

ELEMENTOS ANTIGNÓSTICOS DA FILOSOFIA DE NIETZSCHE*

Jelson Roberto de Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: O presente artigo pretende analisar como a filosofia de Nietzsche, especialmente aquela desenvolvida a partir de *Assim Falou Zaratustra*, pode ser compreendida como um empreendimento antignóstico. Leva-se em conta, para tanto, as referências ao zoroastrismo que, embora escassas, evidenciam a compreensão da própria tarefa filosófica assumida por Nietzsche como uma crítica à perspectiva antiterrenal do dualismo que se iniciou com os movimentos gnósticos e se difundiu na cultura ocidental por meio do cristianismo. Para tanto, começaremos por distinguir o uso dos termos gnose e gnosticismo, para examinar como a aproximação de Nietzsche não leva em conta, exclusivamente, os dados históricos, mas muito mais a perspectiva moralizante que a gnose (conhecimento) assumiu na tradição filosófica, cuja marca inicial é o zoroastrismo e sua hostilidade ao mundo. Examinaremos a seguir, como o diagnóstico da morte de Deus e como o Anticristo podem ser entendidos como dois aspectos de uma superação que encontra seu ápice no Zaratustra literário, cuja premissa é a fidelidade à terra e cuja expressão é o eterno retorno. Como conclusão, será possível afirmar que a denúncia da verdade como “mentira das mentiras” se apresenta como um aspecto autognóstico da filosofia que, por meio de Nietzsche e seu Zaratustra, conduz a uma moral da afirmação e da celebração jubilosa da terra.

Palavras-chave: Gnose, gnosticismo, zoroastrismo, niilismo, afirmação da terra.

Abstract: This article aims to analyze how Nietzsche's philosophy, especially that developed from *Thus Spoke Zarathustra*, can be understood as an anti-gnostic endeavor. It considers the references to Zoroastrianism, which, although scarce, highlight Nietzsche's understanding of his own philosophical task as a critique of the otherworldly perspective of dualism that originated with Gnostic movements and spread in Western culture through Christianity. To do so, we will begin by distinguishing the use of the terms “gnosis” and “gnosticism” to analyze how Nietzsche's approach does not exclusively consider historical data but, rather, the moralizing perspective that *gnosis* (knowledge) assumed in the philosophical tradition, whose initial mark is Zoroastrianism and its hostility toward the world. We will then examine how the diagnosis of the death of God and the Antichrist can be understood as two aspects of an overcoming that finds its culmination in the literary Zarathustra, whose premise is faithfulness to the Earth and whose expression is the eternal return. In conclusion, it will be possible to assert that the

* Uma primeira versão do presente texto foi apresentada em uma conferência na Universidade Federal de Pelotas, no dia 19 de abril de 2023, a convite do amigo Clademir Araldi, a quem agradeço pelo diálogo em torno desse tema espinhoso da filosofia nietzschiana. Agradeço também ao amigo Robinson dos Santos e a Luís Rubira pela recepção calorosa.

denunciation of truth as the "lie of lies" presents itself as a self-gnostic aspect of philosophy, which, through Nietzsche and his Zarathustra, leads to a morality of affirmation and joyous celebration of the earth.

Keywords: Gnosis, Gnosticism, Zoroastrianism, nihilism, affirmation of the Earth.

Introdução

As palavras *gnose* e *gnosticismo* são usadas, equivocadamente, como sinônimos embora designem coisas diferentes. Essa imprecisão não envolve apenas o senso comum, mas também os próprios especialistas. Para solucionar tal problema, alguns estudiosos¹, reunidos em um Congresso realizado na cidade de Messina, em abril de 1966, convencionaram chamar de *gnose* o "conhecimento dos segredos divinos que é reservado a uma elite" (e, portanto, detentor de um caráter esotérico) enquanto o termo *gnosticismo* passou a ser usado para designar "os sistemas gnósticos do segundo e do terceiro séculos". Assim: "‘gnose’ é um termo incomumente estendido, que também engloba ‘gnosticismo’; nesse sentido, este último é apenas uma forma particular de Gnose" (RUDOLPH, 1987, p. 57). Mesmo depois desse "acordo", contudo, manteve-se como prática geral (especialmente no contexto alemão) o uso dos dois termos como sinônimos, sendo "a primeira como a autodesignação de uma religião de redenção na antiguidade tardia, a segunda como uma forma mais recente dela" (RUDOLPH, 1987, p. 57). Além disso, é preciso reconhecer que "o uso neutro de ‘Gnose’ no sentido de conhecimento filosófico ou preocupação com teorias do conhecimento (‘Gnoseologia’) permanece inalterado", de tal forma que, conforme esclarece Kurt Rudolph, "a gnose em nosso contexto é, em primeiro lugar, uma categoria histórica, destinada a compreender uma forma particular de visão de mundo na antiguidade tardia e, portanto, vinculada à sua própria autocompreensão". É essa, por exemplo, a posição de Hans Jonas, para quem a gnose seria uma espécie de marca existencial do Ocidente e o gnosticismo, como tal, uma fase da "história do espírito" para a qual, segundo Claudio Bonaldi (2010, p. IX), Jonas teria oferecido "uma estrutura convincente capaz de orientar na multiplicidade desorganizada de fontes" disponíveis sobre o tema.

¹ Entre os quais estava o filósofo alemão Hans Jonas, cuja tese de doutorado, defendida sob a orientação de Heidegger em 1928, fora publicada em duas partes, a primeira delas em 1934 e a segunda em 1954, com o título de *Gnosis und spätantiker Geist* (Teil I. "Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung Zur Geschichte und Methodologie der Forschung" e Teil II. "Von der Mythologie zur mystischen Philosophie").

Para Hans Jonas o termo *gnose* faz referência a “um meio para alcançar a salvação ou mesmo como uma forma de salvação em si” de tal forma que as várias seitas gnósticas teriam a “pretensão de possuir tal conhecimento na formulação doutrinária” (JONAS, 2001, p. 66), sendo essa a marca desse movimento datado historicamente e, ao mesmo tempo, difundido ao longo da cultura ocidental como um todo. Do ponto de vista histórico, considera-se que o gnosticismo existiu num intervalo entre a Antiguidade clássica greco-romana e a Idade Média, um período que engloba os anos de 284 até cerca de 700 d.C. Hans Jonas, por exemplo, refere-se a esse período e adota o termo *Spätantike* (“antiguidade tardia”) como o faziam os historiadores alemães desde que a expressão fora criada pelo historiador da arte Alois Riegl, em sua obra *Die Spätantike Kunstindustrie*, de 1901.

A pesquisa nas complexas fontes históricas² tem insistido na compreensão da gnose como uma visão salvífica do conhecimento cujo pressuposto é a ideia de que o mundo é o lugar da ignorância e do sofrimento. Nesse sentido, no geral, as várias e diferentes seitas expressam a ideia de que o mundo não foi criado por Deus e que o homem, estrangeiro na terra, deve lutar contra o mundo a fim de superar a sua situação orgânico-mundana. O princípio gnóstico se tornou, dessa forma, não apenas a marca do gnosticismo (enquanto movimento histórico da Antiguidade tardia), mas uma característica central do próprio Ocidente, cujas influências alcançaram o judaísmo e o próprio cristianismo, mantendo-se – segundo a tese de Hans Jonas - ao longo da história até alcançar o movimento existencialista da filosofia contemporânea³.

