em seguida também aponta o objetivo a que estes, quando realizados com perfeição, devem conduzir. Ao mesmo tempo confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para a sua salvação. Assim se situa efetivamente no espírito do Novo Testamento, enquanto as outras todas estão no Antigo e conseqüentemente se resolvem em simples

judaísmo (rude, despótico teísmo). Nesse sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em sua superfície (SCHOPENHAUER, 1980, p. 228-229).

A ética schopenhaueriana possui fundamento, isto é, baseia-se no reconhecimento do núcleo metafísico do mundo (a Vontade); possui utilidade, ao visar afastar o sofrimento; por fim, tem um objetivo, claramente manifesto quando Schopenhauer afirma que “[...] a negação [da Vontade] constitui *para nós*, que somos a manifestação do querer, uma transição ao nada” (*Idem*, p. 227). Trata-se de uma ética da compaixão, na qual o homem reconhece os sofrimentos do mundo como a constante objetivação da Vontade e, ante isso, é assaltado pela piedade: “[...] esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si as dores do mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481). Em outras palavras, esse homem compadece quando se lhe abre a perspectiva de que todo o mundo está mergulhado no mais profundo sofrimento, e a partir de então o objetivo supremo é a negação dessa Vontade de vida, reconhecida como causa de todo padecer. Schopenhauer indica a “santificação” como o cume da libertação completa do jugo da Vontade, na qual uma série de posturas ascéticas realiza a negação propriamente dita. “O acontecimento, pelo qual isso se anuncia [a negação da Vontade], é a transição da virtude à ASCESE⁶⁰”. E complementa: “não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias” (*Idem*, p. 482). Através do sacrifício ascético o homem não promove apenas a redenção da humanidade, mas sim, de toda natureza que se encontra representada nele: “Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo” (*Idem*, p. 483). Todas essas prescrições ascéticas encontram no cristianismo uma

⁶⁰ As práticas ascéticas são exemplificadas por Schopenhauer como consistindo na castidade; na pobreza voluntária; na prática do jejum, em suma, a partir de práticas que não mais obedecem ao ímpeto cego da Vontade de vida: “Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 484-485).

“proximidade”, no entanto, através de Schopenhauer as ideias de abnegação, amor ao próximo etc. (genuinamente cristãs) são remetidas diretamente ao núcleo metafísico da vida, e assim, com este fundamento, são condições necessárias para a negação da Vontade de vida. Daí a caracterização de Schopenhauer: “poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã” (1980, p. 229). Nesse mesmo sentido: “[...] o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado [espírito ascético], e conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia”. Ou ainda, mais especificamente: “Vemos aqui [no cristianismo] já os primeiros graus da ascese ou negação propriamente dita da Vontade: expressão esta justamente a dizer aquilo que nos evangelhos é denominado abnegação de si e carregar a própria cruz” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 490).

A ética schopenhaueriana possui um fundamento, ou seja, está assentada sobre o reconhecimento da constante e cega atuação da Vontade (núcleo metafísico do mundo); tem uma utilidade, enquanto visa afastar o sofrimento, resultante da objetivação da Vontade, através de práticas ascéticas; e, por fim, um objetivo: o “[...] QUIETIVO DA VONTADE [...]” (*Idem*, p. 502), ou, o que é o mesmo, visa ao “nada”. O ascetismo prescrito encontra nisso sua finalidade, a saber: um momento em que a Vontade é completamente negada e não mais gera sofrimento. “Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade” (*Idem*, p. 503). No entanto, e este aspecto é fundamental aos nossos objetivos, a Vontade jamais cessa de objetivar-se; nunca será anulada em sua essência. Segundo Schopenhauer: “[...] advirto que a *negação do querer-viver* de maneira alguma significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do não-querer: o mesmo que até agora *quis, não quer mais*” (1980, p. 227). A Vontade, núcleo metafísico do mundo, é sempre ativa, e assim sendo, a luta por sua negação através dos preceitos ascéticos é uma constante; a ética de Schopenhauer é imutável na mesma medida em que a Vontade de vida jamais é substancialmente eliminada. Vejamos isso mais de perto: “[...] à Vontade de Vida a vida é sempre certa, e sua única forma verdadeira é o presente, ao qual nunca escapa, por mais que o nascimento e a morte governem no fenômeno. Um mito indiano exprime isso quando diz: ‘eles renascerão’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 503). Com isso, somos novamente lançados à especificidade do “eterno retorno” schopenhaueriano, no qual, sob a tutela da Vontade, o que existe é sempre o “presente” (a objetivação da Vontade de Vida). Assim, na direção do passado jamais se encontrará um início

absoluto, da mesma forma que o futuro não desemboca em um final escatológico; o tempo, para Schopenhauer, pode ser comparado a um círculo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363), no entanto, a temporalidade é apenas a perspectiva do “mundo como representação”; uma humana perspectiva⁶¹. Por outro lado, do ponto de vista da Vontade (coisa-em-si), ou ainda, conhecendo a atemporalidade da Vontade, não se pode falar em tempo, mas somente de um eterno presente que condiz com a repetição da objetivação da Vontade de vida: repetição do sofrimento e, conseqüentemente, da ética ascética que nega a Vontade em vista de anular o sofrimento. Portanto, não há final nem início, em relação ao tempo, porque a Vontade jamais é eliminada substancialmente, e, nesse

⁶¹ Schopenhauer adere completamente à Estética Transcendental kantiana, na qual espaço e tempo são as formas *a priori* da intuição. A avaliação de Schopenhauer acerca dessa primeira parte da *Crítica da razão pura* de Kant se dá através de palavras como: “A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant” (2005, p. 549). Kant, todavia, ao unir a intuição (sensibilidade) aos conceitos puros do entendimento, afirma que é vedado ao homem conhecer como as coisas são em si mesmas, isto é, bloqueia o acesso à coisa-em-si. Nesse sentido, só é possível conhecer as coisas através da experiência; coisas que passam pela intuição (espaço e tempo) e transformam-se em conhecimento mediante o entendimento (conceitos puros). Nas palavras de Kant: “Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objecto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objecto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, *nada haveria nem poderia* haver a que pudesse aplicar o meu pensamento. Ora, toda intuição possível para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objecto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objectos dos sentidos” (KANT, 2001, p. 145-146). Isso tudo conduz Kant a sua famosa diferenciação entre “fenômeno” e “númeno”, também enaltecida por Schopenhauer: “O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o INTELECTO, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526). Grosso modo, Kant expressa essa impossibilidade do seguinte modo: “[...] não é possível compreender a possibilidade de *tai númenos* [coisa-em-si] e o que se estende para além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pelo meio da qual nos sejam dados objectos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoricamente* para além da sensibilidade” (KANT, 2001, p. 270). No entanto, conduzido por uma série de argumentos, é justamente o conhecimento da coisa-em-si que Schopenhauer propõe com seu conceito de Vontade de vida. Desse modo, a perspectiva frente ao mundo é dupla: por um lado, o mundo como representação; por outro, o mundo como Vontade. Nas palavras de Schopenhauer: “[...] o mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o seu lado exterior: o mundo ainda possui um outro lado completamente diferente, a sua essência íntima, o seu núcleo, justamente a coisa-em-si [a Vontade]. [...] Porém, o mundo como representação [...] surge apenas com a abertura do primeiro olho, sem cujo médium do conhecimento não pode ser: portanto não existia anteriormente. Ora, sem esse olho, isto é, fora do conhecimento, também não havia antes tempo algum. Por conta disso, o tempo não possui começo algum, mas todo começo está nele e, como é a forma mais universal da cognoscibilidade, à qual têm de se adaptar todos os fenômenos por intermédio da cópula da casualidade, o tempo, com o primeiro conhecer, também está presente com sua infinitude completa em ambas as direções” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 76). Sem o “olho”, ou seja, sem o homem, não haveria tempo algum. Isso corrobora nossa consideração de que a temporalidade é apenas uma humana perspectiva, uma vez que ainda resta a perspectiva essencial da Vontade. O tempo, portanto, faz parte da estrutura intuitiva do homem e forma o mundo como representação. Para além disso, o mundo como Vontade corresponde ao eterno presente de todos os fenômenos; uma instância destituída de tempo; a própria coisa-em-se cuja possibilidade fora criticada por Kant.

sentido, não cessa de objetivar-se e efetivar seu eterno presente. Não há, portanto, a partir dessa efetivação da Vontade, “nada de novo sob o sol”. Com essas considerações em mente, estamos aptos a compreender a seguinte formulação de Paolo D’Iorio: “O eterno retorno de Schopenhauer não é o eterno retorno do mesmo, mas o eterno retorno, em diversas circunstâncias, ou seja, em diferentes aparências fenomênicas, de *semelhante [simili] essência moral [...]*” (D’IORIO, 1995, p. 81). Em outras palavras, a Vontade que reiteradamente erige a vida, e com esta o sofrimento, traz consigo, necessariamente, a ética ascética que visa à negação do ímpeto da Vontade. Daí o eterno retorno de semelhante essência moral apontado por D’Iorio.

Em suma: na compreensão do mundo realizada por Schopenhauer tem lugar o eterno retorno de todas as coisas, ou, o que é o mesmo, a imortalidade do mundo fenomênico, na medida em que a Vontade jamais é substancialmente eliminada. O ascetismo surge, nesse sentido, como uma negação do ímpeto da Vontade; o “nada”, ou o “quietivo da Vontade”, é tomado, portanto, como o objetivo supremo. Assim, o eterno retorno, no caso específico de Schopenhauer, não surge como um eterno revir do sem sentido; ele não é problemático a este ponto. Como Nietzsche irá asserir em 1887, na “terceira dissertação” de sua *Genealogia da moral*: “[...] no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM, III, § 1). O sem sentido da repetição sequer entra em consideração durante a argumentação de Schopenhauer, uma vez que, segundo demonstra Nietzsche, querer o nada já é querer alguma coisa, e assim a problemática do eterno sem sentido, do *horror vacui*, não se apresenta⁶². Sigamos um pouco mais o que Nietzsche diz na conclusão da já mencionada “terceira dissertação” da *Genealogia*:

⁶² A ideia de que o nada asceticamente visado não corresponde a um “nada absoluto” é expresso pelo próprio Schopenhauer no último parágrafo de *O Mundo como vontade e representação*, onde lê-se: “Após a nossa consideração finalmente ter chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante de nossos olhos na figura perfeita da santidade, precisamente se tendo aí a redenção de um mundo cuja existência inteira se apresenta como sofrimento, daí se abriria uma passagem para o NADA vazio”. No entanto, logo em seguida complementa: “Mas, sobre isso, tenho antes de observar que o conceito de NADA é essencialmente relativo e sempre se refere a algo determinado, que ele nega. [...] numa consideração mais acurada, não existe o nada absoluto, não existe um *nihil negativum* propriamente dito, nem sequer ele é pensável [...]. Qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe essa relação, portanto também aquele algo outro” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 515-516). Portanto, o objetivo não condiz com um “nada vazio”, mas sim, um “nada relativo”, isto é, um nada que é fruto da negação da Vontade e que é firmado nessa negação.

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por traz de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão!”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofia* do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*: mas o seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe oferece um sentido!* [...] Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. [...] o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: a *vontade mesma estava salva*. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que o ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*... (GM/GM, III, § 28).

Como bem aponta Marco Brusotti, trata-se de um “aparente paradoxo” (BRUSOTTI, 2007, p. 280) o fato de Nietzsche considerar o ascetismo, a negação da Vontade realizada por Schopenhauer, como uma salvação da própria vontade. “Nietzsche inverte [...] a interpretação schopenhaueriana. O ideal ascético não supera, de modo algum, a vontade. Ao contrário: ele *lhe salva*” (*Idem*). O ideal ascético, portanto, prescreve um sentido para a existência humana, preenchendo aquela “lacuna” indicada por Nietzsche. O que esse preenchimento ascético afasta é, segundo Nietzsche, “o niilismo suicida”. Comentando isso, afirma Brusotti: “Isso quer dizer, todavia, que o niilismo auto-suicida foi desviado através de um não-suicida: através da vontade de nada do ideal ascético” (*Idem*, p. 274). Em suma: “[...] o ideal ascético supera, pura e simplesmente, as duas formas principais de sofrimento insuportável – o sofrimento pela ausência de sentido e a ausência de sentido do sofrimento” (*Idem*, p. 270). Somente a visão acurada de Nietzsche permite a consideração de que, apesar de o “niilismo

suicida” estar afastado, o resultado continua sendo, todo caso, um niilismo; um niilismo “não-suicida”, como avalia Brusotti⁶³.

No entanto, ao que nos importa de modo mais direto, a concepção de um eterno retorno em Schopenhauer não aponta para um eterno sem sentido. Como vimos, apesar de o ascetismo shopenhaueriano assumir o nada como objetivo, isso não significa, de maneira alguma, uma falta sentido para a existência. Ao contrário, querer o nada, como conclui Nietzsche, já é querer alguma coisa. Assim, mesmo que a compreensão do caráter cíclico do tempo seja um ponto comum entre Schopenhauer e Nietzsche, para aquele isso não se apresenta problemáticamente. Para Nietzsche, entretanto, como tivemos a oportunidade de contemplar através da interpretação do discurso “Da visão e do enigma”, e ainda veremos de modo mais específico adiante, há o reconhecimento do caráter problemático (niilista) de sua compreensão do eterno curso circular das coisas, e, conseqüentemente, o filósofo luta constantemente para afastar essa conotação. Talvez possamos, inclusive, compreender a fácil aceitação do caráter cíclico do tempo, pelo anão do discurso “Da visão e do enigma”, à luz dessas considerações realizadas acima. Em primeiro lugar, seguindo as considerações de D’Iorio: “O anão representa o espírito de gravidade e encarna a moral gregária, a ‘virtude que apequena’ [...]. O anão pode suportar sem grande dificuldade o eterno retorno, porque ele não tem aspirações, não quer escalar montanhas, símbolo da elevação e da solidão, como o faz Zaratustra”. E por fim: “o anão pode suportá-la [a doutrina do eterno retorno], pois ele a interpreta segundo a tradição pessimista do ‘nada de novo sob o sol’ [...]” (D’IORIO, 2007, p. 207-208). A aceitação do retorno, nesses termos assinalados por D’Iorio, nos leva a crer que o anão subsume o retorno (o caráter cíclico do tempo) ao “Nada” como sentido da existência. Sobretudo, o anão não compreende que com isso apenas o “niilismo suicida” está afastado, restando um “niilismo não suicida”, mas, ainda assim, um sem-sentido da existência. Destarte, ao assumir apressadamente o eterno retorno como um “nada de novo sob o sol”, o anão, esse “míope” e “paralítico” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2), não “vê” o horizonte terrível que se abre com o eterno retorno, e permanece “imóvel” em sua perspectiva limitada. Ao intentar, no entanto, confrontar o anão com a realidade de sua compreensão cíclica do tempo, Zaratustra começa a silenciar, e a já

⁶³ Para uma interpretação mais abrangente e completa da “terceira dissertação” da *Genealogia*, conferir integralmente o artigo de Marco Brusotti (*Ressentimento e vontade de nada*, 2007, p. 265-298).

conhecida sequência do discurso em questão termina por salientar o niilismo que se precipita da boca (das palavras) do personagem.

Esse caráter não problemático do eterno retorno em Schopenhauer, no entanto, começa a se tornar questionável a partir do pensamento de Eduard von Hartmann⁶⁴. *Grosso modo*, Hartmann segue Schopenhauer em muitos aspectos, contudo, promove uma capital modificação: não mais compreende ciclicamente o tempo, mas sim, entende que o mundo teve um início e terá, em consequência, um fim⁶⁵. Com isso, Hartmann subverte a asserção de Schopenhauer que afastava a possibilidade de uma negação substancial da Vontade (SCHOPENHAUER, 1980, p. 227). Hartmann busca, nesse sentido, apontar para um momento final do mundo em que a Vontade não mais se objetivará, e assim, o “nada” será permanente e o sofrimento deixará de existir. A crítica mais contundente de Hartmann a Schopenhauer é precisamente esta: Schopenhauer, ao compreender ciclicamente o tempo, torna impossível uma redenção definitiva do jugo da Vontade, uma vez que esta jamais cessa de objetivar-se. Para contrapor-se a isso, Hartmann estabelece que a Vontade, inicialmente, encerra uma dupla possibilidade, podendo querer ou não-querer efetivar-se, e assim, gerar ou não o sofrimento (D’IORIO, 1995, p. 86). No entanto, vejamos isso de modo mais minucioso.

Hartmann compreende o mundo através de um princípio metafísico único: o Inconsciente. Este, por sua vez, é a “[...] combinação de um princípio lógico, a idéia,

⁶⁴ Questionável, sobretudo, a partir da perspectiva de Eugen Dühring e Otto Caspari, que rejeitam completamente a pertinência das considerações de Hartmann quando percebem nestas a possibilidade do eterno retorno do mesmo. Nas palavras de D’Iorio: “O eterno retorno do idêntico é, para Dühring (como o será para Caspari), a consequência ética indesejável que torna falsa, fútil e absurda a filosofia de Hartmann” (D’IORIO, 2007, p. 240). Ocuparemos-nos disso logo abaixo.

⁶⁵ Hartmann, assim como posteriormente também o fará Dühring (conquanto este não conceba um final do progresso do mundo), baseia sua concepção de mundo, limitado por um início e um final, na primeira antinomia de Kant, porém, como salienta D’Iorio, sem citar essa fonte (D’IORIO, 2007, p. 232-233). A mencionada antinomia é a seguinte: “TESE/ O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço. *Prova* / Admita-se que o mundo não tem um começo no tempo; até qualquer instante dado ocorreu uma eternidade e deu-se, por conseguinte, o decurso de uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Ora, a infinitude de uma série consiste precisamente em nunca poder ser terminada por síntese sucessiva. Sendo assim, é impossível uma série infinita decorrida no mundo e, consequentemente, um começo do mundo é condição necessária da sua existência” (KANT, 2001, p. 392). Trata-se, para Kant, da impossibilidade da concepção de uma “infinitude terminada”, a qual Hartmann inclui completamente em sua argumentação. Assim, se o mundo não tem um começo, então o estado presente corresponde à problemática afirmação de uma infinitude concluída. Nas palavras de D’Iorio: “Hartmann afirma que se se admite a realidade do tempo e do processo [isto é, que o mundo continua em progresso e não se encontra estagnado] [...], é necessário reconhecer, sob pena de se cair no conceito contraditório de infinitude concluída, que o processo deve ser limitado no passado e, pois, que ele deve ter tido um começo absoluto” (D’IORIO, 2007, p. 234). Isso é contrário, como já se sabe, à argumentação schopenhaueriana pautada na infinitude temporal *a parte ante*, que garante o caráter cíclico do mundo.

com um princípio ilógico, a vontade” (*Idem*). No entanto, antes do começo do mundo e do tempo, estes dois princípios encontravam-se latentes, isto é, “[...] a vontade pura permanecia com a idéia numa eternidade a-temporal, livre de querer ou não-querer atualizar-se. A vontade decidiu, em seguida, sem nenhuma justificativa racional, querer” (D’IORIO, 2007, p. 231). A partir desse querer ilógico, a vontade passa a estar em uma permanente luta com a idéia, sendo que esta procura, sobretudo, *corrigir* este ato irracional. A vontade deve ser compreendida aí nos mesmos termos da Vontade de vida schopenhaueriana, ou seja, como responsável pelo sofrimento do mundo. Todavia, ao contrário de Schopenhauer, para Hartmann a vontade não atua de modo isolado, mas tem seu contraponto justamente na ideia e na sua tentativa de anular a volição vazia e ilógica. Vejamos como Paolo D’Iorio expressa essa luta entre a vontade e a ideia:

Desde então [desde o início do processo do mundo], a idéia só tenta corrigir o infeliz ato ilógico da vontade. Através do desenvolvimento da consciência, ela permitiu aos seres vivos compreender a impossibilidade de alcançar a felicidade no pleno desenvolvimento da vontade de vida. A história do mundo passou, assim, pelos três estágios da ilusão⁶⁶, até que, tendo alcançado a senilidade, ela reconheceu, enfim, a inanição de toda ilusão e deseja apenas o repouso, o sono sem sonhos, a ausência de dor como ápice da felicidade possível. É neste estágio que a astúcia da idéia cumpriu sua tarefa: ela suscitou uma quantidade de “vontade de nada” suficiente para aniquilar a vontade de vida. O momento da decisão coletiva que conduzirá à destruição do universo inteiro é iminente e, quando o dia fausto chegar, a vontade retornará ao seio da “pura potência em si”, ela será de novo “o que ela foi antes de todo querer, isto é, uma vontade que pode querer e que pode não querer”. Hartmann espera, certamente, que neste momento o inconsciente terá perdido toda veleidade de produzir de novo este vale de lágrimas e que não recomece, uma vez ainda, o processo insensato do mundo (D’IORIO, 2007, p. 232).

