

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(Área de concentração: Metafísica)

AS ORIGENS HISTÓRICAS DO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO:

O ESPELHO DE ZARATUSTRA,

A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”

E A SUPERAÇÃO DA “MORTE DE DEUS”

Edrisi de Araújo Fernandes

Natal, RN
2003

EDRISI DE ARAÚJO FERNANDES

AS ORIGENS HISTÓRICAS DO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO:

O ESPELHO DE ZARATUSTRA,

A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”

E A SUPERAÇÃO DA “MORTE DE DEUS”

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande
do Norte como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em
Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini

Natal, RN
2003

EDRISI DE ARAÚJO FERNANDES

AS ORIGENS HISTÓRICAS DO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO:
O ESPELHO DE ZARATUSTRA, A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”
E A SUPERAÇÃO DA “MORTE DE DEUS”

Dissertação apresentada e aprovada em 29 de setembro de 2003

BANCA EXAMINADORA:

ORIENTADOR: Prof. Dr. JUAN ADOLFO BONACCINI - UFRN

MEMBRO: Prof. Dr. MIGUEL ANTONIO NASCIMENTO - UFPB

MEMBRO: Profa. Dra. MONALISA CARRILHO DE MACEDO - UFRN

SUPLENTE: Prof. Dr. ABRAHÃO COSTA ANDRADE - UFRN

Natal, RN
2003

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA
Divisão de Apoio ao Usuário

Fernandes, Edrisi de Araújo.

As origens históricas do Zaratustra nietzscheano: o espelho de Zaratustra, a correção do “mais fatal dos erros” e a superação da “morte de Deus” / Edrisi de Araújo Fernandes. – Natal, 2003.

353p.

Orientador: Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Filosofia - Tese. 2. Metafísica (Filosofia) - Tese. 3. Ética (Filosofia) - Tese. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900 - Crítica e interpretação - Tese. 5. Zoroastrismo - Tese. I. Bonaccini, Juan Adolfo. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. III. Título.

RN/UF/BSCH
111(043)

CDU

AGRADECIMENTOS

Este trabalho teria sido bem mais difícil e menos prazeroso sem a ajuda e o incentivo de alguns professores: Markus Figueira (Filosofia Antiga e Helenismo), Oscar Bauchwitz (Filosofia Medieval e Neoplatonismo), Sérgio Lima (Filosofia Medieval e Filosofia da Religião) e Monalisa Carrilho (Filosofia do Renascimento) - todos da UFRN - e finalmente (se bem que sem importância menor) do professor Tadeu Verza (Filosofia Iraniana, Filosofia do Mundo Islâmico), da Universidade de Maringá. A paciente, minuciosa, harmoniosamente tolerante e severa orientação do professor Juan Bonaccini (Filosofia Alemã e Filosofia Moderna), da UFRN, aproximou-me mais do coração da filosofia no enlevo do gosto pela leitura tanto dos clássicos (imprescindíveis!) quanto das obras raras.

Agradecimentos são devidos à minha família, pela compreensão dos sacrifícios empenhados na execução desta laboriosa tarefa acadêmica, e pelas horas tomadas a si, e também aos meus colegas de pós-graduação, pelo apoio, amizade e sugestões de leitura.

Finalmente, agradeço ao princípio vital que é indistintamente conhecido como Ahura-Mazdâ, Yhvh, Allah, o Uno ou Deus (*ashhado an la ilaha illa'llah!*), “Aquilo” que nunca morre, pois constitui a própria vida.

"Friedrich Wilhelm Nietzsche, antigo professor de filologia nos anfiteatros helvéticos, acreditou ser o apóstolo, ou fundador, da religião do Retorno; esperava que o secreto porvir a enriqueceria de prodígios, de venturas, de adversidades, de mártires, de teólogos, de heresiarcas, de entusiasmos, de dogmas, de bibliotecas. Não rasonou: afirmou; sabia que remotos apologistas vindicariam cada uma de suas palavras. Condescendeu a um livro mais pobre que ele; pressentiu que outros supririam o que ele calava. Não se rebaixou à tarefa servil de nomear seus precursores - tampouco os versículos do Corão enumeram as fontes que alimentaram seu lúcido caudal. Não declinou da ambigüidade: prodigou voluntárias contradições para que o porvir as reconciliasse."

(Jorge Luis Borges, "Nietzsche. El Propósito de 'Zaratustra' "

La Nación [Buenos Aires], 15/10/1944)

RESUMO

A partir de um atento exame das relações do Zoroastrismo com a tradição ocidental, bem como a partir de uma detalhada e crítica leitura da obra nietzscheana, este trabalho pretende mostrar o que o personagem “Zaratustra”, seus discursos e pensamentos poético-filosóficos e passagens correlatas de diversas obras de Nietzsche, espelham enquanto representações de uma filosofia que colhe, direta ou indiretamente, contribuições da tradição zoroastriana ou das suas derivações (na tradição judaico-greco-cristã, e ademais em toda a tradição filosófica ocidental). Municiada com essas contribuições, e com a interpretação que delas se faz, a filosofia nietzscheana questiona toda a tradição de pensamento do Ocidente, propondo a sua substituição por uma nova atitude diante da vida. Esse trabalho pretende mostrar também de que maneira a constituição do Zaratustra nietzscheano ganhou corpo, nos escritos do filósofo alemão, junto com a idéia de fazer, de um personagem homônimo do antigo profeta iraniano (Zaratustra ou Zoroastro, o fundador do Zoroastrismo), o arauto daquele importante texto que pretendeu “levar a língua alemã à [sua] máxima perfeição”, enfeixando e levando a um clímax profético-poético condizente com o “sentido da Terra” as idéias-chave de Nietzsche sobre a correção do “mais fatal dos erros” e sobre a “morte de Deus”. Procedeu-se a uma minuciosa investigação de razões e modos de a constituição do Zaratustra nietzscheano ter se espelhado no seu homônimo iraniano (seções 1.1 a 1.6), e um levantamento da obra nietzscheana sugeriu inquestionáveis relações com a tradição zoroastriana, no mais das vezes através das repercussões desta. Essas relações foram contextualizadas, em diversas instâncias (seções 2.1 a 2.3.2), no âmbito do “mais fatal dos erros”, “a criação da moral” na ocasião mesma de sua transposição para o plano metafísico (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3). Mediante uma avaliação das possíveis circunstâncias e repercussões da “morte de Deus”, as relações da obra nietzscheana com a tradição zoroastriana foram investigadas (seções 3.1 a 3.7), permitindo a compreensão desse acontecimento como componente essencial e trágico desenlace da correção do “mais fatal dos erros”.

Palavras-chave: Zaratustra, Zoroastro, Zoroastrismo, Avesta, Nietzsche, Metafísica, Moral, morte de Deus.

ABSTRACT

Through a careful examination of the relationship between Zoroastrianism and the Western tradition, and a detailed and critical reading of the writings of Nietzsche, this work aims at showing to what extent the character “Zarathustra”, his discourses and poetical-philosophical thoughts, and related passages from many distinct Nietzschean works, directly or indirectly reflect a philosophy that harvests contributions from the Zoroastrian tradition or its headways (in the Judeo-Greco-Christian tradition, and furthermore in the whole Western philosophical tradition). Supplied with this provisions, and with the interpretation cast upon them, Nietzschean philosophy questions the entire Western tradition of thought, and proposes its replacement by a new attitude towards life. This work also intends to show the way the Nietzschean Zarathustra was built up, in the writings of the German philosopher, together with the idea of making, out of the namesake character of the ancient Iranian prophet (Zarathushtra or Zoroaster, the founder of Zoroastrianism), the herald of that important text that intended to “bring the German language to its highest perfection”, clumping together, and leading to a prophetic-poetic climax consonant with the “meaning of the Earth”, Nietzsche’s key ideas about the rectification of the “most fatal of errors” and about the “death of God”. An elaborate investigation has been pursued after the reasons and manners of the building up of Nietzsche’s Zarathustra mirroring its Iranian namesake (sections 1.1 to 1.6), and a survey of the works of Nietzsche has suggested unquestionable relations with the Zoroastrian tradition, mostly through the Jewish, Greek or Christian repercussions of this tradition. These relations have been put in context, in many framings (sections 2.1 to 2.3.2), in the ambit of the “most fatal of errors” - the - “creation of morals” in the very occasion of its transposition to metaphysics (Ecce Homo, “Why I am a destiny”, 3). Through an evaluation of the possible circumstances and repercussions of the “death of God”, the relations between Nietzsche’s writings and Zoroastrian tradition have been investigated (sections 3.1 to 3.7), allowing the understanding of this event as an essential component, and tragic outcome, of the rectification of the “most fatal of errors”.

Keywords: Zarathustra, Zarathushtra, Zoroaster, Zoroastrianism, Avesta, Nietzsche, Metaphysics, Morals, death of God.

SUMÁRIO

SEÇÃO	PÁGINA
INTRODUÇÃO	02
1 - DE COMO A CONSTITUIÇÃO DO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO ESPELHA-SE NO PROFETA IRANIANO HOMÔNIMO	09
1.1 - O ZOROASTRISMO E SEU PROFETA ZARATUSTRA	09
1.2 - A PÉRSIA DE ZARATUSTRA E SUA “DESCOBERTA” PELOS ALEMÃES	25
1.3 - O ZARATUSTRA IRANIANO: UM FILÓSOFO? - O QUE DIZ A HERANÇA OCIDENTAL	53
1.4 - NIETZSCHE E O ZARATUSTRA IRANIANO	85
1.5 - POR QUE ZARATUSTRA? - AVALIAÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”	96
1.6 - DIMENSÕES DE PERSONALIDADE DO ZARATUSTRA IRANIANO E DO SEU HOMÔNIMO NIETZSCHEANO	125
2 - NIETZSCHE E A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”	148
2.1 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: ESPECULAÇÃO SOBRE CONTRIBUIÇÕES RABÍNICAS E ESPINOSANAS	148
2.2 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: CONTRIBUIÇÕES DO <i>STURM UND DRANG</i> , DO ROMANTISMO E DO IDEALISMO ALEMÃES	175
2.3 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HERDER E HEGEL	202
2.3.1 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HERDER	202
2.3.2 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HEGEL	222
3 - O ESPELHO DE ZARATUSTRA E A QUESTÃO DA “MORTE DE DEUS”	238
3.1 - ALGUMAS REFLEXÕES E METÁFORAS SOBRE A “MORTE DE DEUS” DESDE O RENASCIMENTO E A REFORMA PROTESTANTE	238
3.2 - A FRAUDE E O DECLÍNIO DA “VONTADE DE PODER” IMPLÍCITOS DESDE A CONCEPÇÃO DE DEUS E DO DUALISMO BEM/MAL	247
3.3 - O <i>ÜBERMENSCH</i> COMO ALTERNATIVA AO DEUS MORTO	250
3.4 - A “MORTE DE DEUS” E A INVERSÃO DO PLATONISMO	253
3.5 - A “MORTE DE DEUS” COMO ABERTURA DE NOVOS HORIZONTES	261
3.6 - A “MORTE DE DEUS” COMO FIM DE UMA CERTA METAFÍSICA DO FUNDAMENTO (<i>GRUND</i>) E DO FIM (<i>TÉLOS</i>)	273
3.7 - A REVERSÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” E A “MORTE DE DEUS”	284
4 - CONCLUSÃO	298
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	311
ANEXO 1 - TEXTOS ZOROASTRIANOS PERTINENTES	332
ANEXO 2 - LEVANTAMENTO DE ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE FALANTES DO ALEMÃO, OU DIRIGIDAS A ESTES, QUE CONCORRERAM PARA AUMENTAR O CONHECIMENTO DA PÉRSIA, OU A CURIOSIDADE SOBRE ESSA REGIÃO, DESDE O SÉCULO XVI ATÉ O XIX	341

INTRODUÇÃO

"Porque exatamente 'Zaratustra'? A fonte definitiva da qual Nietzsche tomou esse nome ainda permanece desconhecida até hoje."¹

Num amplo levantamento bibliográfico, encontramos apenas dois trabalhos² que investigam com apropriada profundidade alguns aspectos correlativos do personagem nietzscheano “Zaratustra” com o homônimo profeta iraniano, fundador do Zoroastrismo³. Entretanto, importantes estudos de análise textual comparada têm permitido perceber que a contribuição do Zoroastrismo para a tradição do pensamento ocidental, questionada e experimentalmente revolucionada por Nietzsche em sua moção por uma nova atitude diante da vida, parece ter sido bem maior do que aquela anteriormente estimada. O fato de a vasta maioria dos comentadores críticos da obra filosófica de Nietzsche conhecerem pouco ou mal a tradição do Zoroastrismo, suas origens e sua subestimada repercussão sobre o pensamento ocidental, e o paralelo desconhecimento, desinteresse ou reserva dos estudiosos do Zoroastrismo em relação à obra filosófica nietzscheana, têm contribuído para que analogias entre ensinamentos zoroastrianos (ou sua duradoura influência ou contestação) e a filosofia nietzscheana não venham sendo suficientemente investigadas.

Certamente, em seus estudos de filologia indo-germânica⁴, Nietzsche teve a oportunidade de adquirir algum conhecimento da língua, do pensamento religioso e ético e das tradições dos povos do que hoje é o Irã. Ademais, Nietzsche viveu numa época em que os alemães, fascinados simultaneamente com a aparente proximidade de alguns aspectos de sua própria língua e cultura com aquela do Irã e o exotismo e a antigüidade das civilizações desse país, liam e escreviam dezenas de livros e centenas de artigos sobre assuntos iranianos, indo-iranianos, greco-iranianos ou germano-iranianos (cf. o ANEXO 2). Apesar

¹ Mazzino MONTINARI (“*Zarathustra before 'Thus Spoke Zarathustra'*”), 2003: 71. **NOTA:** As referências às obras citadas como epígrafes das diversas seções seguem o mesmo padrão da referência anterior quando remetem a obras citadas no corpo do texto como (MONTINARI, 2003: 71). Obras citadas apenas nas epígrafes e nas notas de rodapé (cf., p. ex., a nota 3), não elencadas nas REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ao final do trabalho, aparecem no rodapé entre aspas e por extenso, com toda a informação bibliográfica que pôde ser obtida.

² MEHREGAN, 1979, e ROSE, 2000.