Pretendemos, no presente texto, analisar a crítica de Nietzsche à cultura – e, mais especialmente, à moral ocidental – parte pode ser reconstituída a partir dessa mesma constatação: por meio das referências ao zoroastrismo, seria possível reencontrar as fontes que fizeram com que a moral ocidental se tornasse uma espécie de revolta contra o mundo. Partindo desse diagnóstico – que é também uma crítica – Nietzsche faz de sua filosofia um projeto de reversão da tendência gnóstica própria da cultura ocidental, tendo

² Entre os quais se destacam os 52 que formam os códices da Biblioteca de Nag Hammadi, descoberta no Alto Egito em 1945

³ Em seu texto “Gnosticism and Modern Nihilism”, de 1952 (publicado em *Social Research*, XIX, p. 430-52 e acrescentado como epílogo intitulado “Gnosticism, Existentialism and Nihilism” ao livro de 1958 (*The Gnostic Religion*, que é uma espécie de resumo da tese de doutorado publicada em 2 partes) e mais tarde acrescentado como um capítulo de *The phenomenon of life* (traduzida para português como *O princípio vida*). Em alemão o texto foi publicado em 1960 como “Gnosis und Moderner Nihilismus” (*Kerygma und Dogma*, VI, p. 155-71) e, em sua versão definitiva como “Gnosis, Existentialismus und Nihilismus” (*Zwischen Nichts und Ewigkeit*, p. 5-25).

como instrumento literário a recuperação de um personagem do mundo gnóstico, precisamente o seu Zaratustra.

O Zoroastrismo como hostilidade ao mundo

O zoroastrismo está na base do judaísmo e, conseqüentemente, do cristianismo. Conforme afirma Kurt Rudolph, “é parte dos resultados confiáveis de pesquisas na história da religião que o Judaísmo Apocalíptico não surgiu sem a contribuição das ideias religiosas iraniano-zoroastristas” (RUDOLPH, 1987, p. 282). Para esse especialista, o Zoroastrismo se funda em um dualismo de tipo teológico e cosmológico, que se desdobra em um dualismo antropológico e ético, baseado na “distinção entre alma e corpo, combinada com a noção de que a primeira entra no reino celestial da luz após a morte”, algo que, segundo ele, “só pode ser encontrado no Oriente iraniano”, mas cujas marcas se espalharam por vários sistemas gnósticos e chegaram até o cristianismo.

Para compreender o lugar do Zoroastrismo nessa tradição de hostilidade ao mundo, comecemos lembrando que as escolas gnósticas que se estenderam – com grande influência - ao longo dos séculos III a.C. até III d. C., têm duas vertentes históricas: uma é a Escola Sírio-Egípcia e a outra a Escola Persa ou do Leste, precisamente aquela marcada pela tradição do Zoroastrismo⁴, cujas raízes longínquas levam até a civilização védica, da Índia e, mais especificamente, aos chamados arianos (ou indo-arianos), entre o segundo e o primeiro milênio antes de Cristo. A marca central da Escola Persa seria precisamente o dualismo, cuja expressão se encontra nos ensinamentos de Zoroastro, de tal forma que os textos religiosos do zoroastrismo são considerados como representantes das formas mais antigas do gnosticismo, cuja influência, portanto, estaria na base tanto do cristianismo quanto do judaísmo.

Do ponto histórico, especialistas acreditam que Zoroastro tenha vivido entre o Irã e a região do Ocidente do hoje Afeganistão, entre 1750-1000 a.C., embora alguns de seus seguidores datem a sua existência em torno de 600 a.C. Quando tinha trinta anos, Zoroastro teria participado de um ritual de purificação em um rio, quando viu um ser de luz que se apresentou como sendo Vohu Manah (Bom Pensamento), o qual o levava até Aúra-Masda (o Deus do Bem – Senhor Sábio), entre outros seres luminosos, que teriam revelado a sua mensagem a Zaratustra durante vários encontros que servem

⁴ Também conhecido como masdaísmo, masdeísmo, mazdeísmo ou mesmo parsismo.

para explicar o processo de iniciação próprio das seitas gnósticas. O oponente de Aúra-Masda seria Angra Mainyu, uma energia negativa responsável pelo mal (geralmente associado às catástrofes naturais). Enquanto Aúra-Masda é a força do bem, portanto, Angra Mainyu representa o mal, visão que dá origem a uma das características marcantes do zoroastrismo, o seu dualismo teológico. De tal forma, o Zaratustra histórico associa o mal ao mundo e o compreende não apenas como uma “negação passiva do bem”, mas, ao contrário, como um inimigo ativo, dado que o mal é “o fato fundamental da vida” e, ao mesmo tempo, “o fato mais desagradável do universo” (DHALLA, 1938, p. 118), contra o qual os iniciados devem lutar, já que “os elementos e animais e seus semelhantes se combinam para fazer guerra contra [o homem]” (DHALLA, 1938, p. 117). As catástrofes naturais revelariam, assim, a vingança do mundo (representado pelo mal), contra o ser humano, a “ira dos elementos” (DHALLA, 1938, p. 117), que se voltam contra o homem caso esse não vença o mundo, começando por vencer as forças naturais que o habitam por meio de uma brutalidade que “o torna pior do que o animal mais selvagem da selva” (DHALLA, 1938, p. 119). O mundo, portanto, é o que precisa ser vencido, em nome da criação de “um novo mundo moral” (DHALLA, 1938, p. 33).

O principal texto do zoroastrismo são os Gathas, uma série de dezessete hinos que teriam sido escritos pelo próprio Zaratustra, e que formam o Avestá (o livro sagrado). Tais hinos imitam a linguagem dos Rigveda (Rig: louvor, brilho; veda: conhecimento), o principal texto dos Vedas, o documento mais antigo da literatura hindu, que remete a 1.700 a 1.100 a.C. Tal fato, aliás, seria a prova de que Zaratustra vivia entre 1.500 a 1.200 a.C. Os Gathas contém um pensamento dualista em sentido ético, derivado da visão teológica subjacente: o homem deve escolher entre servir ao bem ou ao mal. Segundo Helmut Humbach (1991, p. 34), “muitos estudiosos (...) consideram que os Gathas são um poema didático” que nada mais era do que a história de um projeto de cunho moral: a tarefa da purificação por meio de uma negação da realidade terrena. Para Humbach, a “forma poética altamente desenvolvida” desses textos “serve ao propósito de agradar Ahura Mazda”, sendo inclusive um convite aos adeptos para a retomada do reino de Mazda, ou seja, um convite à tarefa moral de vencer o mal associado ao mundo.

Quando da conquista da Pérsia por parte de Alexandre Magno (330 a.C.), o zoroastrismo foi amplamente atacado, a casta sacerdotal praticamente dizimada, muitos templos destruídos e, inclusive, vários textos sagrados perdidos. Suas ideias, contudo, sobreviveram e entre suas derivações estão dois dos mais conhecidos movimentos gnósticos, com ampla repercussão sobre a civilização ocidental: [1] o Mandaeísmo (Mandā d-Hevyi: “Conhecimento da Vida”), que tem em João Batista uma figura simbólica e o batismo como sinal

da iniciação, cujos seguidores (os mandeus) não acreditam em Moisés, Jesus ou Maomé e cujos textos sagrados são os Genzā Rabbā, o Qolastā (Livro Canônico de Oração), o sidra d-iahia (Livro de João Batista), entre outros textos que remetem ao século II d.C.; e [2] o Maniqueísmo, fundado pelo profeta Manes (216–276 d.C.), cujos textos, em sua maior parte, se perderam, à exceção do Codex Manichaicus Coloniensis (guardado em Colônia, na Alemanha e considerado um dos textos mais importantes nas pesquisas sobre o assunto) que contém informações biográficas sobre o profeta Mani e detalhes sobre seus ensinamentos, entre os quais a afirmação de que o Deus verdadeiro não está ligado ao mundo material e ao cosmos.