⁶⁶ Estes três estágios de ilusão não são trabalhados por D’Iorio neste artigo em questão. No entanto, em *La línea e il circolo* lemos: “No início da epopéia da vontade, no mundo antigo, o individuo se ilude, pois, em poder alcançar sua felicidade sobre esta terra (primeiro estágio de ilusão); com o advento do cristianismo a realização da felicidade vem, ao invés, projetada em uma vida transcendente, depois da morte (segundo estágio de ilusão); enfim, ‘a crença em uma evolução progressiva e espontânea das coisas’ realizando a felicidade no futuro do processo do mundo (terceiro estágio de ilusão)” (D’IORIO, 1995, p. 89-90). São esses três estágios de ilusão que a ideia luta para afastar: “O processo do mundo harmanniano é, portanto, caracterizado como o desenvolvimento da consciência e da destruição das ilusões. Ao fim, o homem compreende a inutilidade (*vanità*) de sua fadiga na busca pela felicidade, não espera mais nada da vida e invoca agora apenas o repouso, a paz, o ‘sono eterno sem sonhos’” (*Idem*, p. 90). Esses três estágios de ilusão se encontram minuciosamente desenvolvidos por Hartmann em: HARTMANN, 1893, p. 12-119, Vol. III. Como já mencionado anteriormente (nota 58), este tópico tem caráter meramente ilustrativo, e por esse motivo nos abstermos de uma análise direta e pormenorizada do texto de Hartmann.

O estado final do mundo, portanto, é idêntico ao estado inicial no qual a vontade em potência pode querer ou não-querer. Isso representa um grave problema para Hartmann, uma vez que, como vimos, sua pretensão é estabelecer um momento do mundo que a redenção é plena, isto é, no qual a vontade não mais se efetive (em contrapartida à impossibilidade de uma negação substancial da Vontade em Schopenhauer). Assim, a “vontade de nada” capaz de aniquilar a vontade de vida, adquirida após a superação das três fases de ilusão, faz o mundo retornar ao estado inicial e, com isso, ocorre a possibilidade de uma nova volição vazia. A compreensão temporal de Hartmann, portanto, pretende ser linear (com um início e um fim determinados), conquanto não elimine completamente a probabilidade de uma circularidade do tempo. Rubira nos chama a atenção justamente para isso: “[...] Hartmann tenta salvar a idéia de que o universo evolui num determinado sentido, para com isso negar a possibilidade de que seu movimento seja cíclico” (RUBIRA, 2010, p. 189), contudo, afirma logo em seguida: “Hartmann, na medida em que coloca um ‘fim temporal’ no processo do mundo, abre justamente para a possibilidade do eterno processo cíclico, pois nada pode garantir que o substrato do mundo, uma vez tendo retornado ao seu estado originário, não vá entrar outra vez em movimento” (*Idem*, p. 191). Assim, Hartmann pretende que o mundo atinja um final absoluto, um Nada permanente, caso contrário “[...] se suprime a própria idéia de um progresso em direção a um alvo determinado; e o processo do mundo se assemelharia ao trabalho das Danaídes” (HARTMANN *apud* D’IORIO, 2007, p. 235). Em outras palavras, a possibilidade do eterno retorno, para Hartmann, consiste em um eterno sem-sentido da existência, precisamente porque assim o Nada não corresponderia a uma instância completamente adquirida.

Frente a essa breve alusão ao pensamento de Hartmann, dispomos agora de elementos suficientes para estabelecer a seguinte relação entre este filósofo e Schopenhauer: ambos almejam, em suma, a mesma coisa, isto é, concretizar o Nada e suprimir todo sofrimento. Contudo, enquanto Schopenhauer argumenta que a Vontade jamais é substancialmente eliminada, e por esse motivo o ascetismo condiz com uma luta constante para a negação de seu ímpeto cego, Hartmann, por seu turno, quer uma negação completa da Vontade; um Nada permanente. Em consequência, o eterno retorno não-problemático em Schopenhauer passa a ser um problema de primeira ordem para Hartmann, que não prescinde de um afastamento definitivo do sofrimento

resultante da efetivação da Vontade. Se a pura vontade, que em potencial pode querer ou não querer efetivar-se, “decidir”, em um novo ato ilógico, querer, então isso se “assemelharia ao trabalho das Danaídes”; um eterno sem-sentido.

Eis, portanto, o porquê do eterno retorno representar um grande problema no pensamento de Hartmann. Em vista de afastar o “incomodo” problema da repetição, Hartmann propõe seu pouco convincente⁶⁷ cálculo da probabilidade de uma nova volição vazia. Leiamos uma passagem em que Hartmann apresenta isso: “Se [...] não há nada que determine a volição ou a não-volição, a potencialidade do querer ou não querer é matematicamente accidental, i. e., a probabilidade é $= \frac{1}{2}$ ”, e mais adiante complementa: “[...] se a potencialidade estivesse no tempo, a probabilidade seria, em um tempo infinito $= 1$, i. e., certa [...]” (HARTMANN, 1893, p. 173, Vol. III), o que não é o caso. Ao explicar isso, D’Iorio afirma: “Sendo dado que a vontade é completamente livre, incondicionada e atemporal, a possibilidade de uma nova volição é unicamente devida ao acaso (no sentido rigorosamente matemático do termo) e vale pois $\frac{1}{2}$ ”, e em conclusão: “[...] se pode mesmo afirmar segundo uma visão totalmente hartmanniana do cálculo das probabilidades, que cada novo início diminui progressivamente a probabilidade do início seguinte: sendo n o número de vezes que a vontade se realizou, a possibilidade de uma nova realização é de $\frac{1}{2} n$ ” (D’Iorio, 2007, p. 236). Ou seja, para Hartmann, é completamente devido ao acaso a ocorrência de uma nova volição, e ainda afirma que a possibilidade da repetição diminui progressivamente. Hartmann exemplifica a probabilidade da repetição da vontade através da “multiplicação das probabilidades”, cujo exemplo mais simples é o experimento aleatório com uma moeda (justamente o exemplo utilizado por Hartmann, 1893, p. 173, Vol. III). Em um único lançamento, a probabilidade de se obter cara ou coroa é de $\frac{1}{2}$. No entanto, caso se escolha uma das possibilidades (cara ou coroa), e se intente obtê-la, sucessivamente, por exemplo, cinco vezes, então a probabilidade irá diminuir a cada nova tentativa. Com a intenção de obter cara 5 vezes, teremos: $(p = \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{1}{2})$ ⁶⁸. Assim, a probabilidade da obtenção de cara nas cinco vezes consecutivas será de $\frac{1}{32}$, ou seja, diminui a cada nova tentativa: $\frac{1}{2}$ na primeira, $\frac{1}{4}$ na segunda, e assim sucessivamente. Daí o argumento

⁶⁷ Pouco convincente, sobretudo, para Dühring e Caspari, como logo veremos.

⁶⁸ Conferir, quanto a isso, *Matemática fundamental*, 1994, p. 245.

de Hartmann de que a repetição de uma nova volição obedece a fórmula de $\frac{1}{2}.n$, o que representa, para o filósofo, um “consolo prático” (*Idem*)⁶⁹.

Sublinhemos, no entanto, o fundamental de toda essa argumentação: Hartmann pretende salvaguardar uma compreensão que estabeleça um início e um fim bem determinados para o mundo, o que implica em uma caracterização linear do tempo que desemboque no Nada permanente. Contudo, o que emerge da argumentação de Hartmann é justamente a possibilidade do eterno retorno, na medida em que o início e o final do mundo são absolutamente idênticos e, nesse sentido, uma nova volição ilógica pode ocorrer. Em síntese: ao mesmo tempo em que Hartmann posiciona-se favoravelmente em relação a um momento final do mundo (o Nada definitivo), o desenvolvimento de seu pensamento permite a hipótese do eterno retorno, cuja avaliação já conhecemos: um sem-sentido semelhante ao “trabalho das Danaídes”. Todavia, o eterno retorno já se apresentava nas considerações de Schopenhauer, exceto que para este, sem visar uma redenção definitiva do jugo da Vontade (ou assumindo a impossibilidade disso), a circularidade não representa em um problema. Portanto, o eterno retorno somente passa a ser avaliado com todo o peso de sua negatividade a partir de Hartmann, e é justamente tal juízo que Dühring e Caspari fazem a respeito deste filósofo.

Começando por uma breve alusão à compreensão do mundo específica a Dühring, percebemos que há uma semelhança entre este autor e Hartmann, no que diz respeito a um início determinado para mundo. No entanto, e com isso afastando a possibilidade de um eterno retorno, Dühring não aponta para um final do processo do mundo (lembremos que foi precisamente a caracterização de um final idêntico ao início que abriu caminho, no pensamento de Hartmann, para o eterno retorno). Ao comentar

⁶⁹ Caso nos mantivéssemos por mais tempo analisando a argumentação de Hartmann contra a repetição, deveríamos dar conta de muitos outros aspectos que permanecem problemáticos. Por exemplo, por que, dessa dinâmica do mundo hartmanniana a probabilidade não é sempre igual a $\frac{1}{2}$, isto é, como, a cada final do processo do mundo, a possibilidade do recomeço não é absolutamente nova e, portanto, implica em 50% de chance tanto para a repetição da volição quanto para um final no Nada? Além disso, aplicar a “multiplicação de probabilidade” significa optar por um único resultado e, conseqüentemente, calcular a probabilidade de obtê-lo sucessivamente (o que conduz, obviamente, à diminuição da probabilidade da obtenção sucessiva). Hartmann opta por calcular, como vimos, a probabilidade da repetição da vontade, e com isso, o resultado angariado implica na progressiva diminuição de sua obtenção no futuro. Caso optasse por calcular a probabilidade do final no Nada, então a probabilidade que diminuiria seria, justamente, a desta obtenção. Com isso, no entanto, não estamos afirmando que Hartmann não apresente respostas a essas questões, mas sim, que uma análise mais pormenorizada do pensamento de Hartmann nos afastaria muito de nossos objetivos mais imediatos. Por isso, deixamos todas essas questões em aberto.

isso, afirma Rubira: “[...] em seu *Curso de filosofia*, Dühring elimina a concepção de um ‘fim temporal’, pois é justamente esse que permite a possibilidade do eterno processo cíclico” (RUBIRA, 2010, p. 191). Nesse sentido, Dühring propõe uma compreensão do mundo representada por uma série numérica, através da qual fica salvaguardada a infinitude na direção do futuro, porém, também garante um início determinado.

A forma mais evidente de uma infinitude que deva ser pensada sem contradição⁷⁰ é o acumular-se dos números em uma série numérica. Como a cada número nós podemos sempre adicionar outra unidade, sem jamais exaurir a possibilidade de uma ulterior numeração, assim também a cada estado de ser sucede um estado ulterior; e no ilimitado produzir-se destes estados consiste a infinitude (DÜHRING *apud* D’IORIO, 1995, p. 98).

O ponto comum entre Dühring e Hartmann é precisamente este: ambos compreendem a necessidade do estabelecimento de um início para o mundo, como um modo de não contradizer o atual processo deste, ou seja, o mundo encontra-se em progresso e, enquanto tal, seria contraditório dizer que do momento presente em direção ao passado existe uma infinitude (o que conduziria à problemática ideia de uma infinitude acabada em relação ao presente). Nesse sentido, para Dühring, a série numérica representa bem o “real” processo do mundo, na qual, partindo de 1, seria infinita no futuro, “sem jamais exaurir a possibilidade de uma ulterior numeração” (portanto, tem um começo, contudo, não um fim). “Mas”, sustenta D’Iorio, “após ter traçado ‘a imagem real do universo’, ele [Dühring] parou por um instante a edificação do seu sistema para esboçar a *falsa* imagem do universo” (D’IORIO, 2007, p. 238).

Essa imagem *falsa* diz respeito, especificamente, à teoria de Hartmann como um todo, mas mais precisamente, à ideia de que o mundo tende a um alvo; um final idêntico ao início. Dühring rejeita completamente a possibilidade de um eterno retorno, não só porque sua visão implica em um tempo infinito no futuro, mas também porque considera essa hipótese uma “perversão ética” (*Idem*, p. 240). As palavras fundamentais de Dühring, quanto a isso, são as seguintes: “É evidente que os princípios da

⁷⁰ Sem contradição porque Dühring coaduna com a primeira antinomia kantiana que estabelece a necessidade de um começo para o mundo, caso contrário, pensando em uma infinitude relativa ao passado, se cairia na “contradição” da concepção de uma “infinitude acabada”. Quanto a isso, remetemos à nota 66, quando abordamos essa problemática.

atratividade da vida não estão de acordo com a repetição das mesmas formas. O mais profundo fundamento lógico de cada vida consciente requer, portanto, no sentido estrito da palavra, uma inexauribilidade das formas” (DÜHRING *apud* D’IORIO, 1995, p. 108). Rejeitando como “insuficiente” (D’IORIO, 2007, p. 239) o cálculo da probabilidade do retorno feito por Hartmann, e, conseqüentemente, o “consolo prático” (HARTMANN, 1893, p. 173, Vol. III) desse cálculo, Dühring caracteriza a própria teoria hartmanniana como anti-vital. Isso significa, sobretudo, que a ideia de um constante progresso do mundo, sem a repetição das mesmas formas, queda-se destituída através do eterno retorno. Daí o anti-vitalismo apontado por Dühring. Tais considerações implicam em uma “objeção ética” (D’IORIO, 1995, p. 108) à teoria de Hartmann: o eterno retorno lançaria “[...] a humanidade em uma indiferença generalizada em relação ao futuro, dissecando seus estímulos vitais” (*Idem*). Em suma: em vista de salvar a concepção de que a humanidade está em um contínuo progresso em direção ao futuro, Dühring rejeita completamente o eterno retorno que, com base nessas afirmações, pode agora ser definido como uma visão determinista do mundo; como anti-vital; como uma “perversão ética”. No exemplar do *Curso de filosofia* de Dühring pertencente a Nietzsche, como nos indica D’Iorio (D’IORIO, 2007, p. 241), encontra-se traçada uma linha e um ponto de exclamação na seguinte passagem:

Guardemo-nos, em todo caso, de fúteis desatinos [em relação ao eterno retorno]; porque a existência do universo, sendo dada de uma vez por todas, não é um episódio indiferente entre dois estados de noite, mas o único fundamento sólido e luminoso a partir do qual podemos realizar nossas deduções e previsões (DÜHRING *apud* D’IORIO, 2007, p. 240).

Rubira, ao analisar essa passagem, nos remete à seguinte consideração: “‘dois estados de noite’, tal como diz Dühring no *Curso de filosofia* – expressão que Nietzsche lê e à qual talvez faça referência anos depois ao escrever ‘um hiato entre dois nada’ [10[34] Outono de 1887]” (RUBIRA, 2010, p. 193)⁷¹. Nietzsche tinha plena noção do caráter negativo do eterno retorno; conhecia bem o pensamento de Schopenhauer, Hartmann, Dühring e, como ainda veremos, Caspari. E nesse sentido, estava bem

⁷¹ O mesmo, talvez, possa ser dito de um poema incluído nos *Ditirambos de Dionísio*: “Agora – / entre dois nada / encurvado” (DD/DD, “Entre aves de rapina”).

informado sobre a conotação niilista do eterno retorno, sobretudo, evidenciada em Hartmann e, posteriormente, criticada e rechaçada por Dühring e Caspari.

Otto Caspari parte de uma visão “organicista” (D’IORIO, 1995, p. 175) para explicar o processo do mundo. Para este autor, não é possível conceber que tenha havido um início do mundo e que haverá um fim. O argumento que corrobora essa afirmação é o da infinitude temporal *a parte ante* (*Idem*, p. 176) (o mesmo utilizado por Schopenhauer e, posteriormente, também por Nietzsche), garantindo que em uma eternidade já transcorrida no passado, se um estado final fosse possível, ele já deveria ter acontecido. Esse modo de compreender o processo do mundo destitui a pertinência do cálculo da probabilidade do retorno feito por Hartmann, uma vez que o final do mundo (em um Nada permanente, como quer Hartmann), caso fosse possível atingi-lo, já deveria estar consolidado. “Com efeito, longe de diminuir a cada repetição, a probabilidade de um novo começo é sempre igual a 1 e conduz, *forçosamente*, à repetição do mesmo: assim, o processo do mundo de Hartmann, em lugar de evoluir em direção a um alvo, se move, na realidade, num círculo” (D’IORIO, 2007, p. 237). Todavia, antes de apresentarmos a avaliação de Caspari sobre o eterno retorno, vejamos, brevemente, como se dá sua visão organicista.

Caspari, em sua visão específica do processo do mundo, está contrariando a concepção mecanicista. *Grosso modo*, o que embasa a visão mecanicista do mundo é segunda lei da termodinâmica que, como vimos anteriormente, imputa uma morte térmica ao final do processo (a entropia tende ao máximo). Levando adiante o argumento da infinitude temporal *a parte ante*, Caspari nega a possibilidade de um estado final e complementa com a ideia de que o “cosmos” é uma “*comunidade de partes éticas*” (D’IORIO, 1995, p. 176), em suma, um organismo. Nesse sentido, “[c]ada átomo [parte ética] obedece ao *imperativo ético* de contribuir para a conservação do organismo geral e seguem, em seu movimento, não apenas a simples interação física, mas também uma lei ditada *a priori*, através da qual o equilíbrio térmico [...] é evitado” (D’IORIO, 2007, p. 244). Através dessa “comunidade de partes éticas”, Caspari pretende refutar não só a possibilidade de uma morte térmica, mas também o eterno retorno presente no pensamento de Hartmann. A principal característica do atuar das partes éticas (dos átomos) está na *conservação* do movimento. Assim, enquanto cada parte ética obedece a este imperativo ético da conservação, a concepção organicista de Caspari demonstra ser teleológica, uma vez

que implica em uma “[...] intencionalidade do universo, sua vontade de manter-se permanentemente e infinitamente em tensão” (D’IORIO, 1995, p. 179). Com isso, o universo (o mundo) existe eternamente em um regime de subsistência, que contraria tanto a ideia de um início e um fim (uma morte térmica), mas faz ver também que o eterno retorno sem-sentido de Hartmann é anulado justamente pela teleologia do universo enquanto organismo. Em outras palavras, é possível pensar ciclicamente a concepção de mundo de Caspari, mas somente de um modo muito específico e absolutamente contrário ao eterno sem-sentido de Hartmann, isto é, nas palavras de D’Iorio, “[n]este instinto de autoconservação se manifesta a infinita sagacidade do círculo vital” (*Idem*). Em complemento a isso, leiamos o que Caspari escreve: “Assim, vemos que nenhum átomo pode andar perdido no universo, mesmo que caísse da vida para a morte. O grande círculo da vida tem produzido, através de uma infinita sagacidade, que nas menores coisas, bem como nas maiores, deva surgir da morte uma nova vida” (CASPARI, *apud* D’IORIO, 1995, p.180). Há, portanto, uma teleologia muito clara na compreensão cíclica de Caspari, pautada, precisamente, no imperativo ético da auto-conservação do mundo (universo), que mantém o movimento (nega, assim, a possibilidade da morte térmica) e afasta o sem-sentido da repetição evidenciado pelo pensamento de Hartmann. Com isso, quando Caspari critica o eterno retorno, ele se dirige especificamente ao eterno sem-sentido da compreensão de Hartmann, conquanto salvasse sua teleologia organicista que também demonstrou ser cíclica. Vejamos uma passagem central de Caspari a este respeito:

Admitamos que seja possível, graças a ajuda de um *deus ex machina*, supor a existência deste evento místico no interior da essência estúpida e inconsciente do mundo. Mas, ele é incompatível com o desenrolar efetivo da história, que no curso da eternidade o tão desejado estado final de superação de toda estupidez e ilusão [...]. Se se formula a hipótese que num processo há um *início*, então ele deverá ter também um *fim*. Mas, então, no curso da eternidade, este processo já não se tenha produzido há muito tempo ou então ter-se repetido mil vezes. Se ele se produziu até o fim, então o nada já deveria estar presente hoje. Se, ao contrário, o acaso estúpido da criação da individuação se repetisse sempre, isto é, infinitamente no curso da eternidade, então a continuação, após infinitos enganos, o mesmo engano no futuro infinito, não é apenas provável, mas certa. Isto é, através do processo não se alcançaria nenhum verdadeiro fim no Nirvana e que ocorreria na estúpida vontade do mundo a mesma coisa que com Tântalo e sua maçã. Isso nos demonstra que esta teoria sobre o mal do mundo é *a mais absurda*, pois para tudo ter (através da eliminação de todo sofrimento, mesmo o menor), ela rejeita o universo inteiro e não ganha *absolutamente nada* (CASPARI *apud* D’IORIO, 2007, p. 237-238).

Elucidativo é o fato de Caspari chamar de estúpida e absurda a “teoria do mal do mundo”, ou seja, o entendimento, presente em Schopenhauer e Hartmann, de que a atuação cega da Vontade, por ser causa de todo sofrimento do mundo, deva ser, justamente por isso, negada (Schopenhauer) ou anulada pelo advento do nada permanente (Hartmann). No entanto, é quanto a este último aspecto que a crítica de Caspari se dirige: sendo o retorno da volição vazia sempre certo (a probabilidade do retorno igual a 1, como garante o argumento da infinitude temporal *a parte ante*), então na busca pelo afastamento definitivo da atuação da Vontade se passa o mesmo que com Tântalo, que apesar de estar rodeado por fontes de alimento e água jamais consegue alcançá-los para saciar sua fome e sede. Todavia, ao criticar a “teoria do mal do mundo”, Caspari está, na verdade, impondo sua teleologia organicista que, ao invés de rejeitar o “universo inteiro”, define este como um perfeito ciclo vital fundamentado no imperativo ético da conservação. Assim, diametralmente opostas são a “teoria do mal do mundo”, cuja possibilidade do eterno retorno é insuportável precisamente porque não alcança o nada absoluto, e o “ciclo vital” de Caspari, que, através de sua “infinita sagacidade”, faz perceber que na “circularidade” (que de toda “morte” faz surgir uma “nova vida”, em uma eterna subsistência) está atuando a perfeita teleologia do universo. Portanto, quando Caspari critica o eterno retorno, como vimos na passagem acima citada, ele se dirige exclusivamente à “absurda” “teoria do mal do mundo”, mas salvaguarda sua “sublime” teleologia organicista que também é circular: “Como é sublime, contraditória e como se completa de felicidade esta concepção organicista do mundo” (CASPARI *apud* D’IORIO, 1995, p. 180).