³ Tivemos conhecimento de que Michael Stausberg aborda passageiramente essa temática em “*Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der früherer Neuzeit*” (2 vols; Berlim/Nova Iorque: Walter De Gruyter, 1998), obra à qual não tivemos acesso.

disso, parece que nos últimos anos só se descobriu quando (mas não definitivamente por que) o filósofo saxão finalmente decidiu escolher o nome de Zaratustra para o seu personagem - a ocasião em que, relendo uma passagem dos ensaios de Emerson⁵, escreveu na margem do livro grandemente sublinhado e marcado: “É isso mesmo!” (MONTINARI, 2003: 72).

Para Giorgio Colli, foi a forma expressiva antitética que fez Nietzsche escolher um “quadro persa” para o seu Zaratustra: a apresentação do quadro grego, com sua imagem exemplar de uma “vida ascendente, triunfante”, não podia ser imaginada como presente, em virtude de ser “demasiado conhecida, abstratamente conhecida, demasiado verificável, sufocada pelos esquemas da tradição”, e porque o *pathos* narrativo, estimulado pelo “será assim”, extinguir-se-ia com o “já foi assim”. Nietzsche teria querido, então, ocultar cuidadosamente, sob “símbolos históricos antitéticos, orientais, persas e bíblicos”, que “o modelo do seu Zaratustra é grego” (COLLI, 2000: 99). Ora, o fato de existir pelo menos desde a época da academia platônica um modelo grego de Zaratustra⁶ (Zoroastro - cf. a seção 1.3) não diminui a força de duas constatações: **1)** por trás do Zaratustra grego não se pode deixar de visualizar a pré-existência do Zaratustra iraniano, e **2)** mesmo que seja grego o modelo do Zaratustra nietzscheano, há certamente algo de iraniano em meio à grecidade de Zaratustra, embora esse algo seja difícil de dimensionar, em virtude do desconhecimento da real dimensão das trocas culturais entre iranianos e gregos na época pré-literária.

Walter KAUFMANN (1974: 198) pensava que a escolha de Zaratustra como o “grande protagonista” de Nietzsche pode ter sido sugerida a este “pelas suas próprias

⁴ Indo-européia dos autores anglo-saxões. A expressão “indo-europeu”, proposta por Thomas Young em 1816, obteve a aceitação dos franceses e dos italianos.

⁵ Autor que Nietzsche havia lido em pelo menos em três ocasiões (1862, 1878, e 1881-2). A passagem em questão é a seguinte: “Exigimos que um homem deva ser tão grande e imponente (*columnar*) na paisagem que ele deva ser recordado, que ele se erga, e prepare-se para um grande esforço, e parta para um tal lugar. Os retratos mais críveis são aqueles de homens majestosos que prevaleceram à sua entrada [na cena do mundo], e persuadiram os sentidos, como aconteceu com o mago ocidental que foi enviado para testar os méritos de Zertusht ou Zoroastro. Quando o sábio *yunani* [farsi e árabe para 'jônio'; 'grego'] chegou a Balkh, os persas nos dizem, [o rei] Gustashp [Vistashp] indicou um dia no qual os *mobeds* ['bispos'] de cada país deveriam se reunir, e um assento dourado foi colocado para o sábio *yunani*. Então (...) Zertusht avançou para o meio da assembléia. O sábio *yunani*, vendo aquele chefe, disse: 'essa forma e esse porte não podem mentir, e nada além da verdade pode proceder deles [= dos seus seguidores]” (Ralph Waldo Emerson, “*Versuche*”, trad. G. Fabricius. Hanover: Carl Meyer, 1858, 361 [=“*Essays*”, Harvard Classics Library, deluxe ed., pp. 193-4; *apud* MONTINARI, 2003: 72])

⁶ Caracterizado principalmente pelo entendimento de Zaratustra/Zoroastro como propositor da visão dualista do mundo e da vida.

tendências dualistas⁷”. Paul KRIWACZEK (2003: 32) insinua que o dualismo acompanhou Nietzsche desde seu batismo protestante, quando teria sido apresentado pelas palavras do pastor oficiante, seu próprio pai, à grande questão cristã: “O que será feito dessa criança? Tornar-se-á bom ou tornar-se-á mau?”. Ainda para Kriwaczek,

Essa questão estava posta desde o remoto começo, aquele problema do bem e do mal, simultaneamente tão zoroastriano e tão protestante, tocando tão intimamente na proposição que havia afastado Lutero da Igreja Católica - a saber, que os cristãos não se salvam pelos próprios esforços⁸, mas apenas através do presente da graça de Deus⁹ - um assunto que irá assustar o bebê Friedrich Wilhelm até a maturidade e além dela (KRIWACZEK, 2003: 32).

Em contraste com a (aterradora) visão cristã da salvação, a visão de mundo zoroastriana seria, na avaliação de Walter Kaufmann,

muito assemelhada àquela que o próprio Nietzsche havia desenvolvido nas *Extemporâneas* quando ele retratou a natureza como intencional mas ineficaz, e carente da ajuda humana. Zaratustra, também, havia ensinado a humanidade acerca de um propósito na natureza (Ormazd) que seria capaz de vencer sua batalha - *se* o homem o ajudasse¹⁰. Nietzsche, contudo, repudiou seu dualismo anterior através da boca mesma do seu Zaratustra (...) Parece ter passado despercebido, contudo, o *quão perto o próprio Nietzsche esteve da visão do verdadeiro Zaratustra* (KAUFMANN, 1974: 199, c/ n. 9).

⁷ P. ex., o dualismo clássico apolíneo/dionísio.

⁸ Cf. *Filipenses*, 2:13. Roger GARAUDY (1995: 48) recorda que, desse modo, “a iniciativa e a responsabilidade do homem não têm mais lugar. (...) Nascerá, em toda a história do Cristianismo - como por exemplo em Santo Agostinho e sua luta contra o Pelagianismo, que exaltava a responsabilidade e o esforço do homem, até Lutero e seu *Tratado do Servo-Arbitrio* - a tendência a negar ao homem a possibilidade de merecer uma salvação que não venha de Deus, e a excluir a responsabilidade do homem na construção de sua própria história. Uma tendência a tirar tudo do homem para dar tudo a Deus”, restaurando “uma transcendência abrupta de Deus”. Ainda para Garaudy (*op. cit.*, p. 46), essa teologia “com um Deus superior e exterior decidindo, de fora e do ‘alto’”, o destino do homem liga-se, apesar da “encarnação” de Jesus, a uma visão da história onde “há uma separação entre uma história santa, feita das decisões de Deus, e uma história profana: a dos homens se preparando unicamente para a salvação escatológica (...) na cidade terrestre”, cidade esta subordinada à “cidade de Deus”, representada na Terra pela Igreja, que é o “corpo, e o inteiro complemento” de Cristo ressuscitado, Senhor de todas as criaturas (*Efésios*, 1:23 e 21).

⁹ Cf. *Efésios*, 2:10.

¹⁰ Cf. o “Grande *Bundahishn*” [ou *Zand Akasih*], 1.14. O “Grande *Bundahishn*” iraniano, compêndio teológico pálvavi, trazendo elementos da cosmologia zoroastriana (*bundahishn* = “criação primal”), distingue-se do *Bundahishn* indiano, menor.

Talvez por isso mesmo (mas não apenas por isso, como pretendemos mostrar) Elizabeth Nietzsche escreveria depois que “a figura de Zaratustra freqüentemente apareceu ao seu irmão em seus sonhos muito antes de surgir nos seus escritos”. Eventualmente, “o espírito de Zaratustra subitamente apareceu e reclamou uma existência independente. (...) Nietzsche não escreveu [*o Assim Falava Zaratustra*] em nome de Zaratustra; [como o próprio título da obra indica,] Zaratustra escreveu por meio de Nietzsche” (KRIWACZEK, 2003: 49 e 52).

Na canção-epílogo de “Além do Bem e do Mal”, nas duas últimas estrofes, Nietzsche fala de Zaratustra como “um mago (...), o amigo da hora certa, o amigo do meio-dia, (...) o amigo *Zaratustra* (...), o hóspede dos hóspedes”¹¹ (NIETZSCHE, 1992b: 205). Já segundo Lou Salomé, o Zaratustra de Nietzsche teria sido parcialmente concebido como um substituto do filho que ele nunca teria (HAYMAN, 1980: 245), e Nietzsche chegou a escrever aos amigos Franz e Ida Overbeck sobre a possibilidade de “criar artisticamente uma figura filial” (*ibid.*). Qualquer que seja a verdade (embora pensemos ser mais prudente falar de verdades possíveis), ao escolher o nome de Zaratustra como o mais adequado para o seu “duplo”¹² - “(...) o um se fez dois - e Zaratustra passou junto a mim...”¹³ (Canções do Príncipe Vogelfrei [apêndice a A Gaia Ciência], “Sils-Maria”) - Nietzsche, segundo Liliane Frey-Rohn, “estava levando adiante a velha lenda persa da reencarnação milenar de seu redentor”:

Nietzsche pensou que era chegado o momento de concentrar-se na tarefa que se aproximava, de reavaliar todos os valores. Ele viu que o tempo era chegado, inclusive porque o século no qual estava vivendo havia invalidado as respostas cristãs para o bem e o mal. A relação entre os mundos espiritual e material precisava

¹¹ “*Ein Zauberer [sic] (...), der Freund zur rechten Stunde, der Mittags-Freunde, (...) Freund Zarathustra (...)* *der Gast der Gäste!*” (NIETZSCHE, 1992b: 204).

¹² Na página 16 da sua “nota do tradutor”, Mário da Silva (NIETZSCHE, 1977b) emprega o nome composto Nietzsche-Zaratustra, mencionando na ocasião (pp. 15-16) “os artificios alegóricos e simbólicos com os quais ele quis velar, ao mesmo tempo que o revelava, o seu pensamento”, sendo que neste as idéias e as emoções, memórias e desabafos que as acompanham estariam estreitamente entrelaçados.

¹³ “(...) *wurde Eins zu Zwei -/ Und Zarathustra gieng an mir vorbei...*” (NIETZSCHE, 2001: 310). Essa passagem, rememorada na canção-epílogo de “Além do Bem e do Mal” [“(...) Ó jardim do verão! (...) Aconteceu no meio-dia, quando um se tornou dois... (*...O Sommergarten!... Um Mittag wars, da wurde Eins zu Zwei...*)” (NIETZSCHE, 1992b: 204-5), evoca o “*Prometheus Unbound*” de Percy Bysshe Shelley (ato I, linhas 191-2), onde lemos: “*The Magus Zoroaster (...)/ Met his own image walking in the garden*”. Cf. também a enigmática passagem do Assim Falava Zaratustra, III, “Da visão e do enigma”, 1: “quando uma pessoa se desdobra em duas encontra-se mais isolada do que quando é uma só! (*solchermaßen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einen!*)” (NIETZSCHE, 1977a: 119).

ser redefinida, uma tarefa para a qual a figura de Zaratustra adequava-se admiravelmente, tendo ele introduzido no seu próprio tempo uma nova atitude moral em relação ao mundo (FREY-ROHN, 1988: 80).

Ao longo deste trabalho, tentaremos demonstrar por que “era chegado o momento” para uma “reencarnação” de Zaratustra na obra homônima¹⁴. Para tentarmos nos desfazer do vocabulário espiritualista, pensamos que a metáfora da duplicação especular da imagem de Zaratustra à mirada de “um olho que vê toda a realidade 'homem' de uma tremenda distância”¹⁵ - de uma distância de mais de 2.500 anos de pensamento ocidental - é mais apropriada.

Ao se mirar frontalmente um espelho, vê-se, além da própria imagem enantiomorficamente duplicada, aquilo que está por trás dela, de modo mais ou menos nítido na dependência da distância respectivamente menor ou maior para com o espelho. Sob o nome e imagem de “Zaratustra”¹⁶, Nietzsche contempla e reavalia toda a história do pensamento ocidental, que faz remontar (ao menos em seu aspecto moral, e seguindo uma tendência da época¹⁷) ao Zaratustra iraniano, o primeiro pensador metafísico apropriado pelo Ocidente. A investigação do ambiente intelectual em que Nietzsche viveu permite tentar ver, no reflexo do seu espelho, detalhes por vezes pouco perceptíveis, mas sempre importantes para a composição de uma imagem mais nítida e acurada do cenário. Dotado de uma visão

¹⁴ “Por trás de todas as palavras comuns e estranhas está minha *seriedade mais profunda* e minha *inteira filosofia*. Ele [‘este livrinho com ar de lenda’] é o começo de minha auto-revelação - não mais! Sei *bastante* bem que não existe ninguém vivo que faria qualquer coisa do modo como esse Zaratustra é -” (carta a Carl von Gersdorf, 28 de junho de 1883); “Zaratustra” é “um evento sem igual na literatura e filosofia e poesia e moral etc., etc.”, um “prodígio (*Wundertier*)” (carta a E. W. Fritsch, 29 de agosto de 1886).

¹⁵ “O Caso Wagner”, prólogo (NIETZSCHE, 1999: 10).

¹⁶ “Wagner em Bayreuth” (1875) pode ser lido como se contivesse a “expressão mais grandiosa para o *acontecimento* Zaratustra, [i.e.,] o ato de uma colossal purificação e consagração da humanidade” (*Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, 4); o autor de “Humano, Demasiado Humano” (1878-80) “é o visionário do ‘Zaratustra’” (*Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, 4); “Aurora” (1881) e “A Gaia Ciência” (1882) são comentários escritos em antecipação ao “Zaratustra” (carta a Overbeck, 22 de dezembro de 1884); “Além do Bem e do Mal” (1886) é um livro que “diz as mesmas coisas que o meu *Zaratustra* - apenas de um modo que é diferente - bastante diferente” (carta a Jakob Burckhardt, 22 de setembro de 1886), é uma espécie de glossário (cf. seções 2, 4, 23 e s., 32 e s., 44, 149, 153, 190, 201 e s., 212, 225, 227, 229, 260, e *passim*) “no qual as mais importantes inovações conceituais e avaliatórias deste livro [o ‘Zaratustra’, de 1883-85] - um evento sem precedentes, sem exemplo e sem paralelo em toda a literatura - apresentam-se, uma e outra vez, e recebem nomes” (F. Nietzsche, “*Grossoktavausgabe*”, org E. Förster-Nietzsche *et al.*, ed. revista [“harmonizada com a ‘*Kritische Gesamtausgabe*’, ed. Colli-Montinari], VIII I 6 4); “O Anticristo” (1888), segundo seu próprio prefácio, pertence aos “leitores que compreendem meu Zaratustra”; “Ecce Homo” (1888) é uma elucidação do “Zaratustra”, “o primeiro livro de todos os milênios, a Bíblia do futuro, a manifestação suprema do gênero humano, no qual o destino da humanidade está contido” (carta a Paul Deussen, 26 de janeiro de 1888).

sutil e treinada, mas que busca enxergar além dos preconceitos, o Zaratustra de Nietzsche vê-se como o duplo “corrigido” (depurado após milênios) do profeta iraniano. Nietzsche vê este como “o primeiro moralista”, e cabe ao “primeiro [filósofo] imoralista” (como Nietzsche se auto-denomina) a tarefa de fazer o seu Zaratustra¹⁸ reconhecer o erro fundamental do outro – a saber, a fundamentação metafísica da moral (calcada, em última análise, na imagem de uma divindade infinitamente boa e justa¹⁹) – e superá-lo.