Jenny Rose (2011, p. 95) faz referência ao *Apócrifo de João*, datado do final do século II d.C., pertencente à coleção de Nag Hammadi, que cita um chamado “Livro de Zoroastro”, o qual “descreve os anjos que presidem muitas das paixões dos seres humanos”, embora tal referência se deva, provavelmente, à circulação de vários textos pseudepígrafos (escritos falsamente atribuídos) que circulavam pelo Império Romano à época. Rose lembra, por exemplo, de Clemente de Alexandria, para quem “os discípulos do gnóstico Pródico usaram alguns livros dados sob o nome de Zoroastro” e mesmo Plotino, que teria reconhecido “que havia confusão entre o que era o zoroastrismo ‘original’ e o que era acréscimo posterior”. Além disso, Porfírio afirma que o nome de Zoroastro “foi usado como uma cifra ao lado de outros sábios orientais da antiguidade, em apoio às verdades dos sectários” (ROSE, 2011, p. 95). Por esses e outros motivos, não só se constata que Zoroastro pode não ter sido o nome atribuído a um único personagem, como demonstra que a pesquisa de fontes tem sido um dos grandes desafios dos estudiosos do zoroastrismo.

Talvez isso explique o verdadeiro fascínio que o personagem exerceu sobre pensadores e literatos ao longo da história. Para Jenny Rose, “literatos influentes, de Franklin a Voltaire, passando pelos poetas românticos alemães e ingleses até Nietzsche, foram atraídos por Zoroastro como uma espécie de *Übermensch* arquetípico” (2011, p. 241). Sendo um personagem arquetípico, Zaratustra serve a Nietzsche como um paradigma original da moralidade que se difundiu no Ocidente na forma de uma negação do mundo e da qual ele mesmo é uma espécie de protótipo. Para Rose:

Foi Friedrich Nietzsche (1844-1900) quem, no final do século XIX, trouxe Zaratustra mais uma vez à atenção do público. A obra de Nietzsche representa a confluência do início da Europa – isto é, soma de fontes de base clássica com os recém-acessíveis textos zoroastrianos, em particular os *Gathas*. A apropriação resultante de “Zaratustra” mantém alguma conexão mimética com o original, não apenas em seu nome, mas em conexão com sua moralidade. Nietzsche

declarou que a contribuição única do “persa” Zarathustra para a história foi que ele “foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda no funcionamento das coisas; a tradução da moralidade para o reino da metafísica, como força, causa, fim em si mesmo, é sua obra” (ROSE, 2011, p. 242).

Para Nietzsche, portanto, era preciso superar o erro de Zarathustra e essa é a tarefa assumida por ele mesmo por meio de seu personagem literário. Para Rose, por isso, é possível afirmar que “há material suficiente no texto de *Also Sprach Zarathustra* para indicar que Nietzsche estava familiarizado com os relatos zoroastrianos da vida do profeta e da cosmologia zoroastriana”. Para a autora, “motivos escatológicos milenares familiares dos textos zoroastrianos do persa médio também estão presentes nos conceitos do ‘reino milenar de Zarathustra’, no uso da palavra *bazur*⁵ (a palavra persa para *mil*) e na imanência do ‘grande meio-dia’, quando Zarathustra estará com os humanos ‘uma terceira vez’ para comemorar” (2011, p. 242). Rose adverte, contudo, que o uso nietzschiano do personagem em suas “apropriações externas” está muito distante daquilo que é o Zarathustra dos zoroastrianos, que passam a reivindicar a propriedade de seu profeta⁶. Obviamente, deve-se levar em conta que o Zarathustra de Nietzsche, como todas as apropriações “externas” da imagem e as projeções críticas levantadas, não é o Zarathustra dos zoroastrianos, o fundador do zoroastrismo. Nietzsche, em outras palavras, não tem compromisso com a história.

Michael Stausberg⁷ (2014, p. 605), por sua vez, lembra que muitos filólogos contemporâneos a Nietzsche haviam se interessado por Zoroastro/Zarathustra, o que torna provável que o filósofo alemão conhecesse muitas das datações antigas e conexões com a astrologia e outros elementos gnósticos presentes nessa tradição, que incluem informações presentes em Diógenes Laércio, Plínio o velho e mesmo Agostinho. Além disso, Stausberg

⁵ NIETZSCHE, FP 25[148], de 1884.

⁶ Rose cita como exemplo dessa atitude, um caso recente em que “os zoroastrianos de Melbourne, na Austrália, obtiveram apoio de outros zoroastrianos de todo o mundo pela Internet para persuadir uma galeria de arte local a modificar o título de uma enorme escultura de um homem nu em bronze de ‘Zarathustra’ to ‘*Thus Spake Zarathustra*’ (ROSE, 2011, p. 242).

⁷ Em outros trabalhos, Stausberg (1998 e 2007) demonstra como o personagem de Zarathustra exerceu uma verdadeira fascinação na literatura ao longo dos tempos, sendo motivo de inúmeras e diferentes projeções e imaginações. Ao recorrer ao personagem, Nietzsche estaria alinhado com essa tradição. O mesmo se encontra nos trabalhos de Jenny Rose (2000 e 2011), para quem a diversidade de fontes de autores gregos, chineses e judeus, além dos apologistas cristãos do século III a.C. comprovam “uma interação significativa entre os iranianos e as culturas vizinhas” e, para a autora, “é durante esse período que alguns temas zoroastrianos parecem se infiltrar nas ideologias apocalípticas do Oriente Próximo, incluindo a escrita apócrifa judaica, o mito gnóstico e alguns dos primeiros textos cristãos, bem como na iconografia budista primitiva” (2011, p. xxii).

cita o trabalho de August Gladisch, *Herakleitus und Zoroaster* (Heráclito e Zoroastro), publicado em 1859, que Nietzsche teria conhecido.

No geral, para Nietzsche, Zaratustra é assumido como um personagem que traduz o paradoxo da cultura ocidental, entre o passado e o futuro: de um lado, historicamente, ele é um dos principais formuladores do dualismo e pai do pessimismo da cultura; de outro, literariamente, ele é o primeiro a reconhecer o erro do dualismo porque, precisamente, é aquele que tem a “experiência maior e mais longa” no assunto, algo que o capacita para fazer a superação da moralidade dualista que condenou a terra e a vida. Com Nietzsche, Zaratustra esse torna o primeiro negador da moral, o “psicólogo dos bons” e o “inimigo dos maus” (EH⁸, *Por que sou um destino*, 5), o primeiro a negar a moral derivada da condição dualista inaugurada pelo gnosticismo e em seu lugar *afirmar e criar* um novo sentido para a terra.

A metafísica como antiterra

Dessa forma, o “princípio gnóstico” proposto por Hans Jonas (2001, p. 61), acaba por servir de base para a compreensão do processo niilista que se alonga como marca intrínseca da civilização ocidental, precisamente como compreendeu Nietzsche, para quem a história do Ocidente não é outra coisa que uma negação da Terra como espaço da imanência da vida. Segundo a frase quase oracular de Nietzsche: “niilista é o homem que julga que o mundo, tal como é, *não* deveria ser, e que o mundo, tal como deveria ser, não existe” (FP 9[60], de 1887). Tal insatisfação foi diagnosticada por Jonas no gnosticismo como uma “hostilidade em relação ao mundo e um desprezo de todos os laços humanos” (JONAS, 2001, p. 80) e, no existencialismo, como uma indiferença⁹. Por isso, “a ruptura entre o homem e a realidade está na base do niilismo” (JONAS, 2004, p. 234) e tal quebra de vínculos (orientada pela hostilidade e pela indiferença) acaba por se revelar, nas palavras de Nietzsche, como um “desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais

⁸ No presente artigo usaremos as siglas convencionais para a citação da obra de Nietzsche: EH (Ecce Homo); GC (A Gaia ciência); ZA (Assim falou Zaratustra); AS (Andarilho e sua sombra); HH (Humano, demasiado humano); CI (O crepúsculo dos ídolos); AC (O Anticristo); GM (Para a genealogia da moral). Para os fragmentos póstumos usaremos a sigla FP, seguida do número e da data, segundo a KSA citada nas referências.