Inventariando os elementos até aqui adquiridos, percebemos que o juízo acerca do eterno retorno passa de uma não problemática abordagem em Schopenhauer para um problema de primeira ordem em Hartmann. Se em Schopenhauer, assumindo a interpretação de Brusotti, a vontade está salva (querer o nada já é querer alguma coisa), em Hartmann a aquiescência ao “nada” fica afastada pela possibilidade do eterno

retorno da mesma volição vazia (causa de todo sofrimento). Trata-se da passagem de um niilismo não-suicida em Schopenhauer para um niilismo suicida em Hartmann. Expliquemos, no entanto, as nuances desta diferença: Schopenhauer explicita a imortalidade do mundo fenomênico a partir da atuação da Vontade, que sempre e reiteradamente torna possível a vida, contudo, ao mesmo tempo em que essa Vontade efetiva-se, também a ética ascética tem sua atuação reiteradamente necessária em vista da negação desse ímpeto cego da Vontade. O ascetismo (a vontade de nada), em Schopenhauer, basta para promover o afastamento do sofrimento, apesar de consistir em uma luta eterna, já que a Vontade jamais é substancialmente eliminada. Frente a isso, na medida em que Hartmann intenta precisamente tal eliminação substancial da Vontade, o prospecto do eterno retorno surge como uma dificuldade para a “vontade de nada”, ou seja, para a manutenção de um niilismo não-suicida. O raciocínio é o seguinte: haja vista que querer o nada é querer alguma coisa, e essa “coisa” almejada torna-se impossibilitada através do eterno retorno, então o querer é destituído de seu objetivo; impossibilitado, portanto, de alcançá-lo. Como visto através da “terceira dissertação” da *Genealogia*, o ascetismo consolida um sentido para a existência e afasta o “*horror vacui*” (GM/GM, III, § 1). Assim, o pensamento de Schopenhauer aponta para um aparente paradoxo: sua negação da Vontade está, na verdade, salvando a vontade, (BRUSOTTI, 2007, p. 280) justamente porque o Nada aparece como justificativa para a existência humana. O eterno retorno não problemático em Schopenhauer quer dizer precisamente isso: ele não é avaliado como um sem-sentido eterno, como será a partir de Hartmann. Essa mudança, como já mencionado, resulta na transição de um “niilismo não-suicida” para um “niilismo suicida”, porém, o que aquele faz é apenas mascarar “artificialmente” aquilo que este põe em evidência. Se nos reportarmos à tese da “morte de Deus” (FW/GC, §§ 108, 125), enquanto ocaso do esteio de justificação do valor da existência, então podemos compreender que a subsistência da ética ascética em Schopenhauer (que é uma ética cristã, como o próprio Schopenhauer define (1980, p. 229)) significa uma insistência em valores “caducos”, isto é, nas sombras do Deus morto. Portanto, mesmo que Schopenhauer salve a vontade através da “vontade de nada”, isso apenas encobre a realidade niilista já existente (a morte de Deus); precisamente o que o eterno retorno em Hartmann faz emergir.

Dühring percebe bem a desesperadora realidade que se abre com a possibilidade do eterno retorno em Hartmann, principalmente quando diz: “É evidente que os

princípios da atratividade da vida não estão de acordo com a repetição das mesmas formas” (DÜHRING *apud* D’IORIO, 1995, p. 108). Isso ressalta o caráter anti-vital do eterno retorno, cujo determinismo da eterna repetição das mesmas formas contraria a concepção do mundo em um constante “progresso” na direção do futuro. Esta ideia de progresso, segundo Dühring, manteria a “atratividade da vida”, e é justamente em vista disso que o autor representa o mundo como uma sequência numérica: o mundo tem um início determinado, porém, é infinito em direção ao futuro, o que afasta o determinismo da repetição das mesmas formas. No entanto, é importante sublinhar o caráter completamente negativo (determinista) que o eterno retorno assume em Dühring.

Em relação a Caspari, Paolo D’Iorio nos apresenta muitos argumentos de Nietzsche que se opõem a este autor (Cf. D’IORIO, 2007, p. 241-257), contudo, direcionemos nossa atenção a um em especial: “A variante moderna e científica para a crença em Deus é crer que o *universo é um organismo*: o que me repugna” (11[201] Primavera –Outono de 1881). Se pensarmos a partir da concepção organicista de Caspari, na qual o universo é compreendido como um organismo dotado de partes éticas que contribuem para a conservação do todo, então a relação entre a crença em Deus e a crença no universo como organismo se explicita do seguinte modo: ao imputar uma motivação ética para cada átomo (parte ética), Caspari promove uma caracterização teleológica do universo que é “tangencial” à ideia de uma “providência divina” que tenha, de antemão, “ordenado” perfeitamente o universo dessa forma (ética). Acreditar no organismo, isto é, em uma ordem perfeita do universo, representa uma variação “moderna e científica” da crença em Deus. A essa pretensa perfeição (ordem) do universo Nietzsche contrapõe sua percepção: “O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW/GC, § 109). O final desse aforismo da *Gaia Ciência* termina com a capital questão: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza?” (*Idem*). Seja enquanto predominância da moral ascética (Schopenhauer), seja enquanto compreensão organicista do universo, tudo isso representa as sombras do Deus morto. O que resta, para Nietzsche, é o eterno sem-sentido (caos) do mundo; uma compreensão que admita as consequências trágicas da morte de Deus. É nesse sentido que o eterno retorno aparece em sua total “envergadura” niilista, ou seja, concretiza uma

compreensão do mundo como um eterno sem-sentido; suprime qualquer teleologia, ou mesmo a ideia de um progresso infinito (Dühring). Parafraseando novamente Paolo D'Iorio: “[...] Nietzsche quer restituir à natureza seu caráter polimorfo, protéiforme, não estruturado, caótico, cuja teoria do eterno retorno, enquanto princípio não-teológico e não-teleológico, é a sanção mais forte”, trata-se, por fim, da (in)determinação do mundo após a trágica “morte de Deus” (D’IORIO, 2007, p. 253-254).

Frente a toda essa caracterização da negatividade do eterno retorno, a pergunta que nos cabe responder é a seguinte: como entender que Nietzsche compreenda o eterno retorno como “[...] a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1)? Ou ainda, como superar o determinismo dessa caracterização cíclica do mundo, na medida em que o retorno do mesmo corresponde a uma repetição das mesmas formas e impede, com isso, qualquer nova possibilidade? Isso não significa um insuperável sem-sentido do mundo, uma vez que o ser humano já está predeterminado por essa dinâmica cíclica (destinado a retornar sempre do mesmo modo)? Ao comentar o ideal ascético no *Ecce Homo*, Nietzsche nos oferece uma direção para a elucidação dessas questões: o ideal ascético “[...] foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. ‘Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer’... Sobretudo faltava o *contra-ideal* – até *Zaratustra*” (EH/EH, *Genealogia da moral*). Essa indicação a Zaratustra encontra-se presente também na *Genealogia*, quando Nietzsche apresenta a necessidade de um homem do futuro “[...] que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança”, por fim, complementa Nietzsche: “esse anticristão e antiniilista, esse vencedor do Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*” (GM/GM, II, § 24). No entanto, ao apresentar estas palavras, Nietzsche se impõe o silêncio, e concede apenas a Zaratustra o direito de falar sobre esse homem do futuro (“o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu...*” (GM/GM, II§ 25)). Embora não seja uma indicação direta ao além-do-homem, enquanto conteúdo da enunciação de Zaratustra que salve do “ideal vigente”; do “niilismo”; da “vontade de nada” etc., tudo nos leva a crer que se trata de uma referência a este, principalmente quando lemos que tal homem do futuro “devolve à terra sua finalidade”. Tais palavras

serviram, em *Assim falava Zaratustra*, para caracterizar o além-do-homem: “O além-do-homem é o sentido da terra” (Za/ZA, “Prólogo”, § 3)⁷².

Zaratustra, portanto, possui o “contra-ideal” ao ideal ascético, que foi uma derradeira tentativa de erigir um sentido para a existência (uma salvação da vontade em que se prefere “querer o nada a nada querer”). Esse Nada, contudo, demonstrou ser, através de nossa argumentação, apenas uma sombra do Deus morto, ou seja, um niilismo não-suicida que encobre a realidade trágica desse ocaso da justificação máxima do mundo. O eterno retorno, por seu turno, evidencia toda essa tragicidade da morte de Deus e, conseqüentemente, tem uma conotação explicitamente niilista. Em vista disso, somos novamente lançados à abordagem da correlação entre o além-do-homem e o eterno retorno, no sentido de podermos significar este como a “mais elevada forma de afirmação”. Em outras palavras, é necessário compreender como o além-do-homem pode ser uma salvação “de Deus e do nada”, e assim, tornar o eterno retorno um pensamento afirmativo.

3.3 “Sou um *fatum* para todo futuro”: a pretensa resposta de Nietzsche ao determinismo do eterno retorno

Antes de direcionarmos nossa atenção especificamente aos elementos nietzschianos que nos permitam compreender o eterno retorno como a “mais elevada forma de afirmação”, convém tratarmos brevemente da inusitada interpretação de Gilles Deleuze desse fundamental pensamento de Nietzsche. Desde já, no entanto, devemos ter

⁷² Com isso, entretanto, não estamos afirmando que o além-do-homem permanece como o tipo almejado por Nietzsche, de maneira inalterada, após *Assim falava Zaratustra*. Sabemos que em *Além do bem e do mal* Nietzsche refere-se a “filósofos do futuro” (Cf. JGB/BM, § 44) e mesmo nessa passagem da *Genealogia* citada, o âmbito desses “homens do futuro” não faz referência direta ao *Übermensch*. De modo especial, todavia, no *Lenzer-Heide fragment*, escrito um mês depois da conclusão da *Genealogia da moral*, o filósofo não determina explicitamente qual seria o homem que suportaria o peso niilista do eterno retorno do mesmo, apenas aponta para um tipo de homem “forte”: “os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das desgraças e por isso não temem tanto as desgraças – homens que estão seguros de seu poder, e que representam com orgulho a força alcançada pelo homem”, e ainda assim, apesar de enaltecer a necessidade dessa “força”, Nietzsche ainda se impõe a capital questão: “como pensaria um homem assim o eterno retorno?” (5[71] Verão de 1886-Outono de 1887); conferir, quanto a isso, ARALDI, 2004, p. 400 ss. Não temos a intenção de estender nossa análise a essas considerações derradeiras de Nietzsche, e ao determo-nos no âmbito de *Assim falava Zaratustra* permanecemos seguros de que o homem vindouro e suporte para o eterno retorno é o além-do-homem.

em mente que Deleuze subverte o pensamento do eterno retorno, principalmente ao entendê-lo apenas em uma conotação afirmativa, deixando de lado todo niilismo que lhe é imanente (Cf. D’IORIO, 2007, p. 201). Nossa abordagem da interpretação de Deleuze, portanto, visa apenas estabelecer um contraponto ao que é específico e obedece ao texto nietzschiano.

Colocando frente a frente uma passagem de Nietzsche e a interpretação de Deleuze, o caráter subversivo da leitura deste torna-se evidente: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada de novo haverá nela [...], tudo na mesma sequência e ordem” (FW/GC, § 341). Por sua vez, afirma Deleuze: “Na expressão ‘eterno retorno’, comete-se um contrassenso quando compreendemos: retorno do mesmo. [...] a identidade do eterno retorno não designa a natureza daquilo que retorna, mas pelo contrário o facto de retornar para o que difere” (DELEUZE, sd., p. 75). Se Nietzsche acentua que o retorno é um retorno do mesmo, Deleuze, por sua vez, afirma que o que retorna é o diferente, e não o mesmo. Com isso Deleuze procura afastar toda a negatividade presente no pensamento do eterno retorno, promovendo uma leitura que não leva em consideração o determinismo que a expressão “retorno do mesmo” consolida. Para Deleuze, o eterno retorno atua seletivamente: “o eterno retorno produz o devir-activo. Basta relacionar a vontade de nada com o eterno retorno para se perceber que as forças reactivas não retornam. [...] O homem pequeno, mesquinho, reactivo não retornará”, e complementa ainda dizendo que o eterno retorno é uma “potência afirmativa. É isso que Nietzsche apresenta como a cura⁷³ de Zarathustra [...]” (*Idem*, p. 107)⁷⁴. Nesse sentido, nos chama a atenção D’Iorio: “[a]través de seu Nietzsche, Deleuze chega a uma extraordinária filosofia da afirmação e da alegria, que apaga todos os elementos reativos, negativos e mesquinhos da existência” (2007, p. 200). Acompanhemos, no entanto, mais um pouco do juízo que Paolo D’Iorio faz da interpretação de Deleuze:

⁷³ Como tivemos a oportunidade de abordar no primeiro capítulo deste trabalho, a cura de Zarathustra não condiz com uma percepção completamente afirmativa do eterno retorno (como quer Deleuze), mas é tangencial à cura nietzschiana da tragédia do conhecimento presente no período intermediário de seu pensamento. Mais especificamente, trata-se da aquiescência ao “riso” como meio para transfigurar o caráter trágico da existência, sobretudo da morte de Deus. Teremos a oportunidade, mais adiante, para o estabelecimento de algumas considerações conclusivas que relacionem o primeiro capítulo deste trabalho (que ainda queda-se isolado do todo) com a totalidade de nossa abordagem.

⁷⁴ Seguimos até aqui as indicações de Paolo D’Iorio (2007, p. 193-201). D’Iorio, no entanto, não se mantém em uma crítica filosófica da interpretação de Deleuze, mas aponta, além disso, erros de decifração dos fragmentos póstumos que embasam a interpretação de Deleuze (Cf. D’IORIO, 2007, p. 197).

À diferença da “afirmação da afirmação” deleuziana, que só afirma a afirmação, o eterno retorno, tal como Nietzsche o concebe a partir de uma perspectiva rigorosamente não-teleológica, é o acabamento de uma filosofia que tem a força de aceitar todos os aspectos da existência, mesmo os mais negativos, sem ter a necessidade de dialitizá-los, sem ter necessidade de excluí-los através de qualquer movimento centrífugo de recalçamento (D’IORIO, 2007, p. 201).

Com isso, o eterno retorno não é um pensamento afirmativo porque simplesmente nega o revir do “homem mesquinho”, “pequeno” etc. Não se trata, como bem salienta D’Iorio, de um “golpe de vara mágica” (*Idem*) que faça desaparecer todos os aspectos negativos do mundo. Ao contrário, todos os elementos negativos estão destinados a retornar eternamente nessa dinâmica cíclica que apregoa o retorno *do mesmo*. A problemática anteriormente apontada, portanto, não se resolve facilmente como quer Deleuze, isto é, continua problemático o fato de Nietzsche considerar o pensamento do retorno como a “mais elevada forma de afirmação”. O determinismo do retorno do mesmo homem pequeno parece, nesse sentido, insuperável.

A dificuldade da aceitação do passado é justamente o tema do discurso “Da redenção”, onde lemos: “‘Foi assim’: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – é ela [a vontade] um mau espectador de todo passado” e ainda: “Não pode a vontade querer para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade” (Za/ZA, “Da redenção”). O contexto onde se passa esse discurso, aliás, é bastante sugestivo: Zaratustra se encontra em uma ponte, na qual aleijados o acossam para que se lhes cure as deformidades. Zaratustra, todavia, nega-se em promover tais milagres e, falando aos seus discípulos, confessa: “O presente e o passado na terra – ah, meus amigos, é isso, *para mim*, o mais insuportável; e não saberia viver, se eu não fosse, também, um vidente daquilo que há de vir” (*Idem*). O que há de vir, já sabemos, é o além-do-homem. Caso seja possível estabelecer uma relação entre este discurso e o “Prólogo”, então alguns símbolos aí apresentados podem ser retomados por um viés mais claro. No “Prólogo” Zaratustra já fizera menção à ponte, e neste caso a ponte serviu como símbolo para caracterizar o ser humano: “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *transição* e um *ocaso*” (Za/ZA, “Prólogo, § 4). O homem é aí apresentado, portanto, como uma *possibilidade*

de transição, e esta é sua grandeza. Transição, precisamente, ao além-do-homem; em contraposição ao último homem (“o que há de mais desprezível” (*Idem*, § 5)). Retenha-se disso o simbolismo da ponte: uma “transição”; uma possibilidade. No discurso “Da redenção”, Zaratustra encontra-se no caminho de uma possibilidade (Zaratustra é “um vidente daquilo do que há de vir” (Za/ZA, “Da redenção”), no entanto, ao mesmo tempo em que uma “novidade” é vislumbrada, o passado é assumido como um “fato” imóvel; imutável. Daí, talvez, a explicação para a impotência de Zaratustra quando coagido a “melhorar” os aleijados: “Impotente contra o que está feito” (*Idem*). Se pensarmos na dinâmica cíclica do eterno retorno, então isso demonstra a necessidade irremovível de tudo o que passou (o determinismo que implica no retorno do último homem; do homem mesquinho; do homem pequeno).

Todavia, uma nuance na fala de Zaratustra aponta para uma amenização dessa situação determinista: “[...] e não saberia viver, se eu não fosse, também, um vidente daquilo que há de vir” (*Idem*). Assim, se do presente em direção ao passado tudo está já determinado, ao que parece, isso não se sustenta quando se pensa no futuro, no “que há de vir”. A pergunta capital, nesse sentido, é a seguinte: como, em uma dinâmica que apregoa um eterno retorno *do mesmo*, há lugar para alguma *novidade*; oferece espaço para algo inédito? Ou, em outras palavras, o futuro também já não deve ter se repetido infinitas vezes, e com isso, a inserção de qualquer novidade não é impossível? O eterno retorno não é, afinal, um pensamento niilista que rouba qualquer sentido (meta) da existência e conduz às últimas consequências a trágica da morte de Deus? O pensamento do retorno, inclusive, impede a derradeira “vontade de nada”, como vimos em Hartmann, e na avaliação que Dühring e Caspari fazem deste filósofo.

Contudo, a “esperança” de Nietzsche, segundo entendemos, se mostra através de palavras como: “Não só o homem, *também o além-do-homem* retorna eternamente” (27[23] Verão-Outono de 1884). Assim, se o passado já está determinado, e ante isso, apenas se pode aceitá-lo, o futuro não parece coadunar com tal visão determinista. Citemos, portanto, a passagem fundamental de Nietzsche que responde ao determinismo do futuro: “Não há mais solução senão criar um ser distinto que *não* sofra tanto como nós. Determinismo: ‘Sou um *fatum* para todo futuro!’: eis aqui minha resposta ao determinismo” (16[64] Outono de 1883). Entendendo esse “*fatum*” como destino; como fado, é possível compreender não só a “imodesta” tarefa auto-imposta por Nietzsche, mas também por que os enigmáticos discursos “Da visão e do enigma” e “O

convalescente” terminam com um silêncio de Zaratustra em relação ao eterno retorno: procurar-se-á mostrar isso na sequência.

Encontra-se, ao menos em outras quatro ocasiões, nos póstumos de 1883, essa menção nietzschiana ao *fatum*: 16[83]; 20[3]; 21[1], todas do Outono de 1883. No entanto, no fragmento 21[6], essa alusão volta a fazer referência ao determinismo: “O homem é o que deve ser superado. *Eu tenho o martírio* que o superará! [...] O determinismo: eu mesmo sou o *fatum* e *condiciono a existência desde séculos*” (21[6] Outono de 1883). Nessas duas oportunidades em que Nietzsche pretende responder diretamente ao determinismo, é justamente através da criação de um “tipo de homem” que supere o “homem atual” que a solução se oferece. Isso nos conduz a considerar que a posição de Nietzsche frente ao eterno retorno não admite nenhuma passividade determinista, quando está em questão o futuro. Ao contrário, a intenção parece ser de uma *atuação* na dinâmica cíclica do mundo; uma *tarefa* que condicione o que está por vir. Nesse sentido, Nietzsche não intenta realizar uma mera descrição da possibilidade cosmológica do eterno retorno, mas, muito além disso, assume-se como parte integrante e fundamental do futuro; o próprio destino (*fatum*) daquilo que virá. Portanto, o eterno retorno não é, como interpreta Deleuze, em si mesmo, ou seja, sem uma tarefa que condicione o futuro, um pensamento afirmativo; não se trata de uma dinâmica cíclica seletiva. Ao contrário, superar o determinismo desse pensamento (seu caráter negativo), carece de alguém que assuma para si a imodesta tarefa de ensinar um sentido para a humanidade que seja, no entanto, um sentido da terra, e não uma promessa transcendente de redenção. “*Eu vos ensino o além-do-homem*. O homem é algo que deve ser superado” (Za/ZA, “Prólogo”, § 3), afirma Zaratustra, logo nas primeiras páginas do livro.