Posto que “tudo o que é fixo *mata*” (O Anticristo, 32), podemos pensar que o Deus morto (emblemático pelo Crucificado) de que fala Nietzsche é o Deus da fixidez (do olhar inclusive), da resignação, da passividade inerte. Nietzsche contrapõe a uma eternidade transcendental passiva uma eternidade processual, dinâmica²⁰, “caleidoscópica”, que podemos identificar com o vir-a-ser representado pelo homem enquanto ser da vida, ponte que é necessariamente uma passagem e um declínio²¹ que pode levar ao *Übermensch*²². Essa “suprahumanidade” do homem corresponderia à afirmação dos seus instintos vitais mais profundos e saudáveis, à aquisição da capacidade de querer com a mesma intensidade o que já foi, o que é, o que ainda será e o que nunca deixa de ser²³, e também a uma anulação do dualismo entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível, com a instalação dos valores

¹⁷ Mas que mantém-se basicamente correta em suas premissas históricas.

¹⁸ E as obras nietzscheanas que se seguem depois: “Além do Bem e do Mal”, além de ser principalmente uma “tentativa de compreender e situar o próprio filosofar nietzscheano no curso deste movimento histórico-espiritual que constitui o Ocidente”, é “uma tentativa de reedição da verdadeira história dos sentimentos morais” (MACHADO, 1997: 104); “Para a Genealogia da Moral” contém os ‘pontos de vista capitais’ da metódica histórica que dá sustentação à genealogia entendida como refutação histórica dos valores morais” (*ibid.*); “O Crepúsculo dos Ídolos” contém um importante capítulo que trata da “moral como contranatureza”; “O Anticristo” significa a refutação definitiva do Cristianismo e a “transvaloração das supremas referências morais do Ocidente” (MACHADO, 1997: 104), “Ecce Homo” apresenta (prólogo, 3) a filosofia nietzscheana como “a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora banuiu”, como avaliação das “razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou”.

¹⁹ “De bons pensamentos, boas palavras, boas ações/ aqui e em qualquer lugar (*humanatam hūkhtanam huvarshstanam/ iiadacā aniiadacā*)” (*Yasna Haptanhâiti*, 35.2).

²⁰ Já encarnada no Jesus como “espírito livre” a quem “nada do que é fixo lhe interessa” (O Anticristo, 32).

²¹ “Assim Falava Zaratustra”, prólogo, sessão 4, parágrafo 3.

²² “‘Über’ não significa aí nem ‘super’, nem além do’ e nem ‘sobre’. A tradução mais próxima seria ‘supra-homem’ ou ‘ultra-homem’” (Flávio R. Kothe em NIETZSCHE, 2002: 19). Optamos ao longo deste trabalho por manter a expressão *Übermensch* em alemão, exceto quando reproduzindo citações alheias. O *Übermensch* é “o legado em desenvolvimento de toda a humanidade, é um potencial produto do desenvolvimento humano, é o desejo de atingir uma condição, de tal forma mais feliz, mais nobre e mais sábia que a nossa que ‘homem’ (ou melhor, ‘humano’) deixaria de ser um termo adequado, daí a necessidade de um novo termo”, que pode ser modelado segundo a palavra grega *hyperanthropos* (em Luciano, ‘*Kataplous*’, 16)” (Richard Elliot Friedman, “O Desaparecimento de Deus: um mistério divino”. Rio de Janeiro: Imago, 1997: 176, e n. 57 à p. 322).

²³ Cf., p. ex., o “Ecce Homo”, “Por que sou tão inteligente”, 10 (NIETZSCHE, 1995a: 51).

humanos (história, ludicidade, progresso, razão, arte) no patamar antes ocupado pela transcendentalidade do divino.

Após uma detalhada investigação de possíveis razões e modos de a constituição do Zaratustra nietzscheano ter se espelhado no profeta iraniano homônimo (seções 1.1 a 1.6), um levantamento das sentenças e passagens da obra nietzscheana afigurou-se sugestivo de relações com a tradição zoroastriana, no mais das vezes através de suas repercussões judaicas, gregas ou cristãs, ou que permitem uma reavaliação das duradouras e profundas influências daquela à luz de contribuições nietzscheanas. Intentou-se, a partir de contribuições de variada natureza, contextualizar (seções 2.1 a 2.3.2) essas relações no âmbito do “mais fatal dos erros” conforme a avaliação nietzscheana - a saber, “a criação da moral” na ocasião mesma de sua transposição para o plano metafísico, “como força, causa, e fim em si” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3). Também se buscou contextualizar (seções 3.1 a 3.7) as relações da obra nietzscheana com a tradição zoroastriana no âmbito de uma avaliação das possíveis circunstâncias e repercussões da “morte de Deus”, inclusive enquanto trágico desenlace, e adjuvante da (almejada) correção, do “mais fatal dos erros”. Esse levantamento foi realizado mediante uma análise pormenorizada de segmentos textuais da obra nietzscheana representativos de uma perceptível ou possível reavaliação da tradição iniciada pelo profeta iraniano, à luz do conhecimento atual sobre o Zoroastrismo e da posição de importantes leitores críticos de Nietzsche em relação a o que realmente significa o “mais fatal dos erros” e em relação às circunstâncias e implicações da “morte de Deus”, de modo a contribuir para a elucidação do papel da leitura que Nietzsche parece ter feito dos ensinamentos do Zaratustra iraniano na elaboração da sua filosofia “teotanatológica”²⁴ arrematadora de um “ateísmo prometeico-visionário”²⁵ que aponta para a reversão do “mais fatal dos erros” e a abertura de novos horizontes.

²⁴ De *Theós*, Deus, e *thánatos*, morte.

²⁵ Expressão insinuada por Michel CARROUGES, 1948: introdução e pp. 30 e ss.

1 - DE COMO A CONSTITUIÇÃO DO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO ESPELHA-SE NO PROFETA IRANIANO HOMÔNIMO

"A imagem de Zaratustra sofreu, 'no espelho da posteridade', mais distorções que quase toda outra das grandes figuras da história: 'ainda hoje, o verdadeiro caráter e efeito de Zaratustra permanecem escondidos por trás de espessos véus'."²⁶

1.1 - O ZOROASTRISMO E SEU PROFETA ZARATUSTRA

"Louvo a Verdade/a Retidão/a Ordem (*Asha*). A Verdade/a Retidão/a Ordem é o melhor dos bens; felicidade para aquele que proporciona felicidade aos outros; a Verdade/a Retidão/a Ordem é (o) melhor para aquele que age em função da Verdade/Retidão/Ordem!." (*Avesta, Yasna*, 11.19)²⁷

Do fundador do Zoroastrismo ou Mazdeísmo²⁸, o "mago"²⁹ iraniano *Zarathushtra* (Zaratustra), pouco se soube com clareza através do Medievo além de seu nome helenizado, *Zoroaster* (Zoroastro). O Zoroastrismo, principal religião antiga do Irã, quase desapareceu desse país após a conquista muçulmana (restando uns poucos mazdeístas³⁰, chamados de gabares ou guebros [do farsi *gäbr*], na região de Yezd e Kerman), mas foi transplantado para

²⁶ Jenny ROSE (*"The Image of Zoroaster"*), 2000: 14, e 31, n. 15, citando Walther Hinz, *"Zarathushtra"* (Stuttgart: W. Kohlhammer), 1961, p. 1.

²⁷ Tradução de L. H. Mills (em DARMESTETER E MILLS, 1887), vertida por nós para o português (com modificações aceitas a partir de KOTWAL e BOYD, 1991: 104). No original (texto a partir de K. F. Geldner, *AVESTA*, 1886-96): "*Staomî ashem, ashem vohû vahishtem astî ushtâ astî ushtâ ahmâi hyat ashâi vahishtâi ashem!*" (cf. o ANEXO 1a).

²⁸ O antigo nome persa para o Zoroastrismo ou Mazdeísmo é *Mazdayasna*, "Reverência à Sabedoria".

²⁹ Originalmente, a palavra "mago" (grego *mágos*) denotava o membro de uma tribo sacerdotal originária da Média, no Irã ocidental (cf. *Heródoto*, I, 101; *Estrabão*, 15.3.1), convertida ao Zoroastrismo por volta do século VII a.C. A palavra *môghu* (vetero-persa *magû/magush*, donde obteve-se "mago") ocorre apenas uma vez na mais sagrada e antiga das escrituras zoroastrianas, o *Avesta* ("*Yasna*", 44.25), no composto *môghutbîsh*, "alguém que odeia ou injúria os magos" - embora encontremos a palavra *maga* ["presente; dedicação; tesouro; irmandade; sacramento; tarefa" (M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*". Manchester: University Press, 1984, p. 41); aparentada com o sânscrito *maghá*, "dádiva; magnanimidade; generosidade", adjetivo *magavan*, derivando de *maz/mah* "ser magnânimo/liberal/generoso"] oito vezes nos *Yashts* (hinos) do "*Khorda Avesta*" ("Pequeno *Avesta*"; como *maga* em 2.11, 11.14, 16.11, 16.16, 17.7 [duas vezes], e como *magavan* em 6.7 e 16.15). Ainda nos dias de hoje o sacerdócio zoroastriano não pode estender-se além das famílias sacerdotais.

³⁰ Cerca de 30-40.000 na década de 60, c. 90.000 na década de 80, c. 134.000 no censo governamental iraniano de 1996, e estimados 157.000 quando do final de 2000 (dados colhidos no *FEZANA* [*Federation of Zoroastrian Associations of North America*] *Journal*, edição do inverno de 2001].

a Índia (onde os mazdeístas são chamados de parses³¹, donde a variedade local da sua religião ser conhecida como Parsismo). Zaratustra, cuja revelação fundamental (iniciada aos 30 anos) está preservada em hinos do *Avesta*³², concebeu “a passagem de um Deus cósmico para um Deus ético sem admitir a visão antropomórfica de Deus” (SANTIAGO, 1988: 17).

Zaratustra dizia ter tido uma visão de *Ahura-Mazdá*, cujo nome significa literalmente algo como “o Sábio Senhor”³³ ou “o Senhor [da] Sabedoria”, e dele ter recebido a missão de pregar o valor mais alto, a Verdade/a Retidão/a Ordem³⁴ (avéstico *Asha*, védico *ritá*³⁵,

³¹ Estimados em 76.382 pessoas no censo governamental indiano de 1991 (dados do *FEZANA Journal*, inverno de 2001).

³² A se acreditar em Plínio (*Nat. Hist.*, XXX, I, 2), que cita Hermipo [autor do “*Peri Magôn*” (Diógenes Laércio, proêmio, 8)], a existência de uma literatura zoroastriana [provavelmente uma versão mais completa do *Avesta*. “A redação final do cânon avéstico parece ter tomado lugar sob Chosroes I” (531-579) - M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 113] pode ser retrospectivamente traçada pelo menos até o século III a.C. O *Avesta* (originalmente, “[texto de] Louvação”? - cf. a “*Encyclopædia Iranica*” [ed. Ehsan Yarshater], vol. III, fasc. I, verbete *Avesta* [vols. I-IV publ. em Londres/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985-1991]) é uma coleção de textos escritos em uma língua iraniana oriental bastante antiga, aparentada ao sânscrito. O centro do *Avesta* são os *Gáthas*, coleção de hinos (escritos numa variedade dialetal [o “gático”] do que hoje se chama de “[antigo] avéstico”) atribuída ao próprio Zaratustra; o resto do *Avesta* que chegou até nós (1/4 do original) consiste em textos litúrgicos e normativos escritos principalmente numa língua (muitas vezes inapropriadamente chamada de “zend”) ligeiramente menos arcaica que o avéstico (inicialmente não-percebido como distinto do “zend”). A designação de “*Avesta*” para as escrituras sagradas dos antigos persas vem do termo pálavi (médio-persa) *Abestag* (*abastám* na inscrição de Dario em Behistun [?]; *apastága* em siríaco, *abastáq* em árabe), embora seu significado seja incerto (talvez relacionado ao vetero-persa *âbâsta*, “lei”, ou *upastá*, “auxílio, apoio”, ou ainda ao radical proto-indo-europeu **awes*, “brilhar; aurora”). A designação incorreta *Zend-Avesta*, introduzida por Anquetil-Duperron, surgiu da inversão da frase pálavi “*Avisták va Zand*”, “o *Avesta* e o *Zend*”, provavelmente significando “a Escritura [ou: a Lei] e o Comentário”. Os sacerdotes zoroastrianos hoje entendem o termo *zend* como “explicação”, “entendimento” (existindo ainda o *pazend*, uma “re-explicação”), referindo-se à versão tardia e comentada, parafraseada em pálavi, dos textos do *Avesta*. A 1ª parte do *Avesta*, ou “*Avesta* propriamente dito”, contém o *Vendidad* (ou *Vidêvdât*, “lei rejeitando os *daevas*”), o *Visperâd* (*visp-rat*, “todos os juizes”) e a *Yasna* (“sacrifício” - esta parte, contendo os *Gáthas* [*Yasna*”, 28-34, 43-51, 53], sentenças poéticas propriamente de Zaratustra, escritas em “gático”), geralmente acompanhados de suas paráfrases em pálavi (quando essas três obras encontram-se combinadas conforme os requisitos da liturgia, numa coleção sem paráfrases em pálavi, essa coleção é conhecida como *Vendidad Sâdah*, “*Vendidad* Puro”). A 2ª parte do *Avesta* é o *Khorda* (*Khûrda*) *Avesta*, “Pequeno *Avesta*”, e a 3ª parte compreende os *Yashts* (“hinos”) e diversos textos fragmentários (o mais importante dos quais é o *Hadhôkt Nask*, “seção contendo aforismas”).