⁹ Para Jonas, “o homem moderno [foi] lançado em uma natureza indiferente” (JONAS, 2004, p. 251) e isso é algo ainda mais grave do que a hostilidade antiga, porque se desvela como uma quebra total de vínculo com o mundo. O niilismo moderno, nesses termos, é “mais radical e desesperado” (JONAS, 2001, p. 356) do que o niilismo gnóstico, porque é um dos seus desdobramentos.

importantes, por *todas as coisas mais próximas*” (AS, 5), que incluem todas as atividades orgânicas e fisiológicas¹⁰.

Para Nietzsche, como se sabe, esse sentimento de hostilidade e desprezo em relação ao mundo é produzido pela própria metafísica que, ao inventar o mundo suprassensível, acabou por provocar a desvalorização e negação das instâncias terrenas: “a metafísica conduz ao desprezo do *real*: ela é finalmente, nesse sentido, *hostil à civilização* e quase mais perigosa” (FP 30 [166] de 1878-1879) e, por isso mesmo, “todos os antigos ideais são ideais hostis à vida” (FP 11[150], de novembro de 1887-março de 1888). A criação de um mundo ideal, distinto do mundo “real” tornou “a Terra um ‘campo do infortúnio’ para tantos” e, nesse sentido, algo do qual se deve fugir, algo que acaba sendo produzido pela própria racionalidade que, ao invés de ajudar a viver melhor aqui e agora, voltou-se à tarefa da hostilidade e aplicou-se na busca por uma saída do mundo (prisão). Isso não foi produzido pela desrazão, insiste Nietzsche, mas pelo excesso de racionalidade: “há razão bastante e mais que bastante (...) mas ela é mal direcionada e artificialmente afastada dessas coisas pequenas e mais próximas” (AS, 6) que, desde o mundo antigo, são consideradas indignas para a Filosofia. Ao fazer isso, a Filosofia acabou por deixar de lado, segundo Nietzsche, aquilo que lhe era mais rico, o seu verdadeiro tesouro, formado a partir de erros e equívocos que formam a vida muito antes de que a razão tivesse sequer aparecido na história evolutiva dos seres: “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside” (HH, 16). Por isso, como lemos em *A Gaia Ciência*, Nietzsche considera que a vontade de verdade, produzida por essa tendência racionalista de fugir da vida que é caracterizada pelo erro e pela ilusão, acaba por ocultar uma “vontade de morte” (GC, 344), na medida em que deseja a negação e atua pela destruição de tudo o que aparece como “mundano”.

Nas palavras de Pierre Montebello, estamos diante de uma “antiterra”, ou seja, de um princípio metafísico que se contrapõe ao mundo terreno, algo que evoca a atitude de hostilidade que nasceria de duas atitudes negativas própria dos niilistas e que foram resumidas na supracitada afirmação oracular de Nietzsche: [1] o mundo, como ele é, não deveria ser: ou seja, o

¹⁰ Para Jonas essa situação está na base da crise ecológica do mundo contemporâneo, dado que a “despreocupação com a natureza é o verdadeiro abismo” (JONAS, 2001, p. 356) aberto pela tradição que liga dois momentos históricos tão distantes no tempo e tão próximos do ponto de vista de suas características “espirituais”.

niilismo é uma negação do mundo como um lugar indigno, mentiroso, um calabouço de ignorância e erro (não por acaso, a palavra mundo é reconhecida por Nietzsche como uma espécie de xingamento cristão); e [2] ao mesmo tempo, o mundo tal como deveria ser, não existe: o niilismo é um vazio de sentido, na medida em que os antigos ideais perderam o seu valor. Trata-se de um duplo movimento: de um lado, nega-se o mundo porque se acredita na existência de um outro mundo, melhor e mais perfeito; de outro, tendo-se perdido esse mundo ideal, volta-se contra o mundo existente com o sentimento de insatisfação e hostilidade cuja última consequência será, segundo Jonas, a exploração irresponsável da natureza, como mera ocasião para o exercício de seu poder, dado que o poder é a única forma de autoafirmação do homem depois da morte de Deus, ou seja, do esvaziamento do valor do mundo suprassensível¹¹. Para Montebello (2021, p. 126), “a terra morre dos ideais humanos, do próprio homem”, na medida em que são os ideais metafísicos que forjaram o homem do humanismo tradicional e, porque eles entram em colapso, a energia da dissolução se volta mais uma vez contra a Terra. É preciso, como o faz Nietzsche, especialmente em *Assim falou Zaratustra*, superar o homem: “o homem é uma corda atada entre o animal e o além-do-homem” (ZA, *Prólogo*, 4), uma tensa passagem mas também um elo.

Podemos dizer que todo o esforço filosófico de Nietzsche só pode se apresentar como uma tentativa de superação desse imbróglio no qual estamos envolvidos desde os primórdios da nossa cultura. Se o ciclo vicioso do processo niilista está ligado à negação do mundo, então tudo começa com a negação da negação, ou seja, com o apelo à inocência do devir, que exige a morte de Deus e grande libertação do homem em relação aos ideais suprassensíveis. Além disso, é preciso fortalecer as forças do homem para que ele possa evitar as antigas dependências e abster-se de recorrer, sempre de novo, aos antigos valores. A saudade dos ideais falidos é o pior dos defeitos do homem, um defeito cultivado pela moral que mantém seu discurso de hostilidade contra a natureza, seja ela o mundo, seja ela a corporalidade. Por isso Nietzsche não apenas se volta contra os ideais, mas propõe a sua dissolução, mais ainda, identifica a sua autodissolução. Só assim, com a devolução da “boa consciência” às coisas humanas e terrenas, será possível enfrentar, adequadamente, a falta de sentido e de meta que caracterizam a existência – algo que passa a ser anunciado como o papel central de uma “moral do futuro”, cuja premissa se apresenta com a tarefa do *Übermensch*.

¹¹ Tratei dessa questão em meu livro *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (EDUCS, 2018).

Anticristo, o anti-antiterra

Esse pode ser reconhecido como o objetivo último do próprio *Anticristo*, segundo a sugestão de Montebello (2021, p. 128), já que o anticristo não é outra coisa que um anti-antiterra, aquele que se opõe à estrutura metafísica de negação do mundo, aquele que se torna um afirmador da terra, como lemos em Zaratustra:

Eu vos imploro irmãos, permaneci fiéis à terra (*bleibt der Erde treu*) e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam ou não. São desprezadores da vida (*Verächter des Lebens sind es*), moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas (*der grösste Frevel*), mas Deus morreu e, com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra (*als den Sinn der Erde*)! (ZA, Prólogo, 3).

Enquanto o Cristo é o difamador da terra, o símbolo da incriminação e culpabilização do mundo e do homem, o representante do processo de “desnaturalização de todos os valores naturais” (AC, 25), então Zaratustra é o seu oposto, o afirmador, aquele que deve assumir a tarefa da afirmação. Se Cristo é o sinônimo da falta de sentido do mundo, algo que leva à recusa de todos os vínculos do homem em relação às coisas terrenas (“quando falta a força de vontade, não nos apropriamos mais do mundo, não o criamos mais”, escreve Montebello [2021, p. 133]), então Zaratustra é o novo vigor, a nova força, um novo tipo de responsabilidade, que nasce não da culpa, mas da inocência, que não é outra coisa que a re-naturalização dos valores, o reconhecimento de que a vida é um valor em si, um valor que não pode ser avaliado¹².

¹² Como se lê em *O crepúsculo dos ídolos*: “Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal: eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas — em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa finesse [finura], a de que o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. — Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria.” (CI, *O problema de Sócrates*, 2).