Em poucas palavras, porém circunspectas, podemos dizer que a visão afirmativa do eterno retorno, que explica a asserção de Nietzsche no *Ecce Homo* (“[...] o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode alcançar [...]” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1)), depende da efetivação de Nietzsche/Zaratustra como *fatum* para o futuro; depende, portanto, da consolidação do além-do-homem como sentido da terra. E a sequência necessária da comunicação é justamente esta: primeiro o além-do-homem e, somente após a efetivação deste, então a apresentação do eterno retorno. Nem a apresentação simultânea, muito menos a anunciação do eterno retorno em primeiro lugar, constituem modos viáveis de

comunicação. Ao “flertar” com essa apresentação simultânea do eterno retorno e do além-do-homem, anota Nietzsche: “Tudo *põe em guarda* Zaratustra para não falar ainda: signos premonitórios. É interrompido. Um se mata, outro se torna louco. Sentimento de superabundância divina no artista: *deve* sair à luz. Tendo mostrado *de uma só vez* a verdade do eterno retorno e do além-do-homem, lhe vence a compaixão” (16[54] Outono de 1883). A primazia da anunciação do além-do-homem em relação à comunicação do eterno retorno evidencia-se durante o próprio andamento do livro. A concepção fundamental da obra, isto é, o pensamento do eterno retorno (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1), jamais é anunciada terminantemente, e o que Zaratustra procura de fato comunicar e efetivar, desde o “Prólogo” e intensamente durante os livros I e II, é o além-do-homem; em última instância, quando o pensamento do retorno emerge para Zaratustra, é justamente em um tom de tormento (algo terrível)⁷⁵: como se a tarefa ainda não estivesse completa e o pensamento fundamental da obra ainda não pudesse ser expresso. No entanto, um póstumo (apenas mencionado ao final do capítulo anterior) localizado no caderno M III 1, contemporâneo, portanto, às primeiras considerações sobre o eterno retorno, resume toda essa discussão: “Somente no final a *doutrina* da repetição de tudo o que já existe será exposta, depois que for implantada a tendência de *criar* algo que possa *florescer*, cem vezes mais forte, sob a luz do sal dessa doutrina” (11[165] Primavera-Outono de 1881). Mesmo sem falar no além-do-homem, Nietzsche já indica aí que o eterno retorno não pode ter uma primazia na comunicação, uma vez que depende de “algo” que torne esse pensamento afirmativo.

Há uma correlação fundamental entre o além-do-homem e o eterno retorno, na medida em que sem aquele, este se mantém em sua conotação negativa, ou seja, em um determinismo que implica no eterno sem sentido da existência. Um fragmento póstumo, já apresentado anteriormente, explicita bem essa interdependência: “‘Ensinando o retorno’ – ‘Esqueci-me da miséria’. Sua compaixão aumenta. Vê que não é possível suportar a doutrina. Ponto culminante: o assassinato sagrado. Inventa a doutrina do além-do-homem” (4[132] Novembro de 1882- Fevereiro de 1883). Como já analisado, o eterno retorno é o pensamento que conduz às últimas consequências a morte de Deus; a possibilidade do caráter cíclico do mundo representa, portanto, a extinção, inclusive, das sombras do Deus morto: sobretudo, nesse sentido, da “vontade de nada”. Assim, ao

⁷⁵ Conferir, por exemplo, o discurso “A hora mais silenciosa” (Za/ZA, “A hora mais silenciosa”), trabalhado anteriormente.

“inventar” a doutrina do além-do-homem, Nietzsche intenta uma atuação na dinâmica cíclica do mundo que consolide um sentido para a existência e afaste o niilismo extremo: e isso é uma condição primordial para que a comunicação do eterno retorno possa ser realizada. Em suma: sem efetivar o além-do-homem o eterno retorno precisa, necessariamente, ser mantido em silêncio, caso contrário sua conotação será, impreterivelmente, niilista. Somente a perspectiva do além-do-homem torna suportável o eterno retorno: “[a] visão do além-do-homem, que *afirma* a vida” (4[81] Novembro de 1882-Fevereiro de 1883).

A esperança de Nietzsche se mostra, e igualmente o determina como *fatum* para o futuro, através da tentativa de fazer com que não apenas o homem (o último homem, o homem pequeno, o homem mesquinho) retorne eternamente, mas também o além-do-homem tenha seu lugar garantido nessa dinâmica cíclica. No entanto, e este ponto é de suma importância aos nossos propósitos, através das considerações sobre o discurso “O regresso”, demonstrou-se a frustração de Zarathustra em relação a suas intenções comunicativas: a efetivação do além-do-homem não ocorreu nem quando dialogou com o povo (logo no “Prólogo”) e, de modo semelhante, os discípulos também não provaram ser ouvidos apropriados (sobretudo como ficou visível em “O canto noturno”). Disso resulta uma necessária conclusão, a saber: o eterno retorno não pode ser anunciado, a expensas de concretizar um niilismo suicida passível de compaixão. Assim, manter o pensamento fundamental da obra em silêncio e isolar-se de todo convívio, constituem as posturas mais apropriadas frente ao insucesso de Zarathustra.

Essas considerações nos oferecem uma chave de leitura muito relevante para a compreensão tanto do discurso “Da visão e do enigma” quanto do “Convalescente”. Naquele discurso, que se insere na trajetória para a derradeira solidão de “O regresso”, Zarathustra apresenta o enigma do pastor e da serpente. O pastor (o próprio Zarathustra) luta para “eliminar” (“arrancar”) a serpente que se instaurara em sua boca. Esta serpente simboliza aqui o “mais negro e mais pesado que existe no mundo” (Za/ZA, “Da visão e do enigma”, § 2); ou ainda, dito de modo direto, simboliza o niilismo que se precipita das palavras (da boca) de Zarathustra. Isso está diretamente relacionado à imagem anterior desse discurso, na qual Zarathustra “ensaia” a comunicação do eterno retorno ao anão (o espírito de peso), contudo, acaba não levando a cabo essa anunciação: fala “cada vez mais baixinho”, até silenciar completamente, “porque tinha medo dos meus próprios pensamentos e do que eles ocultavam” (*Idem*), termina por asserir Zarathustra.

Ora, em um contexto onde o além-do-homem, condição de possibilidade para a comunicação do eterno retorno, não é efetivo, o eterno retorno conota um niilismo suicida que, como vimos, impossibilita sua expressão. De modo mais enfático, isso está presente no seguinte póstumo: “Em vão até agora! A vida depois da metade irremediavelmente sacrificada. O pensamento mais terrível: o do eterno retorno do desaproveitamento. A humanidade desaproveitada (e toda luta e grandeza, um *jogo* eternamente sem objetivo) (a serpente e o pastor)” (20[2] Outono de 1883). Ao decretar esse “em vão”; esse desaproveitamento da vida “depois da metade”, Nietzsche está avaliando sua própria iniciativa de concretizar-se como *fatum* para o futuro. O “eterno retorno do desaproveitamento” representa, portanto, o retorno do último homem, mas não o retorno do além-do-homem. A referência ao discurso “Da visão e do enigma”, justificada pela alusão à “serpente” e ao “pastor”, encontra, assim, uma possibilidade de ser interpretada de maneira mais decisiva: estando a vida “irremediavelmente” sacrificada após a metade, isto é, o além-do-homem não tendo lugar garantido da dinâmica cíclica do mundo, então o pensamento do eterno retorno firma-se, irrevogavelmente, como um “*jogo* eternamente sem objetivo”; um determinismo niilista que, por si só, é motivo para o pensamento do retorno não ser comunicado. Como afirma Nietzsche, no mesmo fragmento póstumo em que se auto-define como “*fatum* para todo futuro”: “A solidão da vergonha, da debilidade e do silêncio ante um grande pensamento” (16[64] Outono de 1883).

Conquanto o discurso “Da visão e do enigma” torne possível tais conclusões, é no “Convalescente” que presenciamos de maneira mais aguda o confronto de Zaratustra com o pensamento do retorno: “Levanta-te da minha profundidade, pensamento abismal! Eu sou o teu galo e teu alvorecer, verme dorminhoco! De pé, de pé! O canto da minha voz vai acordar-te! [...] Eu, Zaratustra, o defensor da vida, o intercessor da dor, o assertor do círculo – chamo-te a ti, ó meu abismal pensamento!”. No entanto, após esse corajoso enfrentamento, Zaratustra perde suas forças frente ao seu pensamento abismal: “Viva! Estás vindo – eu te ouço. O meu abismo *fala*, resolvi e trouxe à luz a minha última profundidade! Viva! Vamos! Dá cá a mão – ah! Não! Ah! Ah! – – Nojo! Nojo! Nojo! – – Ai de mim!” (Za/ZA, “O convalescente”, § 1). Após trazer à luz o pensamento do eterno retorno, Zaratustra queda-se prostrado durante sete dias, e por fim os seus animais lhe dirigem a seguinte pergunta: “Veio a ti algum novo conhecimento, amargo, doloroso? Como massa fermentada, estiveste deitado, a tua alma crescia e

inchava, saindo fora de todas as bordas” (*Idem*). Não há, entretanto, uma resposta direta de Zaratustra que explique, em pormenores, os motivos de tal prostração a partir do advento do pensamento do retorno. Contudo, em um póstumo de 1883 lê-se: “Te moves, te estiras? – Agonizas. Não há nada de novo – dizes agonizando – Deixa-me dormir! / *Este é o ponto*: não há nada novo, este é o teu pensamento abismal, agora estas desperto!” (19[9] Outono de 1883). Ora, eis aí uma referência direta ao determinismo do eterno retorno, na qual há o reconhecimento da não consolidação de Nietzsche/Zaratustra como *fatum* para o futuro. Sem tal novidade, ou seja, sem o além-do-homem, o caráter cíclico do mundo emerge como um tormento; como um eterno sem-sentido da existência. Não causa mais espanto, assim, a prostração de Zaratustra quando o pensamento do retorno é trazido à superfície, a saber: o nojo ante o eterno retorno do último homem.

Já no segundo livro, quando Zaratustra ainda procurava fazer-se compreensível aos seus discípulos, esse reconhecimento do eterno sem-sentido, do “nada de novo”, fora proferido por um adivinho: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!” (Za/ZA, “O adivinho”). Uma imagem, no entanto, resume apropriadamente o sentido do proferimento desse adivinho: “Ah, onde há um mar, ainda, no qual possamos afogar-nos? [...] Em verdade, já estamos cansados demais, para morrer; agora continuamos acordados e vivendo – em câmaras mortuárias” (*Idem*). Na *Gaia Ciência* Nietzsche nos indica aquilo que esse mar simboliza, precisamente quando trata da morte de Deus: ““Para onde foi Deus?”, gritou ele [o louco], ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar?” (FW/GC, § 125)⁷⁶. O mar, portanto, significa o “lugar” para onde todas as coisas tendem; uma meta. Com a morte de Deus, a suprema finalidade de todas as coisas é suprimida, resultando na completa falta de sentido. Daí a pergunta do adivinho: “onde há um mar, ainda, no qual possamos afogar-nos?”, isto é, onde encontrar o sentido da existência. Como já sabemos, o eterno retorno intensifica as conseqüências da morte de Deus, e assim, a falta de sentido é radical. No discurso “O adivinho”, entretanto, Zaratustra ainda se mostra esperançoso e relação a isso: “Mas o adivinho deverá comer e beber ao meu lado; e, em verdade, ainda hei de mostrar-lhe um mar no qual possa afogar-se!” (Za/ZA, “O adivinho”). O livro dois, ao que parece, ainda é otimista em relação ao surgimento do além-do-homem, ao contrário do livro três, ou,

⁷⁶ Conferir também: 14[25] Outono de 1881.

mais especificamente, no “Convalescente”, quando Zaratustra assume para si a conclusão do adivinho: “O grande fastio que sinto do homem – *isto* penetrava em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca’”. E segue ainda: “‘Eternamente retorna o homem de que estas cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava a minha tristeza, arrastando da perna e sem poder adormecer. [...] ‘Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem!’” (Za/ZA, “O convalescente” § 2). Essa frustração, portanto, é resultado da dissipação da esperança anteriormente apontada: “Não só o homem, *também o além-do-homem* retorna eternamente” (27[23] Verão-Outono de 1884).

O grande problema é, justamente, a comunicação do “novo”; a efetivação de uma *novidade* na dinâmica cíclica do mundo. Nas palavras de Nietzsche: “*Este é o ponto: não há nada novo [...]*” (19[9] Outono de 1883). O pensamento do eterno retorno, nesse sentido, caso fosse comunicado por Zaratustra, conotaria um niilismo extremo; um determinismo pautado na ausência do novo (do além-do-homem); em suma, no retorno do homem pequeno sem um “mar” (uma meta) no qual possa desaguar (tender). São os animais que tomam a palavra para contar o eterno revir de todas as coisas e, além disso, coagem Zaratustra ao reconhecimento de que é o “mestre do eterno retorno”, e deve proceder como tal:

Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: *és o mestre do eterno retorno* – este, agora, é o teu destino!
Que fosses o primeiro a ensinar esta doutrina – como tamanho destino não haveria de ser, também, o teu maior perigo e enfermidade!
Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. –
– De tal sorte que esses anos todos são iguais a si mesmo, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores.
E se, agora, quisesses morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo – mas teus animais te pedem que ainda não morras!
Dirias, e sem tremer, ao contrário, respirando aliviado e feliz, pois um grande e sufocante peso seria tirado de ti, ó mais paciente dos homens pacientes: – ‘Agora morro e me extingo’, dirias, ‘e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.
Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno.
Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante;

– eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas –
 – para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para que eu volte a anunciar aos homens o além-do-homem.
 Disse a minha palavra e me despedaço; assim quer o meu eterno destino – e pereço como prenunciador!
 Chegada é a hora em que aquele que está no ocaso se abençoe a si mesmo. Assim – termina o ocaso de Zaratustra.’ – – (Za/ZA, “O convalescente”, § 2).

Tais são as palavras que os animais dirigem a Zaratustra. Este, por sua vez, e como era de se esperar, jamais profere o eterno retorno de maneira tão enfática. Sem a força necessária para ensinar o eterno retorno de todas as coisas, o personagem silencia completamente, como fica descrito no final de “O convalescente”: “Jazia imóvel, de olhos fechados, como alguém que dorme, se bem que não dormisse: pois, justamente, discorria com sua própria alma. A serpente, porém, e a águia, ao vê-lo assim calado, respeitaram o *grande silêncio* [grifo nosso] que o envolvia e se afastaram de mansinho” (*Idem*). Aqui cabe a preciosa interpretação de Heidegger acerca do silenciar nietzschiano em relação ao eterno retorno: “ele é pela primeira vez o silenciar propriamente dito; pois quem silencia completamente trai justamente por meio daí o seu silêncio; mas quem fala de maneira parca em meio a uma comunicação encobridora silencia efetivamente quanto ao fato de estar silenciando” (HEIDEGGER, 2007, p. 205). Assim, segundo entendemos, o fato de Nietzsche comunicar o eterno retorno por meio dos animais, representa, precisamente, essa anunciação encobridora da qual fala Heidegger; um silenciar “consciente” quanto ao fato de estar silenciando, ou ainda, um “silenciar propriamente dito”. Se pensarmos novamente através da imagem da serpente de do pastor, então o ato de morder a cabeça da serpente, e cuspi-la, pode ser compreendido como o próprio “calar-se”; “matar” a possibilidade da expressão niilista do caráter cíclico do mundo em que o “nada de novo” prevalece.

Com isso, Zaratustra internaliza o pensamento do retorno, isto é, não o comunica e nem pode fazê-lo, já que a condição de possibilidade para que isso ocorresse (o além-do-homem) não se mostrou efetiva. Ao conceber seu pensamento à 6000 pés de altura, Nietzsche o vivencia de modo leve: “49 quintais de pressão atmosférica a menos aqui, a 6000 pés de altitude: se dou a palavra à minha sensação, ela me diz o contrário: ‘dois pesos a menos para suportar que lá embaixo no mar – e talvez nem sequer muito menos!’” (11 [239] Primavera-Outono de 1881). No entanto, sua vivência altaneira é

completamente solitária, e sem a perspectiva de suporte do além-do-homem, “lá embaixo no mar”, o eterno retorno conduz às últimas conseqüências a morte de Deus (torna-se o mais pesado dos pesos), e conotaria, caso comunicado, um niilismo suicida, um eterno sem sentido. Em si mesma, a concepção de uma eternidade temporal é completamente negativa, ou seja, obedece a avaliação de Hartmann (que caracteriza o eterno retorno como o trabalho das Danaídes); de Dühring (que o define o retorno como anti-vital, um “episódio indiferente entre dois estados de noite” (DÜHRING *apud* D’IORIO, 2007, p. 240); ou ainda, a avaliação realizada por Caspari (que define o eterno retorno através do mito de Tântalo e sua maçã). Em suma, a eternidade temporal do eterno retorno é um “[...] princípio não-teológico e não-teleológico [...]” (D’IORIO, 2007, p. 253) que potencializa ao máximo a morte de Deus; nem Deus, nem a derradeira vontade de nada, enquanto sombra do Deus morto, sobrevivem à hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo.

É em virtude disso, hipótese que defenderemos no próximo capítulo, que Zaratustra modifica drasticamente sua estratégia (na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*); não mais desce a montanha para comunicar-se, mas aguarda por aqueles que sejam capazes de uma vivência altaneira análoga à sua. Mais especificamente, aguarda por aqueles que tenham transfigurado jovialmente a morte de Deus, e, além disso, possam vivenciar de modo “leve” o eterno retorno do mesmo. Trata-se da importância transfiguradora do *riso* na quarta parte de *Zaratustra*. Tal como anota Nietzsche: “com o riso todos os maus instintos de tornam santos: para que todo pesado resulte leve –” (19[6] Outono de 1883); este póstumo incompleto, no entanto, aparece de modo mais decisivo adiante: “A santificação do riso. Futuro da dança. Vitória sobre o espírito de pesadume” (21[3] Outono de 1883). É nesse mesmo sentido que o riso aparece na quarta parte, ou seja, como uma vitória sobre o “peso” (Cf. Za/ZA, “O despertar”, § 1). O próximo capítulo, portanto, deve concretizar nossa tentativa de abordagem da tensão entre solidão e comunicação, na medida em que demarca a vivência solitária de Zaratustra como jovial e, através disso, faz repercutir a necessidade daqueles que coadunem com essa singular vivência para que hajam “ouvidos” capazes de apreender o que o personagem tem a dizer. Assim, à luz das considerações apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho, pretendemos contemplar o quarto livro de *Assim falava Zaratustra* como uma caracterização da importância do riso, sobretudo

quando Zaratustra indica quem são aqueles que espera em sua montanha: “*leões ridentes*, deverão vir” (Za/ZA, “A saudação”).

IV – A “VIVÊNCIA DO RISO” E A SOLIDÃO EXTEMPORÂNEA DE ZARATUSTRA

*A gaia ciência é absolutamente necessária para alguém que pensa
como eu e quer isso (17[88] Outono de 1883).*

Permanecendo ainda, por um momento, no discurso “O convalescente”, vejamos como o problema da comunicação do eterno retorno, em sua conotação leve, é tangencial à dificuldade linguística apresentada no início do capítulo anterior: “Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íres e falsas pontes entre coisas eternamente separadas? Toda a alma tem o seu mundo, diferente dos outros; para toda a alma, qualquer outra alma é um transmundo” (Za/ZA, “O convalescente” § 2). Ao analisarmos, anteriormente, o *Curso de Retórica*, acentuamos a condição fundamental que os recursos retóricos (os *tropos*) oferecem à comunicabilidade de “impressões subjetivas”. Sendo estas completamente singulares e, a princípio, intransferíveis, a “maleabilidade retórica” confere uma possibilidade de extravasar essa esfera “subjetiva” em direção ao entendimento de outrem. Por outro lado, todavia, a transição da “impressão subjetiva” à compreensão de outrem não depende exclusivamente da habilidade retórica do orador, mas antes, como afirma Nietzsche nesse escrito em questão, carece da “fixação” e “eleição” através do “gosto de muitos” (NIETZSCHE, 1999, p. 38). Em último caso, portanto, a linguagem não é um recurso ilimitado para a comunicação daquilo que é absolutamente pessoal, ou, como dito no “Convalescente”, cada “alma tem seu mundo, diferente dos outros”. Um passo adiante e evidencia-se a argumentação mais decisiva de Nietzsche a favor dos “limites linguísticos”, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Aqui Nietzsche elabora uma compreensão da “verdade” como convencional, isto é, fruto de arbitrariedades que

imputam a determinados proferimentos o “signo” de “verdade” ou “mentira”; respectivamente, quando contribuem ou impedem a conservação do todo (Cf. WL/VM, § 1). Mantém-se, entretanto, a diferença já presente no *Curso de retórica* entre o “estímulo subjetivo” (completamente singular) e aquilo que a linguagem é capaz de exprimir. O conceito, nessa perspectiva, representa o afastamento máximo da impressão subjetiva; uma suprema “igualação do não igual” (*Idem*). “Toda palavra torna-se logo conceito quando justamente não deve servir, eventualmente como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento [...]” (*Idem*). Assim, a “vivência primitiva”, ou a “impressão subjetiva”, quando transposta ao conceito, não mais representa com fidelidade aquela origem singular; em suma, a própria vivência torna-se falsificada. Isso é muito próximo da asserção encontrada no “Convalescente”: “não são, palavras e sons, arco-íres e falsas pontes entre coisas eternamente separadas?” (Za/ZA, “O convalescente”, § 2), ou, em outros termos, as palavras não igualam aquilo que é essencialmente desigual?