³³ *Ahura* ou *ahurô* vem de *ahû*, “existência”. *Ahû* relaciona-se ao sânscrito *asu*, “vida; força vital” e ao antigo-norueguês *áss*, “deus” (plural *aesir*). Na “*Yasna*”, 71, aprendemos que a “forma”/a “carne”/o “corpo” (avéstico *kehrp*) de *Ahura-Mazdá* é a ordem da criação. *Mazdá* é um vocábulo cognato com o substantivo védico *medhá* [*medhás* em *su-medhás* (“que tem boa percepção mental ou sabedoria; sábio”)], “percepção mental; sabedoria” (cf. BOYCE, 1975: 37 e ss.).

³⁴ Aqui expressas com inicial maiúscula para indicar o caráter de verdade metafísica e teológica suprema, associada a uma ordem cosmológica e sócio-política ideal, que por serem sempre concebidas em termos morais sempre carregam o significado conjunto de retidão.

³⁵ Vocábulo relacionado ao sânscrito *ritú* e ao avéstico *ratu* - ambos com o sentido de “ordem estacional”, “tempo fixado” - donde, mais geralmente, “regra, norma” [cf. o avéstico *rathwya*, “em tempo; oportuno; legal/legítimo; próprio/apropriado”, *ratavô/ratu*, “juiz; mestre”, o grego *ártus*, “sistema, ordenamento”, e o latim *ratus*, “estabelecido”] (Kavasji Edalji Kanga, “*A Complete Dictionary of the Avesta Language in Gujerati and English, comprising, in addition to the meanings, a comparison, wherever practicable, of Avesta*

vetero-persa *arta*³⁶ - e no *Zamyâd Yasht*, “Hino à Terra”, do “Pequeno Avesta”³⁷ [= “*Khorda Avesta*”, 19], Zaratustra é chamado de *ashem ashavastemô*, “o mais veraz no exercício da Verdade” [19.79]³⁸). Kaikhosrov Irani, professor emérito de filosofia no *City College of New York*, em uma excelente interpretação da moral zoroastriana sob uma perspectiva metafísica, esclarece que

No mundo material, o bom espírito [*Spenta-Mainyu*; um epíteto de A.-Mazdâ] é bom precisamente porque promove *Asha*, isto é, encaminha o mundo na direção do estado de perfeição ideal. O espírito mau [*Angra-Mainyu*] é mau precisamente porque tenta frustrar a realização progressiva de *Asha*. É nesse aspecto da teologia gática [= dos *Gâthâs* de Zaratustra] que podemos ver por que *Asha* é interpretada como Verdade. Ela é a verdadeira figura da forma da existência Ideal, e também o ideal em direção ao qual o mundo [ora] conflituoso progride. É a verdade ideal subjacente a toda existência. Nesse mesmo esquema podemos ver como *Asha* é interpretada como Retidão. A ação correta é aquela que está de acordo com *Asha*, aquela que faz avançar a realização de *Asha*. Essa é a doutrina da Lei Natural em uma de suas primeiríssimas aparições. Ela é o Princípio Cósmico que faz do cosmos o que ele é, e ao mesmo tempo fornece a base para a vida moral e o julgamento moral. Nesse sentido a ética de Zaratustra está fundamentada em uma teoria de lei natural de

words with those of Pahlavi, Sanskrit, Persian and Latin, and all the inflected forms of verbs, noun, substantive and adjective, pronouns and participles, and references as to where they occur”. Bombaim: The Education Society, 1900, pp. 439-441; M. Mayrhofer, “*Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*”, 4 vols. Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsverlag, 1956-1978, v. I, pp. 235-300), - mas também relacionado [todos a partir da raiz indoeuropéia *ar] a *ars/artis*, “arte, habilidade”, *artus*, “articulação”, grego *arthros*, “articulação”, *arthmós*, “junção, união”, *arithmós*, “número”, e os verbos *arariskô*, “adaptar, ajustar, encaixar, harmonizar”, e *artúô/artúnô*, “preparar, dispor”, e talvez ainda ao verbo grego *arôô*, “lavar, cultivar, arar; semear, fecundar”, latim *arô* [com o mesmo sentido, donde talvez uma ligação com o latim *vir*, “homem” (o que insemina/fecunda), donde *virtute*, “virtude”] (cf. A. Walde, “*Lateinisches etymologisches Wörterbuch*”, 3 vols., 3ª ed. revista por J. B. Hoffmann, vol. II. Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsverlag, 1954, p. 437; E. Benveniste, “*Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*”, v. 2 - “*Pouvoir, Droit, Religion*”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 99-101; V. Pisani, “*Crestomazia Indeuropa*”. Turim: Rosenberg & Sellier, 1974, p. 109).

³⁶ Para realçar a importância da noção de verdade na antiga cultura do Irã, as escavações arqueológicas em Persépolis revelaram que, nas cerca de 1.500 tabuinhas contendo registros de artigos e provisões estocados no palácio dos reis Aquemênidas (sécs. VI a IV a.C.), dentre cerca de 1.500 nomes apenas de funcionários subalternos e secretários encarregados do controle, 75 contém a palavra para “verdade”: *Artafarnah* (“Possuidor do Esplendor da Verdade”), *Artafrada* (“Que Prospera na/com a Verdade”), *Artahunara* (“Que tem a Nobreza da Verdade”), *Artakama* (“Amante da Verdade”), *Artamanah* (“De Mente Verdadeira”), *Artapana* (“Protetor da verdade”), *Artastuna* (“Pilar da Verdade”), *Artazusta* (“Deleitante na Verdade”), e grande variedade de nomes assemelhados.

³⁷ Porção do Avesta compilada no reino de Shâpûr II (310-379 d.C.) pelo sacerdote Ârdharpâdh Mahraspand, e que consiste nas seções *nyaishes* (“orações”), *gahs* (“tempos”), *sîrôahs* (“trinta dias”) e *afringâns* (“bênçãos”).

³⁸ “(...) *Yat as vîspahe anghêush astvatô, ashem ashavastemô, khshathrem hukhshathrôtemô, raêm raêvastemô, hvarenô hvarenanguhastemô, verethra verethravastemô*” (fonetização modernizada por nós a partir da ed. de Karl F. Geldner para o AVESTA, 1886-96); em tradução nossa, modificada a partir de J. DARMESTETER, 1885: t. II): “(...) Ele foi, no mundo vivente [ou: dentre os viventes], o mais sagrado em sacralidade, o mais verdadeiro no exercício da verdade [ou: o melhor regrado/o mais ordeiro no exercício da regra/da ordem], o mais brilhante em brilho, o mais glorioso em glória, o mas vitorioso em vitórias”.

apreensão e aplicação de *Asha*, e não numa teoria prescritivista que fornece um conjunto de regras morais para se obedecer. Na medida em que o mundo físico é compreensivo e harmonioso, ele está de acordo com *Asha*. Eis porque *Asha* é interpretada como Ordem (IRANI, s/d: parág. 1-4).

Reformando (sem abolir completamente os valores sociais e econômicos então existentes) e tentando depurar³⁹ a antiga religião iraniana politeísta, Zaratustra ensinou que A.-Mazdâ⁴⁰ era o Deus soberano (*ahura*), reconhecido como o Primeiro/como Fonte de vida (“*Yasna*”, 43.5), *vispanam datarem*, “criador [causa primeira] de tudo” (“*Yasna*”, 44.7), e portanto o único⁴¹ e supremo soberano (*vasê-khshayã*⁴², dotado de *vashna*, vontade onipotente, e *khshathra*, poder absoluto) e o único digno de adoração, colocando-o à frente de um reino de justiça que prometia imortalidade e bem-aventurança aos homens verazes nos seus pensamentos, palavras e atitudes⁴³, e criando um modelo (cf. adiante, seção 1.3) para o “reino de Deus” do Cristianismo corrompido⁴⁴ pelo “mal-entendido falsificador” que,

³⁹ “A reforma de Zoroastro aparece-nos em tudo como uma purificação, uma espiritualização das crenças correntes naquele tempo tanto entre os sábios como entre o povo. Ela é também uma sistematização. O pregador construiu uma doutrina religiosa coerente a partir de elementos fornecidos por uma tradição na qual o elemento ético predominava” (CARNOY, 1921: 865).

⁴⁰ Um deus cujo nome se encontra registrado (como *Assara Mazâsh*) pelo menos desde a época de Assurbanipal (668-633 a.C.), numa lista assíria (“lista real *Awan-Shimashki* 144” copiada pelo padre Jean Vincent Scheil), encontrada em Susa, de divindades nativas e estrangeiras (CARNOY, 1921: 864).

⁴¹ Um dualismo atenuado, que postula a existência de um senhor espiritual do mal, independente e inferior ao senhor do bem, não é incompatível com certa forma de monoteísmo (e essa é a tradição cristã). O Parsismo atual é inquestionavelmente monoteísta: Ahura-Mazdâ é descrito como o Criador Uno/Único (*Boon-e Stih*), Senhor de Tudo (*Harveshp-Khuda*), Fim de Tudo (*Frakhtan-teh*), Causa Suprema (*Jamag*), Sem-causa (*A-chem*), Sem-parceiro (*Aekh-tan*), Sem-outro (*A-dui*), Mestre do Todo [= do Universo] (*Khudavand*).

⁴² *Yasna*, 43.1 Na tradução de FROST Jr. (1972: 72), “*the absolutely ruling Great Creator*”.

⁴³ A partir do exemplo do próprio Zaratustra, o *Ashavan* (Ordeiro/Verdadeiro/Reto) que, ensinando essencialmente a *imitatio dei*, “pensou conforme a religião (*daêna*), falou segundo a religião, agiu segundo a religião (*amumatêe daênayâi, amukhtêe daênayâi, anvarshtêe daênayâi*)” - [*Zamyâd Yasht*, 19.79; texto avéstico conforme K. F. Geldner (AVESTA, 1886-96); tradução nossa, modificada a partir de DARMESTETER (1885: t. II)]. Os preceitos fundamentais da ética zoroastriana são “bons pensamentos (*humata*)/ bom pensar (*humanah*), boas palavras (*hûkhta*)/bom falar (*hugavash*) e boas ações (*huvarshata*)/bom agir (*hukunash*)”; nos principais textos zoroastrianos, a fórmula “*humanatam hûkhtanam huvarshatanam/iadacâ aniiadacâ*” (“De bons pensamentos, boas palavras, boas ações/ aqui e em qualquer lugar” - *Yasna Haptanhâiti*, 35.2) ecoa como a predicação fundamental [no *Vendidad*, 5.21, “*humatâishca hûkhtâishca huvarshatâishca* (com bons pensamentos, boas palavras, boas ações)”. A ética zoroastriana deriva em última instância da “psicologia da ação” indo-européia: “Para alcançar a superioridade é necessária uma certa disciplina, que conduz ao domínio, não se baseando num conhecimento da natureza íntima do ser, mas no controle do seu funcionamento e no dos seus atos. (...) São três os domínios de atividade: o pensamento (o conjunto da vida psíquica; **men-*), a palavra (**wek* -), a ação (**werg-*); trata-se de pensar, de falar e de agir 'bem', 'de um modo adequado'. É necessário evitar o excesso, a indelicadeza, tudo aquilo que não é conveniente: divagação do pensamento, palavras excessivas, ações violentas ou imprudentes ” (Jean Haudry, “Os Indo-Europeus”. Porto: Rés Editora [ed. original: Paris: P.U.F.], s/d, pp. 34-5).

⁴⁴ Na leitura que Oswaldo Giacoia Jr. faz de Nietzsche, o “reino de Deus” do Cristianismo primitivo não-corrompido (pelo “Paulinismo”; cf. GARAUDY, 1995: 36-68 e 139-146) não seria um “imaginário mundo

interpretando messianicamente a vida e a obra de Jesus⁴⁵, origina “a escatologia cristã [neozoroastriana, conforme teremos oportunidade de ver] do juízo final, a doutrina da morte sacrificial de Cristo e da redenção como consumação quiliástica da finalidade ética subjacente ao devir histórico” (GIACOIA Jr., 1997: 39)⁴⁶. Conforme S. E. Frost Junior,

Uma grande parte dos conceitos encontrados tanto no Antigo como no Novo Testamento origina-se diretamente do Zoroastrismo, embora a religião em si não seja mencionada na Bíblia. Muitos dos reis da Pérsia mencionados no Antigo Testamento foram zoroastrianos. Entre estes estão Josias (*sic*)⁴⁷, Ciro [Ciro II], Artaxerxes [Artaxerxes I], Assuero [= Xerxes I] e Dario [Dario I Hystaspes]. Os magos, homens sábios do Leste que vieram à mangedoura para ver o recém-nascido Jesus, eram sacerdotes zoroastrianos. Embora muitas religiões antigas tenham exercido influência sobre a religião do Antigo e do Novo Testamento, o Zoroastrismo é a única que permanece viva hoje em dia.

Satã, conforme descrito e aceito na Bíblia, foi introduzido a partir do Zoroastrismo, assim como também o foi o elaborado esquema de anjos e demônios, do Salvador que deveria vir, e as doutrinas da ressurreição e do juízo final, assim como a concepção de uma vida futura a ser vivida no “Paraíso”.

O Zoroastrismo foi a primeira religião a ensinar a universalidade. Ela defendeu que a salvação oferecida por seu deus, Ahura-Mazdâ, não se confinaria aos poucos, mas seria para todos que chegassem ao seu conhecimento e entendimento (FROST JR, 1972: 67).

metafísico”, mas uma “vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento” (GIACOIA Jr., 1997: 39; cf. ainda as pp. 76-77 e 93). O sentido de “o reino de Deus está no meio de vós” (Lucas, 17:21; cit. por GIACOIA Jr., 1997: 73) seria que a verdadeira boa-nova, “a suprema bem-aventurança (o reino de Deus) consiste na vivência atemporal da *realidade interior* [na 'vida no amor, amor sem subtração nem exclusão, sem distância'] (...). Não se trata, portanto, da promessa de uma ressurreição futura, a ser alcançada pela submissa conversão no presente; não se trata do advento triunfal e apocalíptico de um reinado eterno da justiça, mas de um 'sublime desenvolvimento humano', de uma prática, uma vivência, efetiva do reino de Deus como realidade interior, presente e eterna” (GIACOIA Jr., 1997: 74, citando Nietzsche, “O Anticristo”, 29).

⁴⁵ “A partir de uma interpretação genial [por parte do teólogo/fariseu Paulo] do difuso sentimento de culpa que angustiava opressivamente o agonizante mundo antigo” (GIACOIA Jr., 1997: 84, remetendo para Nietzsche, “O Anticristo”, 42, e Freud, “O Homem Moisés e a Religião Monoteísta”).

⁴⁶ Cf. também GIACOIA Jr., 1997: 83.

⁴⁷ Na verdade, rei de Judá.