Não por acaso, Nietzsche escreve nas primeiras linhas do prólogo de *O anticristo*, que aquele era um livro “para pouquíssimos” entre os quais estavam os que “compreendem meu Zaratustra” (AC, *Prólogo*). É isso o que faria do anticristo um descobridor do caminho até a terra da afirmação e da verdadeira felicidade, que Nietzsche associa ao mito de Hiperbórea, a terra sempre ensolarada para a qual o livro é uma espécie de passagem, na medida em que representa a superação do fastio do homem com o mundo, apresentada como a marca da modernidade, esse tempo da “felicidade dos fracotes, da ‘resignação’” (AC, 1). Para alcançar a felicidade seria necessário vencer essa conjuntura de malogros, esse cansaço diante do mundo, esse gosto e essa preferência pelo malogro, essa santificação da fraqueza que é própria do cristianismo¹³. “O que é a felicidade?” pergunta o filósofo, para responder “o sentimento de que o poder *crece*” (AC, 1) e, para isso, é preciso vencer a resistência e superá-la representada pelo cristão, descrito por Nietzsche como “o animal doméstico, o animal de rebanho, animal doente homem” (AC, 3). Esse animal é o produto do pessimismo difundido pelo cristianismo como negação da terra, algo que se revela como *décadence*, da corrupção e do declínio, que são produzidos pela moral que condenou a vida e a terra como indignas e malditas. Ora, é precisamente essa moralidade, carregada de valores considerados superiores, que precisa ser vencida, para que a afirmação terrena e vital seja recuperada: “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade - que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados” (AC, 6).

Nietzsche sabe que é preciso uma “crítica do conceito *cristão de Deus*” (AC, 16) e isso porque é desse conceito que nasce a desvalorização do mundo: “Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade” porque se erguem sobre ilusões, seres e efeitos imaginários, no qual um “mundo de pura ficção” é aquele que “falseia, desvaloriza e nega a realidade” (AC, 15). Por isso; “somente depois de inventado o conceito de ‘natureza’, em oposição a ‘Deus’, ‘natural’ teve de ser igual a ‘reprovável’ - todo esse mundo fictício tem raízes no *ódio* ao natural (- a realidade! -), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...” (AC, 15). O ódio ao real é, portanto, a origem do dualismo. E isso não poderia ser explicado a não ser com os procedimentos de “observação mais aguda” (HH, 1) que Nietzsche herda das observações psicológicas de Paul Rée desde *Humano, demasiado*

¹³ Sobre a relação de Nietzsche com o Cristianismo, ver, por exemplo: SALAQUARDA, 1999 e, antes dele, JASPERS, 1987).

humano. Com a compreensão desse ciclo, torna-se claro qual é a fonte desse ódio: “*Mas isso explica tudo*”, continua Nietzsche, “Quem tem motivos para furtar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre” (AC, 15) Ou seja: o ódio não é senão um produto da fraqueza daqueles que sofrem com a vida e, por isso, fogem do sofrimento na forma de uma hostilidade contra a própria vida. É por isso que o Deus cristão seria tão “antinatural”, produzido por uma “castração *antinatural*” (AC, 16) que lhe tirou tudo o que era mal, pretensamente para deixar apenas seus aspectos pretensamente bons. Com isso, Deus foi “degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e afirmação dessa! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do ‘aquém’, para toda mentira sobre o ‘além’! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...” (AC, 18). Note-se como Nietzsche assume frontalmente a crítica à noção gnóstica que é ao mesmo tempo zoroastrista e cristã de um Deus antípoda do mundo, de tal forma que os cristãos, na esteira de seus precursores nessa arte de condenação do mundo que eles chamam comumente de fé, acabaram por representar um “ódio aos *sentidos*, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma...” (AC, 21). Para esses homens, foi necessário – dada a sua falta de coragem – odiar o mundo e, para isso, inventaram o *além*, um outro mundo, erguido como contradição ao *aquém* que, diante daquele outro mundo, passou a ser considerado “condenável em si” (AC, 24). Para Nietzsche, esse é o espírito próprio do povo judeu, que está nas bases do cristianismo e que fizeram de sua religião uma revolta contra os instintos, levando a uma inversão dos valores “num sentido perigoso para a vida e negador do mundo” (AC, 24). Sua religião é uma estratégia de voltar-se “*contra o mundo*” por meio de sua negação. Nesse solo o cristianismo teria nascido como “uma forma de inimizade mortal à realidade” (AC, 27), como um “*ódio instintivo à realidade*” que é uma das “*realidades fisiológicas*” sobre a quais cresceu a “doutrina da redenção” (AC, 30), mas que não passavam de estratégia para combater o medo da dor, que é própria dos cultuadores da fraqueza.

Essas ideias aparecem também em *O crepúsculo dos ídolos*, anunciado como o primeiro livro do projeto de “transvaloração de todos os valores” (CI, *Prefácio*). Já no final do livro IV, podemos ler uma espécie de resumo oferecido por Nietzsche na forma de quatro teses, sendo as duas últimas especialmente interessantes no nosso debate: a terceira tese afirma que toda fabulação que envolve um “outro mundo” não seria senão sintoma de um “instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida” e, sendo assim, ao assumi-lo, “vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (CI, *A razão na filosofia*, 6). A fabulação é parte, portanto, das fraquezas fisiopsicológicas que se revelam como medo do mundo, hostilidade e vontade

de vingança. A quarta tese, por sua vez, confirma que a invenção desse outro mundo na forma do dualismo (descrito como a divisão do “mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’”) seria “apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina...” (CI, *A razão na filosofia*, 6). Dessa forma, o dualismo é já sinal de declínio de uma cultura.

Poucos textos são mais sintéticos e mais objetivos quanto a esse tema do que o capítulo V d’*O crepúsculo dos ídolos*, cujo título é “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula, história de um erro”, no qual Nietzsche começa por afirmar que o “mundo verdadeiro” é uma invenção para segurança do sábio, devoto e virtuoso que passa a viver nele precisamente por medo da vida no mundo concreto. Mas esse outro mundo funciona melhor se for transformado numa promessa, em direção à qual se caminha por meio de uma ascese que seduz aqueles que, como o sábio, o devoto e o virtuoso, sentem-se pecadores diante do mundo e, com isso, fazem penitência para superar o mundo considerado aparente (mentiroso). Assim, o mundo verdadeiro se transforma em um mundo que (embora “impossível de ser prometido”, o é precisamente porque ele passa a significar a promessa de redenção – a “terra prometida”, lembre-se é a recompensa da moral judaico-cristã. Mesmo impossível e indemonstrável, o “mundo verdadeiro” passa a ser assumido como um elemento orientador da moralidade: “um pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (CI, *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula*, 4). Mas como essa é a “história de um erro”, então o desvelamento do erro começa pela constatação de que não poderia ser uma “obrigação” ou um “imperativo”, ou mesmo um “consolo” ou “salvação” algo que não é conhecido: Nietzsche classifica essa primeira desconfiança como “primeiro bocejo da razão” ou o “canto de galo do positivismo” – metáforas desse “acordar”, dessa tomada de consciência sobre o erro produzido historicamente. É só então que, sendo uma ideia “inútil”, o mundo verdadeiro passou a ser uma ideia refutável e eliminável. O “fim do longo erro” acontece, portanto, quando junto com o mundo verdadeiro eliminou-se também o mundo aparente, ou seja, pôs-se fim ao dualismo. Esse é o grande “meio-dia” que Nietzsche caracteriza como o “apogeu da humanidade”.