É, contudo, de maneira mais “madura”, no aforismo 354 da *Gaia Ciência*, que Nietzsche torna mais aguçada sua crítica da linguagem, precisamente quando implica a “capacidade de comunicação” à “necessidade de comunicação”. A formação da consciência, nesse sentido, visa aproximar as pessoas e tornar comunicáveis suas carências: “[...] apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação* [...]” (FW/GC, § 354). Disso resulta que apenas aquilo que expressa uma utilidade comum (em vista da manutenção do todo) é dado à comunicação, permanecendo incomunicável, no entanto, aquilo que é individual, isto é, as vivências singulares e solitárias. Uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* resume bem toda essa discussão:

Já não nos estimamos suficiente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26).

Uma vivência de Nietzsche completamente singular (sujeita, portanto, aos problemas linguísticos acima mencionados) condiz com a aquiescência ao *riso* no período intermediário de sua filosofia. Trata-se da “cura” angariada na *Gaia Ciência*, no exato sentido abordado no primeiro capítulo deste trabalho. A vivência “jovial” frente à morte de Deus, e consequentemente também ante ao eterno retorno, haja vista que esse pensamento potencializa ao máximo essa perda do esteio de justificação da existência, é central durante o quarto livro de *Assim falava Zaratustra*. Scarlett Marton resume de maneira precisa as condições necessárias para que a comunicação se efetive: “Para comunicar, é preciso partir de um solo comum. Não basta ter as mesmas idéias, abraçar as mesmas concepções. Tampouco basta atribuir às palavras o mesmo sentido ou recorrer aos mesmos procedimentos lógicos”. E conclui: “É preciso bem mais; é preciso partilhar experiências, comungar vivências” (MARTON, 2010, p. 140). Ao que nos cabe aqui, retomaremos os elementos mais essenciais já trabalhados no primeiro capítulo em vista de firmar a “vivência do riso” como condição primordial para que a comunicação nietzschiana se efetive. Em outras palavras, pretendemos considerar que sem esse “solo comum” da “jovialidade”, ou ainda, sem aqueles que “comunguem” essa vivência com Nietzsche/Zaratustra, tanto a morte de Deus quanto o eterno retorno permanecem estigmatizados como uma perda insuperável de sentido.

Humano e Aurora, segundo as considerações já empreendidas, representam o tempo da doença ou, mais precisamente, no tempo da “tragédia do conhecimento”. O livramento de Nietzsche, nesse sentido, constitui a superação dos modos habituais de consolo, sejam eles religiosos, morais ou artísticos; a “paixão do conhecimento” aí presente, resulta, portanto, no “[...] desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (MAI/HHI, § 34). Já em 1886, no “Prólogo” a *Humano*, Nietzsche trata de modo mais contundente o significado desse “grande livramento”: é “[...] uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção da vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre vontade*” (MAI/HHI, “Prólogo”, § 3). No entanto, logo no parágrafo seguinte deste “Prólogo” afirma Nietzsche: “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimentos, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura liberdade do espírito*”. Tal madurez do espírito, já sabemos, é “[...] marca da *grande saúde*, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver

por experiência e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!” (MAI/HHI, “Prólogo”, § 4). Ora, a “grande saúde” é justamente o pressuposto fisiológico de Zaratustra (Cf. EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 2), que garante a transfiguração da tragédia do conhecimento, porém, ainda mais enfaticamente, permite visualizar o ocaso de Deus como uma abertura de novas possibilidades (“oferecer-se à aventura”).

A consonância de dois aforismos de *A gaia Ciência*, a saber: “O sentido de nossa jovialidade” (FW/GC, § 343) e “A grande saúde” (FW/GC, §382), determina, ao nosso entender, aquilo que é “singular” na postura altaneira de Zaratustra (simbolicamente, a 6000 pés de altura). A jovialidade é, justamente, a transfiguração da morte de Deus, ou seja, nas palavras de Nietzsche: “[...] nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes”, salienta o filósofo, “[...], para nós, não são [as conseqüências da morte de Deus], ao contrário talvez do que se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...” (FW/GC, § 343). Por seu turno, ao comentar a grande saúde, afirma Nietzsche: “Como poderíamos nós [...] satisfazermo-nos com o *homem atual?*”, e segue, falando de um “novo ideal”, possível através da grande saúde: “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por trasbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (FW/GC, § 382). Essa permissão à “brincadeira”, que deturpa as consolidadas estimativas de valor, segundo defendemos, condiz com a “cura” de Zaratustra na sua primeira ascensão à montanha. Assim, o ato de carregar as cinzas à montanha (cujo simbolismo indica um sofrimento ante a morte de Deus), e do alto desta alcançar a “cura”, isto é, a grande saúde, é o que define a “abundancia” de Zaratustra (que torna possível presentear os homens com o além-do-homem) e, também, portar-se com “leveza” frente ao comumente assumido como “santo”, “bom”, “intocável” e “divino”. Corroborando isso: “Burla do ‘divino’ – sintoma de cura” (3[5] Começo de 1886-Primavera de 1886); e ainda: “Zaratustra, que de uma maneira sagrada opõe atrevimento e burla a todas as coisas sagradas e executa com inocência seu caminho para o mais proibido, o mais mau” (2[166] Outono de 1885 –Outono de 1886).

No entanto, é na “Tentativa de autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*, no qual ocorre uma explícita menção a *Zaratustra*, que se torna ainda mais perceptível a importância do riso e da jovialidade. Como vimos, a “Autocrítica” promove uma

essencial modificação no conteúdo do primeiro livro de Nietzsche, sobretudo ao contrapor o “consolo metafísico” ao “consolo deste lado de cá”, isto é, o riso (GT/NT, “Tentativa de autocrítica, § 7). Trata-se, na “Autocrítica”, de uma explicação do pendor do grego antigo ao trágico, que acaba sendo definida por Nietzsche como um “pessimismo da força”; um esbajamento devido a uma “transbordante saúde” (*Idem*, § 1). É, portanto, através dessa “força” que a tragédia mostra-se transfigurada, e é precisamente a isso que Nietzsche alude, segundo entendemos, no “Prólogo” a *Gaia Ciência*, quando afirma: “[...] nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado pico do pensamento atual e da lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisto – gregos?” (FW/GC, “Prólogo”, § 4). Ou, na passagem que concluiu o primeiro capítulo deste trabalho: “Vós ergueis os olhos quando aspirais a elevar-vos. Eu, como estou no alto, desço o meu olhar. / Quem de vós pode estar no alto e rir ao mesmo tempo? Quem escala altos montes ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e escrever”).

Dito agora, sem meias palavras: a vivência do riso (ou, o que é o mesmo: da jovialidade), alcançada por Nietzsche na *Gaia Ciência* (e também presente na cura de Zaratustra após carregar suas cinzas à montanha), corresponde a um suporte e a uma abertura de possibilidades frente à trágica morte de Deus, e, por conseguinte, também ante o eterno retorno, que conduz às últimas consequências este ocaso. Tal vivência é ainda uma condição para a criação do além-do-homem, e, portanto, anterior a este. Isso fica salientado quando Zaratustra narra sua “cura”, após carregar suas cinzas à montanha: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara” (Za/ZA, “Dos transmudanos”). Essa chama é o próprio além-do-homem, que no “Prólogo” serviu para que o santo do bosque advertisse Zaratustra: “Naquele tempo, levavas a tua cinza para o monte; queres hoje, trazer o fogo para o vale? Não receias as penas contra os incendiários?” (Za/ZA, “Prólogo”, § 2). O além-do-homem é esse fogo, também caracterizado por Zaratustra como um presente aos homens (Cf. *Idem*). Todavia, fundamentemos o caráter primordial da vivência do riso, acima mencionado, em relação à projeção do além-do-homem. Ora, se a “grande saúde” é precisamente aquela que impede o contentamento com o “homem atual” (Cf. FW/GC, § 382) e, além disso, subverte a trágica morte de Deus através de uma “transbordante abundância e potência” que permite brincar com “tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino” (*Idem*); ou ainda, se a

burla com o divino é um sintoma de cura (Cf. 3[5] Começo de 1886-Primavera de 1886), a qual Zaratustra atinge ao ascender à montanha, então a projeção para além-do-homem, enquanto burla de toda transcendência divina e intocável, só pode ser consequência direta dessa cura, e assim, obviamente, uma vivência primordial e condição *sine qua non*.

Se a não efetivação do além-do-homem durante os três primeiros livros de *Zaratustra* já consolida o não extravasamento da solidão do personagem, o isolamento torna-se ainda mais agudo quando aí incluímos a vivência do riso, da jovialidade, em suma, da primordial força ante o trágico da existência. No caráter à parte do quarto livro de *Zaratustra* é precisamente isso que fica evidente, ou seja, neste ocorrem apenas três menções ao além-do-homem⁷⁷, o que nos conduz a considerar que a temática central desse livro não condiz com a anunciação desta projeção. Segundo entendemos, é a “vivência do riso” que assume caráter privilegiado no quarto livro de *Zaratustra*, e a compaixão pelos homens superiores, o derradeiro pecado de Zaratustra induzido pelo adivinho (Cf. *Za/ZA*, “O grito de socorro”), se deve, justamente, ao não compartilhamento dessa vivência singular do personagem. Aqueles a quem Zaratustra aguarda em sua montanha não são tais homens superiores, marcados pelo sofrimento ante a morte de Deus, mas sim, aqueles que correspondam ao símbolo de “leões ridentes”: “Por *outros* espero, aqui, nestes montes, e daqui, sem eles, não quero arrear pé – por gente mais elevada, mais forte, mais vitoriosa, mais alegre, gente quadrada de corpo e alma: *leões ridentes*, deverão vir!” (*Za/ZA*, “A saudação”). Passemos, no entanto, a avaliar a pertinência dessas considerações no quarto livro de *Zaratustra*.

A quarta parte de *Assim falava Zaratustra* tem um caráter à parte. A princípio, este escrito seria incluído em uma nova obra, intitulada *Meio-dia e eternidade*: “MEIO-

⁷⁷ A primeira delas não é direta: “O homem, porém, é algo que deve ser superado” (*Za/ZA*, “O mais feio dos homens”). As outras duas, contudo são diretas: “Vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; *nós* queremos, agora, – que o além-do-homem viva” (*Za/ZA*, “Do homem superior”, § 2). Logo e seguida, no próximo parágrafo do mesmo discurso, o além-do-homem volta a ser mencionado (*Idem*, § 3).

DIA E ETERNIDADE de Friedrich Nietzsche. *Primeira parte: a tentação de Zaratustra* (31[30] Inverno de 1884-1885). Com isso, Nietzsche haveria concluído *Assim falava Zaratustra* com o livro III, em janeiro de 1884, sem, neste momento, sentir a necessidade de oferecer uma continuação ao livro. Todavia, este escrito firma-se, de fato, como continuação da obra e da trajetória do personagem Zaratustra, apesar de Nietzsche o manter inédito (distribuindo apenas uns poucos exemplares). Sobre isso, comenta Andrés Sánchez Pascual: “Com aquela terceira parte Nietzsche dá por concluído o *Zaratustra*”, e prossegue: “Um ano mais tarde não escreve o que hoje é a quarta e última parte, mas em realidade estava destinada a ser a primeira de uma nova obra, intitulada *Meio-dia e eternidade*, a qual deveria ter tido três partes; as duas últimas não foram escritas nunca” (PASCUAL *apud* NIETZSCHE, 2009, p. 17). Sem levar a cabo essa nova obra, a primeira parte já escrita termina por consolidar-se como sequência de *Zaratustra*. No entanto, apenas quarenta cópias dessa parte foram impressas, e, além disso, apenas sete distribuídas entre amigos próximos ao filósofo (Cf. *Idem*, p. 18). Essa quarta parte permaneceu inédita mesmo durante a reimpressão de *Assim falava Zaratustra* (das três partes em um único volume), no ano de 1886, e apenas em 1890 publicou-se a quarta parte. Por fim, somente em 1892 *Assim falava Zaratustra* em sua versão completa, composta por suas quatro e definitivas partes, veio a público (Cf. *Idem*).

Quanto ao conteúdo da quarta parte, uma consideração preliminar e fundamental faz-se necessária. Trata-se do tempo que os acontecimentos transcorridos durante essa quarta parte levam para consolidarem-se: excetuando-se o introdutório discurso “O sacrifício do mel”, os fatos iniciam na manhã de um dia e findam-se na manhã do dia seguinte. Simbolicamente isso significa o caráter cíclico do mundo, ou seja, o eterno retorno. Exemplar, nesse sentido, é o discurso “O canto ébrio”⁷⁸, que representa o

⁷⁸ O título para esse discurso é variável dependendo da opção dos editores ou tradutores. Elucidativa é a seguinte nota de Andrés Sánchez Pascual: “Em todas as edições de *Assim falou Zaratustra* posteriores a realizada por Nietzsche mesmo, este discurso tem levado o título de *A canção ébria*. Tal troca se baseia em que, em seu exemplar pessoal impresso, Nietzsche havia escrito esse outro título sobre o título *A canção do noctâmbulo*”, e Pascual então explica sua opção pelo título “*A canção do noctâmbulo*”: “Aqui se restitui o título original; é possível que Nietzsche houvesse modificado o título se ele mesmo houvesse feito ulteriores edições. Mas isso não chegou a ocorrer” (PASCUAL *apud* NIETZSCHE, 2009, p. 492, nota 579). De nossa parte, seguimos Mario da Silva, que opta por “O canto ébrio” (NIETZSCHE, 2010, p. 369), e também, nesse mesmo sentido, de Rubens Torres Filho, que traduz como “A canção bêbada” (NIETZSCHE, 1974, p. 269). Essa modificação de Nietzsche, em sua versão pessoal da quarta parte, segundo entendemos, realiza uma importante elucidação ao texto quando sublinha a “embriaguez” aí prevalecente. Como ainda veremos, a ébria alegria dos homens superiores será fundamental para a contraposição à jovialidade lúcida de Zaratustra.

derradeiro momento do mundo ou, como figurado em “O convalescente”, o “grande ano do devir” (Za/ZA, “O convalescente” § 2). É em “O canto ébrio” que os homens superiores dão-se conta de sua “mudança e cura” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 1), justamente na hora do eterno retorno, isto é, à meia-noite. Tal como diz um dos homens superiores: “‘Era isso – a vida?’ hei de dizer à morte. ‘Pois muito bem! Outra vez!’” (*Idem*). Tal cura (superação do niilismo do eterno retorno), no entanto, como ainda ficará esclarecido, não condiz com a “saúde” de Zaratustra, e os homens superiores não serão definidos por este como os “leões ridentes” almejados. O que nos convém salientar, neste momento, é a dinâmica cíclica do quarto livro de *Zaratustra*, simbolizando o eterno retorno e a necessidade de uma postura saudável que consolide apropriadamente o momento derradeiro do mundo (a meia-noite); que viabilize o canto de Zaratustra, “[...] cujo nome é ‘Outra vez’, cujo sentido é ‘Por toda a eternidade’” (*Idem*, § 12).

No discurso introdutório “O sacrifício do mel”, Zaratustra encontra-se na sua montanha e, ao que parece, não mais intenta descer para comunicar (esbanjar) sua abundância, como fez no “Prólogo”. Há uma capital mudança de “estratégia” nessa quarta parte, na qual, ao invés do personagem precipitar-se da montanha, são os homens que devem subir; elevarem-se à sua altura. O “mel”, neste caso, tem um simbolismo bastante peculiar, representando a “isca” que deve atrair os homens até a altitude em que se encontra. “[...] o mar dos homens – *nesse* eu lanço, agora, a minha dourada cana de pesca e digo: abre-te abismo humano! / Abre-te e atira-me as teus peixes e reluzentes crustáceos! Com a minha melhor isca, quero hoje fregar os mais singulares peixes humanos!” (Za/ZA, “O sacrifício do mel”). Mais adiante, evidencia-se o sentido dessa “pesca” do alto da montanha: “Por isso, eis-me aqui à espera, ladino e zombeteiro, nos altos montes, sem impaciência nem paciência, mas, antes, como alguém que desaprendeu a ser paciente – porque já não ‘padece’” (*Idem*). Trata-se, portanto, de uma “espera” pelos homens capazes dessa ascensão; por aqueles que coadunem com a vivência altaneira de Zaratustra. No entanto, mesmo sem impaciência, Zaratustra narra sua extemporaneidade: “Eu, porém, e o meu destino – não falamos para o hoje, tampouco falamos para o nunca; temos paciência e tempo, para falar, tempo de sobra. Porque, um dia, ele há de vir e não poderá passar de largo”. E logo em seguida conta aquilo que há de vir: “Quem, um dia, há de vir e não poderá passar de largo? A nossa grande sorte, que é o nosso grande e longínquo reino dos homens, o reino milenar de

Zaratustra” (*Idem*). Justamente por isso Zaratustra está esperando, isto é, pelo momento em que suas palavras façam efeito e o “reino dos homens” vigore. Todavia, a perspectiva a partir da qual Zaratustra fala é ainda extemporânea e, por conseguinte, solitária.

Em uma capital passagem, Zaratustra insinua sua solitária saúde altaneira, e “de cima”, de sua altura, remete aos homens seu “riso de escárnio”: “E, aqui, ri, ri, minha clara e sadia maldade! Lança dos altos montes para baixo o teu luminoso riso de escárnio! Fisga para mim, com a tua luz, os mais lindos peixes humanos!” (*Idem*). Essa passagem é muito próxima da asserção de Zaratustra no livro II: “Quem escala altos montes ri-se de todas as tragédias da cena e da gravidade trágica da vida” (Za/ZA, “Do ler e escrever”), constantemente afirmada durante nossas considerações. Embora os elementos ainda não sejam suficientes para uma consideração mais decisiva, a caracterização do riso como fruto da “clara e sadia maldade” de Zaratustra, riso este dirigido para baixo em tom de escárnio, já nos permite compreender a importância dessa vivência “jovial” do personagem na sua “espera” por aqueles que lhe sejam “aparentados”. É a “altura saudável” que torna possível essa visualização cômica da existência, e transfigura toda tragédia. Contudo, sublinhemos: Zaratustra é solitário nessa sua vivência singular, e pretende, sobretudo, atrair (pescar) homens capazes dessa mesma transfiguração. Tal riso dirigido aos homens não impede, entretanto, que Zaratustra seja acometido pela compaixão, seu derradeiro pecado induzido pelo adivinho.

No discurso seguinte (“O grito de socorro”) tem início aquele caráter circular do quarto livro de *Zaratustra*, acima mencionado. Assim, na manhã do dia seguinte ao “Sacrifício do mel”, Zaratustra encontra-se “[...] sentado na sua pedra, diante da caverna [...]”, contudo, “[...] eis que ali estava o adivinho, o mesmo ao qual, uma vez, ele dera de beber e comer a sua mesa, o anunciador do grande cansaço, que ensinava: ‘Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca’” (Za/ZA, “O grito de socorro”). Como já indicado, esse adivinho porta-se como arauto das consequências da morte de Deus, e anteriormente já havia acossado Zaratustra a lhe responder a difícil questão: “Ah, onde há um mar, ainda, no qual possamos afogar-nos?” (Za/ZA, “O adivinho”). O papel do adivinho, entretanto, no livro quarto, é “alertar” Zaratustra sobre aqueles que já circundam a montanha, fazendo reverberar, cada um deles e em uníssono, um “angustiante” grito de socorro: “‘As ondas em redor do teu monte’ [diz o adivinho a

Zaratustra], ‘sobem e continuam subindo, as ondas da grande miséria e angústia: breve levantarão também o teu barco, arrastando-te consigo’”(Za/ZA, “O grito de socorro”). Esse grito de socorro vem dos “homens superiores”, que são os homens de exceção, cada qual tendo adquirido certa proeminência frente aos demais homens; e também, cada um deles sofrendo de um modo particular a morte de Deus; sofrendo a perda do esteio máximo de justificação da existência. Assim, o “derradeiro pecado” que o adivinho induz Zaratustra a cometer é, precisamente, a “compaixão” por tais homens superiores: “‘*Compaixão!*’ [...] ‘Ó Zaratustra, vim aqui para induzir-te ao teu derradeiro pecado!’”(Idem).

Zaratustra sai, portanto, de sua caverna na montanha em direção ao grito de socorro; sai em auxílio a tais homens superiores. Encontra, assim, respectivamente: os dois reis empurrando um asno (Za/ZA, “Colóquio com os reis”); o “*homem consciencioso do espírito*” (Za/ZA, “A sanguessuga”); o feiticeiro (Za/ZA, “O feiticeiro”); o papa sem ofício (Za/ZA, “Sem ofício”); o mais feio dos homens (Za/ZA, “O mais feio dos homens”); o mendigo voluntário (Za/ZA, “O mendigo voluntário”); e, por fim, sua própria sombra (Za/ZA, “A sombra”). Salaquarda aponta que “alguns dos homens superiores portam traços de pessoas que se tornaram de alguma forma significativas para Nietzsche, na medida em que nelas se havia estampado com especial clareza um dos impulsos básicos da época”, e complementa: “Assim o ‘adivinho’ evoca Wagner; o ‘consciencioso do espírito’, em sua cientificidade conseqüente, lembra Overbeck e Rohde; a ‘sombra’ niilista de Zaratustra, Rée, e assim por diante” (SALAQUARDA, 2007, p. 132-133).

