

Como conviver com Zaratustra?

Levantar a questão da convivência com Zaratustra implica, naturalmente, em uma série de pressupostos, alguns filosóficos, outros até mesmo ingênuos. Estabelecer a série completa destes pressupostos, mesmo que isso fosse possível —e Nietzsche nos ensinou que não é, que a forma de vida de quem levanta uma questão é o seu pressuposto ingênuo mais forte e menos explicitável— tomaria todo o espaço que deve ser reservado para responder a pergunta.

Assim, quero inserir a pergunta “como conviver com Zaratustra?” no espaço que a tradição denominou “ética” e, ao mesmo tempo, tratá-la com uma certa proximidade dos procedimentos metodológicos da ciência moderna. Pois, a meu ver, é precisamente isso que Nietzsche faz. A tensão entre ética e conhecimento encontra-se quase em toda parte nos seus textos e aforismos, implicando na possibilidade de encontrar aí não apenas uma crítica da cultura e da sociedade humanas, mas também um modelo de natureza —em termos breves, a vontade de potência— que mantém com o campo humano da ética, senão uma contradição, certamente uma tensão básica. Qual o sentido do período de transição entre a *Metafísica do Artista* característica dos primeiros escritos, e as formulações psicologizantes de *Humano, demasiado Humano*, senão a aceitação do deslocamento da questão do ser para as descrições operacionais da ciência da moral? Em que outro sentido poderemos compreender a afirmação da força como um conceito vitorioso na ciência da natureza, que deve então encontrar sua territorialidade em filosofia?²

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

2 Cf. por exemplo Deleuze, G. *Nietzsche e a Filosofia*, pp. 32-34; Marton, S., *Nietzsche, das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 53.

Claro está que esta posição pode chocar-se com a famosa crítica da ciência moderna como a continuação do ideal ascético, como prolongamento da moral falsificadora da vida, presente na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. A esta objeção respondo que de fato existe um movimento ascético na ciência, como existe na filosofia, que este movimento ascético é sim uma negação da vida, mas que a direção da obra de Nietzsche demonstra ser possível tomar este ascetismo como uma força de destruição de um tipo de vida em prol da construção de outro. A ciência nascente na modernidade é, como todo o resto, um fenômeno complexo, composto de múltiplas forças. Nietzsche valoriza sua descrença religiosa e moral, valoriza o momento de ruptura entre a ciência moderna e o mundo do além ---e aí temos o movimento de *Humano, demasiado Humano*, saudado por Erwin Rohde, amigo de larga convivência com Nietzsche, com as palavras:

Minha surpresa com este último *nietzscheanum* foi máxima, como podes imaginar: isso é o que acontece quando se passa diretamente do *caldarium* a um gelado *frigidarium*. Digo-te com toda sinceridade, meu amigo, que esta surpresa não se produziu sem um sentimento doloroso. Pode alguém desprender-se a tal ponto de sua alma de sua alma e tomar outra em substituição? Tornar-se de repente Rée, em vez de Nietzsche? Continuo surpreendido frente a este milagre e não posso nem sentir-me contente com ele, nem ter qualquer outra opinião a respeito, visto que ainda não o compreendo bem.³

A referência a Rée que, como se sabe, buscava uma abordagem científica para o estudo da moral, foi sentida como influência desencaminhadora pelos amigos mais próximos, aqueles que conviviam com Nietzsche; Rée será mais uma das metempsicoses de Nietzsche que foi Schopenhauer e Wagner e Rée para poder ser Nietzsche. Ela significa uma opção pela modernidade, ciência inclusa, mas uma opção que é crítica em relação a essa mesma modernidade.

A conta com a ciência da moral e com Rée será saldada na *Genealogia*. Tudo isso é ainda bem conhecido. Recordemos apenas que a terceira dissertação guarda a nostalgia do ascetismo científico frente a um certo tipo de produção histórica qualificada de "moderna" entre aspas. Mesmo se

3 Carta de Erwin Rohde a Nietzsche de 16 de junho de 1878, citada em Janz, K.P. *Friedrich Nietzsche*, vol. 2, p. 438.

Nietzsche define sua tarefa em oposição à ciência, como a crítica do valor da verdade⁴, ele reconhece que a rota ascética de tipo científico serve de contraponto a produções que, falsamente artísticas, se aproveitam da crítica ao valor da verdade para juntar ao acaso quaisquer fragmentos da história, completando a liquidação dos valores precisamente ali onde se impõe um acréscimo do valor vital, em suma, uma transvaloração.

Quanto àquela outra espécie de historiadores, ainda mais “moderna” talvez, espécie folgazã, voluptuosa, que flerta simultaneamente com a vida e com o ideal ascético, que usa a palavra “artista” como uma luva e que hoje monopolizou inteiramente o elogio da contemplação: oh! que saudade até mesmo de ascetas e paisagens de inverno despertam estes espirituosos adocicados. (...) Todo meu respeito ao ideal ascético, na medida em que é honesto! Enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças.⁵

Quero então colocar o espaço para a pergunta da convivência com Zaratustra como uma abertura possível para tratar, no campo do conhecimento racional, a questão maior da convivência humana, questão ética, mas também política. De saída, procuro indicar com a referência à ciência um conjunto de diferenças: a convivência com Zaratustra não se coloca apenas no seio da natureza —eu diria mesmo que ela nunca se coloca no seio da natureza. Mesmo quando a convivência se dá na caverna de Zaratustra, esta caverna já não é mais a natureza, e sim os domínios de Zaratustra, isto é, já é natureza humanizada, apropriada. Assim a questão da convivência abre o problema da cultura e da habitação na cultura: conviver com Zaratustra é algo que se dá em regiões culturais, e o movimento de Zaratustra deve ser interpretado como um deslocamento através dessas regiões a fim de liberar a cultura do domínio do niilismo moderno. Não adianta assimilar ciência e ideal ascético para nossa pergunta, precisamente porque o ambiente de convivência modifica-se radicalmente segundo o modo de atualização deste ideal. Quem busca a convivência com Zaratustra a partir de um ascetismo de tipo idealista, calcado na duplicação do mundo, encontrará outro Zaratustra do que aquele com que se depara o moderno candidato a espírito livre, tornado ateu e materialista.

4 *Genealogia da Moral*, III, 24. *Werke*, T. VI/2.

5 *Genealogia da Moral*, III, 26. *Werke*, T. VI/2.

Proponho então que comecemos a verificar como e com quem Zaratu-stra convive. A partir disso, teremos encontrado as indicações para nossa pergunta em voz ativa, e talvez algo mais sobre a convivência humana no seio da modernidade.

Fato marcante, Zaratu-stra começa seu percurso de convivências reti-rando-se da convivência com o familiar.