Não por acaso, é com essa tomada de consciência que “*incipit zaratustra* [começa Zaratustra]”, expressão que remete ao parágrafo 342 de *A Gaia ciência*, cujo título é “Incipit tragoedia”, passagem que é finalizada com Zaratustra afirmando que aquele era o novo tempo, o seu tempo, o momento da superação, portanto, dos antigos ideais: “Esta é a minha manhã, alça-se o meu dia; sobe nesse instante, sobe, ó grande Meio-Dia!” (GC, 342). Note-se que falar em “meio-dia”, aqui, é falar em um momento de plenitude da vida, na qual nenhuma sombra permanece, na qual ocorre a afirmação mais radical, que

é a afirmação da luminosidade própria do presente. O meio-dia de Zaratustra é o reino do presente (da inocência diante do passado e do futuro, da celebração do instante) porque ele simboliza o fim da moralidade da culpa produzida pelo medo e pela hostilidade em relação ao mundo. Como afirmação radical, o meio-dia é o momento da grande clareza nascida do anúncio de Zaratustra: Deus está morto, o mundo e a vida podem, finalmente, ser celebrados. Isso porque, “O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. —” (CI, *Os quatro grandes erros*, 8). O novo tempo, o reino de Zaratustra (o personagem literário) nasce do fim do antigo reino (instalado pelo personagem histórico) cuja premissa era a hostilidade em relação ao mundo. Esse é um reino sem Deus. É por onde Nietzsche recupera o sentido trágico e dionisíaco da plena afirmação existencial: “Fui compreendido? *Dionísio contra o Crucificado*”, escreve ele ao final de *Por que sou um destino*, 9, em *Ecce Homo*.

Zaratustra, o sem Deus

O Zaratustra literário é o símbolo do antignosticismo assumido por Nietzsche, na medida em que ele se apresenta como a inversão do personagem histórico¹⁴ utilizado como paradigma da moralidade dualista e niilista que vigorou no Ocidente e que fez da filosofia nietzschiana uma crítica mordaz da tradição racionalista que começa com a crença gnóstica de que o conhecimento é a salvação do homem em relação ao mundo, passa pelo mundo das ideias platônico, desdobra-se nos ideais cristãos associados à moral informada pelo Reino de Deus e prolonga-se na ciência moderna. Dessa forma, se tal tradição se efetiva por um dualismo que, segundo Hans Jonas, se efetivou como um “princípio”, ou seja, com uma linha orientadora da cultura e se tal princípio se efetiva por meio de um dualismo tripartite (Mundo *contra* Deus, homem *contra* mundo, Deus *contra* homem) cuja base é o anticosmismo da divindade, então o anúncio da *verdade das verdades*, ou seja, da morte de Deus,

¹⁴ Como já demonstrei em trabalho anterior (OLIVEIRA, 2022), as primeiras menções de Nietzsche a Zoroastro ocorrem no fragmento póstumo 5[54], de setembro de 1870 a janeiro de 1871 e em uma passagem de *A filosofia na época trágica dos gregos*. Além disso, o nome de Zoroastro retorna em *A Gaia Ciência*, 342, antes de se tornar o título de sua obra mais conhecida, *Assim Falou Zaratustra*. A esse respeito, em um cartão postal enviado a seu amigo Heinrich Köselitz, datado de 20/05/1883, Nietzsche escreve: “Zaratustra’ é a forma verdadeira e não distorcida do nome Zoroastro, um nome persa” (BVN 1883-418).

que abre *Assim Falou Zaratustra*, passa a representar o primeiro passo do anti-agnosticismo radical que marca a filosofia nietzschiana.

Julião (2011) acentuou não apenas e a centralidade (o ponto alto, *Höhepunkt*) de *Assim falou Zaratustra* no conjunto da obra de Nietzsche e mesmo na história da humanidade que, com ele se liberta de seus jugos, como a sua importância no que diz respeito à virada afirmativa que ele representaria no conjunto do *corpus* nietzschiano: “Nesses parágrafos¹⁵, Zaratustra aparece como o redentor do animal enfermo que é o homem. Ele é o futuro, ou melhor, o profeta do super-homem que redimirá a humanidade do estado enfermo, niilista, no qual ela se encontra e ensinará a redenção da vontade como a sua superação. Nietzsche demonstra neles, então, o papel que Zaratustra desempenha como redentor do processo evolutivo de decadência em que a humanidade se lançou e como o ensinamento da redenção, através da natureza do tempo, pode superar o niilismo e afirmar uma celebração dionisíaca da vida” (2011, p. 428). Para confirmar essa perspectiva, Julião também analisa o já analisado texto de *O crepúsculo dos ídolos, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente uma fábula* que, ao falar de uma “filosofia do meio-dia”, acabaria por iluminar as obras seguintes, de tal forma que “podemos considerar o seu ensinamento como constituindo o pensamento último de Nietzsche” (JULIÃO, 2011, p. 429). Também para Andreas Urs Sommer (2009, p. 254), esse é o problema central para a compreensão das “premissas filosóficas niilistas” de Nietzsche, no qual os valores têm alguma importância somente como “uma simplificação para o propósito da vida” (FP 9[35], de 1887). Sommer considera importante, para esse debate, precisamente os *Fragmentos póstumos* de 1887, especialmente o 9[41], no qual a forma mais extrema de niilismo é apresentada como “*um modo divino de pensar*” segundo o qual “*toda crença, todo ‘isso é verdadeiro’ é necessariamente falso: porque simplesmente não existe um mundo verdadeiro*”.

Zaratustra, assim, ao recusar a ideia de um “mundo verdadeiro” quer vencer o cansaço do pessimismo:

A abnegação, o desinteresse, a objetividade, a arte pela arte, o retorno à natureza, o fatalismo, a piedade, a observação, o pitoresco, a descrição, o historicismo, o nacionalismo, a tolerância, a sentimentalidade, o “pessimismo da sensibilidade” (a falta de resistência às excitações), a simpatia, “o pessimismo social” (anarquia), “o pessimismo da dúvida” (o medo de “aprender e de alcançar”), o budismo, a filosofia de Schopenhauer (vontade má da natureza e idealismo da compaixão) e a de Rousseau (associação entre idealismo e “retorno

¹⁵ Julião se refere aos parágrafos 24 e 25 de *Para a genealogia da moral*.

à natureza”, a vaidade para compensar o desprezo de si, a dignidade moral para compensar uma natureza doente, o tema da “abjeção” transposto para a moral...) são outras tantas formas do pessimismo, outros tantos traços da modernidade, outras tantas variantes da resignação do sentido, da incapacidade de produzir sentido por meio de sua criatividade. (MONTEBELLO, 2021, p. 136).

Inversamente, o próprio diagnóstico e as suas consequências não poderiam levar a outra atitude senão à afirmação do mundo e dos valores terrenos, não como quem se posiciona por um pessimismo resignado e passivo, mas por meio de uma espécie de “*grande paixão*” (FP 9[107]), cujo mote é a tarefa da “fidelidade à terra” e, mais do que isso, da vontade de poder e como aceitação da falta de sentido da existência, como convivência, afinal, com o estranho hóspede. Se o pessimismo diante da vida é um epifenômeno do niilismo, então um tal cansaço precisa ser vencido – e essa é a tarefa da moral do futuro, a qual deve contribuir para o fortalecimento das forças humanas diante da crise do mundo ideal, por meio da aceitação radical do mundo tal como ele é, sem verdade e sem sentido. O nome desse novo sentimento é, como se sabe, *amor fati*.