Exemplar, no sentido do sofrimento desses homens superiores ante a morte de Deus, é o caso do papa sem ofício. Quando este encontra Zaratustra, diretamente lhe dirige as seguintes palavras: “‘Quem quer que sejas, ó viandante’, falou, ‘ajuda alguém que perdeu o caminho e o procura e a quem poderia facilmente, por aqui, acontecer algum mal. Este mundo ao meu redor me é estranho e distante e também ouvi bramidos de animais ferozes; e, aquele que poderia dar-me abrigo, cessou de existir’” (Za/ZA, “Sem ofício”). Ao sofrimento do último papa, responde Zaratustra, entre outras coisas: “Não penses mais nele, está morto” (Idem). Na medida em que cada “homem superior” vai aparecendo a Zaratustra, este lhes orienta a subirem a montanha em direção a sua caverna, local onde os acontecimentos mais essenciais do quarto livro ocorrem.

Tão logo Zaratustra encontra os homens superiores reunidos em sua caverna, lhes dirige as seguintes palavras: “Parece-me [...] que não vos prestai muito para fazer-vos companhia, que vos afligis mutuamente o coração, ó criaturas clamantes por socorro, quando aqui vos reunis, não é verdade? É preciso primeiro que chegue alguém –”, e complementa: “alguém que torne a fazer-vos rir, um bom e alegre palhaço, um dançarino e pé-de-vento e doidivanas, um qualquer velho maluco – não vos parece?” (Za/ZA, “A saudação”). Sobremodo, Zaratustra alude à perda do antigo sentido da existência e, conseqüentemente, da alegria de viver. Ao inferir que os homens superiores aguardam por aquele que reafirme um sentido para a existência, Zaratustra está antecipando a expectativa desses homens superiores em relação a ele mesmo, o que posteriormente se confirma: “[...] queríamos ver o que faz tornar claro os olhos turvos” (*Idem*), diz o rei da direita. Todavia, Zaratustra não reconhece naqueles que em sua caverna se encontram, o tipo de homem almejado:

“Talvez sejais todos, na verdade, homens superiores”, prosseguiu Zaratustra; “mas, para mim – não sois ainda bastante elevados e fortes.

Para mim, ou seja, para o inexorável que, em mim, guarda silêncio, mas que não o guardará sempre. E, se sois meus, não o sois como meu braço direito.

Porque quem, como vós, mal se sustenta em pé com pernas doentes e franzinas, esse, acima de tudo, que o saiba ou não: quer ser *poupado*.

Mas eu não poupo os meus braços e minhas pernas, *eu não poupo meus guerreiros*; como poderíeis, vós, servir para *minha guerra*?

[...]

Não por vós espero, aqui, nestes montes, nem convosco tenho o direito de descer pela última vez. Vistes a mim somente como prenúncio de que homens superiores a vós já estão a caminho –

– *não* os homens do grande anseio, da grande náusea, do grande tédio e aquilo que chamastes o último resto de Deus.

– não! Não! Três vezes não! Por *outros* espero, aqui, nestes montes, e daqui, sem eles, não quero arredar pé –

– por gente mais elevada, mais forte, mais vitoriosa, mais alegre, gente quadrada de corpo e alma: *leões ridentes*, deverão vir (Za/ZA, “A saudação”).

Logo no início desta passagem ocorre o que talvez seja uma alusão ao eterno retorno, quando Zaratustra diz que os homens superiores não fortes o bastante para aquilo que ainda permanece em silêncio. Os homens superiores, apesar de serem “superiores”, como salienta Zaratustra, não se adéquam ao símbolo de “leões ridentes”, e assim, não possuem a força necessária para sobrepujar aquilo que até então era tido como “sagrado” e “intocável”. É precisamente nesse sentido de “força” que o símbolo do leão aparece em “Das três metamorfoses”:

Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer.

Conseguir essa liberdade e opor um sagrado ‘não’ também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão.

Conquistar direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportação e de respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante.

Como o que há de mais sagrado amava ele, outrora, o “Tu deves”; e, agora, é forçado a encontrar quimera e arb rio até no que tinha de mais sagrado, a fim de arrebat r a sua própria liberdade ao objeto desse amor: para um tal ato de rapina, precisa-se do leão (Za/ZA, “Das três metamorfoses”).

Como bem aponta L with, essa metamorfose do espírito (do camelo ao leão) tem relação com o ideal de espírito livre do período intermediário da filosofia de Nietzsche, isto é, com o livramento do espírito livre (Cf. L WITH, 1991, p. 41). Trata-se do abandono da antiga medida de valor da existência; do outrora “sagrado”. Esse livramento do leão, todavia, é acrescido de um instigante complemento através do “riso”, no livro quarto. Se o leão é aquele que leva a cabo livramento do espírito, o riso, por sua vez, condiciona uma transfiguração do caráter trágico dessa “terrível conquista”. Como já largamente enfatizado, o cume do ideal de espírito livre, justamente aquele atingido na *Gaia Ciência*, implica na jovialidade frente ao trágico, ou, mais especificamente, ante a morte de Deus. Com isso, mais claro torna-se o símbolo de “leões ridentes”, isto é, como um tipo de homem que coadune com essa singular vivência nietzschiana. Destarte, os homens superiores, reconhecidamente sofrendores das conseqüências do ocaso de Deus, não são representantes do advento de leões ridentes,

haja vista que não assumem jovialmente esse ocaso como abertura de novas possibilidades (Cf. FW/GC, § 343).

Dando sequência na dinâmica narrativa do livro quarto, após a “saudação” a seus hóspedes, Zaratustra é coagido pelo adivinho a oferecer comida e bebida aos homens superiores: “[...] mas ninguém se lembrou do *meu* infortúnio, precisamente, o de morrer de fome – ’ [...] ‘Incluindo o morrer de sede’, prosseguiu o adivinho. ‘E se bem que já ouvisse, aqui, o gargulhar de água correndo como os discursos da sabedoria, ou seja, de maneira farta e incansável, eu – quero vinho!’”, e sublinha o adivinho: “Nem todos, como Zaratustra, são bebedores de água natos. A água, tampouco convém a pessoas cansadas e alquebradas; próprio para *nós* é o vinho – somente *ele* proporciona cura repentina e súbita saúde” (Za/ZA, “A ceia”). É neste contexto em que todos se põem a saciar a fome e sede que Zaratustra passa a falar do homem superior aos homens superiores. Faz-se necessário, no entanto, manter em mente essa introdução ao discurso “Do homem superior”, no qual o vinho é assumido pelo adivinho como um meio de “cura repentina e súbita saúde”; este contexto de “embriaguez”, ainda enigmático, será fundamental para a continuidade de nossa interpretação. Instigante, e igualmente enigmático, é também a “fonte” desse “vinho curativo”: ao tomar a palavra, afirma o rei da esquerda: “‘Quanto a vinho’, falou, ‘já providenciamos nós, eu e meu irmão, o rei da direita; temos vinho em abundância – um asno inteiro carregado dele’” (*Idem*).

Longamente fala Zaratustra aos homens superiores durante o discurso “Do homem superior”, de nossa parte, no entanto, queremos ressaltar a conclusão desta fala, sobretudo a partir da seção 15. No esboço ao livro quarto, Nietzsche havia intitulado essa conclusão, que vai da seção 15 até a 20, como “O discurso das rosas” (31[64] Inverno de 1884-1885), que constitui, sobretudo, um elogio do riso. Nesse sentido, lemos na seção 15: “Quanto mais de elevada espécie, tanto mais raramente uma coisa sai perfeita. Ó homens superiores aqui reunidos, não sois, vós todos – um malogro? / Não desanimeis; que importância tem isso? Quantas coisas são ainda possíveis! Aprendei, como convém, a rir de vós mesmos!” (Za/ZA, “Do homem superior”, § 15). Zaratustra pretende, portanto, ensinar o riso aos homens superiores, e insiste nesse sentido: “Aprendei, como convém, a rir de vós mesmos”⁷⁹. Quantas coisas são ainda

⁷⁹ No período em que escreve o quarto livro de *Zaratustra*, anota Nietzsche: “E se vós me chamais de vosso senhor e mestre: eu quero dizer-vos em verso o que pensa este mestre de si mesmo. Assim escrevi certa vez na porta da minha casa, quero dizer na entrada desta caverna: – – –” (31[67] Inverno de 1884-

possíveis, ó homens superiores!” (*Idem*). Lembremos da perspectiva jovial frente à morte de Deus, que, ao invés de ser “triste e sombria”, vê nesse ocaso uma “nova aurora” (FW/GC, § 343). Rir de si mesmo, portanto, significa transfigurar o “malogro” do homem, após a morte de Deus, em uma via para possibilidades até então bloqueadas: “Quantas coisas são ainda possíveis”, afirma Zaratustra. Esse analtecimento do riso prossegue na seção 16: “Qual foi, até hoje, o maior pecado, na terra? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Ai de vós que rides agora!’?” (Za/ZA, “Do homem superior”, § 16). Segundo indica Andrés Sánches Pascual (PASCUAL *apud* NIETZSCHE, 2009, p. 490), em nota, trata-se de uma alusão ao evangelho de Lucas, onde lemos: “Ai de vós, os que agora rides! porque vos lamentareis e chorareis” (LUCAS, 6, 25). Isso, para Zaratustra, é um “mau olhar para esta terra” (Za/ZA, “Do homem superior”, § 16), justamente porque é uma promessa de um momento ulterior (o reino dos céus) em que, só então, a alegria é possível. Por isso, adverte Zaratustra: “Afastai-vos do caminho desses homens absolutos! Têm pés pesados e coração mormacento, – não sabem dançar. Como poderia a terra ser leve para tal gente!” (*Idem*). Riso e leveza, portanto, são posturas equivalentes, daí a vitória sobre o “espírito de pesadume” através do riso: “A santificação do riso. Futuro da dança. Vitória sobre o espírito de pesadume” (21[3] Outono de 1883). A correlação entre riso, leveza e dança permanece na seção 17:

Por vias tortas aproximam-se de sua finalidade todas as coisas boas. Como gatos, arqueiam o dorso e ronronam interiormente, antegozando a próxima felicidade, – todas as coisas boas riem.

O passo revela se alguém já marcha no seu caminho: olhai o meu modo de andar! Mas quem se aproxima da sua finalidade, esse, dança.

E, em verdade, não me transformei em estátua nem aqui estou entesado, embotado, pétreo como coluna; gosto de caminhar depressa.

E, mesmo se na terra há também brejos e espessa angústia, quem tem pé leve passa por cima da lama dançando como em gelo limpo.

1885). Embora Nietzsche não complete essa passagem póstuma, podemos facilmente remeter à epígrafe da segunda edição de *A Gaia Ciência*, onde lê-se: “Vivo em minha própria casa, / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também”, e abaixo desses versos ainda diz: “*Inscrição sobre minha porta*” (FW/GC, “Epígrafe”). Ora, essa clara relação entre o quarto livro de Zaratustra, e a *Gaia Ciência* como um todo, vem corroborar nossa hipótese de que a vivência do período intermediário é fundamental em *Assim falava Zaratustra*. Sobretudo, o riso assume uma importância privilegiada e atua como postura fundamental para a superação do niilismo da morte de Deus e do eterno retorno. É justamente esse riso, essa força transfiguradora, que Zaratustra procura incutir aos homens superiores.

Levantai vossos corações, meus irmãos, bem alto, mais alto! E sem esquecer-vos das pernas! Levantai também as pernas, ó exímios dançarinos; e, ainda melhor: ponde-vos de pernas para o ar! (Za/ZA, “Do homem superior”, § 17).

E o ápice de todo o discurso “Do homem superior” se oferece através das seguintes palavras:

Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: eu mesmo a coloquei na minha cabeça, eu mesmo santifiquei o meu riso. Ninguém mais encontrei, hoje, bastante forte para isso.

Zaratustra o dançarino, Zaratustra o leve, que acena com as asas, prestes para o vôo, a todas as aves, pronto e disposto, ditosamente alígero –

Zaratustra o adivinho, Zaratustra o risonho, não impaciente nem absoluto, um amigo de pulos e pernadas; eu mesmo coloquei esta coroa na minha cabeça! (Za/ZA, “Do homem superior”, § 18).

Essa passagem é a mesma utilizada por Nietzsche na “Autocrítica” ao *Nascimento da tragédia*, momento em que o filósofo contrapõe o consolo metafísico ao consolo “deste lado de cá” (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, § 7), ou seja, o riso. Retomando brevemente aquilo que já trabalhamos no primeiro capítulo, essa modificação tardia do conteúdo do *Nascimento da tragédia* implica em uma nova caracterização do pendor do grego antigo ao trágico, o qual, através da “Autocrítica”, passa a significar um esbanjamento de uma “saúde transbordante”, em suma: um pessimismo da força. Nesse sentido, o pessimismo só se torna suportável a partir da jovialidade, ou, em outras palavras, através do riso transfigurador: “Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas” (*Idem*), afirma Nietzsche, aos pessimistas de seu tempo. Em um fragmento póstumo de 1885, isso se torna ainda mais evidente: sob o título “O pessimismo alemão”, após mencionar o pessimismo “shopenhaueriano” e “leopardiano”, e desmerecer o pessimismo de Eduard von Hartmann, o qual Nietzsche considera um “literato agradável”, afirma: “Mas para suportar *este* pessimismo extremo (tal como ressoa aqui e ali a partir do meu *Nascimento da tragédia*), para viver só, ‘sem Deus nem moral’, tive que inventar para mim uma contrapartida”, e conclui: “Quiçá eu saiba muito bem por

que só o homem ri: só ele sofre tão profundamente que teve que inventar o riso. É justo que o animal mais infeliz e melancólico seja o mais jovial” (36[49] Junho-Julho de 1885). De maneira bastante direta, aí está descrito o estatuto do riso, bem como seu poderio transfigurador. Não deve causar espanto, portanto, todo esse elogio do riso durante a quarta parte de *Zaratustra*. A sequência do discurso “Do homem superior” faz alusão, precisamente, aos pessimistas, algo que agora pode ser mais claramente contemplado:

Aquele que odeia a doentia caterva plebéia e toda a laia obscura e malograda: louvado seja esse espírito de todos os espíritos livres, a ridente tempestade, que sopra pó nos olhos de todos os pessimistas e ressentidos!

E é isto que tendes de pior, ó homens superiores: que nenhum de vós aprendeu a dançar como convém – a dançar para além de vós mesmos! Que importância tem se vos malogrades!

Quantas coisas são ainda possíveis! *Aprende*, portanto, a rir para além de vós mesmos! Levantai vossos corações, ó exímios dançarinos, bem alto, mais alto! Sem esquecer-vos, tampouco, do bom riso!

Esta coroa do ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: a vós, meus irmãos, atiro esta coroa! Eu santifiquei o riso; ó homens superiores, *aprende* – a rir! (Za/ZA, “Do homem superior”, § 20).

O riso comprova uma saudável perspectiva frente ao pessimismo, algo que, no entanto, os homens superiores não possuem. Ao procurar, por meio de palavras, compartilhar essa vivência jovial com os homens superiores, Zaratustra reconhece, todavia, e por fim, a sua solidão. É isso que percebemos na conclusão do póstumo intitulado “O discurso das rosas”: “Mas apenas havia pronunciado estas palavras Zaratustra, estremeceu desde as raízes de seu coração: porque se deu conta, ao baixar a vista aos seus pés, que estava completamente só”, e segue: “Ele havia esquecido de seus hóspedes – ou o haviam esquecido seus hóspedes a ele? ‘Onde estais?’, ‘Onde estais?’ gritou Zaratustra na noite: mas a noite se calou. – ‘Onde estais? Onde estais animais meus?’ gritou Zaratustra de novo na noite. Mas também seus animais se quedaram calados” (31[64] Inverno de 1884-1885). Conquanto Nietzsche não conclua o discurso “Do homem superior” com essa passagem póstuma, ainda assim, por outro viés narrativo, Zaratustra termina por reconhecer-se solitário em sua vivência jovial. Se Nietzsche faz menção aos espíritos livres, na seção 20 do discurso “Do homem

superior”, citado acima, e tal alusão recrudesce a necessidade do caráter jovial a este espírito liberto, os homens superiores não são espíritos livres dessa forma descrita; não promovem uma “ridente tempestade” transfiguradora da tragédia. É particularmente isso que se evidencia nos discursos “O canto da melancolia”, “Da ciência” e “Entre as filhas do deserto”, subseqüentes ao “Do homem superior”.

Em “O canto da melancolia” o feiticeiro explicita justamente o caráter doentio que a libertação do espírito, para os homens superiores, conota: “De todos vós [os homens superiores], quaisquer honras que, em palavras, prestei a vós mesmos e quer vos digais ‘os espíritos livres’, quer ‘os verídicos’ ou ‘os penitentes do espírito’ ou ‘os libertos das correntes’ ou ‘os homens do grande anseio’”, e completa: “de todos vós, que, como eu, sofreis *da grande náusea*, para os quais o velho Deus morreu e ainda nenhum novo Deus se acha de fraldas no berço – de todos vós é afeiçoado amigo o meu mau espírito e demônio feiticeiro” (Za/ZA, “O canto da melancolia”, § 2). Esse “espírito e demônio feiticeiro” é, justamente, o “espírito da melancolia” (*Idem*). Sobretudo, os homens superiores não coadunam com a saudável liberdade do espírito de Zaratustra; não aquiesceram à jovialidade que torna leve e transfigurada a morte de Deus. Lembremos do importante aforismo 107 da *Gaia Ciência*, quando Nietzsche aponta para o resultado trágico do conhecimento: “[...] a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência [...] seria intolerável para nós. A *retidão* teria por conseqüência a náusea e o suicídio” (FW/GC, § 107). Porém, logo em seguida complementa: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável* [...]” (*Idem*). Trata-se de uma retomada da importância da arte, que em *Humano* havia sido relegada por Nietzsche a uma mera transição “[...] para uma ciência filosófica realmente libertadora” (MAI/HHI, § 27). A consequência disso, no contexto doentio de *Humano*, foi uma definição “trágica” e “vazia” do espírito livre, na qual o “[...] pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (MAI/HHI, § 34) dependia do titubeante “temperamento” (*Idem*) do homem⁸⁰. Ao contrário disso, com a saúde adquirida na *Gaia Ciência*, ocorre também a “plena liberdade de pairar acima das coisas”: “[...] necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de*

⁸⁰ Essa asserção de que o “pairar livre e destemido...” do aforismo 34 de *Humano* não representa uma “saúde” definitiva; uma posição “firme” para o espírito livre que experimentou a tragédia do conhecimento, fica evidente no póstumo 40[65] Agosto-Setembro de 1885. Remetemos, assim, à nota 15 do primeiro capítulo, bem como ao contexto argumentativo onde esta se insere, para uma caracterização mais minuciosa disso.

pairar acima das coisas, que o nosso ideal exige de nós”, e conclui: “Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela” (FW/GC, § 107). “*acima* da moral”, isto é, acima dos valores consolidados; santificados; intocáveis; em suma: uma plena liberdade do espírito. Reafirmando o essencial: “Burla do ‘divino’ – sintoma de cura” (3[5] Começo de 1886-Primavera de 1886). Contudo, ao que nos importa de modo imediato, isso tudo aponta para a posição dos homens superiores frente ao ocaso de Deus e da consequente desvalorização da existência: apesar de poderem ser caracterizados como espíritos livres, certamente não o são ao modo de Zaratustra; certamente não aprenderam a *rir* da tragédia; ou ainda, não “burlam” com o divino. Assim, impreterivelmente definem-se como espíritos melancólicos e doentes, navegadores sem rumo no “mar da melancolia”, tal como o papa sem ofício (Cf. Za/ZA, “Entre as filhas do deserto”, § 1). Após o feiticeiro “cantar” o espírito da melancolia, o “homem consciencioso do espírito” toma a palavra e adverte: “Ai de todos os espíritos livres que não se precaverem contra *tais* feiticeiros! Poderão dizer adeus à sua liberdade: aquilo que nos ensinas e para onde queres atrair-nos é a volta à prisão” (Za/ZA, “Da ciência”). Em síntese, sem uma postura saudável frente à desvalorização da existência, os homens superiores permanecem vulneráveis àquilo que o feiticeiro preconiza, a saber: à “melancolia crepuscular” (Za/ZA “O canto da melancolia”, § 2); ou, em outras palavras, ao sem sentido da existência. Daí a exaltação de Zaratustra: “ó homens superiores, *aprendei* – a rir!” (Za/ZA, “Do homem superior”, § 20).

No entanto, após esses discursos “melancólicos” que subseguem ao “Do homem superior”, o discurso “O despertar” apresenta elementos surpreendentes. Neste discurso lemos o seguinte: “[...] encheu-se subitamente a caverna de alarido e risadas”, e ante isso, “[...] foi tomado Zaratustra de um leve sentimento de aversão e sarcasmo para com suas visitas; muito embora se regozijasse de vê-las alegres. *Porque isso parecia-lhe um sinal de cura* [grifo nosso]” (Za/ZA, “O despertar”, § 1). O riso dos homens superiores leva Zaratustra a considerá-los curados do vazio de sentido deixado pela morte de Deus, justamente o motivo do grito de socorro que despertou a compaixão do personagem. Contudo, isso não se resolve tão facilmente como parece, e Zaratustra ainda irá reconhecer a artificialidade desse riso. Por ora, no entanto, acompanhemos mais

minuciosamente a avaliação imediata de Zaratustra dessa súbita alegria de seus hóspedes:

“Que é feito, agora, da sua angústia!”, disse; e já se sentia aliviado da pequena contrariedade.— “Comigo, ao que parece, desaprenderam a gritar por socorro!