Tendo Zaratu-stra atingido os trinta anos, deixou seu país, e o lago de seu país, e partiu para a montanha. Aqui gozou de seu espírito e de sua solidão, e por dez anos não se cansou.⁶

Zaratu-stra então é alguém que não está habituado a conviver, pelo menos não aquela convivência que se oferece como familiar, conhecida e in-questionável. Retirando-se do convívio com os homens, adentra sua águia e sua serpente, antes de decidir-se a retomá-lo. O *Prólogo* de Zaru-stra deixa bem claro que este não é um movimento de retorno: a fami-liaridade pré-crítica⁷ está rompida de uma vez por todas, e não deixou saudades. Ao contrário, é no afastamento da convivência com o familiar que o espírito de Zaratu-stra torna-se comparável a uma taça cheia que deseja transbordar, a um cesto de dádivas que buscam ser comparti-lhas. Zaratu-stra prepara-se longamente para a convivência com o homem da modernidade, e isso só se dá a partir de uma recusa aos esquemas prontos de convivência. Neste distanciamento, enriquece seu espírito, e afirmará o caráter empobrecedor da convivência irrefletida, meramente habitual.

Desenvolvi em outro lugar⁸ as implicações deste movimento, composto de retirada, de enriquecimento do espírito e de distribuição das dádivas, como testemunho de uma fratura da alteridade na modernidade, que podemos resumir aqui, dizendo que a modernidade é o tempo sem outro. É dessa cultura sem alteridade que Zaratu-stra começa por se retirar,

6 Assim Falou Zaratu-stra, *Prólogo*, § 1. *Werke*, T. VI/1, p. 5.

7 Claro está que a crítica a que me refiro aqui não é a crítica kantiana da Razão, e sim os procedi-mentos críticos tipicamente nietzscheanos. A menos que, com Deleuze, reconheçamos que a filosofia de Nietzsche é a “verdadeira realização da crítica”. Cf. Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, citado em Kofman, S., *Nietzsche e a Cena Filosófica*, p. 9.

8 *O Saber no Declínio: A Filosofia de Nietzsche à Luz de Zaratu-stra*. Tese de Doutorado, mimeo, PUC-Rio, 1996. Cf. pp. 27-33.

denunciando com esse ato um empobrecimento radical na cultura. Sua solidão é a construção da alteridade que ele então passa a encarnar. O declínio de Zaratustra, iniciado no mesmo momento em que começa a descida da montanha, busca a manutenção sempre instável do outro no seio da cultura moderna. Isso desloca totalmente o problema da convivência, denunciando grande parte da ética na modernidade como desprovida de sentido: se conviver é viver com o outro, então a convivência está perdida numa cultura em que todos são o mesmo. O problema da convivência não se coloca integralmente sem a questão do conflito com aquilo que é radicalmente outro: ora, na modernidade, o conflito é o do mesmo com o mesmo, é o conflito de dois interesses aparentemente singulares que não se diferenciam em nada. Que seja eu ou o outro a sair vitorioso, a cultura permanece exatamente igual. Com isso, a ética na modernidade passa a restringir a alteridade a esta figura positiva do meu rival que é exatamente igual a mim, desempenhando um papel muito mais de proibição da verdadeira questão do que de sua colocação.

Na linguagem de Zaratustra, estas singularidades que proliferam e deixam-se positivar são o último homem, objeto do seu discurso na praça do mercado. Tomo todo este discurso como a comprovação positiva do que acabei de dizer sobre a ausência da alteridade. Poderia também proceder ao inverso, e interpretar o discurso sobre o *Übermensch* como a implantação forçada da alteridade na modernidade⁹. O fato de que o além-do-homem não existe, apenas se anuncia através de Zaratustra, é outro modo de dizer a mesma coisa. Se a linguagem guarda o poder de nomear o outro, ela não guarda por si só o poder de fazer este outro existir.

A descida de Zaratustra passa por várias peripécias e por vários encontros: em cada um, um rosto da alteridade e uma faceta do declínio se apresentam. É assim que devemos compreender o santo eremita, primeiro encontro de Zaratustra com um homem. Esse encontro se dá num espaço que hoje se convencionou chamar de reserva natural. Pois o santo é exterior à cultura moderna, é uma figura do passado, assim como a floresta que habita é um resto de natureza cercado de modernidade por todos os lados. Sua proposta de convivência apenas recoloca os termos do problema inicial mas, mesmo inaceitável para Zaratustra, revela-nos algumas coisas

9 *Assim Falou Zaratustra*, Prólogo, § 5 para o último homem, §§ 3, 4 para o além-do homem. *Werke*, T. VI/1, pp. 8-14.

importantes. Em primeiro lugar, e diferentemente dos homens da cidade, o santo reconhece Zaratustra. Ele sabe quem é esse viajante que ficou dez anos na montanha, e que transformou-se: antes "carregava suas cinzas", agora arrisca incendiar a cidade. Porém ele é incapaz de compreender o porquê da descida em direção aos homens —em resumo, ele não compreende o declínio como dádiva de conhecimento. Quando Zaratustra declara que desce à cidade por amor, o santo lembra que esse amor conduz necessariamente à morte¹⁰. Se Zaratustra aparentemente concorda, dizendo que não deve falar de amor, mas que tem uma dádiva para os homens, devemos recordar entretanto que essa prodigalidade fica entre a dádiva e o roubo, visto que, do ponto de vista dos homens, o dom do solitário é o roubo de sua tranqüilidade.

Para eles, nossos passos pelas ruas soam por demais solitários; e à noite, em suas camas, bem antes do nascer do sol, ao ouvirem andar um homem, se perguntam então: para onde vai esse ladrão?

Na proximidade de dom e de roubo, Zaratustra despede-se, a convivência se encerra. Essa despedida nos indica algumas coisas —por exemplo, que o diálogo com o santo é mais fácil do que será o seu contato com os homens. Compartilham ambos uma certa inocência, despedem-se aos risos "como dois meninos". Mas a inocência do santo é construída na dependência de Deus e, assim, deve ficar na ignorância de que "Deus está morto"¹¹. Isto nos assinala que a famosa "inocência do devir" nietzscheana também não é uma inocência não importa qual: não se está erigindo aqui a ideologia justificadora de uma dominação qualquer.

A curta conversa de Zaratustra com o eremita pode ser aproximada a um famosíssimo aforismo da *Gaia Ciência*, intitulado "O Louco"¹². O louco procura Deus, lanterna acesa em pleno dia, na praça pública, e dele escarnecem os cidadãos, os burgueses, os "novos ateus". Mas justamente são eles que não estão à altura de seu ateísmo, eles não percebem a hipocrisia e a falsidade de sua posição no mundo, sua total ausência de fundamento. Em seu ateísmo vulgar, conservam todos os defeitos do

¹⁰ "... o amor pelos homens matar-me-ia". *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 2. *Werke*, T. VI/1, p. 7.

¹¹ *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 2. *Werke*, T. VI/1, p. 7.