Nessas condições, Nietzsche se interessa pelo zoroastrismo precisamente por suas consequências morais. Ou seja, é por seu interesse nos problemas da moralidade que o filósofo alemão chega ao gnosticismo em sua faceta zoroastrista, na medida em que reconhece na tarefa assumida por Zaratustra e seus adeptos – a de negar e lutar contra o mundo – a atitude mais grave e mais nefasta da moralidade, cujo resultado é o pessimismo e o niilismo que levaram à negação da vida e a depreciação geral do mundo. Se o niilismo pode ser compreendido em seu duplo viés psicológico, ou seja, por uma vontade negadora ou por uma vontade afirmadora, o primeiro tipo conduz ao atrofiamento das forças vitais, à negação da vontade de poder, ao definhamento do vigor existencial e, conseqüentemente, à transformação da moralidade em um estado de fraqueza, adoecimento e *décadence*. E isso é gravemente nefasto porque a moral deveria ser compreendida como uma espécie de “estufa para as plantas excepcionais” [*Eine Treibhauskultur für die ungewöhnlichen Gewächse*] (FP 16[6], da primavera-verão de 1888) ou seja, como espaço de experimentação que inclui a tensão e o conflito capazes de levar ao fortalecimento das forças: a cultura, afinal, deveria “produzir um estado no qual os homens fortes são necessários, e para os quais seja necessária também uma moral (precisamente uma disciplina corpóreo-espiritual) que os torne ainda mais fortes” (FP 10 [68], de 1887). Com a negação, o pessimismo e a tentativa de retirar da vida o que se considerou doloroso e negativo, a cultura

ocidental acabou por tirar dos homens as ocasiões para o exercício de suas forças, o que, no limite, conduziu ao adocimento e à decepção daqueles que, afinal, não querem mais criar um mundo, não têm nenhum interesse mais pela terra. Esse é o niilismo passivo, que se opõe ao niilismo ativo, nascido da tomada de consciência de que a falta de sentido do mundo, longe de representar um prejuízo, deve ser compreendido como um novo horizonte, uma possibilidade de criação e de renovação do mundo. É o que se lê em um fragmento póstumo: “Quanta ‘verdade’ suporta e ousa um espírito?” Questão de sua força; tal pessimismo poderia desembocar naquela forma de um dizer sim dionisíaco ao mundo tal como ele é: até o desejo de seu absoluto retorno e eternidade: com o que seria dado um novo *ideal de filosofia e de sensibilidade*. Compreender os lados negados da existência não só como necessários, mas também como desejáveis” (FP 10[3], de 1887). É assim que a tarefa da moral transforma o pessimismo diante do mundo em atitude afirmativa e, conseqüentemente, toda a filosofia de Nietzsche se transforma em uma espécie de anti-gnosticismo, na medida em que se volta contra a tarefa moral imposta pelos movimentos gnósticos à cultura ocidental na forma de uma hostilidade em relação ao mundo.

Ora, uma das bases desse pensamento é uma nova redefinição do problema do tempo. Como bem notou Vieira (2011), a afirmação da terra orienta uma nova atitude diante da temporalidade na medida em que a transitoriedade de todas as coisas tinha sido, tradicionalmente, um dos elementos sobre os quais se fundara a revolta contra o mundo: “A terra é o transitório, o que passa, o que a tradição acentua como o que o deveria ter sido, negando-a. Tal vingança contra o passar toma corpo em a forma mais espiritual, os ideais ascéticos, ou ideais absolutos” (2011, p. 230). A redenção do juízo final, por exemplo, na tradição cristã, significou uma espécie de correção da vida e ofereceu um conforto diante da finitude, algo que Zaratustra, agora, enfrenta com o desafio do eterno-retorno, tema central da terceira parte da obra. Diante do portal cujo nome é o “Instante” e cujas ruas simbolizam o tempo passado e o futuro, o anão afirma: “Tudo o que é reto mente”, porque “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo” (ZA, *Da visão e do enigma*, 2). É assim, como círculo que o tempo se apresenta, como *instante* (ou seja, presente completo, pleno meio-dia) e como redenção do finalismo representado pelo juízo final. O eterno retorno se torna, por isso, uma consequência da morte de Deus¹⁶, pois sem a instância divina, a lógica

¹⁶ “A noção de niilismo é, portanto, um corolário da elaboração da vontade de poder, cuja consequência imediata foi a do eterno retorno; o niilismo é uma certa configuração instintiva que é inevitável; é ao mesmo tempo o “prelúdio”, o índice, o sintoma da iminência de uma nova conversão de valores”

retilínea do tempo se perde. Como o jovem pastor que se contorce sufocado com uma serpente na boca, é preciso “morder” o tempo para superar o fastio e recuperar o riso e a alegria: “jamais, na terra, um homem riu como ele ria!” (ZA, *Da visão e do enigma*, 2). Zaratustra tem sede desse riso como quem está sedento da liberdade afirmativa que ele simboliza.

É nesse cenário que Nietzsche resgata sua “vontade criativa”, na medida em que “o eterno retorno de todos os fatos pode adquirir um sentido de suprema afirmação” (BARRENECHEA, 2011, p. 265) porque livra da culpa e do fastio do niilismo passivo que atribui ressentimento, vingança e pessimismo à vida. A afirmação, nesse caso, se torna a condição para a (re)criação da terra: não se trata mais apenas de criar uma obra ou os novos valores, “mas sim da criação do além-do-homem”, tendo como pressuposto a superação do niilismo e a própria morte de Deus, conforme sugeriu Stenger (2014, p. 119). Sem Deus, o homem volta a ser o criador do mundo e, nesses termos, pode resgatar a terra do antigo fastio por meio da atitude jubilosa e afirmativa: “Um dia falou ‘Deus’ ao olhar para os mares distantes; mas agora vos ensinei a falar: ‘super-homem’” (ZA, *Das ilhas bem-aventuradas*). Nesse discurso, Nietzsche explicita do que se trata essa criação: criar o *Übermensch* para criar um novo mundo. Isso é explicitado quando Zaratustra afirma: “O que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar”. Em outras palavras, sem Deus, o homem pode finalmente criar o mundo à sua própria imagem e semelhança, devolvendo à terra as feições afirmativas de jubilosas que ela perdera com o pessimismo trazido pelo dualismo religioso. “Criar”, segundo Zaratustra, “eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve” (ZA, *Das ilhas bem-aventuradas*). A vontade, aqui, é transformada em vontade criadora, em desejo de criação, para o qual Nietzsche se utiliza de metáforas ligadas ao parto, à inocência e à criança. No limite, essa tarefa resume-se a uma nova forma de moralidade, baseada na afirmação corajosa de um novo sentido para o mundo: “ninguém sabe ainda o que é *bom e mau* – a não ser aquele que cria!”, declara Zaratustra em *De velhas e novas tábuas*, 2, acrescentando que o criador é, na verdade, “aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro”. Ele recusa as velhas tábuas da moralidade e em seu lugar escreve novos valores.

(LAUNAT, 2005, p. 68). Nesse sentido, o eterno retorno é o ato afirmativo mais radical contra a tradição da moral que se voltou conta a vida.

Considerações finais: a tarefa autagnóstica de Nietzsche

Em *Ecce Homo (Por que sou um destino, 1)*, Nietzsche anuncia a sua tarefa com palavras bastante polêmicas: “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido”. Uma tal reviravolta na história da cultura passaria por uma crítica mordaz à religião (“religiões são assunto da plebe”) e por uma recusa veemente à imagem de um “santo”: “eu não quero ser um santo, seria antes um bufão”. O santo representa o pessimismo; o bufão é a alegria e a ironia que Nietzsche cultivava ao longo de sua obra diante das grandes verdades – a começar pela epígrafe d’*A gaia ciência*: “sempre ri de todo mestre que nunca riu de si também”. O riso do bufão, contudo, está carregado de “gaia ciência”, ou seja, de novas verdades – “a verdade fala em mim”, mas “a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade”. Em nome de uma autoconsciência da verdade, adquirida por Zarathustra nos dez anos em que esteve sozinho no alto da montanha, Nietzsche reverte o gnosticismo e afirma a sua própria tarefa: “*Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autagnose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” e isso porque “eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira” (EH, *Por que sou um destino, 1*). Se até agora o conhecimento fora usado como fuga e hostilidade em relação ao mundo, com Nietzsche ele adquire um novo papel: o de afirmar a realidade mundana e orgânica da vida e, com isso, o de naturalizar a moral, religando-a ao mundo.