O supremo deus zoroastriano, Ahura-Mazdâ (pálavi⁴⁸ *Ohrmazd*), é tido como uma divindade que habita na luz (*khvathra*) eterna⁴⁹, além de ser fonte de luz infinita (*raevat khvarnavat*) - inclusive no sentido metafórico⁵⁰. Na língua saka de Khotan ou khotanês (uma extinta língua iraniana oriental), *Urmaysde* significa simplesmente “Sol” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1970: 102). O Sol (*Khshaeta*) é o sinal celeste visível da existência de A.-Mazdâ, e o fogo (*athra*)⁵¹ é sua contraparte terrestre, a grande fonte da vida⁵², o “filho de Deus⁵³”, uma epifania de A.-Mazdâ⁵⁴, símbolo da Verdadeira Ordem (*Asha Vahishta*) de A.-Mazdâ⁵⁵. Zaratustra está misticamente filiado ao mito solar, que “exprime o apego do homem às forças imanentes do cosmos” (BOMBASSARO, 2002: 51). A seu turno,

⁴⁸ *Pahlavi*, médio-persa oficial do império Sassânida.

⁴⁹ Na literatura posterior, a luz é tida como a “roupa” ou “corpo” de *Auramazda* (nome verero-persa)/ *Ohrmazd* (em pálavi)/*Ormuzd* (em farsi). No “Grande *Bundahishn*”, 1.1-5, aprendemos que “a luz é o espaço e lugar de *Ohrmazd*”, e que “alguns o chamam Luz Infinita”.

⁵⁰ No Avesta, *khvarenah* (pálavi *khwarrah*) designa o “carisma solar”, a “aura” ou “glória luminosa” das pessoas dotadas de um carisma especial” (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, pp. 27 e 33).

⁵¹ Pálavi *atur*, farsi *atash* ou *atash-azar*. Nos seus *Gâthâs* (hinos), Zaratustra menciona o fogo (*athra* ou seus cognatos *atrem*, *athre*, *athras*, *athro* and *athri*) oito vezes (“*Yasna*”, 31.3; 31.19; 34.4; 43.4; 43.9; 46.7; 47.6, e 51.9). O epíteto para o fogo nos *Gathas* é *athro asha aojangho*, “fogo forte da verdade [ou verdadeiro]”.

⁵² O fogo arde, como fonte da vida, no corpo dos animais - como *vohu fryana*, o “bom amigo” (cf. “*Yasna Haptañhâiti*”, 17.11) -, e no corpo das plantas e árvores - como *urvazishta* (superlativo de *ûrvaza*, “perfeição”; deriv. de *ûrvaz* [sânsr. *brh* = “aumentar; crescer”, donde *Brahman* e *Brihaspati*). *Ûrvaza* é um epíteto de *Asha*, a “Verdade/Ordem/Retidão”, o “[que traz] perfeita alegria” ou o “[que traz] felicidade suprema” (cf. “*Yasna Haptañhâiti*”, 17.11; “*Farvardin Yasht*”, 13.85, e “*Yasna*”, 17.11).

⁵³ A palavra “Deus” vem do proto-indo-europeu **deiwos* (*deiw+os*), indo-europeu **deiuos*, oriundos da raiz proto-indo-européia **deiw*, indo-europeu **dei*, “brilhar; iluminar” (originado o sânscrito *div*, latim *dies*, “dia”). Segundo Heródoto (I, 107), os antigos persas “ascendiam aos mais altos picos das montanhas para sacrificar a Zeus [i.e., a *Dyaosh*], chamando de Zeus [indo-europeu **Diêus*, sânscrito *Dyaus*, latim *Deus*] a toda a cúpula celeste [= ao céu diurno, indo-europeu **dyew*]” (donde, depois, o sânscrito *deva*, iraniano *div*, grego *théos*, latim *deus*, lituano *diewas*, antigo-alemão *tivar*, “deus”, e ainda o sânscrito *Dyaus Pitar*, grego *Zeus Pater*, latim *Jupiter*, “deus pai”). O céu brilhante (realidade onipresente, envolvente, vivificante) depois (após Zaratustra?) foi identificado, através da fonte do brilho (o Sol), com Ahura-Mazdâ. Num fragmento póstumo do verão de 1872-início de 1873, 19 [23] (= caderno 19, fragmento 23)*. Nietzsche comenta: “A *forma mais antiga de monoteísmo* refere-se a nada mais que o *singular* firmamento brilhante, e chama-o *devas*. Muito limitado e rígido [monoteísmo]. Que progresso as religiões politeístas representam!” *(F. Nietzsche, “*Werke. Kritische Gesamtausgabe*” [= *KGW*], ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1963 e ss. Os fragmentos póstumos citados ao longo deste trabalho remetem, exceto quando indicado em contrário, à edição *KGW* das obras completas de Nietzsche, mencionando-se o número do caderno de Nietzsche e aquele do fragmento).

⁵⁴ Em avéstico, essa epifania é conhecida como *tava âtarsh puthra ahurahe mazdâ* (“tu, fogo, filho de Ahura-Mazdâ” - *Yasna*, 62.1 [*âthrô ahurahê mazdâo puthra* (“Oh fogo [espiritual], filho de Ahura-Mazdâ!”) na prece *Atash Niyayesh*, 10].

⁵⁵ Ao mesmo tempo, o fogo ritual de grau mais elevado, *Verethraghna* (pálavi *Varhram*, farsi *Bahram* ou *Behram*), teria o poder de atrair os deuses (“*Dênkard*” [texto pálavi do séc. IX, contendo traduções de textos perdidos do *Avesta*], M, 522.21, e o “*Rivayat*” pálavi [poema em quadras], *Dhabhar*, 57.10 [citações a partir da trad. de Darmesteter?]), e de servir como uma “porta de comunicação” entre o Céu e a Terra (cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, 1970: 65), entre o fogo visível na casa/no templo do fiel e o fogo espiritual *Berezisavangh* (o “muito útil” ou “[de] grande benefício” - *Yasna Haptañhâiti*, 17.11) de A.-Mazdâ.

aprendemos no Grande Bundahishn⁵⁶, 17.4, que “o sêmen dos homens e dos animais é da essência do fogo”, e ainda (22.2) que Deus criou o esperma do homem e dos animais da luz e do azul do Céu (portanto, o homem e as demais criaturas fecundantes são, a seu modo, divinos)⁵⁷.

Etimologicamente, *Zarathushtra* vem talvez⁵⁸ de *zarat*, “amarelo; dourado” (farsi *zard*) ou *zara*, “velho” (sânscrito *jâra*, “envelhecer”), e *ushtra*, “camelo” (pálavi *ustar*; *ustur*) ou “estrela”⁵⁹ (farsi *setâre*) [símbolo iraniano do “divino”], significando provavelmente “camelo dourado [ou amarelo]”⁶⁰, “possuidor de camelos dourados” ou “estrela dourada [ou de brilho antigo]” (simbolicamente, talvez, alguém “possuidor do conhecimento divino”).

Em uma carta dirigida a “Peter Gast” (Heinrich Köselitz von Anneberg), de 23 de abril de 1883, Nietzsche diz ter aprendido “por acaso” que Zaratustra significa “estrela dourada”, acrescentando que essa coincidência o fez feliz mas apressando-se a dizer que “pode-se pensar que toda a concepção do meu pequeno livro tem sua raiz nessa etimologia, mas até hoje eu nada sabia sobre ela” (*apud* MAYRHOFER, 1970: 369). Jean-François Mattei opina que

O acaso não faz as coisas tão bem: na realidade, Nietzsche é aqui vítima da transcrição grega, devida a Platão (Primeiro Alcebiades), do vocábulo ariano (*sic*) “Zarathushtra” em “Zoroastre”. (...) Não sei o que haveria de se pensar aqui da inocência, talvez fictícia, de Nietzsche; podemos, em todo caso, reconhecer o sinal

⁵⁶ Citações a partir de DUCHESNE-GUILLEMIN (1970: 142 [a partir da trad. de Darmesteter?]).

⁵⁷ E as genealogias pálavis retratam Zaratustra como nascido de uma virgem, fecundada através de uma Gloriosa Emanação (*hvarênô*) de Deus (= a alma de Zaratustra), criada no Céu.

⁵⁸ Não há nenhum texto zoroastriano original que explique a origem do nome - que, ademais, não aparece em inscrições Aquemênidas, Partas ou Sassânidas. Além das etimologias acima sugeridas há também aquela de *Zar* = “condutor”; *arth* = “de”, e *usthra* = “camelo(s)”.

⁵⁹ Essa interpretação apela para uma provável relação com *ush*, “brilhar”, que carrega uma noção de “saúde e felicidade” que se irradia em torno de nós para fazer os outros saudáveis (*Ushtâ*, que entra no nome do *Ushtavaiti Gâthâ*, pode ser usada como saudação em farsi: *Ushtâ!* “Saúde/Felicidade!”; *Ushtâ te!* “*Ushtâ* para ti!”; *Ushtâ no!* “*Ushtâ* para nós”). Compare-se com os lexemas rigvédicos *usra* (“vermelho; brilhante”; “*Rigveda*” [RV], 1.69.9; 2.39.3; 4.45.5; 6.62.1; 1.122.14), *usr* (“aurora”; “RV”, 7.15.8; 3.58.4; 10.6.5), ou *usha* (“aurora”; “RV”, 10.35.4), e também com o nome persa da estrela Sirius, *Tishtrya*.

⁶⁰ Animais como camelos e cavalos eram extremamente importantes, e mesmo sagrados, para muitos povos antigos, donde um nome pessoal contendo o nome de um desses animais (como o nome Aquemênida *aspaugra* “forte como um cavalo”), assinalar a importância de uma pessoa. Uma tal prática ocorreu entre os antigos gregos, onde nomes contendo “[h]ippos” (cavalo) denotavam um nascimento nobre, como podemos ver em *Aristippos* (“nobre cavalo”), *Hippokrates* (“mestre de cavalos”), *Philippos* (“que ama cavalos”), e - especialmente para a comparação com o “camelo amarelo” - *Xanthippos* (“cavalo amarelo”).

da necessidade neste (...) “acaso” que conduziu Nietzsche a qualificar de “quinto evangelho” o longo poema consagrado a Zaratustra [carta de 14 de fevereiro de 1883 ao editor Schmeitzer], que era precisamente o autor dos *Gâthâs* [André Schaffner⁶¹ assinala a propósito disso que Martin Haug⁶² havia traduzido os poemas e preceitos de Zaratustra (os *Gâthâs*) em sua obra *Brahma und die Brahmanen* (1858-1860)] (MATTEI, 1994: n. 76 à p. 105, e pp. 105-6 [inserções a partir da n. 77, à p. 106]).

Pouco simpáticos à idéia do “acaso” acima mencionado, pensamos que, como “estrela dançante [= cintilante] (*tanzenden Stern*)”, Zaratustra pode estar metaforicamente presente na seguinte passagem do *Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 5: “precisa-se ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela dançante”.

Zaratustra foi identificado com diversos personagens bíblicos notáveis por escritores de antigüidade: Nimrod (Pseudo-Clemente de Roma, “Homilias”, IX.3-6; livro da “Caverna dos Tesouros”, p. 30 e 33 ed. Bézold, e talvez “*Bere’shith Rabbah*”, 38:13), Balaão (Orígenes, “Contra Celso”, I.16), Ezequiel (Alexandre Polihistor, *apud* Clemente de Alexandria, “*Stromata*”, I.15; 69, 6), Baruque (Salomão de Basra, “Livro da Abelha”, p. 81 ed. Budge). Maddalena Scopello⁶³ apontou paralelos entre o “Apocalipse de Zostrianos” (códice VIII.1 de Nag Hammadi) e o “Livro dos Segredos de Enoque”, e John REEVES (1992) argumentou que, para alguns apocalípticos batistas judeus e para os maniqueus, Zaratustra/ Zoroastro/Zostrianos e Enoque eram vistos como a mesma pessoa (o “Apóstolo da Luz” em forma humana), o que explicaria a grande abundância da literatura enoquiana.

Na antigüidade tardo-helênica, romana e medieval, Zaratustra/Zoroastro foi convertido numa espécie de mistagogo e mestre das ciências ocultas, como se pode ver, por exemplo, nos “Oráculos Caldeus”⁶⁴ - também chamados de “Oráculos de Zoroastro”⁶⁵ - e na

⁶¹ “*Nietzsche, Lettres à Peter Gast*”. Mônaco: Ed. du Rocher, 1957, p. 201, n. 345.

⁶² “O primeiro erudito a combinar um conhecimento direto dos textos originais [do Zoroastrismo] com um desejo de síntese histórica” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 20), e o primeiro a colocar os textos zoroastrianos “em sua verdadeira perspectiva cronológica: *Gâthâs, Yasna Haptanhâiti, Yašths, Vidêvdât*” (*ibid.*, p. 21).

⁶³ “*The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII.1) and the Book of the Secrets of Enoch*”. *Vigilliae Christianae*, 34, 1980: 367-85.

⁶⁴ Os “Oráculos Caldeus” (*Lógia Chaldaikâ*) foram tidos como “canalizados” (“psicografados”) a partir de Hécate e outras deidades por dois teurgistas romanos do séc. II, os *Julianii*. Desde o séc. IV a.C. o termo “Caldeu” foi usado para denotar a mistura de tradições mesopotâmicas e iranianas que ocorreram principalmente após a conquista da Babilônia por Ciro (539 a.C.) e durante dois séculos de ocupação dessa cidade pelos zoroastrianos. O filósofo bizantino Giorgio Gemisto Pleto (c. 1355-1450 ou 52), na sua “*Magikâ Lógia*” (*in: “Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum editi*”, ed. Opsopæus,

“*Historia Scholastica*”⁶⁶ de Pedro Comestor (m. em 1178 ou 9; PATROLOGIA LATINA, t. 198⁶⁷, col. 1090), que mostra Zoroastro como o inventor da magia. Relatos clássicos como os de Plínio, Porfírio e do bizantino Suidas (séc. X) - que retrataram Zoroastro como instrutor de Pitágoras na filosofia, astrologia, alquimia, teurgia e magia, e ligaram-no a Platão em termos das idéias, da concepção da alma e da cosmologia -, juntamente com os “Oráculos Caldeus” e a literatura atribuída a Hermes, contribuíram para criar a imagem de Zaratustra, que viria a ter grande força no Renascimento⁶⁸, como

um dos *prisci theologi* que, junto com Moisés, Platão e outros grandes pensadores, foi visto como um sábio precursor das verdades da Cristandade. Os eruditos estavam mais freqüentemente influenciados pela percepção grega de Zoroastro como figura de autoridade para alguns de seus grandes filósofos, como Pitágoras e Platão, do que pelo retrato negativo da Patrística (os antigos padres da Igreja haviam condenado a alquimia, a magia e a teurgia como pagãs num estágio muito precoce desses estudos⁶⁹, que haviam sido prevalentes no Oriente Próximo e que tornaram-se subterrâneos por diversos séculos, para reaparecer como parte da inquirição do Medievo tardio) (ROSE, 2000: 62, e 80, n. 37).