¹² "O Louco", *Gaia Ciência*, livro III, § 125. *Werke*, T. V/2, pp. 158 e ss.

idealismo e da metafísica, continuam práticos, utilitários —e pequenos. Não percebem que são a morte da grandeza que habitou o homem, o cúmulo de sua decadência cultural, que são a derrota completa, o acabamento final da derrota. Lá na *Gaia Ciência* (como aqui no *Zaratustra*) algo se ergue em oposição a eles —loucura e orgulho, em oposição à prudência pequena do santo. É a dimensão do orgulho —e adiantemos logo a resolução do enigma— do orgulho intelectual, da aposta ocidental na força da razão, e isso no momento mesmo em que tal aposta perdeu seus fundamentos transcendentais, eis o que abre toda a distância entre Zaratustra e o santo. Ambos compartilham os pensamentos mais elevados e mais fortes que o ser humano foi capaz de criar e conservar ao longo de sua história. Ambos estão acima da massa das opiniões, do utilitarismo pequeno-burguês. Mas o santo acredita ainda no fundamento transcendental de sua razão, ele ainda compõe e canta hinos ao seu Deus, quando então ri e chora: sua dimensão afetiva está relativamente preservada, ele guarda todo um acervo de sentimentos humanos superiores, mas não tem acesso ao verdadeiro sentimento do trágico, que agora deve recorrer ao “*pathos* da distância”¹³, ao estranhamento profundo que o orgulho intelectual, essa mesma *hybris* de sempre, exige como passo necessário a partir do acontecimento histórico maior da morte de Deus.

A conversa entre Zaratustra e o eremita transcorre na alegria e na intimidade de um reconhecimento. O eremita abre seu coração, manifesta abertamente tanto sua satisfação quanto suas preocupações; também Zaratustra manifesta, ao menos aparentemente, a mesma afetividade. Mas essa intimidade guarda um silêncio.

Amor e dádiva aos homens são inúteis: sabe-o o santo, que os reserva para Deus. Mas não sabe que Deus está morto —e Zaratustra não lhe informa. Piedade pelo ancião? Por que Zaratustra evita dar-lhe esse dom, o dom do anúncio da morte de Deus? Talvez não queira roubar-lhe a crença sobre a qual erigiu toda a sua vida na solidão da floresta. Mas não roubar-lhe a crença é precisamente o mesmo que negar-lhe o seu dom. O santo eremita, superior ao homem do final, ao burguês, não tem como receber essa nova —sua crença, justamente, é o que o impede. Ele evita duas grandes experiências —o nojo e o desprezo— precisamente na sua dedicação ao fantasma de seu Deus. Ora, é apenas no limite do desprezo ao homem e da

13 *Genealogia da Moral*, I, § 2. *Werke*, T VI/2, p. 273.

piedade pelo homem¹⁴ que o anúncio do além-do-homem como alteridade ganha todo o seu sentido.

O silêncio cavado entre Zaratustra e o eremita fica ainda mais gritante ao ser contrastado com a intimidade e a alegria que reina entre os dois. Assim revela a perfeita cortesia de Zaratustra —pois, pelo seu lado, é ela, cortesia, quem garante a possibilidade desse encontro com o eremita.

O eremita abre-se ao convívio a partir de sua crença em Deus e das suas conseqüências, que ele se apressa em comunicar. Zaratustra, ao contrário, abre-se ao convívio na própria medida em que se cala sobre aquilo que poderia ferir inutilmente seu interlocutor. Manifesta assim a mesma cortesia que Nietzsche, contam seus biógrafos, sempre cultivou —talvez por ser algo indispensável para manter algum contato humano entre seres que se tornaram para sempre estranhos. Segundo Zaratustra, esse estranhamento ocorre, na modernidade, sempre que um indivíduo se propõe a conviver com os homens sem perder a dimensão de alteridade radical, sem aceitar cair na indiferenciação generalizada que caracteriza o espírito moderno.

Em *Para Além do Bem e do Mal*¹⁵, Nietzsche apresenta dois aforismos sobre a cortesia: um deles mostra como um espírito nobre louva apenas opiniões com as quais não compartilha —pois louvar as próprias opiniões inclui um auto-elogio que fere o bom gosto. Com isso, tal espírito está sempre a correr o risco dessa operação aristocrática que é o eterno mal-entendido.

Conservar suas trezentas frentes de cena (*Vordergründe*, primeiros planos); também os óculos escuros: pois há casos em que ninguém deve olhar-nos nos olhos, menos ainda nos nossos motivos (fundamentos, *Gründe*). E escolher para sua companhia aquele vício alegre e gaiato, a cortesia. E manter-se senhor de suas quatro virtudes, da coragem, da inteligência, da simpatia, da solidão.¹⁶

A cortesia não chega a ser uma virtude, é um vício alegre para ser usado em companhia, em sociedade (*Gesellschaft*): das virtudes, três são solitárias

14 O nojo e a compaixão são sentimentos niilistas. Cf. *Genealogia da Moral*, III, § 14. *Werke*, T. VI/2, p. 386. “O que é preciso temer, o que seria mais fatal do que qualquer outra fatalidade, não é o grande medo, mas o grande nojo pelo homem; e também a grande compaixão pelo homem. Se um dia essas duas fatalidades se juntassem, logo a coisa mais sinistra de todas viria inevitavelmente ao mundo: a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo. E já não se anuncia ele por muitos signos?”

15 *Para Além do Bem e do Mal*, §§ 283, 284. *Werke*, T. VI/2, pp. 241, 242.

16 *Para Além do Bem e do Mal*, § 284. *Werke*, T. VI/2, p. 242.

—aliás, a própria solidão é dita virtude, além da coragem e da inteligência. Entretanto, a outra é a simpatia, a capacidade de sentir com, *das Mitgeföhls* que é exatamente o oposto do vício cortesia, mas um oposto que só pode ser exercido entre iguais numa aristocracia do espírito —que deve operar como resistência à sua degradação moderna (“democrática”, diz Nietzsche). Não esquecer que o título desse oitavo capítulo de *Para Além do Bem e do Mal* é “O que é aristocrático?”. Assim, a cortesia é uma operação intempestiva, inatural: é o vício aristocrático por excelência. Mas não apenas. Porque a cortesia é a sustentação do vivencial sobre o formal, e não sobre os conteúdos, sobre os (pré-)conceitos mutuamente compartilhados. A cortesia como virtude é a decisão filosófica de sustentar uma experiência de contato pela forma da expressão lingüística, a decisão de depurar o conteúdo pela forma. Isso é fundamental também para compreendermos como a vontade de potência é simultaneamente criadora de formas e matriz dos afetos: é evidente que o futuro pertence mais a Zaratustra do que ao santo —fixado no passado por ignorância e surdez frente ao alarido da morte de Deus. Mas, sendo a afetividade entre eles recíproca, podemos concluir que, para Nietzsche, não é o mero *pathos* afetivo quem assegura a convivência. Entre Zaratustra e o povo na praça do mercado os afetos estarão discordantes, fora de compasso: mas é precisamente no alarido desse povo (mais do que na intimidade do eremita) que, como nos ensinou a *Gaia Ciência*, a morte de Deus pode ser escutada com maior nitidez.