Ora, com isso, tal tarefa autagnóstica (no sentido de um conhecimento pleno de si enquanto tarefa) inaugura um novo tipo de relação com a verdade, na medida em que parte de uma atitude afirmativa e alegre (Nietzsche se declara “o oposto de um espírito negador”; “eu sou um *mensageiro alegre*”) que o filósofo caracteriza em termos políticos: “a noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares” e “somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra”. A pequena política é aquela que sustentou os poderes instalados sob a mentira de uma verdade absoluta, de um mundo verdadeiro que se opunha ao mundo real e que acabava por orientar as atitudes negadoras do ser humano. A grande política¹⁷ não é outra coisa que o cenário da afirmação do mundo, desvelado como parte

¹⁷ Sobre a relação da Grande política com o conceito de nihilismo, ver CONSTANTINIDÈS, 2005. Sobre o tema da Grande política em Nietzsche, ver VISENTEINER (2006) e VILLAS BÓAS (2016).

da estratégia autognóstica de “*descobrir a verdade*” e isso passa (como se lê no parágrafo seguinte do mesmo texto, no qual Zaratustra é associado à empreitada do criador) por uma destruição dos valores que estiveram justificados por essa verdade mentirosa: “eu sou o primeiro imoralista; e com isso sou o destruidor *par excellence*” (EH, *Por que sou um destino*, 2). O Zaratustra literário assume sua tarefa de transvaloração dos valores como quem supera o fastio criado pelo Zaratustra histórico:

O que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome Zaratustra: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo. (EH, *Por que sou um destino*, 3).

Assim, se a ideia de um mundo verdadeiro em contraposição a um mundo real e, portanto, mentiroso, era o mote central do Zaratustra histórico, Nietzsche faz com que o seu personagem celebre a inversão do antigo papel do conhecimento (*gnose*) e da verdade que agora se revelam como a dissolução da própria ideia de mundo verdadeiro, como vimos anteriormente. É essa precisamente a tarefa autognóstica: ver a própria verdade como problema, recusá-la e superá-la por meio de uma clareza radical, que se tornara, na boca de Zaratustra já no início da obra, um presente, uma “dádiva” amorosa (ZA, *Prólogo*, 2). Tal coisa não é produzida senão por aquilo que a própria ideia de verdade carrega e que trará, cedo ou tarde, como consequência: quem empenhou-se em busca da verdade deverá, por compromisso com essa busca, reconhecer que a verdade não existe e que a busca foi vã. É isso que, segundo Nietzsche, representa precisamente Zaratustra: “a autossuperação [*Selbstüberwindung*] da moral pela veracidade [*Wahrhaftigkeit*], a autossuperação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH, *Por que sou um destino*, 3). O verdadeiro está, agora, superado e em seu lugar resgata-se aquilo que desfrutava, na tradição, de grande desprestígio: “se a mendacidade reivindica a todo preço a palavra ‘verdade’ para a sua ótica, o verdadeiramente veraz deverá ser encontrado sob os piores nomes” (EH, *Por que sou um destino*, 5). Se as religiões não passaram de um “crime contra a vida”, “idiossincrasia dos *décadents*”, de uma “vontade de mentira” (EH, *Por que sou um destino*, 7) e de uma vingança contra a vida, disfarçados de busca pela verdade e pelo bem, então Zaratustra recusa aquele

“vampirismo” que caracterizou a moralidade em nome da afirmação criadora de novos sentidos para o mundo. Zaratustra representa uma atitude avessa àquela que Nietzsche detectou em todos os grandes filósofos da tradição (a começar por Sócrates e Platão), que eram *décadents* porque sofriam da vida e, por isso, *avalianam* negativamente a vida. Tal atitude, cultuada historicamente como símbolo de sabedoria, é denunciada por Nietzsche como um grande engodo: “Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria” (CI, *O problema de Sócrates*, 2).

Sem os antigos ideais, tudo volta a ser marcado pela inocência, de tal forma que o projeto de naturalização da moralidade iniciada em *Humano, demasiado humano* encontraria o seu ápice: “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, 107). Em outras palavras, se a necessidade (que é o oposto da relação tradicional entre liberdade e responsabilidade) é a marca do mundo, então o conhecimento deve, reconhecendo-se como necessário, também assumir que a moralização da vida foi o grande engano que levou à negação da terra. Ao inocentar a terra, um novo conhecimento se torna necessário e sua tarefa é aquela assumida por Zaratustra na sua atitude afirmadora da vida, da terra, do mundo...

Referências

- BARRENECHEA, M. A. “O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do *Zaratustra*”. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2011, p. 257-269.
- CONSTANTINIDÈS, Y. “Le nihilism extatique comme moyen de la Grande politique”. In: MATTÉI, Jean-François. *Nietzsche et le temps des nihilismes*. Paris: PUF, 2005, p. 51-66.
- DHALLA, M. N. *History of Zoroastrianism*. New York; London; Toronto: Oxford University Press, 1938.
- HUMBACH, J. E. H.; SKJÆRVØ, P. O. *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. 2 v. Universitätsverlag Winter GmbH: Heidelberg, 1991.
- JASPERS, K. *Nietzsche et le Christianisme. Suivi de Raison et existence*. Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch et Robert Givord. Paris: Bayard, 1987.
- JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

- _____. *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press, 2001.
- JULIÃO, J. N. O *Assim falou Zaratustra* como obra capital de Nietzsche. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2011, p. 417-430.
- LAUNAY, M. “L’adultère de Zarathustra”. In: MATTÉI, J.-F. *Nietzsche et le temps des nihilismes*. Paris: PUF, 2005, p. 67-83.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/DTV, 1988.
- _____. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- _____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *O crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- OLIVEIRA, J. *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*. Caxias do Sul: EDUCS, 2018.
- OLIVEIRA, J. R. “Niilismo e gnosticismo: da negação do mundo à fidelidade à terra no Zaratustra de Nietzsche”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 62, p. 86-117, maio/ago. 2022.
- _____. Niilismo e tecnologia. *Filosofia Unisinos (Impresso)*, v. 21, p. 73-78, 2020.
- ROSE, J. *The Image of Zoroaster. The Persian Mage through European Eyes*. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- SOMMER, A. U. “Nihilism and Skepticism in Nietzsche”. In: PEARSON, K. A. (Ed.) *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2009, p. 250-269.
- SALAUARDA, J. “Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition”. In: MAGNUS, B.; HIGGIS, K. M. (ed.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 90-118.

- STAUSBERG, M. "A Name for All and No One. Zoroaster as a figure of authorization and a Screen of Ascription" In: LEWIS, J. R., HAMMER, O. (Hg.) *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge, 2007, p. 177-198.
- _____. *Faszination Zarathustra*. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Berlin/New York, 1998.
- _____. "Zarathus(h)tra-Zoroaster. Ost-westliche Spiegelungen von den Anfängen bis Nietzsche". In: MAYER M. (Hg.) *Also wie sprach Zarathustra?* Würzburg, 2006, p. 11-29.
- STENGER, U.; STENGER, L./G. "Criar/Criação". In: NIEMEYER, C. *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 119.
- STRONACH, D. *Pasargadae. A report on the excavations conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- VIEIRA, M. C. A. "Sobre o sentido da terra". In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2011, p. 225-235.
- VILAS BÓAS, J. P. S. *Nihilismo e grande política em Nietzsche: a aurora da superação humana a partir da morte de Deus*. Curitiba: Editora da UFPR, 2016.
- VISENTEINER, J. *A Grande Política em Nietzsche*. Campinas: Annablume, 2006.

Email: jelsono@yahoo.com.br

Recebido: 06/2023

Aprovado: 12/2023