— se bem que ainda, infelizmente, não desaprendessem a gritar.” E Zaratustra tapou os ouvidos, porque, nesse momento, foi o “I-A” do asno mistura-se curiosamente com a jubilosa algazarra daqueles homens superiores.

“Divertem-se”, recomeçou ele, “e, quem sabe!, talvez à custa do seu anfitrião; e mesmo se foi de mim que aprenderam a rir, não foi o *meu* riso que aprenderam.

Mas que importa! São gente velha: saram a seu modo, riem a seu modo; coisas piores já suportaram os meus ouvidos sem se tornarem grosseiros.

Hoje é dia de vitória: já recua, já foge o *espírito de gravidade*, o meu velho e mortal inimigo! Como promete acabar bem, este dia, que começou tão mal e tão carregado!

E *quer* acabar. Eis que já vem o anoitecer: vem cavalgando sobre o mar, o bom cavaleiro! Como balança na purpúrea sela, o felizardo que regressa ao lar!

Mira-o o céu com límpido olhar, o mundo deita-se na profundidade; ó vós todos, singulares criaturas que a mim viestes, vale a pena viver junto de mim!”

Assim falou Zaratustra. E de novo chegaram da caverna a vozearia e as gargalhadas dos homens superiores; então, ele recomeçou:

“Morderam o meu anzol, a minha isca tem efeito, também deles foge o seu inimigo, o espírito de gravidade. Já estão aprendendo a rir de si mesmos: ouvi bem?

[...]

A náusea retira-se desses homens superiores; ótimo! É esta a minha vitória. No meu reino tornam-se seguros de si, todo o tolo pudor vai-se embora, e desabafam (Za/ZA, “O despertar”, § 1).

Todo esse contentamento de Zaratustra, todavia, anula-se tão logo ele presencia a motivação da alegria dos homens superiores: todos eles, em sua caverna, passaram a cultivar o asno em uma bizarra cerimônia. “Voltaram todos a ser *devotos*, estão *rezando*, enlouqueceram!”, admira-se Zaratustra, e segue: “[...] rezando ao asno” (*Idem*, § 2). Assim explica-se o motivo do riso dos homens superiores, que afastaram a

melancolia da morte de Deus através do endeusamento do asno. Frente a essa loucura de seus hóspedes, Zaratustra passa a exigir um esclarecimento de cada um; uma explicação para essa peculiar cerimônia. O primeiro a ser questionado por Zaratustra é o último papa: “E até tu, velho papa, como podes conciliar contigo mesmo isso de adorares aqui, como um deus, essa figura de um asno?”, e a isso o velho papa responde: “Mais vale adorar um Deus assim, nessa figura, do que não adorá-lo em figura alguma [...]. Meu velho coração pula e se alegra de que ainda não haja, na terra, alguma coisa para adorar. Perdoa isto, ó Zaratustra, ao coração de um velho e piedoso papa!” (Za/ZA, “A festa do asno”, § 1). Por sua vez, o “viandante e sombra” posiciona-se do seguinte modo, quando questionado por Zaratustra: “E tu’, disse Zaratustra ao viandante e sombra, ‘dizes-te e tens ilusão de ser um espírito livre. E te entregas, aqui, a uma idolatria e carolice dessas?”, e em resposta afirma: “Portei-me mal, sim’, respondeu o viandante e sombra, ‘tens razão; mas que podia eu fazer? O velho Deus está de novo vivo, ó Zaratustra, digas lá o que disseres” (*Idem*). Assim prosseguem as explicações dos homens superiores, todas justificando essa nova divindade como um preenchimento da lacuna deixada pela morte de Deus; o asno, nesse sentido, tem a função de substituir a melancolia pela alegria, e reintroduzir um “sentido” para a existência.

“E tu, finalmente”, falou Zaratustra, voltando-se para o mais feio dos homens, que continuava no chão, com o braço erguido para o burro (é que lhe dava de beber). “Fala, ó inominável, que fizeste!

Parece-me transformado, teus olhos brilham, o manto do sublime envolve tua fealdade: *que* fizeste, tu?

É verdade, como os presentes afirmam, que o ressuscitaste? E com que fito? Não tinha sido ele, com bons motivos, morto e suprimido?

Tu mesmo pareces-me alguém que despertou. Que fizeste? Que foi que inverteste? Por que te converteste? Fala, ó inominável!

“Ó Zaratustra”, respondeu o mais feio dos homens, “és um velhaco!

Se *ele* vive ainda ou vive de novo ou está bem morto – quem de nós dois sabe isso melhor? Pergunto-o a ti.

Uma coisa eu sei, porém – aprendi-a, certa vez, de ti mesmo, ó Zaratustra: quem quer matar de modo mais cabal, esse *ri*.

‘Não com ira, se mata, mas com o riso’ – assim falaste tu um dia. Ó Zaratustra, ser que se esconde, destruidor sem cólera, santo perigoso – és um velhaco!” (*Idem*).

Como já dissera Zaratustra: “e mesmo se foi de mim que aprenderam a rir, não foi o *meu* riso que aprenderam” (Za/ZA, “O despertar”, § 1). Tal juízo se confirma na fala do “mais feio dos homens”, cujo riso não é uma perspectiva saudável e transfiguradora da tragédia, mas antes, uma alegria “embriagada” e “artificial” que apenas encobre a realidade trágica da situação. Portanto, a anterior regozijação de Zaratustra, ao entender o riso dos homens superiores como um “sinal de cura” (Cf. Za/ZA, “O despertar”, § 1), perde sua relevância quando fica demonstrado que o motivo do *riso* de seus hóspedes não atende à condição de força frente ao trágico, mas é resultado de uma “consolação embriagada” na qual mesmo o eterno retorno torna-se suportável. O vinho, que fora exigido anteriormente pelo adivinho e, além disso, caracterizado como um meio para “[...] cura repentina e súbita saúde”⁸¹ (Za/ZA, “A ceia”), tem seu efeito curativo evidenciado e maximizado justamente em “O canto ébrio”, no qual o eterno retorno é simbolicamente tematizado. Em “O canto ébrio”, o mais feio dos homens toma a palavra e, embora inicialmente de maneira desarticulada e balbuciante, pergunta por fim:

“Ó vós todos, meus amigos”, falou o mais feio dos homens, “que vos parece? Só por causa do dia de hoje – estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida toda.

E atestar apenas isto não me é suficiente. Vale a pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra ensinaram-me a amar a terra.

‘Era isso – a vida?’ hei de dizer à morte. ‘Pois muito bem! Outra vez!’ (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 1).

O mais feio dos homens, assim, parece aceitar o eterno revir de sua vida; parece imprimir o signo da eternidade temporal (imanente) a sua existência, contrariando e suprimindo toda a negatividade do pensamento do retorno. Também os demais homens superiores, após ouvirem a pergunta do mais feio dos homens, “[...] tomaram subitamente consciência de sua própria mudança e cura, bem como de que deviam a Zaratustra; aglomeraram-se em torno deste, agradecendo-lhe, reverenciando-o,

⁸¹ Lembremos, quanto a isso, que Zaratustra é um bebedor de água nato que não coaduna com tal cura proporcionada pelo vinho, como o próprio adivinho reconhece: “Nem todos, como Zaratustra, são bebedores de água natos. A água tampouco convém a pessoas cansadas e alquebradas; próprio para *nós* é o vinho” (Za/ZA, “A ceia”).

acarinhando-o, beijando-lhe a mão, cada qual do modo que lhe era peculiar: de sorte que uns riam, outros choravam” (*Idem*). Mesmo o adivinho, profeta do cansaço que certa vez dissera: “[...] tudo é igual, nada vale a pena, inútil é a procura [...]” (Za/ZA, “O grito de socorro”), também porta-se de modo saudável ao ouvir o mais feio dos homens, conquanto o *vinho* tenha decisiva participação na sua jovialidade: “O velho adivinho [...] dançava de alegria; e, ainda que nessa ocasião, conforme a opinião de muitos narradores, ele estivesse cheio de doce vinho, ainda mais cheio estava, certamente, de doce vida, já banido de todo o cansaço” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 1)⁸². Trata-se de uma confirmação da necessidade do vinho para pessoas “cansadas e alquebradas”; como fonte para “[...] cura repentina e súbita saúde” (Za/ZA, “A ceia”). Tudo isso nos permite considerar o contexto inusitadamente alegre para os homens superiores como “embriagado”; isto é, alheio à sobriedade de Zaratustra, este bebedor de água nato (Cf. *Idem*): “Há os que contam que, nessa ocasião, o asno dançou: não em vão, com efeito, o mais feio dos homens, pouco antes, lhe fizera beber vinho” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 1). Sobretudo, a vivência jovial de Zaratustra não é equivalente à alegria dos homens superiores; o riso transfigurador do personagem, que não torna a desvalorização da existência, após a morte de Deus, um evento definitivo e insuperável (porque vê tal ocaso como abertura de novas possibilidades), é uma vivência solitária e inacessível aos homens superiores.

Salaquarda propõe uma interpretação bastante relevante sobre a metáfora do *asno* e do contexto “embriagado” no qual os homens superiores voltam a ser devotos. Em linhas gerais, ao buscar uma explicação para o simbolismo do asno, em primeiro lugar não diretamente no quarto livro, Salaquarda indica elementos constantes para a interpretação dessa metáfora que convergem em um “ater-se em convicções”⁸³: asno

⁸² Conferir também, quanto a isso: 31[64] Inverno de 1884-1885.

⁸³ Salaquarda contrapõe-se à interpretação corrente entre os comentadores que se dedicaram a avaliar a metáfora do asno em Nietzsche, a saber: há uma equivalência entre *asno* e *povo*. Interpretam desse modo comentadores como Naumann, Gramzow, Weichelt e Messer (Cf. SALAQUARDA, 2005, p. 133). Para Salaquarda essa é uma “interpretação bastante superficial” (*Idem*, p. 134), principalmente por não corresponder ao teor da imagem na quarta parte de *Zaratustra*. Assim, em vista de formular a base para o modo como Nietzsche introduz tal símbolo na quarta parte de *Zaratustra*, Salaquarda perscruta diversos momentos em que o filósofo utiliza essa imagem e procura extrair daí uma ideia abrangente que seja pertinente para uma avaliação mais profunda. A conclusão é precisamente a de que *asno* representa aqueles que se prostram diante de uma convicção. Vejamos, em linhas gerais, como Salaquarda chega a tal consideração. Inicialmente, o comentador indica a auto-compreensão de Nietzsche presente no *Ecce Homo*: “Sou o *antiasno par excellence*” (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 2), e, a partir disso, passa a descrever aquilo que Nietzsche entende como sua contraposição mais elementar, ou seja, os *asnos* (Cf. SALAQUARDA, 2005, p. 138). É no mesmo parágrafo de *Ecce Homo* que Salaquarda encontra a solução para tal compreensão, quando Nietzsche afirma ter “*esprit*”, isto é, algo que não o torna

seria, no limite, aquele que não pudesse “dissolver convicções”: “[...] por meio do *asno* ele [Nietzsche] designa convicções, isto é, perspectivas consolidadas, e não mais questionadas, ou antes, seus portadores” (SALAQUARDA, 2005, p. 149). Nesse sentido, se o asno, como defende Salaquarda, representa um ater-se em convicções desde muito fixadas, então é preciso compreender como isso se relaciona ao ato de adoração dos homens superiores. Em vista disso, Salaquarda apresenta a lapidar interpretação: “A adoração do *asno* pelos ‘homens superiores’ expõe seu reverenciamento à convicção fundada moralmente, ou antes, àquilo que se convenceram, e mostra a própria adoração também como convicta, ou como *asno*” (*Idem*, p. 166). O acento fundamental deve ser dado à própria adoração a ser preenchida por algo; é tal adoração que firma-se como convicção inextirpável. Isso aponta para a “[...] a necessidade irrefreável de simplesmente adorar, seja o que for – mesmo um *asno*” (*Idem*, p. 175). Assim, se com a morte de Deus os homens superiores foram despojados de seu objeto de adoração, isso não significa que a necessidade de adorar algo também teve seu ocaso. Ao contrário, seguindo a interpretação de Salaquarda, torna-se evidente que os homens superiores ainda mantêm-se carentes de algo que atenda à necessidade de veneração. Em suma, eles têm de modo genérico a predisposição “convicta” à adoração, que sabemos, é preenchida pelo asno. Tal como diz o papa sem ofício: “Meu velho coração pula e se alegra de que ainda haja, na terra, algo para se adorar” (Za/ZA, “A festa do asno” § 1).

Por seu turno, o vinho tem uma importante função simbólica para consolidar esse contexto em que os homens superiores voltam a adorar uma divindade. A já conhecida contraposição de Zaratustra ao vinho (Zaratustra é um bebedor de água nato (Cf. Za/ZA, “A ceia”)) ressurge no *Ecce Homo*, mas desta vez é Nietzsche que se opõe

“estúpido”, ou ainda, o que é o mesmo, “alemão” (em uma generalização crítica aos seus contemporâneos) (*Idem*, p. 139). Assim, estúpido passa a estar vinculado a asno; em contrapartida, Nietzsche é o que possui *esprit* e, portanto, um *antiasno*. A conclusão de Salaquarda é a seguinte: “Assim, numa primeira conclusão, podemos afirmar que com o termo *asno* Nietzsche designa uma forma específica de estupidez, que pode ser descrita como inaptidão, falta de espírito no sentido de “*esprit*”, mediocridade etc.” (*Idem*, p. 142). Partindo dessa definição inicial de asno como estúpido, Salaquarda intenta, por conseguinte, caracterizar e especificar tal “estupidez”. Nesse sentido, afirma: “Ela se manifesta [a falta de *esprit* ou estupidez] sobretudo na aceitação impensada sempre do mais óbvio, por exemplo, na tendência a compreender o que é dito ou escrito em seu significado mais trivial e imediato”, e complementa: “Quando a aceitação impensada do mais óbvio aparece não apenas ocasionalmente, mas se consolida numa atitude, Nietzsche fala de uma *convicção*. Convicção é, em seu conteúdo básico, a consolidação da perspectiva de um impulso ou complexo de impulso. Dessa forma, torna-se claro por que Nietzsche prefere utilizar *asno* para referir-se a convicções de toda espécie” (*Idem*, p. 142-143). O comentador, para justificar sua posição, cita uma série de fragmentos póstumos e passagens de Nietzsche que aludem à definição de asno como o “deter-se em uma convicção” (Cf. *Idem*, p. 143 ss).

ao vinho e ao álcool em geral: “Crer que o vinho *alegra*: para isso eu teria de ser cristão, isto é, crer no que para mim justamente é absurdo” (EH/EH, “Por que sou tão inteligente”, § 2). O vinho representa, portanto, uma motivação de cunho cristão, ou ainda, uma alegria ébria análoga à narcotização cristã. “*In vino veritas* [no vinho a verdade]: parece que também nisso me acho em desacordo com o mundo quanto ao conceito de ‘verdade’ – em mim paira o espírito sobre a água...” (*Idem*). Sobre isso, pronuncia-se Salaquarda: “[...] o vinho, no *Quarto Zarathustra*, muito provavelmente representa tanto o álcool como o ‘ideal cristão’, na medida em que para Nietzsche ambos coincidem em seu efeito negativo” (SALAQUARDA, 2005, p. 173). Sobretudo, isso garante que a alegria (o riso) dos homens superiores, justamente por ser motivado pelo vinho, opõe-se diametralmente à alegria (sóbria) de Zarathustra.

Enquanto sofredores da perda da antiga medida de valor da existência, os homens superiores não alcançam uma cura e uma saúde de maneira análoga à de Zarathustra, mas antes, mantêm-se determinados por convicções e motivações de ordem cristãs. Com isso, inebriados pelo vinho, isto é, cegos e surdos frente à conotação trágica da morte de Deus e, conseqüentemente, do pensamento do eterno retorno, os homens superiores não aquiescem a uma condição de força que seja garantia para o enfrentamento da desvalorização dos valores, mas sim, obnubilam sua visão de maneira “embriagada”. Zarathustra, ao contrário, quando carregou suas cinzas à montanha e lá permaneceu solitário por dez anos, adquiriu não só a saúde necessária para rir “sobriamente” da tragicidade da vida (Cf. Za/Za, “Do ler e do escrever”), mas também, a partir disso, criou uma “chama mais clara”: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara” (Za/ZA, “Dos transmudanos”), ou seja, inventou o além-do-homem enquanto consequência de sua saúde adquirida: “De modo mais honesto e mais puro fala o corpo são, perfeito, quadrado; e fala do sentido da terra” (*Idem*). Isso tudo demarca a contraposição elementar entre a vivência jovial de Zarathustra e a alegria ébria dos homens superiores.

Destarte, o canto de Zarathustra “cujo nome é ‘Outra vez’, cujo sentido é ‘Por toda a eternidade’” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 12), que entoia o eterno retorno, não ressoa fidedignamente aos homens superiores, justamente porque a cura destes é apenas aparente; é apenas de sua perspectiva embriagada que o mais feio dos homens pôde dizer alegremente: “‘Era isso – a vida?’ hei de dizer à morte. ‘Pois muito bem! Outra vez!’” (*Idem*, § 1). Da mesma forma, é apenas através do “vinho” que os demais

homens superiores corroboram tal fala e tomam “consciência da sua própria mudança e cura” (*Idem*). Isso nos leva a crer que sem o intermédio da alegria propiciada pela embriaguez, da mesma forma que sem o endeusamento do asno, tais homens superiores jamais assumiriam tão facilmente esse pensamento. Zaratustra, por fim, queixa-se de sua lira: “Uma doce e ébria lira – uma lira de meia-noite, um sino-rã, que ninguém compreende, mas que *deve* falar, diante de surdos, ó homens superiores. Porque vós não me compreendeis!” (Za/ZA, “O canto ébrio”, § 8). Tal como os animais já haviam alertado em “O convalescente”, para as “novas” canções de Zaratustra são necessárias “novas liras”: “Porque, vê, Zaratustra! Para os teus novos cantos, precisas de novas liras” (Za/ZA, “O convalescente” § 2). Isso implica, obviamente, em uma crítica da linguagem: “Como é agradável que existam palavras e sons; não são, palavras e sons, arco-íris e falsas pontes entre coisas eternamente separadas? [...] Para mim – como haveria algo exterior a mim? Não existe exterior! Mas esquecemos isto a cada palavra” (*Idem*). Há, como constantemente afirmamos no decorrer deste trabalho, um limite linguístico que impossibilita a comunicação de vivências demasiado pessoais, ou, como avalia Scarlett Marton: “Se é de vivências jamais partilhadas que fala, há algo de incomunicável no que tem a dizer. Por engendram-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio” (MARTON, 2010, p. 142). No limite, as falas de Zaratustra repercutem apenas o isolamento, isto é, aquilo que ainda está oculto e à espera por ouvidos apropriados. A solidão, em *Assim falava Zaratustra*, nesse sentido, parece sobrepôr-se e esgotar as alternativas comunicativas do personagem, seja ao intentar comunicar-se ao povo, a discípulos, e, por fim, aos homens superiores.

4.1 A solidão da espera

Assim falava Zaratustra termina tal como começou, e na manhã do dia seguinte aos acontecimentos acima apresentados, Zaratustra dirige-se ao sol: “‘Ó grande astro’, falou, como já uma vez falara outrora, ‘ó profundo olho de felicidade, que seria toda a tua felicidade, se não tivesses *aqueles* que iluminas!’” (Za/ZA, “O sinal”). No entanto, neste momento do livro, tal fala faz referência à falta daqueles que compreendam Zaratustra e sejam iluminados por ele, como fica evidente logo na sequência: “E se

permanecem eles em seus quartos, quando tu já estas acordado e surges e dás e distribuis presentes: como se encolerizaria o teu altivo pudor!”, e complementa: “Pois muito bem! Ainda dormem esses homens superiores, quando *eu* já estou acordado: não são *esses* os companheiros para mim! Não por eles esperei aqui, nos meus montes” (Za/ZA, “O sinal”). O personagem, portanto, reconhece a insuficiência dos homens superiores, precisamente quanto à capacidade de ouvirem adequadamente aquilo que tem a dizer; de serem “iluminados” por sua luz abundante. Em “O canto ébrio”, quando Zaratustra entoou o eterno retorno, podemos dizer que os ouvidos dos homens superiores não reverberaram nem o sentido negativo/niilista que é imanente a esse pensamento, muito menos o apreciaram de uma perspectiva saudável e sobriamente alegre. O que fizeram, isso sim, foi “desfigurar ebriamente” o pensamento; torná-lo artificialmente suportável. Sobre isso, afirma Zaratustra: “Ainda dormem na minha caverna, ainda seu sonho bebe os meus ébrios cantos. O ouvido que fica à *minha* escuta – o ouvido *aplicado* falta entre seus órgãos”, e por fim, categoricamente assevera: “[...] faltam-me, ainda, os meus homens certos” (*Idem*). Ao negar assim a capacidade dos homens superiores, Nietzsche/Zaratustra está apartando seu pensamento de seus contemporâneos mais bem dotados, isto é, dos homens de exceção que o signo “homens superiores” representa. Provisoriamente, a seguinte conclusão já está delineada: se Nietzsche/Zaratustra não comunica-se nem a todos (ao povo na praça do mercado (Za/ZA, “Prólogo”, §§ 4-5)), nem a raros (os homens superiores), então a solidão, ou seja, a falta de ouvidos apropriados, apresenta-se como definitiva e insuperável. No entanto, não é assim que Nietzsche oferece o final da “saga” comunicativa de Zaratustra, como ainda veremos. Após considerar os homens superiores como insuficientes para sua sabedoria, eis que surge o sinal aguardado, a saber, surge o almejado “leão ridente”:

“*Chegou o sinal*”, disse Zaratustra; e seu coração transformou-se. E, na verdade, quando tudo clareou em derredor, lá estava deitada a seus pés uma fulva e poderosa fera, que conchegava a cabeça em seu joelho e não queria, de tanto amor, afastar-se dali e procedia como um cão que volte a encontrar o velho dono. Mas não menos solícitos do que o leão eram, em seu amor, as pombas; e toda a vez que uma pomba resvalava pelo nariz do leão, sacudia o leão a cabeça e ria, admirado (Za/ZA, “O sinal”).