O cuidado com a forma cria pontes entre Zaratustra e o santo, vai também criá-las entre Zaratustra e seus discípulos, entre Nietzsche e nós. A cortesia, a formalidade, não são a hipocrisia de uma etiqueta criada para evitar as disposições afetivas. Bem ao contrário, são a operação de domínio artístico, formal, dessas mesmas disposições afetivas, são um modo de colocá-las à disposição do orgulho intelectual. Essa mestria sobre o afeto se funda, em Nietzsche, sobre a certeza de que o afetivo não é a verdadeira natureza do homem, e sim uma construção artificial e histórica, largamente arbitrária. Pior ainda, o afetivo é um feixe de razões e de móveis que buscam perpetuar as disposições humanas resultantes de sua história. A perspectiva genealógica demonstra que a história é um cenário de confrontos onde nada garante a vitória dos melhores. As derrotas da vontade de viver são o que o genealogista da moral descobrirá, ao conseguir resgatar uma perspectiva diferente da dos escravos¹⁷. É assim

17 Cf. *Genealogia da Moral*, I, § 1. *Werke*, T. VI/2, pp. 271 e ss.

que o trabalho formal sobre os próprios afetos —a cortesia— encontra seu papel, pois significa vencer as tendências niilistas que se tornaram atávicas, impedindo-as que se manifestem livremente, barrando o *laissez-faire* da convivência suportada nos preconceitos compartilhados por meio de um ato que é o protótipo do ato criativo, artístico —um ato formal.

O segundo encontro de Zaratustra —os homens da cidade, os cidadãos, os “burgueses” (no sentido etimológico da palavra, habitantes do burgo), nada nos esclarece sobre a convivência: a cena desse encontro, entretanto, não é a ruela, a soleira das portas: é aquele ponto privilegiado da cidade que o alemão designa “*der Markt*”. Palavra que, em uma ambigüidade fundamental para o pensamento de Nietzsche, significa tanto a praça pública, o círculo de espaço aberto no qual se montam as barracas da feira, quanto a própria feira, o mercado. *Der Markt* é o espaço público da modernidade, dominado totalmente pelas relações de troca material. Incorpora assim todos os modos prontos da convivência. De todo esse discurso, guardemos apenas como lição política a ameaça de morte que paira sobre Zaratustra no mercado. O niilismo moderno, que mata a alteridade, não é a ausência de força, é a exigência bem sucedida de direcionar toda força em prol do nada, e de suprimir tudo aquilo que se opõe a isso:

Tudo isso 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*...¹⁸

Zaratustra não pode conviver com os niilistas, ou os niilistas não podem conviver com Zaratustra. Os quatro livros de *Assim falou Zaratustra* dedicam-se a uma atividade filosófica —portanto discursiva— capaz de efetuar a crítica terapêutica da modernidade. Aparentemente, a questão da convivência se coloca aí como a relação entre quem fala uma doutrina e quem a escuta, ou seja, uma relação de ensino. Seria bem socrático tomar como um modo de convivência privilegiado esta relação do mestre com seus discípulos. Mas, ao contrário, na medida em que a atividade filosófica implica o discurso —que pode ser tomado como a divulgação de uma doutrina—

¹⁸ *Genealogia da Moral*, III, § 28. *Werke*, T. VI/2, p 430.

isso carrega para Zaratustra discípulos que ele rejeita como parceiros de convivência, precisamente na medida em que se colocam como discípulos, “crentes em Zaratustra”¹⁹.

Os livros I, II e III de *Assim falou Zaratustra* expõem uma atividade filosófica. Evidentemente, essa atividade versa sobre vários conteúdos, que podem ser agrupados, sempre de modo artificial, como doutrinas: do Além-do-Homem (*Übermensch*) para o Livro I, da Vontade de Potência para o livro II, do Eterno Retorno do Mesmo para o Livro III. Para a questão que nos ocupa no momento, devemos resumir esses conteúdos apenas na medida em que eles implicam em critérios sobre a convivência. Nesse resumo, descobriremos que eles têm em comum o fato de serem pensamentos inusitados, intempestivos, pesados —e difíceis de serem pensados. Pensamentos que são como o martelo do escultor sobre a pedra, cortando-a, talhando-a dolorosamente —pois as pedras são sensíveis, mais sensíveis do que os homens modernos. Aqui podemos compreender um pouco mais como conviver com Zaratustra: não apenas pensando seus pensamentos, de modo que eles ajam sobre nós como martelos que destroçam e esculpem, mas sendo nós também capazes de criar pensamentos deste tipo. A conhecida superação da compaixão e do desprezo pelo homem pode encontrar seu lugar aqui: pois admitir pensamentos-martelo significa tomar a identidade atual como matéria bruta a ser destruída e reconstruída, significa ter superado um amor de si pré-crítico que já veria uma estátua ali onde é preciso ver uma pedra insensível. Disso o discípulo é incapaz, na medida em que toma os pensamentos dilacerantes como sendo do outro, de Zaratustra, e assim incapazes de afetá-lo como deviam. Essa pretensa aceitação do outro é tipicamente moderna, e na realidade trata-se apenas de indiferença disfarçada em relação ao outro. Só que, aplicada a Nietzsche, torna-se indiferença quanto aos destinos da alteridade e da cultura. Em termos simples: o outro pode pensar e dizer o que quiser, contanto que eu possa permanecer igual e que o que chamo de cultura permaneça inalterado.

Se discípulos não servem para conviver, tampouco Zaratustra é um mestre: a pedra a ser esculpida é o próprio homem Zaratustra, e não apenas a carne dos outros. É esculpindo a si mesmo que ele adquire o direito de esculpir também a outrem:

19 Cf. *Assim falou Zaratustra*, Livro I, “Da Pródiga Virtude”. *Werke*, T. VI/1, pp. 93, 97, 98.

Mas em direção ao homem empurra-me novamente minha vontade criadora; desse modo o martelo é empurrado para a pedra.

Alas! em vós, homens, na vossa pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das minhas imagens. Alas! por que é na pedra mais dura, na mais feia, que foi preciso que dormisse?

Agora se volta contra sua carcereira o meu cruel martelo. *Minha* pedra voa em pedaços: o que me importa?²⁰

Criador que esculpe cultura humana, e não mestre que impõe um saber ao outro e permanece inalterado, assim convive Zaratustra:

Eu mesmo me ofereço ao meu amor — e meus próximos como eu mesmo — assim vai a fala de todo criador.

Mas todo criador é duro.²¹

Teríamos já encontrado a resposta: conviver com Zaratustra seria conviver com os pensamentos martelo, os de Zaratustra e os nossos. E teríamos caído no idealismo contra o qual Nietzsche luta, substituindo a questão da convivência com a presença física do outro pela questão da convivência com o seu pensamento. Na realidade, o problema é mais complexo. Pois pensar não é anterior à convivência, ao contrário, é somente após uma convivência privilegiada que o pensamento se depura do ressentimento que marca a reflexão moderna. O perigo do ressentimento ronda a possibilidade do pensamento que é martelo criador. E o que afasta esse perigo é precisamente a amizade:

Alguém a mais está sempre a meu redor — assim pensa o solitário. Sempre uma vez um — no fim das contas dá em dois.

Eu e eu mesmo são sempre zelosos demais num colóquio: como seria isso suportável, se não houvesse um amigo?

Sempre para o solitário o amigo é o terceiro: o terceiro é a cortiça que impede que o diálogo de dois afunde nas profundezas.

Alas! há profundezas demais para todos os solitários. Por isso desejam tanto um amigo e sua altura.²²

20 *Assim falou Zaratustra*. Livro II, “Nas Ilhas Bem-Aventuradas”. *Werke*, T. VI/1, pp. 107, 108. Grifo meu.

21 *Assim falou Zaratustra*. Livro II, “Dos Compassivos”. *Werke*, T. VI/1, p. 112.