Paris, 1599) e um de seus predecessores, Micael Constantino Pselo (1018-c. 1078), em sua “*Exégêsis tôn Chaldaïchôn rêtôn*” (manuscrito *Parisinus* gr. 1182, f. 160r), chamaram os “Oráculos Caldeus” de *Lógia tou Zôroástou* – provavelmente (conforme Gennade Scholarios) seguindo Proclo (Fr. Ostr. 115-6). DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 4) vê a atribuição dos “Oráculos Caldeus” a Zoroastro como a culminação de um movimento que promoveu o sincretismo entre idéias gregas e concepções iranianas em colapso, e Peter Kingsley opina que, por trás de sua terminologia platônica, “podem ser detectados nos Oráculos Caldeus elementos genuínos tanto das tradições iraniana quanto da mesopotâmica” (P. Kingsley, “*Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*”. Oxford: The Clarendon Press, 1995, p. 304, com n. 48)]. Desde o séc. III, entre os primeiros teurgistas Neoplatônicos - conhecidos como magos (P. Kingsley, *op. cit.*, p. 302), pôde-se reconhecer, se não uma perfeita identidade (segundo Gemisto Pleto), pelo menos uma afinidade entre as revelações dos “Oráculos” e as crenças dos magos zoroastrianos (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, pp. 158-163). Para DORESSE (1958: 302, e p. 342, n. 26), os “Oráculos Caldeus” constituem um “livro sagrado de uma seita cuja adoração do fogo aproxima-se à dos magos persas, mas cuja fantasmagoria de suas outras imaginações sobre o mundo divino aparenta-se estreitamente ao Gnosticismo”.

⁶⁵ Cf. K. H. Dannenfeldt, “*The Pseudo-Zoroastrian Oracles*”. Nova Iorque: Renaissance Society of America, 1957 (coleção *Studies in Renaissance*, ed. M. A. Shaaber).

⁶⁶ “*Accedunt magistri Petri Comestoris Historia scholastica, Sermones olim sub nomine Petri Blesensis editi necnon Godefridi Viterbiensis Chronicon cui titulis memoriae saeculorum sive Pantheon*”.

⁶⁷ 198: 1053-1524C, 1525B-1644.

⁶⁸ Cf., p. ex., Marsilio Ficino, “*Théologie Platonicienne de l’immortalité des âmes/Platonica theologica de immortalitate animorum*” (1482), ed. e trad. R. Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1964-70, vol. 3, p. 148.

⁶⁹ Irineu, seguindo seu predecessor Justino Mártir (“Apologia”, I.26), acreditava que todas as heresias se desenvolveram a partir de Simão Mago da Samaria (“*Adversus Haereticos*”, I.23.2 e I.27.4).

De fato, Zoroastro é para Suidas não apenas um sábio, aquele que introduziu o título de *magi* (“como eles eram conhecidos entre eles mesmos”) e ao qual a tradição atribuiu 11 livros⁷⁰, mas teria sido (ao menos segundo o antes Peripatético, depois Cínico, Antístenes [de Rhodes]) “aquele que descobriu a sabedoria” (SUIDAS, 1928-1938: *zeta*, 159; *alpha*, 2723) [e no afresco da “Escola de Atenas” (1510-11), Rafael Sanzio pôs Zoroastro ao lado de Atena/a matemática, isto é, da sabedoria].

Examinando as complexidades da noção de *prisca theologia* (ou *prisca sapientia*)⁷¹, Daniel WALKER (1972) determinou a existência da crença numa cadeia de antigos *theologoí*⁷² (reconstituída a partir de diversos escritos, embora em nenhum lugar ela apareça completa e na ordem que se segue), tendo como protagonistas principais⁷³ Zoroastro, Moisés, Hermes Trismegistos, Davi, Orfeu, Pitágoras, Platão e Jesus e os Apóstolos, e onde Zoroastro representa o aspecto “caldeu” da Revelação⁷⁴. Uma tal cadeia iniciática já pode ser esboçada na postura de Proclo, bispo de Constantinopla de 434 a 446, que aceitou a existência de uma tradição religiosa pré-platônica incorporando Orfeu, os “Oráculos Caldeus” e Pitágoras (WALKER, 1972: 19), e consolida-se com opiniões como a do jesuíta Robert Parsons (1546-1610), que no seu “*Christian Directorie*” (1585) aponta uma possível linha direta de ensinamento desde Deus e os anjos, passando por Adão, Matusalém e Noé, até Zoroastro (WALKER, 1972: 142).

Segundo Paul Otto Kristeller,

Não houve pensador [europeu] no século XVI que não usasse, junto com os textos tradicionais de Aristóteles, Cícero e Boécio, os recém-adquiridos escritos de Platão e dos Neoplatonistas, de Plutarco e Luciano, de Diógenes Laércio, de Sexto e Epiteto,

⁷⁰ “Quatro livros Sobre a Natureza, um Sobre Pedras Preciosas, um tratado sobre Observações das Estrelas, cinco livros sobre Escatologia” (Suidas, *Zeta*, 159).

⁷¹ Revelação anterior às escrituras bíblicas, recebida diretamente de Deus pelos primeiros homens, através dos primeiros *theologoí* ou *sapientes*, e disseminada por todos os povos. Sobre a *prisca theologia* (uma noção talvez absorvida de Gemisto Pleto), cf. o *Argumentum* de M. Ficino, precedendo sua tradução do *Pimander* (in “*Opera*”, 2 vols., 2ª ed., Basileia: officina Henricpetrina, 1576, p. 1836): “Há, portanto, uma *prisca theologia* (...) que tem suas origens em Mercúrio [Hermes] e culmina no divino Platão”. Para uma genealogia alteranativa, começando por Zoroastro, cf. a *Theologia Platonica*, 17, 1, in “*Opera*”, p. 386.

⁷² Os renascentistas admitiram ou uma derivação sucessiva da Revelação ou a visitação reiterada dos *theologoí* às suas inoxidáveis e inesgotáveis fontes orientais.

⁷³ Para as diferentes genealogias, cf. D. P. Walker, “*The Prisca Theologia in France*”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1956: 204-59. Secundariamente (ao menos pelo número de menções) podemos recordar os nomes d’Os Egípcios, de Salomão e dos Essênios.

⁷⁴ Para Zoroastro como “caldeu”, cf. Porfírio, *Vita pythagoræ*, c. 12, e Lídio, *De mensibus*, II, 4.

ou os escritos apócrifos atribuídos aos Pitagóricos, a Orfeu, a Zoroastro e a Hermes Trismegistos (KRISTELLER, 1979: 31).

O uso dessas fontes, contudo, nem sempre mereceria ser contemporaneamente descrito como científico ou filosófico [ao menos como tentativa], posto que muitas vezes se dava em contextos esotéricos⁷⁵, bem como dentro da tradição maçônica⁷⁶, majoritariamente na preparação de conferências fechadas e raramente registradas em impressos. Sabe-se, contudo, que as tradições franco-maçônicas - muito influentes entre os Iluministas franceses (a destacar o nome de Voltaire)⁷⁷ e entre diversos eruditos de língua alemã (a destacar as pessoas de Lessing, Wieland, Herder, Goethe e Hegel)⁷⁸ -, fazendo-se remontar a uma herança dos *magi* e dos sabeus⁷⁹ (entre outros)⁸⁰, reivindicam um lugar para Zoroastro entre

⁷⁵ É interessante assinalar que o neologismo *ésoterisme* (de *esóteros* + *isme*) aparece pela primeira vez em 1742 nas “*Nouvelles obligations et Statuts de la très vénérable confraternité des Franc-Maçons*”, adaptação e tradução pelo iniciado Louis-François de la Tierce do “Livro das Constituições [Maçônicas]” de Anderson e do discurso pronunciado na Loja parisiense “Louis d’Argent”, em 26 de dezembro de 1736, pelo *Chevalier* Andrew Michael (André-Michel) Ramsay, que gostava de ser chamado de *Zoroastre*. Ramsay apresentou na ocasião a franco-maçonaria como uma ressurreição da “religião de Noé (*noachite*)”, uma religião primordial, universal e sem dogmas, trazida para a Grã-Bretanha (donde ganharia depois o continente) pelas Cruzadas.

⁷⁶ Herdeira de Pico della Mirandola (1463-1494) e Marsilio Ficino (1493-99), dois grandes defensores da *prisca theologia* (MORBACH, 2000).

⁷⁷ Um maçom da Loja “*Les Trois Sœurs*”.

⁷⁸ Conforme Jacques d’Hondt (“*Hegel Secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*”. Paris: P.U.F., 1968, pp. 63-5), Herder, Wieland, Goethe e Mozart teriam feito parte da “Ordem dos Iluminados da Baviera”, confraria franco-maçônica fundada por Adam Weishaupt e que existiu entre 1776 e 1785) [sabe-se que Wieland pertenceu à Loja maçônica “*Amalia*”, de Weimar - a mesma de Goethe, e seguidora do “regime escocês retificado”. Mozart foi admitido como “Aprendiz” em 14 de dezembro de 1784 na Loja “*Zur Wohltätigkeit*” de Viena. Na Loja “*Zur wahrer Eintracht*”, tornou-se um “Irmão visitante”. Em janeiro de 1786, ainda em Viena, passou para a Loja “*Zur neugekrönten Hoffnung*”, seguidora do rito da “estrita observância templária”, onde tornou-se “Mestre”. A seu turno, Henry S. Harris (“*Hegel’s Development* [v. I]: *Toward the Sunlight, 1770-1801*” [Oxford: The Clarendon Press], 1972, p. 244, n. 4; remetendo para d’Hondt, *op. cit.*, pp. 227-81) chamou a atenção para a imagética maçônica do poema “*Eleusis*”, dedicado por Hegel a Hölderlin (em agosto de 1796), e sobre a posição tutorial privada que Hölderlin ajudou Hegel a adquirir junto à família Gogel, de conhecidos maçons. Também argumentou plausivelmente a favor de que a concepção hegeliana do silêncio reverente das pessoas iniciadas nos Mistérios deriva de Lessing (franco-maçom da Loja “*Am rauhen Stein*”, de Hamburgo), “*Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer*” (“Ernst e Falk, Diálogos para Franco-Maçons”, 1776-78; publ. 1779 [v. 1] e 1780 [v. 2]) - uma obra que também influenciou Herder, que reproduz parcialmente (sob o título “*Gesprach über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft*”) o segundo diálogo de “*Ernst und Falk*” nas suas “*Briefe zur Beförderung der Humanität*” (vol. XVII dos “*Herders sämtliche Werke*”, ed. B. Suphan [completada por C. Redlich; 33 vols. Berlim, 1877-1913; reimpr. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1967-68], 1881) [Cf. também Rolf Appel e Jens Oberheide (eds.), “*Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - Deutschsprachige Dichter und Denker zur Freimaurerei*”. Graz: Akademisch Druck- und Verlagsanstalt, 1986].

⁷⁹ Os zoroastrianos dizem que o Sabeísmo (Sabianismo; dos sabeus da Alta Mesopotâmia - cf. DORESSE, 1958: 358) surgiu na época do rei Tahmûrath, filho de Kayûmarth (Shahrastânî, “*Al-Milal wa’l Nihal*”, ed. por Muhammad Sayyid Kîlânî, 1ª ed. Cairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1381 a.H. [= 1961], v. 1, pp. 236 e ss.) - e através do heresiógrafo muçulmano Shahrastânî (*op. cit.*, v. 1, pp. 233 e ss.) aprendemos que os *Kayûmarthîya*

os antigos mestres do ofício⁸¹, e que “próximo ao fim do século XVIII, os graus mais elevados que foram introduzidos na maçonaria européia incluíam uma notável quantidade de simbolismo zoroastriano” (ROSE, 2000: 88). Todos esses pensadores acreditaram em uma sabedoria mais ou menos “perdida” das civilizações passadas e que, “quando encontrada, permitiria uma nova compreensão do Divino, do Universo e do Homem”, proporcionando uma renovação da sociedade e um fim para guerras e querelas religiosas que dilaceravam a Europa (MORBACH, 2000).

Somente com o Renascimento as investigações acerca do Zoroastrismo, que haviam sido interrompidas na Idade Antiga (cf. BIDEZ e CUMONT, 1938), foram seriamente retomadas. O Renascimento buscou não apenas uma renovação da cultura clássica da antiguidade; na verdade, ele objetivou principalmente discutir (e alcançar) a abertura recíproca do mundo para o homem e deste para o mundo, chegando a conceber o homem religioso de uma maneira tal que, ao invés de isolar-se do mundo de modo a poder apreender o divino, ele enfrentou o desafio de buscar o divino no mundo - em todo ele - e no homem. O Oriente, que guarda consigo o sentido etimológico de que pode direcionar e ordenar (= orientar) a humanidade, ganhou vulto, a partir do Renascimento, como região capaz de produzir idéias (ou pensadores) capazes de guiar o Ocidente ao equilíbrio e à serenidade.

eram uma seita não-dualista, derivada dos “magos originais” (*al-majûs al-aslîya*), que haviam postulado que apenas um princípio, a luz (*nûr*), podia ser eterno (*qadîm, azalî*). Shahrastânî freqüentemente emprega a palavra *nûr* para se referir a Ahura-Mazdâ, enquanto as palavras *zulma/zulumât*, “treva/trevas”, freqüentemente são empregadas em referência a Ahriman.