Tal imagem, a princípio saturada de símbolos enigmáticos, nos permite, ao menos, entrever um contraste fundamental, a saber: apesar da representatividade imediata do leão, seu caráter forte e selvagem, ele não se porta como tal. Ao contrário, é dócil como um cão e, além disso, brinca com as pombas que completam o quadro geral apresentado. Em suma, o leão, apesar de selvagem, é aí apresentado como “risonho”, algo que se coaduna com os elementos por nós, até aqui, apresentados. Se o leão, do modo como Nietzsche o caracterizou no discurso “Das três metamorfoses”, representa a destruição de “milenários valores” (Cf. Za/ZA, “Das três metamorfoses”), ou seja, leva a cabo esta terrível empresa que liquida o até então sagrado, então o riso aí incluído torna-se parte fundamental para que isso ocorra. Em outras palavras, tal jovialidade torna possível um posicionamento frente à “destruição” que não resulte em um niilismo suicida, haja vista que, a partir de então, nada mais há que possa servir como esteio consolador: nem Deus, nem as subsistentes e insistentes sombras de Deus. Somente o riso torna leve o pesado, ou, o que é o mesmo, somente o riso permite suportar as consequências da morte de Deus e, para além disso, abrir caminho para a criação de novos valores. Se o leão, como fica caracterizado em “Das três metamorfoses”, ainda não pode criar novos valores, a vivência representada pelo leão, e complementada pelo riso, ao menos permite que a “vontade” seja libertada de seus grilhões em vista de tal criação.

Como já mencionado, concordamos inteiramente com Löwith (Cf. LÖWITH, 1991, p. 41) quanto ao estatuto do leão em “Das três metamorfoses”, ou seja, que ele alude ao livramento do espírito livre. Todavia, defendemos e enfatizamos que, quando Nietzsche nos apresenta o símbolo de “leões ridentes”, está em questão o “caminho” empreendido pelo filósofo solitário, desde *Humano* até a *Gaia Ciência*, que torna saudável o espírito livre. Se o livramento em *Humano* e *Aurora* é caracterizado como o tempo da doença, do desprendimento doentio das costumeiras medidas de valor (uma “tragédia do conhecimento” (MAI/HHI, § 34)), tal como descrevemos no primeiro capítulo deste trabalho, a *Gaia ciência*, por sua vez, nos mostra a importância do riso; a cura tangencial a uma ciência, por fim, tornada *gaia* (alegre). Este foi o caminho solitário, em direção à cura, empreendido por Nietzsche, e é nesse sentido que nos deparamos com sua pergunta, no “Prólogo” ao segundo volume de *Humano*: “Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal?” (MAII/HHII, “Prólogo”, § 6). Lembremos do

contentamento de Zaratustra quando ouviu o “alarido e as risadas” dos homens superiores, “porque isso parecia-lhe um sinal de cura” (Za/ZA, “O despertar”, § 1). Algo que, entretanto, logo em seguida demonstra ser ebriamente motivado. Em síntese, é por “leões ridentes” que Nietzsche/Zaratustra aguarda, isto é, por aqueles que coadunem com sua vivência alegre; que lhe sejam, portanto, aparentados. Assim, na medida em que os homens superiores não atingem a saudável perspectiva do riso, eles não podem suportar o ocaso de Deus e, conseqüentemente, não são os homens almejados por Zaratustra.

Contudo, o advento do “leão ridente” é um “sinal”, para Zaratustra, de que tais homens estão a caminho: “*Os meus filhos estão próximos, os meus filhos*” (Za/ZA, “O sinal”). Além disso, o leão surge também como sinal da superação de Zaratustra da compaixão pelos homens superiores. O leão expulsa, sem compaixão alguma, os homens superiores com seu “rugido furioso”: “ao ouvi-lo rugir, porém, os homens superiores entraram todos a gritar, como por uma só boca, e, fugindo para trás, desapareceram num abrir e fechar de olhos” (*Idem*). Por fim, Zaratustra conclama: “*Compaixão! Compaixão pelo homem superior!*”, exclamou; e seu semblante converteu-se em bronze. ‘Pois muito bem! Isso – já teve seu tempo. O meu sofrimento e a minha compaixão – que importam? Viso, acaso, à *felicidade*? Eu viso à minha obra!’” (*Idem*). Essa mesma frase já havia sido dita pelo personagem no introdutório discurso “O sacrifício do mel”: “Há muito que não viso à felicidade; viso à minha obra” (Za/ZA, “O sacrifício do mel”). No contexto deste discurso, Zaratustra propusera-se a “pescar” homens do alto de sua montanha, e o que muda, deste discurso que abre o livro quarto em relação ao derradeiro “O sinal”, é, precisamente, o “otimismo” em relação ao sucesso de sua “pesca”; ou ainda, a indicação de que com o advento do “leão ridente” seus homens certos estão a caminho: “O leão chegou, os meus filhos estão próximos” (Za/ZA, “O sinal”).

Quando Zaratustra incita, em “O sacrifício do mel”: “Assim, que *subam* os homens até mim, agora; porque ainda espero o sinal de que chegou o tempo da minha descida, ainda não desço eu mesmo, como terei de fazer, para o meio dos homens”, e complementa: “[...] eis-me aqui à espera, ladino e zombeteiro, nos altos montes [...]” (Za/ZA, “O sacrifício do mel”); quando o personagem assim conclama, ele ainda não havia presenciado o advento do leão, ou seja, do “sinal” aguardado. Todavia, mesmo com o surgimento desse sinal, isso não significa que Zaratustra volte a descer para

comunicar-se aos homens. Nesse mesmo sentido, ressalta Clademir Araldi: “[...] mesmo após admitir ter chegado a sua hora, não há nenhuma menção a uma nova descida ao mundo dos homens” (ARALDI, 2004, p. 337, nota 70). Assim, o “sinal” indica apenas um otimismo quanto ao surgimento de tais homens, permanecendo ainda, entretanto, um contexto de espera; ou ainda, uma solidão extemporânea, na medida em que os “ouvidos” aptos ao entendimento ainda não se apresentaram, apesar de Zaratustra vislumbrar seu surgimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Solidão e comunicação em *Assim falava Zaratustra*; a tensão, como procuramos mostrar, permeia todo o livro. Na medida em que o personagem inicia sua tarefa comunicativa motivado por vivências radicalmente solitárias, o resultado imediato de sua fala é a inevitável incompreensão do povo. E mesmo ao eleger discípulos, o que diz não repercute adequadamente em seus ouvidos. E ainda, ao intentar ensinar o riso aos homens superiores, a dissonância das vivências entre estes e Zaratustra acaba decretando, por fim, a impossibilidade da comunicação.

Uma imagem privilegiada, e que resume bem a problemática abordada neste trabalho, assim como permite uma avaliação dos resultados aqui obtidos, refere-se à ascensão inicial de Zaratustra à montanha. Nesta Zaratustra permaneceu solitário por dez anos, até a fundamental decisão de descê-la para compartilhar sua abundância com os homens. O período que abrange o ato de carregar as cinzas à montanha, bem como os dez anos da permanência de Zaratustra nesta altura solitária, permanecem ocultos, isto é, não são descritos, em suas minúcias, por Nietzsche, e assim, não se incluem no contexto narrativo de *Assim falava Zaratustra*. Isso não impede, todavia, que algumas considerações a esse respeito sejam possíveis. Prova disso é a avaliação que o “velho santo” faz de Zaratustra, logo no “Prólogo”: “Não me é desconhecido, este viandante; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”, inicia o velho santo, e continua: “Naquele tempo, levavas a tua cinza para o monte; queres hoje, trazer o fogo ao vale?” (Za/ZA, “Prólogo”, § 2). Como certo, frente a isso, podemos asserir o seguinte: Zaratustra, antes de ascender à montanha, havia reduzido-se à cinzas, que aludem, por sua vez, a uma convalescença anterior à subida. Mais precisamente, o velho santo aponta uma mudança de Zaratustra no período em que permaneceu solitário,

a saber: suas cinzas converteram-se em fogo. Em um póstumo de 1881, ao tratar da morte de Deus, o simbolismo das cinzas torna-se bastante evidente:

Onde está Deus? O que fizemos? Eis que bebemos inteiramente o mar? [...] Não perdemos inteiramente a força de gravidade, ao não haver nem acima de abaixo? E se seguimos vivendo e bebendo a luz, em aparência, como sempre temos vivido, não é, em certo modo, graças à luminosidade e ao brilho de estrelas que já estão apagadas? Nossa morte, não a vemos ainda, *nem nossas cinzas* [grifo nosso], e isso é o que nos engana e nos faz crer que nós mesmos somos a luz e a vida – mas não é mais que a antiga vida já passada, a luz, a humanidade passada e o Deus passado, cujos raios e calor todavia nos alcançam – também a luz necessita tempo, a morte, e as cinzas...! (14[25] Outono de 1881).

Portanto, as cinzas aparecem como resultado da morte de Deus; e mais, como efeito derradeiro para aquele que compreendeu e vivenciou toda a envergadura desse ocaso. Com isso, a morte de Deus (o sofrimento resultante deste ocaso) emerge como causa da “desintegração” de Zaratustra em cinzas, e a vivência dos dez anos em solidão, por conseguinte, é o que torna possível, segundo percebemos através do diagnóstico do velho santo, aquiescer a uma constituição saudável. Isto, simbolicamente, equivale à transformação das “cinzas” em “chama”. Assim, apesar do personagem ter sofrido com a morte de Deus, a solidão o transmutou.

Quando Nietzsche propõe a retórica questão, a saber: “Não perdemos inteiramente a força de gravidade, ao não haver nem acima de abaixo?” (*Idem*), e no mesmo ano de 1881 já havia feito menção ao que considera o “novo centro de gravidade” (“O novo *centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo*” (11[141 Primavera-Outono de 1881])), disso podemos compreender, em linhas gerais, o modo como Nietzsche concebe, a princípio, “afirmativamente” o pensamento do retorno. Todavia, uma coisa é vivenciar o pensamento a 6000 pés de altura, outra, é dar voz a essa sensação. Sobretudo, aqui se contrapõem leveza e peso: a 6000 pés de altura o pensamento do retorno soa de maneira “leve” a Nietzsche, conquanto, ao procurar comunicá-lo, ele torna-se um “peso pesado” (*Schwergewicht*). Isso figura-se no seguinte póstumo: “49 quintais de pressão atmosférica a menos aqui, a 6000 pés de altitude: se dou a palavra à minha sensação, ela me diz o contrário: ‘dois pesos a menos para suportar que lá embaixo no mar – e talvez nem sequer muito menos!’” (11 [239]

Primavera-Outono de 1881). Trata-se de uma vivência radicalmente solitária e do problema de sua expressão fidedigna. Algo que se mostra, já em 1882-83, do seguinte modo: “‘Ensinando o retorno’ – ‘Esqueci-me da miséria’. Sua compaixão aumenta. Vê que não é possível suportar a doutrina. Ponto culminante: o assassinato sagrado. Inventa a doutrina do além-do-homem” (4[132] Novembro de 1882- Fevereiro de 1883). Ora, se a 6000 pés de altura o eterno retorno atua como um “novo centro de gravidade”, substituindo a perda do antigo, isto é, Deus, já no contexto onde isso deve ser incutido (entre os homens) o pensamento do retorno perde sua constituição “leve” e, além disso, acentua a miséria resultante do ocaso de Deus. Façamos o caminho inverso ao desse último póstumo citado: com o além-do-homem Nietzsche/Zaratustra pretende efetivar uma condição de suporte ao eterno retorno, ou ainda, consolidar-se como *fatum* para todo o futuro e, através disso, subjugar o determinismo anti-vital do pensamento do retorno. Todavia, ao reconhecer a não efetivação do além-do-homem, como procuramos considerar no segundo capítulo deste trabalho, Zaratustra silencia completamente quanto ao seu pensamento fundamental, ou seja, não o comunica e nem pode fazê-lo (tal como demonstramos na conclusão do terceiro capítulo). O que resta, após esse fracasso comunicativo do além-do-homem, é a morte de Deus como uma perda insuperável do sentido da existência; o eterno retorno, caso fosse terminantemente anunciado por Zaratustra, sem tal condição de suporte, não figuraria como um “novo centro de gravidade”, mas antes, como uma repetição das mesmas formas sem nenhum sentido; em suma, um determinismo passivo tanto em direção ao passado quanto em direção ao futuro. Sublinhemos o essencial: somente a 6000 pés de altura, ou seja, em uma solidão extrema; ou ainda: “a 6000 pés sobre o nível do mar, e muito mais sobre todo o humano” (11[141] Primavera-Outono de 1881); é somente neste âmbito isolado que o pensamento do retorno emerge como uma “suprema forma de afirmação” (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, § 1), portanto, como “leve”. Na medida em que Nietzsche/Zaratustra procura traduzir essa vivência em palavras, não encontra um respaldo linguístico que promova a mediação entre a solidão e o entendimento de outrem. Nesse sentido, afirma Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*: “Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras”, e salienta por fim: “A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 26). Sobremaneira, aquilo que é demasiado pessoal e único, cujo

caso exemplar é o pensamento do eterno retorno do mesmo em sua conotação afirmativa e leve, permanece incomunicável.

Retomemos agora a metáfora da ascensão inicial de Zaratustra à montanha, momento em que o personagem atinge uma constituição “saudável” (transforma suas cinzas em fogo). Após essa cura, que agora sabemos representar uma superação do ocaso de Deus, Zaratustra precipita-se de sua montanha em direção aos homens; pretende presenteá-los com o além-do-homem. O resultado dessa tarefa comunicativa, tal como procuramos apresentar durante este trabalho, e de modo sucinto logo acima, não é bem sucedido, o que motiva Zaratustra a retornar a sua altura solitária e não mais descer; não mais intentar dar voz a suas vivências solitárias. Isso repercute de um modo bastante específico na quarta parte de *Assim falava Zaratustra*, quando o personagem modifica sua estratégia e, ao invés de descer a montanha, aguarda por aqueles que lhe sejam aparentados. Em um simbolismo assaz representativo, Zaratustra torna-se um “pescador de homens” (Za/ZA, “O sacrifício do mel”). Com isso, parece reconhecer as condições necessárias para que a comunicação possa ocorrer, a saber: “Não se tem ouvido para aquilo que não se tem acesso a partir da experiência” (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1). Ou, nas palavras de Scarlett Marton: “Para comunicar, é preciso partir de um solo comum. Não basta ter as mesmas idéias, abraçar as mesmas convicções. [...] É preciso bem mais; é preciso partilhar experiências, comungar vivências” (MARTON, 2010, p. 140). Quanto ao teor dessas vivências necessárias de antemão, Zaratustra alude a elas quando diz: “Esta coroa do homem ridente, esta coroa de rosas entrelaçadas: eu mesmo a coloquei na minha cabeça, eu mesmo santifiquei o meu riso. Ninguém mais encontrei, hoje, bastante forte para isso”. E ainda, sobre a leveza do personagem: “Zaratustra o dançarino, Zaratustra o leve, que acena com as asas, prestes para o vôo, a todas as aves, pronto e disposto, ditosamente alígero” (Za/ZA, “Do homem superior”, § 18). Zaratustra espera, portanto, por aqueles que tenham uma vivência jovial análoga a sua, a partir da qual mesmo a morte de Deus não é assumida como uma perda insuperável do sentido da existência, mas sim, uma abertura de novas possibilidades (Cf. FW/GC, § 343). Apesar de negar que os homens superiores sejam aqueles por quem aguarda, ainda assim ele assume de modo otimista o surgimento dos “homens certos”, seus “leões ridentes” (Cf. Za/ZA, “O sinal”). Assim sendo, o final de *Zaratustra* aponta para a solidão extemporânea do personagem; a solidão da *espera* por aqueles com quem possa comunicar-se.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio.

_____. *Fragmentos póstumos (4 V)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário a Silva. 18ª. ed. Rio de Janeiro - RJ: Editora Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas explicativas da simbólica nietzscheana de Mário Ferreira dos Santos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducció, traducció y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Curso de retórica*. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. In Cadernos de Tradução da USP, número 4, São Paulo: Edusp, 1999.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrum; tradução e notas de Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

Obras de comentadores de Nietzsche

ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí. RS: Editora Unijuí, 2004.

_____. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 5, p. 75-94, 1998.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003a.

_____. (Org.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2003b. (Coleção filosofia).

BENOIT, Blaise. “*Meio-dia; instante da mais curta sombra*”. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 23, p. 7-26, 2007.

BOMBASSARO, Décio Osmar. *O pórtico de Nietzsche: a evocação do eterno retorno como o ritmo do ser no tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.

BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

BRUSOTTI, Marco. *Ressentimento e vontade de nada*. In. In. Nietzsche pensador mediterrâneo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2007 (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi Edizione, 2008.

CRAGNOLINI, Mônica B. *Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 10, p. 49-68, 2001.

D'IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*. In. Nietzsche pensador mediterrâneo. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2007 (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

_____. *O eterno retorno. Gênese e interpretação*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 20, p. 69-114, 2006.

_____. *La línea e il circolo: cosmologia e filosofia dell' eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Portugal: RÉS-Editora Lda. Sd.

_____. *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 20, p. 7-17, 2006.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. São Paulo: Edições 70, Sd.a

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOGEL, Gilvan. *Lendo Da visão e do enigma*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 25, p. 83-114, 2009.

FREZZATI JUNIOR, Wilson Antonio. *Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n.10, p. 3-10, 2001.

GIACOIA Jr. Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. (Folha explica).

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001. (Coleção Focus).

HAAR, Michel. *Vida e totalidade natural*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 5, p. 13-38, 1998.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O 'Zaratustra' de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HERMANN, Nadja. *A estética nietzscheana e a subversão de identidade*. In: DALBOSCO, Claudio Almir; FLICKINGER, Hans-Georg (orgs.). *Educação e maioria: dimensões da racionalidade pedagógica*. Passo Fundo: Cortez Editora; UPF Editora, 2005.

ITAPARICA, André Luís Mota. *Filosofia, literatura e desconstrução*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 5, p. 61-74, 1998.

JULIÃO, José Nicolao. *Sobre o prólogo de Zaratustra*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 23, p. 75-104, 2007.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Calmann-Lévy, 1991.

MARTINS, André. *Romantismo e tragicidade no Zaratustra de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 25, p. 115-143, 2009.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001. (Sendas e Veredas).

_____. *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 25, p. 53-82, 2009.

_____. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Editora Brasiliense. São Paulo, 1990.

_____. (Org.) *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005 (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

_____. (Org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2007 (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

_____. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

_____. *Silêncio, solidão*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 9, p. 79-105, 2000.

MONTINARI, Mazzino. *Friedrich Nietzsche*. Traduit de l'italien par Paolo D'Iorio Et Nathalie Ferrand. Paris: Puf, 2001.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção tópicos).

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior; apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Anablume, 1997.

NASCIMENTO, Miguel Antonio do. *O trágico, a moral, o fundamento*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 4, p. 35-50, 1998.

OLIVEIRA, Joelson Roberto de. *A solidão como revigoração no quinto livro d'A Gaia Ciência de Nietzsche*. In: Ethica. Rio de Janeiro, v.16, n. 2, p. 167-183, 2009.

ONATE, Alberto Marcos. *Nietzsche e o caos: a abordagem de Michel Haar*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 5, p. 7-12, 1998.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 23, p. 105-121, 2007.

RUBIRA, Luís. *Vestígios das manhãs: notas acerca da escrita de Nietzsche enquanto "tarde" de seus pensamentos*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 17, p. 41-56, 2004.

_____. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010 (Sendas & Veredas / coordenadora Scarlett Marton).

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALAGUARDA, Jörg. *A concepção básica de Zarathustra*. In: Nietzsche na Alemanha. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005a (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

_____. *Zarathustra e o asno*. In: Nietzsche na Alemanha. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2005 (Coleção Sendas e Veredas. Série Recepção).

STEGMAIER, Werner. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zarathustra, de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche. São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 25, p. 11-52, 2009.

_____. *O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência*. In. Estudos Nietzsche. Curitiba, v.1, n. 1, p. 35-60, 2010.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

Outras obras

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1968.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004.

HARTMANN, Eduard Von. *Philosophy of the unconscious (3v)*. Translation by Willian Chatteron Couplan. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co Ltda., 1893.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como Vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Parerga e paralipomena*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).