22 *Assim falou Zaratustra*, Livro I, “Do Amigo”. *Werke*, T. VI/1, p. 67.

Os traços desse amigo indispensável são todos completamente contrários ao ressentimento. Em primeiro lugar, ele deve ser afeito à luta e aos combates: o amigo tem de ser o melhor inimigo, e quem é incapaz de ser inimigo, de poder conduzir uma guerra, esse não poderá ser amigo. Mas além disso, o disfarce e a adivinhação — a arte e o conhecimento — terão de ser convocados a favor dessa amizade.

Não podes para teu amigo te enfeitares em beleza suficiente: pois deves ser para ele uma flecha e uma nostalgia em direção ao além-do-homem.

Já viste teu amigo enquanto ele dormia — e com isso aprendeste como ele aparece? Senão, qual é o rosto de teu amigo? É teu próprio rosto em um espelho grosseiro e imperfeito.

Já viste teu amigo enquanto ele dormia? Não te assustaste por ele aparecer assim? Oh! meu amigo! o homem é algo que precisa ser ultrapassado.

O amigo deve ser mestre da arte de adivinhar e de calar-se: não deves querer ver tudo. Teu sonho deve denunciar-te o que teu amigo faz acordado.²³

Nietzsche expressa um modelo de conhecimento nessa admirável metáfora de observar o outro em seu sonho, prenúncio de morte: uma observação que exige a superação da angústia, das ilusões de reciprocidade e do jogo especular das projeções. Esse conhecimento voltado para o outro, capaz de esquecer de si e do seu próprio medo, é o mesmo conhecimento que se exigirá para a transformação da cultura moderna.

Somente depois do bom combate, do combate com o amigo, a possibilidade da convivência pode aparecer — e surpreendentemente, ela se inicia no encontro com os estropiados, com os doentes e os disformes. A figura do corcunda, do anão, essa figura que já se ensaiara no *Prólogo* como o oponente que obriga a verdade a vir à tona, essa é a personagem que dará prosseguimento à nossa questão.

Para conviver com Zaratustra, há uma prova da vontade, um treinamento: isso nos mostra o discurso de Zaratustra sobre a visão e o enigma, lugar onde se anuncia o pensamento do retorno, aqui tomado como paradigma de pensamento-martelo, e se explicita o modo de audição que este exige. Recordemos brevemente como se faz essa apresentação: Zaratustra

23 *Assim falou Zaratustra*, Livro I, "Do Amigo". *Werke*, T. VI/1, p. 68.

afastou-se dos seus pretensos discípulos, dos seus filhos²⁴, embarcou em uma viagem por mar, triste e silencioso. Esse retiro vai ser quebrado quando Zaratustra percebe que seus companheiros são viajantes como ele, são homens que amam os perigos. A esses companheiros de viagem ele pode comunicar sua visão do retorno. A figura do anão é personagem de uma visão de Zaratustra, personagem com quem ele deverá conviver. Mas observemos enfaticamente que essa visão está sendo comunicada aos marinheiros, àqueles que, como Zaratustra, lançam-se à aventura. Não são intelectuais necessariamente, mas são homens cuja ação corajosa coloca em posição de escutar os pensamentos-martelo: são homens e não filhos ou discípulos.

Nessa visão, Zaratustra arrasta-se caminho acima, com um anão nos ombros —peso morto que, paralisado, paralisa-o²⁵. É o espírito de peso: sua fala é uma metáfora que insere a lei da gravidade no contexto maior da cultura ocidental cristã com a referência ao martírio da lapidação:

Ó Zaratustra, murmurava ele com sarcasmo, sílaba após sílaba, Ó pedra da sabedoria! Te lançaste bem alto, mas toda pedra lançada deve — cair!

Ó Zaratustra, tu, pedra da sabedoria, tu, pedra de catapulta, tu, destruidor de estrelas, alto assim te lançaste a ti mesmo —mas toda pedra lançada deve cair!

Condenado a ti mesmo e à tua própria lapidação: Ó Zaratustra, certamente lançaste longe tua pedra —mas sobre ti ela tornará a cair!²⁶

É significativa a operação do anão: ele serve-se de uma descoberta física e, transpondo-a para a dimensão humana, busca deter o questionamento filosófico de Zaratustra. Fica claro que esse anão é um demônio também filosófico, como o *dáimon* de Sócrates ou o Gênio Maligno de Descartes. Nesse espaço de convivência abalado pelo advento da ciência e da tecnologia, onde o mundo humano dos valores tende a ser compreendido com as categorias redutoras

24 Cf. *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Da Beatitude contra Vontade”. *Werke*, T. VI/1, p. 200.

25 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Da Visão e do Enigma”. *Werke*, T. VI/1, p. 194. Cf. Tb. Livro III, “Das Novas e Velhas Tábuas”, § 19: “Traço em volta de mim círculos e limites santos; sempre mais raros são os que comigo escalam montanhas cada vez mais altas – construo um maciço de montanhas sempre mais santas. Mas até onde quer que vocês possam subir comigo, cuidem para que com vocês não suba um *parasita*!” E também: “Como não teria ela, a alma mais elevada, os piores parasitas?” (pp. 256, 257).

26 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Da Visão e do Enigma”. *Werke*, T. VI/1, p. 194.

da ciência, o espírito de peso serve como introdução ao pensamentos-martelo. A ciência é um ponto de partida, é o único ponto de partida válido, mas tem de ser ultrapassada. Entretanto, seu impulso fundador, aqui chamado o espírito do peso, é pré-científico: antes de moldar os procedimentos propriamente científicos que caracterizam a modernidade, ele já criara as exigências básicas da filosofia e do ascetismo:

Ali onde encontrei também meu velho diabo e inimigo jurado, o espírito de peso, e tudo o que ele criou: compulsão, dogma, necessidade e consequência e finalidade e vontade e bem e mal:

Pois não deve existir aquilo *sobre* o que dançar, e de onde, dançando, afastar-se? Não devem existir, para a vontade leve, a mais leve, toupeiras e pesados anões?²⁷

O pensamento só se exerce como uma compulsão sobre os impulsos, e essa compulsão é, de início, obra da moral, do espírito de peso. Esse é o chão inevitável sobre o qual o pensamento pisa e dança, afim de afastar-se dele. Mesmo a dança só se torna possível após a crítica, após a consciência filosófica de Nietzsche-Zaratustra. Esta consciência nada tem de *a priori* ou de fundamento. Ao contrário, ela é o que resulta precisamente da operação de diferenciação, de afastamento em relação às criações do espírito de peso —isto é, tanto da tradição quanto da modernidade filosóficas.

A diferenciação é o trabalho prévio para a construção de uma singularidade ativa, em oposição à universalização da máxima da ação, “pedra angular” do projeto crítico de Kant²⁸. Não é a razão universal que constrói a necessidade lógica e científica tal como ela aparece para uma sociedade, mas algum anão, alguma toupeira meio-cega e arbitraria. Só que, como esse é o chão do pensamento, trata-se de pensar nesse mesmo terreno da criação de valores e de estrangimentos organizadores da vida humana. Mas trata-se de pensar de outro modo, diferente do que imperou até então. Trata-se de perder o chão.