⁸⁰ O discurso de introdução ao grau de “*Chevalier de l’Aigle et du Pélican ou le Souverain Prince de Rose-Croix et d’Hérédor*” (“Cavaleiro Rosa-Cruz”; 7º e último grau do Rito Francês de 1786; 18º do Rito Escocês Antigo e Aceito), segundo versão de 1765 preservada na *Bibliothèque Historique* de Paris, faz remontar a origem da sabedoria Rosacruz a “indivíduos que, durante muitos séculos, se garantiram a posse exclusiva [dessa sabedoria] servindo-se de um véu impenetrável; é isso que dá lugar àquelas instituições célebres donde os Sabeus e os Brâmanes são os remanescentes sublimes. Os Magos, os Hierofantes, os Druidas, foram igualmente ramos desses mesmos Iniciados” (e Plínio, “*Nat. Hist.*”, XXX, 4, já apontara a similaridade entre a gnose dos magos e a dos druidas da Gália e Bretanha). Esse discurso encontra eco num outro, também francês, de 1801, o “*Régulateur des Chevaliers Maçons ou les quatre Ordres supérieurs suivant le régime du G.: [Grand] O.: [Orient]*”, onde a franco-maçonaria é apresentada como uma Ciência dos Sábios herdada dos sabeus, dos brâmanes, dos magos, dos hierofantes, dos druidas e dos cavaleiros rosacruzes, descendentes de uma linha de iniciados que remonta aos egípcios, a Zoroastro, a Hermes Trismegisto, Moisés, Salomão, Pitágoras, Platão e os Essênios. Já numa palestra sobre “*The Origin of Freemasonry*” (Dublin: Poe & Brierley, 1857), proferida por Robert Longfield na Loja “*Victoria, n.º IV*” em 2 de fevereiro de 1857, os “discípulos de Zoroastro e Pitágoras” são mencionados como uma das principais associações dentre aquelas “misteriosas irmandades de alta consideração, requerendo iniciação através de cerimônias secretas e espantosas, guardando a admissão à fraternidade pelo mais rígido escrutínio, e algumas dessas associações originaram-se doze ou quatorze séculos antes da Era Cristã, e alguns séculos antes da construção do Templo de Salomão [legendária data de início da Maçonaria]”.

A partir do século XVII, tomou corpo entre os europeus cultos a doutrina (debatida por Anquetil-Duperron⁸², o francês que trouxe o Avesta para a Europa [v. adiante]) de que Zaratustra antecipa alguns conceitos até então atribuídos ao Judaísmo e ao Cristianismo⁸³, o

⁸¹ Cf. J. B. Sanjana, “*Was Zarathustra, the prophet of the Parsis, a Freemason?*”. In: Comitê Editorial (Editorial Board), “*Dr. Modi Memorial Volume*”. Bombaim: Fort Printing Press, 1930, p. 112 e ss.

⁸² A partir da tradução da obra de A.-Duperron para o alemão, por J. F. Kleuker (1767-7), diversas obras nesse idioma abordaram, até a época do aparecimento das primeiras idéias de Nietzsche sobre Zaratustra, a questão dos aportes zoroastrianos ao Judaísmo e ao Cristianismo, podendo-se citar os exemplos de J. G. von Herder, “*Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle*”, 1775; J. S. Semmler, apêndice ao anônimo “*Versuch einer biblischen Dämonologie*”, 1776; J. A. L. Richter, “*Das Christentum und die ältesten Religionen des Orients*”, 1819; W. Vatke, “*Die Religion des Alten Testaments*”, 1835; D. G. C. von Cölln, “*Biblische Theologie*”, 1836.

⁸³ As semelhanças são inúmeras, como a crença em uma criação do mundo a partir do nada; a crença em um Paraíso primordial (vetero-persa *paridaiza*, hebraico *pardes*, grego *parádeisos*; cf. “*Dênkard*”, 7.9.3-5), identificado com o Jardim do Éden (*Gênesis*, 3:8-10); a crença num casal humano primordial (Mashya e Mashyanag são o Adão e Eva iranianos; cf. o “Grande *Bundahishn*”, 5.5 e ss); a crença no dilúvio (na Bíblia, um dilúvio destrói todo mundo exceto um único indivíduo virtuoso e sua família; no Avesta, um inverno despovoava a terra exceto no *var* [“cercado”] do abençoado Yima (*Videvdât*, *Fargard* II, 46-93) - em cada caso a Terra é repovoada por uma humanidade melhorada, que é depois dividida entre 3 grupos [os 3 filhos de Thraetaona (sucessor de Yima), chamados Airya (pálavi Erij), Sairima (pálavi Selm) e Tura (pálavi Tur), são os herdeiros no relato iraniano; Shem (Sem), Ham (Cam), e Japheth (Jafé), são os herdeiros no relato semítico] -; o milenarismo; os paralelos entre Zoroastro e Moisés como legisladores sagrados; idéias assemelhadas sobre pureza (compare-se, p. ex., o *Vendidad*, 5.1-12, e o *Levítico*, 15:4-12); a idéia bíblica dos sete arcanjos, antecipada por aquela dos sete *Amêsha Spêntas* (“Imortais Generosos”); a idéia dos “anjos-da-guarda”, antecipada por aquela dos *fravashis*; a idéia do “Messias” nascido de uma virgem fecundada por uma emanção divina, antecipada pelo *Saoshyant* [que leva a história e o tempo à sua consumação] nascido de uma virgem (depois conhecida como Anâhita [*an-ahita*], a “não-conspurada”) fecundada pelo *hvareno* (emanção divina) [o último *Saoshyant*, *Astvat-arta* (pálavi *Ashvat-ereta*, “Que tem a Ordem [Cômica] por Corpo”; “Personificação da Verdade”, a justiça encarnada - *Zamyâd-Yasht*, 19.93), nascerá da virgem *Vispa-Taurvairi* (“A que Tudo Conquista”) - *Yasht*, 19.92]; a idéia da separação entre a alma e o corpo na 1ª manhã após 3 noites *post-mortem* (*Yasht*, 22.1-36, e 24.53-64), espelhada na ressurreição de Jesus na aurora do 4º dia após sua morte; a idéia do “Purgatório”, antecipada por aquela do *Hamestan/Misvan Gatu* (situado entre o “Céu”, a *garo demana* [“casa do som” - *Yasna*, 45.8; 50.4; 51.15] ou *vangheush demane manangho* [“casa da boa mente” - *Y.*, 32.15], e o “Inferno”, a *drujo demana* [“casa do Erro/do Mal” - *Y.*, 46.11; 49.11; 51.14] ou *achistahya demane manangho* [“casa da pior mente” - *Y.*, 32.13]); a idéia do “juízo final”, antecipada por aquela da “assembléia de Isadvastar”/do *âka*, julgamento final e universal realizado pelo *Saoshyant* quando da grande consumação (a última provação, *yah mazishta*, por metal liquefeito - “Grande *Bundahishn*”, 34.10-20, e 27), no final zoroastriano do tempo limitado, o *frasho-kereti* [pálavi *frashegird* ou *frashkard*] - literalmente, a “feitura do novo/do maravilhoso”, i.e., a feitura de um novo e eterno *Khshathra* (Domínio [de Deus]), o *Khshathra Vairya*, (pálavi *Shahrewar*) “Domínio Desejável” [mediante a *avanghâna*, a terminação de tudo o que há de ruim]; a idéia da “ressurreição dos mortos”, antecipada por aquela do *ristakhiz* (ressurreição em alma e corpo) no *parahum* (“vida futura”; *Yasna*, 46.19); a idéia Cristã de uma entidade maléfica que escolheu ser má, como o fez A.-Mainyu (*Y.*, 30.5); a semelhança do encontro Jesus/Satã com o encontro Zaratustra/A.-Mainyu no Avesta (*Vendidad*, 19.1-9). Segundo Richard C. Zaehner (em “*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*”. Londres/Weidenfeld & Nicolson, Nova Iorque: Putnan & Sons, 1961, p. 171), “uma pessoa sente-se tentada a dizer que tudo o que era vital na mensagem de Zaratustra foi assimilado pelo Cristianismo através dos exilados Judeus”, e Revilo P. Oliver (em “*The Origins of Christianity*”. Uckfield [Reino Unido]: Historical Review Press, 1994, cap. 9, *Zoroaster*) chega a considerar o Cristianismo como “uma forma judaizada de Zoroastrismo”, apontando ainda (cap. 11, “*The Great Überwertung...*”) o fato de que várias “seitas zoroastrianas” (incluindo-se aí o Mitraísmo) observam a confissão dos pecados (*patêt*), a penitência e absolvição (*barashnûm* [vocábulo relacionado ao gático *apa yaz*/védico *áva yaj*?]), ceias cerimoniais com pão e vinho (comuns no Mitraísmo), observância do 25 de dezembro como dia de nascimento divino, o título de

que acrescentaria mais calor a disputas como a que teve, com Johann Melchior Goeze (pastor-chefe de Hamburgo), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), que postulou que a fé e a Igreja cristãs já existiam antes que houvesse uma escritura sagrada do Novo Testamento [NT] (LESSING, 1979: 309-13 e 335-341). Chega-se à conclusão que o NT é uma “obra da Igreja Católica, e que o apelo aos escritos do Novo Testamento como estando intrinsecamente vinculado à fé é um dogma dessa Igreja. Desse fato, (...) qualquer pessoa pode tirar a conclusão que pense que é boa ou certa” (KRÜGER, 1896: 26).

Uma conseqüência dessa tomada de consciência é que, a partir daí, crescem os argumentos que permitem afirmar que o Cristianismo deriva seus argumentos da revelação de Jesus Cristo e dos profetas do Antigo Testamento, mas também do fundador de uma religião pertencente a uma cultura completamente estranha. Como esclarece SCHWEIZER (1983), conclui-se nessa época que é logicamente válida a hipótese de que a fé cristã foi produzida de maneira contraditória e progressiva pelos próprios homens, como toda a cultura desses, e portanto não proviria diretamente de Deus, como verdade absoluta.

Os iluministas⁸⁴, grandes estudiosos críticos do fenômeno religioso, muito especularam sobre os princípios da fé cristã, e na colateralidade ou no aprofundamento de suas especulações vários deles trataram de assuntos persas, com diferentes graus de fidedignidade ou derivação parafrasal⁸⁵. O caso das “Cartas Persas”, de Montesquieu, é

“pai” (latim *padre*) para designar um sacerdote, e muitas outras semelhanças. Para um estudo aprofundado dos contatos entre o Zoroastrismo e o Judaísmo cf. Saul Shaked, “*Iranian influence on Judaism: First century BCE to second century CE*” (“*Cambridge History of Judaism*”, v. 1), Cambridge: University Press, 1984, e M. BOYCE ([com F. Grenet] 1991, cap. 11, especialmente p. 410 e ss.), e entre o Zoroastrismo e o Cristianismo, John R. Hinnels, “*Zoroastrian Saviour Imagery and Its Influence on the New Testament*”, *Numen*, 16, dez. 1969: 161-185; “*Iranian influence upon the New Testament*” (*Commémoration Cyrus*, 2), *Acta Iranica*, 2, 1974: 271-84, e “*Zoroastrian influence on the Judæo-Christian tradition*”, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* (Bombaim), 65, 1976: 1-23.

⁸⁴ O Iluminismo foi um movimento filosófico e literário que, movido por um sentimento emancipatório, enfatizou a eliminação de pré-juízos ultrapassados e a aplicação da razão humana a todas as áreas da vida, como um guia melhor que a cultura, a tradição ou a fé religiosa. Conforme BONNEROT (1988: 287; comentando as controvérsias iluministas acerca da figura de Zoroastro e do caráter seu ensinamento), “na história das religiões, da filosofia, da novela, do teatro, Zoroastro, que não é ainda Sarastro [da ‘Flauta Mágica’], torna-se mais e mais emaranhado na luta filosófica do Iluminismo”.

⁸⁵ Conforme BONNEROT, 1988: Barthélemy D’Herbelot (1625-1695; “*Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l’Orient*”, 1697), Pierre Bayle (1647-1706; “*Dictionnaire Historique et Critique*”, 1ª ed., 1697; e principalmente a 2ª ed. [Paris, 1702] e ss. - já trazendo informações sobre a “*Historia religionis veterum Persarum*” [1700], de Thomas Hyde, no verbete “Zoroaster”), Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755; “*Lettres Persanes*”, 1721), o escocês Andrew Michael (André-Michel) Ramsay (1686-1743; “*Les Voyages de Cyrus, avec un discours sur la mythologie*”, 1727), Jean-Philippe Rameau (1683-1764; “*Zoroastre: tragédie lyrique em cinq actes*”, 1749), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778; “*Émile, ou de l’éducation*”, 1761), Louis de Jaucourt (1704-1780;

emblemático: “o recurso do olhar estrangeiro 'persa' permite criticar quase tudo que é europeu” (Renato Janine Ribeiro, na 1ª orelha do livro de MONTESQUIEU, 1991). Voltaire (1694-1778), que em “*La Henriade*” (1728)⁸⁶ retratou a religião persa⁸⁷, e que no anticlerical “*Zadig, histoire orientale*” (Nancy, 1748)⁸⁸ fez de um zoroastriano o personagem principal, servindo de veículo de comunicação para a voz da era, no seu “Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações”⁸⁹ (1756) pensou ter encontrado em Zoroastro (Zaratustra) uma prova de que uma alta espiritualidade e moralidade poderiam ser alcançadas sem apelo às revelações judaica e cristã.

Para Jenny Rose,

A peculiar resposta zoroastriana ao problema do mal, e sua atitude 'deste mundo', certamente eram atraentes para os deístas e para outros *filósofos* do Iluminismo, que desafiavam a autoridade da Igreja. Tais pensadores estavam altamente interessados no que parecia ser uma sofisticada religião natural⁹⁰ (ROSE, 2000: 86).

“*Encyclopédie*”, 1768, verbete “Perse”), Denis Diderot (1713-1784; “*Encyclopédie*”, 1768, verbete “Zend Avesta”) e o Conde De Volney (1757-1820; “*Les Ruines, ou méditation sur les revolutions des empires*”, 1791). Caberia acrescentar, segundo nossa memória, ao menos as seguintes obras: “*Le monde comme il va – vision de Babouc, écrit par lui-meme*” (1746), de Voltaire; “*Lettre a Mgr. [Christophe] De Beaumont, Archevêque de Paris*” (1762), de Rousseau; “*Lettres sur l’Origine des Sciences ert sur celles des Peuples de l’Asie Adressés à M. Voltaire*” (1777), de Jean-Sylvain Bailly, e o romance “*Numa Pompilius, second roi de Rome*” (1784), de Jean-Pierre Claris de Florian.

⁸⁶ Primeiras traduções alemãs: “*Der Heldengesang auf Heirich den Vierdten, K[öni]g v[on] Fr[ank]r[eich]*”, Dresden, 1751; “*Henriade*”, Mannheim, 1761.

⁸⁷ Certamente (como se percebe através de menções no “*Essai sur... les Moeurs...*”, 1756, e no “*Dictionnaire Philosophique*”, 1764) recorrendo aos relatos de viagem de Chardin (“*Voyages en Perse et autres lieux de l’Orient*”, vol. 1 de Paris, 1686; “*Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l’Orient*”, vols. 2-4 de Amsterdã: Jean Louis de Lorme, 1711 - com o vol. 3 contendo a maior parte das informações sobre o Zoroastrismo), de Thomas Hyde (o que se evidencia no “*Essai sur les Moeurs*”), e ainda de J. B. Tavernier (“*Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier ecuyer Baron d’Aubonne en Turquie, en Perse et aux Indes*”, 2 vols. Paris: Clouzier & Barbin, 1676).