O espírito de peso é o diabo específico que persegue Zaratustra, o diabo “sério, aplicado, profundo, solene: era o espírito do peso, —por meio dele caem todas as coisas.”²⁹

27 Assim falou Zaratustra, Livro III, “Das Novas e Velhas Tábuas”, § 2. *Werhe*, T. VI/1, p. 244.

28 Cf Kant, *Crítica da Razão Prática*, Prefácio, p. 12.

29 Assim falou Zaratustra, Livro I, “Do ler e do escrever”. *Werhe*, T. VI/1, p. 45.

Duplo de Zaratustra, o anão do peso é o fantasma de Nietzsche, sua seriedade que tende ao solene, ao pesado. Revela-nos a primeira transformação do espírito que teve de efetuar, e que nos exige: é o camelo³⁰ o modo do espírito que passa pela prova do demônio da gravidade, adquirindo o reconhecimento do solene que —como nos recorda a *Genealogia da Moral*— é o instinto específico para ler a história³¹. A tarefa de superar o niilismo exige do pensamento a capacidade de situar-se no presente em relação ao passado, exige o reto instinto histórico, aquele que parte do desencantamento místico do espírito e, recusando toda teleologia e linearidade, coloca-se a questão da criação imanente dos valores organizadores da vida humana. Tal tarefa é inexequível numa perspectiva que rejeita a passagem pela seriedade e gravidade.

No discurso intitulado “Do passar ao largo”³², o anão da gravidade aparece na forma de “macaco de Zaratustra”, macaco de imitação, figura de repetição de conteúdos sem trabalho formal de apropriação. Qualquer anão pode repetir a crítica da cultura nietzscheana, mas somente a partir de um lugar reativo, imitando um conteúdo sem levar em consideração que, para certos assuntos, quem fala é mais importante do que o falado. Nessa crítica de anão à grande cidade, Zaratustra questiona precisamente isso, de que lugar ele fala, quem é ele para dizer o que diz, com que direito sua boca professa esses conteúdos? Assim, mostra-se como há verdades que, em certas bocas, tornam-se ressentimento. Ainda que o homem seja digno de desprezo, e a hora do grande nojo e o império do niilismo sejam passos necessários no caminho da cura da modernidade, as diferenças precisam ser guardadas: o desprezo de Zaratustra provém do amor à vida que é fonte de criação de valores e não do ressentimento. Aqui se revela também a verdadeira identidade desse anão: ele é o produto similar da cultura moderna, ele é a verdadeira face do burguês esclarecido: o idiota, o bufão, é igual à grande cidade, é aquele seu crítico que, mesmo quando a ela se opõe, a personifica. Idiota e cidade não podem ser nem melhorados nem piorados

30 *Assim falou Zaratustra*, Livro I, “Das três transformações”. *Werke*, T. VI/1, pp. 25 sq.

31 Cf. *Genealogia da Moral*, II, § 3: “poder-se-ia mesmo dizer que em toda parte onde, ainda hoje, há sobre a terra solenidade, seriedade, mistério, cores sombrias na vida dos homens e dos povos, permanece alguma coisa do terror que outrora presidia em toda a parte às transações, aos compromissos, às promessas: o passado, o mais longo, mais profundo e mais cruel passado, nos bafeja e serve em nós quando tornamo-nos sérios”. *Werke*, T. VI/2, p. 311.

32 *Vom Vorübergehen. Assim falou Zaratustra*, Livro III. *Werke*, T. VI/1, p. 218 e ss.

—isso é o que entristece Zaratustra, é o que irrita Nietzsche desde sempre, desde o panfleto contra David Strauss³³ e os filisteus da cultura. Da juventude até a maturidade, porém, Nietzsche (como Zaratustra) aprendeu a lidar com esta cidade e com os elogios e vitupérios dos seus anões. Essa é a sua “doutrina de adeus”, com a qual se despede do anão e da cidade...

..aonde o homem não pode mais amar, daí ele deve —passar ao largo! —
Assim falou Zaratustra e passou ao largo do idiota e da grande cidade.³⁴

Se tomarmos o pensamento do eterno retorno como o exemplo típico de pensamento-martelo, veremos também como o espírito de peso, como o homem moderno, macaco do pensador, apropria-se dos conteúdos de pensamento de uma atividade filosófica: perorando com desdém sua lição de história da filosofia:

Toda linha reta mente, murmurou desdenhosamente o anão. Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo.

Com isso, só desperta a ira e as ameaças de Zaratustra:

“Ó espírito do peso!”, disse irritado, não tome isso de modo leve demais! Ou deixo-te sentado aí onde estás, de cócoras, pés sem forças —e arrastei-te bem alto!³⁵

O espírito do peso é um encosto que, sozinho, não vai a lugar nenhum. É um parasita do pensamento, uma doença da vontade, que pode ser abandonada a partir de um certo momento, mas não desde sempre, sob pena da perda da vontade ativa ou, o que talvez seja o mesmo, do pensamento tornar-se superficial. Ele é o interlocutor necessário do pensamento do retorno, que só opera seu efeito na superação de um tremendo peso. Como sempre, a verdadeira saúde não consiste, em Nietzsche, em nunca ficar doente, e sim em adoecer vendo a verdade do presente, e em curar-se a si mesmo. A seriedade é uma doença do pensamento e da vontade, mas é sua

33 Cf. David Strauss, *Crente e Escritor. Primeira Consideração Intempestiva*, *Œuvres*, T. II/1.

34 Assim falou Zaratustra, Livro III, “Do Passar ao Largo”. *Werke*, T. VI/1, p. 221.

35 Assim falou Zaratustra, Livro III, “Da Visão e do Enigma”. *Werke*, T. VI/1, p. 196.

única doença necessária para que eles continuem saudáveis e continuem sendo —pensamento.

Conviver com Zaratustra implica em pensar e em compartilhar pensamentos. Temos portanto a necessidade de articular outra questão: qual o modo de comunicação e de discurso compatível com a convivência com Zaratustra? Será a comunicação o contrário da solidão? Com os pensamentos-martelo, Zaratustra opõe outra estrutura de discurso à clássica inteligibilidade racional da filosofia —que sempre soube que não eram todos os homens que a podiam escutar e dirigiu-se, portanto, só às mentes cultivadas, aos melhores pensadores de cada tempo, aos educados. Isso implica que Zaratustra convive com outras pessoas, diferentes dos discípulos da filosofia³⁶. Mas se ele pode conviver com todo mundo, é apenas na medida em que todo o mundo se encontra imerso na modernidade, e assim exposto à experiência do desprezo e da compaixão, em resumo, ao niilismo. Pois a modernidade é o tempo do abandono da alteridade, ou da alteridade em abandono. A solidão é o oposto disso.

Na bela distinção entre solidão e abandono (*Einsamkeit* e *Verlassenheit*)³⁷ vemos que o abandono acontece no estar sozinho em meio aos homens —seja carregando um cadáver às costas, seja na saudade dos seus animais ali onde os homens lhe falharam, seja na voracidade dos discípulos que sorvem seu vinho³⁸ e, embriagados, de novo esquecem Zaratustra, como mênades ímpias que, no ritual de Dionísio, perdessem o sentido de sua embriaguez. Mas toda mênade é ímpia, na medida em que toda embriaguez autêntica traz o esquecimento das devoções; vemos portanto que o abandono é uma das estruturas da comunicação, é a estrutura necessária da comunicação com os homens modernos e, ao mesmo tempo, é etapa indispensável no caminho da convivência. Já a solidão é um estar ao lado das coisas, ser justo para com elas, desdobrando-as com uma palavra “justa e leal”³⁹. Tal lealdade, porém, deixa de lado o humano do presente em honra das coisas, mantendo-se fiel a elas, vendo nelas um mundo a ser preservado para a futura humanidade e assim recusando-se a aceitar uma

36 *Assim falou Zaratustra* é “um livro para todos e para ninguém” desde seu subtítulo. Propomos: todos que se inserem na modernidade, mas quem pode se inserir na modernidade de modo a conviver com Zaratustra?

37 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 227.

38 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 228.

39 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 227.

dominação bruta e burra da natureza. A palavra leal não pode aceitar essa dominação, cuja verdade não é, como ela pretende, a subjugação da natureza, e sim a transformação da cultura numa cultura de escravos. Seu utilitarismo acaba por subjugar e desconsiderar todo critério da justiça para com os homens, toda referência ao além-do-homem como figura de cura da modernidade. A abordagem puramente utilitarista faz das coisas os álibis da transformação de justiça em ressentimento. Sem ultrapassamento possível, o tempo das coisas, convertidas em objetos úteis, se volta num passado avassalador contra a vontade. O tilintar das moedas no mercado é a única voz audível⁴⁰. Paradoxalmente, porém, aí onde nenhuma comunicação diferenciada é possível, tudo vira discurso⁴¹, “tudo fala e ninguém mais sabe compreender”⁴². Rejeitar essa fala é trabalho da solidão.

Estranhamente, onde tudo fala, nada se compreende, nada chega a um fim, nada se aprisiona nas redes de palavras, nada mais resiste à nivelação nas trocas do mercado: mesmo aquilo que um dia foi “duro até para o tempo e para os dentes do tempo”⁴³ hoje vende-se como a última das atualidades. Os valores se desvalorizam, o discurso rola solto, sem paradas que possam cernir o real. A ideologia impera.

Que a solidão não é o oposto da convivência, e sim o ultrapassamento da estrutura de abandono como o âmago da comunicação na modernidade, é o que demonstra, em minha opinião, o desenrolar atípico do Livro IV de *Assim falou Zaratustra*, intitulado “A Festa do Asno”. Na medida em que a crítica das ideologias modernas já é também ideologia, exatamente pela negatividade inerente à posição crítica, Zaratustra deverá terminar essa festa novamente na solidão. Seus animais haviam nomeado Zaratustra o mestre do Eterno Retorno, o que implicaria na positivização dos conteúdos da atividade filosófica, agora transformada em doutrina:

Pois teus animais sabem bem, ó Zaratustra, quem tu és e quem deves tornar-te: vê, tu és o mestre do eterno retorno (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*), este é agora o teu destino!

40 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 229.

41 Como propõe Maurice de Gandillac na tradução para o francês: *Ainsi Parlait Zarathoustra*, *Œuvres*, T. VI, p. 231.

42 “*Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehen*”: *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 229.

43 *Assim falou Zaratustra*, Livro III, “Do Retorno à Pátria”. *Werke*, T. VI/1, p. 229.

Que devas ser o primeiro a ensinar esta doutrina (*diese Lehre lehren*), —como poderia esse grande destino não ser também teu maior perigo e tua maior doença!⁴⁴

É exatamente essa conversão em doutrina crítica, supostamente libertadora da doença cultural da modernidade, que rege a farsa da festa do asno. Em primeiro lugar, os animais deixam de ser seus interlocutores, e o diálogo de Zaratustra com eles assume um tom de farsa: subindo uma alta montanha para aquilo que ele chama de “o sacrifício do mel”⁴⁵ ele trata de se livrar da sua companhia, trata de afastar-se das “cavernas de eremitas e dos animais domésticos de eremitas”⁴⁶. O sacrifício do mel é a captura dos homens que morderam a isca de Zaratustra. Em vez do fracasso de uma doutrina, a farsa do livro quarto mostra a distância entre os homens modernos e a criação afirmativa de valores, exibindo os erros inevitáveis na apropriação da atividade pela sua conversão em doutrina.

Para explicitar essa distância, Nietzsche lançará mão de vários personagens bastante alegóricos, que personificam diferentes vetores de poder da modernidade: o adivinho, os reis decadentes, o homem de ciência (cognominado o “conscienzoso do espírito”), o papa que perdeu seu Deus, o velho ilusionista (que ironiza Wagner e os artistas burgueses em geral), o mais feio dos homens, o mendigo voluntário e a sombra de Zaratustra. Não precisamos aqui desdobrar essas alegorias em seus conteúdos⁴⁷. Basta recordar que cada um recorta aspectos da pretensa doutrina de Zaratustra, mas mantendo-a presa aos seus diversos preconceitos. Se suas vozes isoladamente soam como uma interpretação racional do pensamento de Nietzsche, ouvidas em conjunto, à distância, soam como um grito de agonia, o grito do “homem superior”⁴⁸. Nos erros das personagens, vemos que o homem não tem mais um rosto definido. Pois doravante nenhum saber sobre ele se sustenta: ele não é substância nem sujeito, ele é um indefinível ponto de possibilidades diversas de declínio daquilo que um dia foi e não é mais. Da modernidade, Nietzsche retém apenas a proibidade da redução epistemológica, mas levando-a às suas últimas conseqüências. Com isso, o corte

44 Assim falou Zaratustra, Livro III, “O Convalescente”, § 2. *Werke*, T. VI/1, pp. 271, 272.

45 Assim falou Zaratustra, livro IV, “O Sacrifício do Mel”. *Werke*, T. VI/1, p. 291.

46 Assim falou Zaratustra, livro IV, “O Sacrifício do Mel”. *Werke*, T. VI/1, p. 292.

47 Para isso cf. o capítulo IV de minha tese de doutorado, *O Saber no Declínio: A Filosofia de Nietzsche à Luz de Zaratustra*. Tese de Doutorado, mimeo, PUC-RJ, 1996, pp. 217 sq.

48 Cf. Assim falou Zaratustra, livro IV, “O Grito de Agonia”. *Werke*, T. VI/1, p. 299.

nos saberes revela apenas sua necessidade, mas não aquilo que legitimaria uma definição, um ponto de chegada. O homem é ponte, repete Zaratustra desde o *Prólogo*.

E o homem superior é um amálgama. Ali onde reis, cientistas, papas, mendigos e sombras conversam, ali soa um grito, o seu grito de angústia e de desamparo radicais. Só Zaratustra o escuta. Escutar na conversa da sociedade o sinal do desespero é ter as orelhas de Zaratustra. Que responde ao grito de desespero com perfeita cortesia:

Perdoem-me, ó desesperados, que fale diante de vocês com palavras tão pequenas, realmente indignas de tais hóspedes. Mas vocês não adivinham o que tornou meu coração bem-disposto⁴⁹:

Vocês mesmos o fizeram, ao vê-los, perdoem-me! Todos que vêem um desesperado tornam-se corajosos. Para consolar quem desespera — para isso todo mundo sente-se forte o bastante.⁵⁰

Se Zaratustra apresenta-se aqui com uma típica coragem reativa, isso não engana nem mesmo os seus hóspedes modernos: o rei da direita, o mais falador, sabe que, quando Zaratustra se apresenta menor do que é, o faz por cortesia, o que acaba por mostrar toda sua estatura, por fazer com que apareça maior.

Pelo modo como nos ofereceste a mão e tua saudação, reconhecemos em ti Zaratustra! Te abaixaste diante de nós; quase fazendo sofrer nosso respeito;

Mas quem poderia com tal orgulho abaixar-se, senão tu? Isso nos recoloca de pé, é um bálsamo para nossos olhos e corações.⁵¹

O bálsamo é eficaz. Como efeito da convivência com Zaratustra, a assembleia dos homens superiores despe-se do seu desespero e ri, com grande barulho e confusão. Zaratustra contabiliza uma vitória sobre o espírito de peso, ainda que desconfie do riso de seus hóspedes:

“Eles se divertem”, retomou, e — quem sabe? talvez às custas de seu hospedeiro; e se comigo aprenderam a rir, entretanto não é o meu riso que aprenderam.⁵²

49 *muthwillig*, adjetivo que congrega coragem (*Muth*) e vontade (*Wille*).

50 *Assim falou Zaratustra*, livro IV, “A Saudação”. *Werke*, T. VI/1, p. 343.

51 *Assim falou Zaratustra*, livro IV, “A Saudação”. *Werke*, T. VI/1, p. 344.

52 *Assim falou Zaratustra*, livro IV, “O Despertar”. *Werke*, T. VI/1, p. 382.

De toda forma, o riso é um sinal de que os homens começam a se libertar da náusea que os tomava, do niilismo: são convalescentes. Mas prontos a recair, pois a diferença de risos não pode ser desconsiderada. O riso dos homens superiores, riso escarninho, riso preso à zombaria e à vingança contra o que é grande, leva não à cura da cultura, mas ao retorno da crença, voltada agora para coisas desprezíveis. Os homens superiores adoram o asno.

Que sabedoria oculta é essa, carregar grandes orelhas e dizer somente Sim e jamais Não! Não criou ele o mundo à sua imagem, a saber, tão tolo quanto possível?

— Nisso o asno gritou I-A (sim).

Percorres caminhos retos e tortuosos; pouco te importa o que nós homens pensamos ser reto ou tortuoso. Para além do bem e do mal é o teu reino. É tua inocência não saber o que é a inocência.

— Nisso o asno gritou I-A (sim).⁵³

Não há necessidade de um testemunho mais eloquente sobre a predominância da inocência pensada sobre a mera inocência, sobre o valor que se junta ao riso somente na vitória do niilismo, e não a qualquer riso, de qualquer homem ou de qualquer produção. A festa do asno mostra como mesmo os conceitos de Zaratustra não bastam, e que, portanto, todo e qualquer conceito é sempre insuficiente para estabelecer o campo dos valores como necessário. Se os valores são para a modernidade o trabalho de um pensamento de poeta ou de bufão, que podem facilmente ser reduzidos a conceitos, nada há que impeça que o homem moderno, o homem da sociedade científica, concilie com sua crença na ciência a crença nas ideologias desprovidas de qualquer vigor axiológico, mero repouso para o aguçamento febril das faculdades intelectuais que a rapidéz da sociedade tecnológica exige⁵⁴. Colocar algum valor impotente no lugar do Deus morto permite inclusive acalmar a inquietação a respeito dos valores. A visada científica se apodera do trabalho do filósofo para confirmar seu direito à essa crença enfraquecida: pois na medida em que para ela a “evidência de Zaratustra”⁵⁵

53 Assim falou Zaratustra, livro IV, “O Despertar”. *Werke*, T. VI/1, p. 385.

54 Cf a respeito dos febris do espírito (*Hektiker des Geistes*) *Genealogia da Moral*, III, § 24. *Werke*, T. VI/2, p. 416.

55 Assim falou Zaratustra, livro IV, “A Festa do Asno”. *Werke*, T. VI/1, p. 388.

é que ele não erige uma verdade transcendental, essa mesma experiência é tomada no negativo como confirmação da validade do relativismo moderno.

Como então conviver com Zaratustra? A Festa do Asno traz algumas indicações. A convivência com ele é terapêutica, ainda que insuficiente. Longe de promover o espírito trágico numa cultura moderna, completamente incapaz disso, a convivência promove a comunhão do riso, da farsa, da alegria, naquilo que essa alegria tem de martelo demolidor. A convivência com Zaratustra ensina que a modernidade e seus assassinatos não são sérias para o pensamento. A compaixão pelos mortos e vencidos da modernidade não pode ser afastada desde o início, sob pena de cumplicidade. Mas, se deve servir como antídoto para o riso sádico e escarminho, também terá de ser abandonada no momento de se pensar a cultura digna do ser humano, que se anuncia exatamente no colapso da desvalorização idealista do mundo terrestre. Cortesia, inteligência, coragem, solidão, confiança, em resumo, atos, afetos e pensamentos afirmativos em posição de exílio na modernidade, são a herança que Zaratustra envia a quem puder exercitar-se no uso do tremendo peso desse martelo: a razão e a linguagem. Ultrapassar, com cortesia e humanidade, a compaixão — último pecado de Zaratustra⁵⁶ — e rir da atual pequenez humana, prepara o caminho da nova sociedade. Walter Benjamin, um dos exilados e mortos do século XX, foi capaz de resgatar essa alegria demolidora e construtora do futuro. Ele escreve:

Em seus edifícios, quadros e narrativas a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante, ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito. No meio tempo, possa o indivíduo dar um pouco de humanidade àquela massa, que um dia talvez retribua com os juros e os juros dos juros.⁵⁷

Bibliografia

Belfort, A.. *O Saber no Declínio: A Filosofia de Nietzsche à Luz de Zaratustra*. Tese de Doutorado, PUC-RJ, mimeo, 1996.

56 *Assim falou Zaratustra*, livro IV, “O Signo”. *Werke*, T. VI/1, p. 404.

57 Walter Benjamin, “Experiência e Pobreza” em *Obras Escolhidas* I, p. 119.

Benjamin, W.. *Obras Escolhidas*, vol. I. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

Deleuze, G.. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976

Janz, C.P.. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Kant, I.. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa, Edições 70, 1989.

Kofman, S. . *Nietzsche et la Scène Philosophique*. Paris, Ed. Galilée, 1986.

Marton, S. . *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.

Nietzsche, F.W.. *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968. T. V/2, *Der Fröhliche Wissenschaft*; T. VI/1, *Also Sprach Zarathustra*; T. VI/2, *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*.

———. *Œuvres Philosophiques Complètes*, 14 tomos, T VI. Paris, Ed. Gallimard, 1971.

———. *Para Além do Bem e do Mal*. trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1992.

———. *Genealogia da Moral*. trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1987.