⁸⁸ Antes (Paris, 1747), “*Memnon, histoire orientale*”. Primeiras traduções alemãs: “*Memnon. Eine morgenlandische Helden- und Liebesgeschichte*”, Frankfurt-sobre-o-Meno/Leipzig, 1748; “*Zadig, oder das Verhängnis. Eine morgenlandische Gesch[ichte]*”, Stuttgart, 1792.

⁸⁹ “*Essay sur l’histoire générale et sur les moeurs et l’esprit des nations*”, Paris, 1756; “*Essay sur les moeurs et l’esprit des nations depuis Charlemagne jusqu’à nos jours*”, Lausannne, 1769. Primeiras traduções alemãs: “*Vers[uch] einer allgemeinen Weltgesch[ichte], worinnen zugleich die Sitten u[nd] das Eigene der Völkerschaften v[on] Karl dem Großen an bis auf unsere Zeiten beschrieben werden [4 Teilen]*”, Dresden/Leipzig, 1760-1762; “*Vers[uch] einer Schilderung der Sitten u[nd] des Geistes der Nationen wobei die Hauptthatsachen in der Gesch[ichte] v[on] Karl dem Großen an bis Ludwig XIII aufgestellt werden [Sämtliche Schr. IV-X]*”, Berlim, 1786-1787.

⁹⁰ A “religião natural” apresenta-se como uma “terceira-via” entre a razão e a revelação, a filosofia e a lei revelada. Segundo J. H. RANDALL Jr. (1952: 293), são as seguintes as proposições básicas da religião natural: 1) há um Deus onipotente; 2) em obediência à sua vontade, Deus exige uma vida virtuosa da parte do homem; 3) há uma vida futura na qual os virtuosos serão recompensados. Essa opinião de Randall Jr. é melhor

Rose menciona ainda o “interesse particular por Zoroastro pelos literatos franceses que haviam se rebelado contra o mundo cristão e virado em direção ao pensamento clássico pagão, mas que também deram boas vindas à vitória do vernáculo” (ROSE, 2000: 94).

Fruto das investigações dos renascentistas e dos iluministas acerca da antiguidade clássica, “descobertas da semelhança entre os mistérios cristãos e pagãos”, além de redundarem “de algum modo em descrédito do Cristianismo”, mostraram a impossibilidade de ver nessa religião uma “ética transcendental, caída do céu já feitinha, sem raízes na terra e na história, completamente alheia às necessidades básicas e perenes da sociedade humana e da psique humana, ou às formas e forças que as plasman” (V. WHITE, 1964: 345). Como resultado dessas conclusões, poder-se-ia seguir Nietzsche ao dizer que estar-se-ia novamente na juventude da ciência [na da Teologia, pelo menos, que tem Zaratustra como pai (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1952: 2)], podendo-se novamente “ir atrás da verdade como de uma bela jovem” - o que “atrai de maneira bem diversa de quando todo o essencial foi encontrado e só resta ao buscador uma escassa cintilação outonal” (Humano, Demasiado Humano, 257) -, e fazendo-se necessário “(...) que o peso de todas as coisas seja novamente determinado” (A Gaia Ciência, 269).

compreendida à luz dos três elementos que Ralph Cudworth, o platonista de Cambridge, diz que caracterizam a verdadeira religião: 1) há um Deus, um ser onipotente e compreensivo, presidindo sobre tudo; 2) sendo esse Deus essencialmente bom e justo, existe uma *phýséis kalòn kai dikaion* (algo imutavelmente e eternamente bom e justo em sua natureza própria); 3) Há algo *éph'êmîn*, ou seja, somos principiantes e mestres de nossas próprias ações, e segundo elas devemos ser julgados (R. Cudworth, “[The] True Intellectual System of the Universe” [1ª parte 1678; 2ª e 3ª parte póstumas], 3 vols., ed. John Harrison. Londres: Thomas Tegg, 1845, p. xxxiv. Cf. ainda a definição de virtude em William Paley (“The Principles of Moral and Political Philosophy”, 2ª ed. [corrigida]. Londres: impr. por J. Davis para R. Faulder, 1786, lv. I, cap. 7): “fazer o bem à humanidade, obedecendo à vontade de Deus, com o fim de obter a recompensa futura”. Cudworth (*op. cit., loc. cit.*) aponta Platão (cf. “Leis”, X) como o verdadeiro fundador da teologia natural, ao estabelecer Deus, a providência e a justiça como os princípios fundamentais para uma teologia filosófica. Noutra ponta da história da filosofia, “a filosofia anticristã de Nietzsche aparece como estágio terminal de uma querela histórica, no curso da qual, de maneira progressivamente decisiva e crescentemente manifesta, nega-se a tese de uma *religião natural*, no sentido igualmente amplo de sua adequação à natureza do homem (teórica e prática), para converter-se finalmente em antítese proclamada com *pathos*” (Karl Löwith, “Nietzsches Vollendung des Atheismus”. In: H. Steffen [org.], “Nietzsche. Werke und Wirkungen”. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, pp. 7-18; p. 7).

1.2 - A PÉRSIA DE ZARATUSTRA E SUA “DESCOBERTA” PELOS ALEMÃES⁹¹

"Da religião Zend [i.e., zoroastriana] provém a religião judaica (...).
De Ormuzd veio Jeová, e de Ahriman, Satã"⁹²

O Irã, o mais ocidental dos países orientais da antiguidade clássica, sempre esteve no entroncamento das culturas do Ocidente e do Oriente, e pelo menos desde Xenofonte tem sido visto (ou imaginado) como modelo de confluência da razão do Ocidente com a “alma” (conceito que envolve noções de espiritualidade, sensibilidade e elã vital) do Oriente, sendo muitas vezes tomado como um “espelho” no qual o Ocidente poderia contemplar uma clara imagem mental da sua própria história pregressa e de sua herança cultural e intelectual. As investigações científicas renascentistas acerca do Zoroastrismo foram iniciadas - não se sabe com qual quantidade desse cariz auto-especulativo - com a coleta de todas as informações que puderam ser reunidas a partir de autores gregos e latinos. Um francês, Barnabé Brisson, empreendeu e concluiu satisfatoriamente essa tarefa, e no segundo livro de sua obra “*De regio Persarum principatu*”⁹³ (1590), descreveu a religião e os costumes dos antigos persas, dedicando-se no terceiro livro da obra a opinar sobre continuidades e descontinuidades entre a Pérsia clássica e o que se sabia (ou se supunha saber) acerca da Pérsia em seu tempo.

O interesse dos alemães pela Pérsia parece ter começado algo tardiamente. Viajantes de Veneza, Portugal, França, Inglaterra, Espanha e Nápoles⁹⁴ estiveram entre os europeus que, na Idade Moderna⁹⁵, [re]descobriram a Pérsia antes dos alemães. Não obstante, esse atraso se fez acompanhar de uma forte e duradoura pulsão investigativa, de início grandemente favorecedora dos estudos lingüísticos, mas pouco-a-pouco encaminhando-se numa outra direção. OLENDER (1989) mostrou que no século XIX tem lugar uma troca de

⁹¹ Toma-se aqui “alemão” como um conceito lingüístico e cultural, mais que nacional.

⁹² A. Schopenhauer, “O Mundo Como Vontade e Representação”, ed. revista, in SCHOPENHAUER, 1886: t. 3, p. 446.

⁹³ “*De regio Persarum principatu libri tres*”. Paris: Aldina Bibliotheca, 1590.

⁹⁴ Giosafat Barbaro/ Antônio de Gouveia, Pedro Teixeira/ Padre Gabriel De Chinon, Jean-Baptiste Tavernier/ John Cartwright, Sir Thomas Herbert/ Don Ruy González de Clavijo, Don García de Silva Figueroa/ Pietro della Valle. A edição em alemão das viagens deste último apareceu em Genebra, em 1614, sob o título de “*Eines vornehmen römischen Patritii Reiss-Beschreibung in die orientalische Länder*”.

⁹⁵ Viajando de 1165 a 1173, o rabino Benjamin de Tudela foi o autor do primeiro relato europeu de viagens à Pérsia, embora em hebraico (“[*Sefer ha-] Massa’ot*”). Há uma edição latina de 1625, impressa em Antuérpia, e edições críticas modernas, como aquela de Marcus Nathan Adler (ed. e trad.), “*The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Hebrew Text, English Translation and Commentary*”. Nova Iorque: Philipp Feldheim, Inc., s/d (reimpr. da ed. londrina de 1907).

mitos: no lugar do mito da precedência de uma língua⁹⁶ [e Umberto ECO (1996: 81) lembra que não se procede a uma distinção suficiente entre *língua universal* e *língua perfeita*⁹⁷], ganha corpo o mito da precedência de toda uma civilização, a “ariana” (tendo os iranianos como legítimos representantes⁹⁸, e os germanos como dignos descendentes), e das línguas “arianas” (indo-européias) em relação à “civilização judaico-cristã” e a uma “língua adâmica” muitas vezes identificada com o hebraico⁹⁹.

Um momento emblemático da ascensão do “mito da precedência ariana” pode ser assinalado na seguinte passagem de Adolphe Pictet, ao falar da língua dos árias (arianos),

⁹⁶ A *Ursprache*, ou língua originária, muitas vezes tomada como *Urpoesie*, da qual Walter MUSCHG (1965: 151) diz que “não era outra coisa que o descobrimento imediato e comovedor do enlace do homem com Deus. Dali havia surgido, nos primeiros tempos, a palavra demiúrgica, criadora e transformadora”.

⁹⁷ Pelo menos desde que Justus Georg Schottel (1612-1676), no “*Teutsch Sprachkunst*” (1641), introduz a idéia da língua como expressão do gênio de um povo. Com o “*Essai sur l’Origine des Connaissances Humaines*” (1746), II.1.5, de De Condillac, surge a idéia de que “as línguas elaboram um ‘gênio’ que as torna mutuamente incomparáveis”. Essa mesma idéia pode ser encontrada em Herder (“*Fragmente über die neuere deutsche Literatur*”, 1766-7) e, de modo mais desenvolvido, em Humboldt (“*Über das Entstehen des grammatischen Formen und ihren Einfluss auf den Ideenentwicklung*”, 1822, e “*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*”, 1836), para quem todo idioma possui uma forma interna (*innere Sprachform*), que expressa a visão própria do mundo e do povo que a fala (ECO, 1996: 113). Ademais, a linguagem, inseparável do pensamento, é a única realidade deste, “é a alma na sua totalidade. Desenvolve-se segundo as leis do espírito” (Humboldt, “*Über des Entstehen...*”, *apud* KRISTEVA, 1988: 235).

⁹⁸ Uma das seis tribos iranianas dos medos, citadas por Hérodoto (“História”, I.101) junto com os *mágoi* [magos, que “parecem ter sido mais uma casta religiosa do que uma tribo propriamente dita” (CULICAN, 1971: 176)], é a dos “*árizantoi* (de *aria* [‘nobre’] mais *zantu*, tribo), [que] eram naturalmente os arianos por excelência, entre os quais tomou forma o culto de [Ahura-]Mazdá” (CULICAN, 1971: 176). Ademais, *árioi* é o antigo nome dos medos (Hérodoto, “História”, VII.62). Damascio, “*De Principiis*”, 322 (ed. C. A. Ruelle), citando Eudemo, menciona os *árioi*/a “nação ariana” junto com os *mágoi* (“*Mágoi kai pân tò árion génos/Les mages et toute la nation arylene*”), e *Áriané* (avést. *Airyana*) era o nome das terras altas do leste iraniano (*Estrabão*, 15.2.1 ed. G. Kramer), bem como *árianoi* era o nome dos seus habitantes (*Diodoro Sículo*, 2.37 ed. I. Bekker, L. Dindorff, F. Vogel [C. Th. Fischer]; Aeliano, “*De Natura Animalium*”, 16.16 [excertos em Aristófanes Bizantino, “*Historiæ Animalium Epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis*”, ed. Spyridon P. Lambros]). ANQUETIL-DUPERRON (1771) foi quem modernamente empregou o termo “ariano”, emprestando-o de Heródoto, para designar os persas e os medos. O termo ganhou projeção e largo uso devido a Schlegel, que em 1819 associou a raiz *ari* à palavra alemã *Ehre*, “honra”, realçando sua conotação moral.

⁹⁹ Como p. ex. no “*Mithridates: De differentis linguis*” (1555) de Conrad Gesner/Gessner (Konrad von Gesner/Gessner; 1516-1565), na “*Turris Babel sive Archantologia*” (1679) de Athanasius Kircher (1608-1680), e nos “Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano” (1701-4 [publ. 1765]), III, 2, de Leibniz (1646-1716) - que pensava que “o teutônico guardou mais do [linguajar] natural e (para falar a linguagem de Jacob Boehm) do adâmico” (G. W. Leibniz, “Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano” [trad. L. J. Baraúna; v. 2]/Correspondência com Clarke [trad. C. L. de Mattos]. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 16). Numa outra direção, Konrad Pelicanus mostra, nos “*Commentaria Bibliorum*” (1533; obra incluída no *Index Librorum Prohibitorum* de 1559, do Ofício Romano da Inquisição), “as evidentes analogias existentes entre o alemão e o hebraico sem se pronunciar sobre qual das duas será verdadeiramente a *Ursprache*”, enquanto mais tarde, para Lutero (1483-1546), “o alemão é, entre todas, a língua mais próxima de Deus” (ECO, 1996: 103). Mais tarde, Johann Christoph Adelung (1732-1806) publica, inspirado por Conrad Gesner, o quase homônimo “*Mithridate*” (1808), uma súpula global dos conhecimentos sobre numerosas línguas.

“uma raça destinada pela Providência a dominar um dia o mundo inteiro (...), privilegiada entre todas pela beleza do sangue e pelos dons da inteligência”, como simultaneamente adequada à poesia e à filosofia:

uma língua na qual vinham refletir-se espontaneamente todas as suas impressões, as suas suaves afeições, as suas ingênuas admirações, mas também os seus impulsos para um mundo superior; uma língua cheia de imagens e de idéias intuitivas, carregando em germe todas as riquezas futuras de uma magnífica expansão da poesia mais elevada e do pensamento mais profundo (PICTET, 1859: t. I, pp. 7-8).

Idéias como as de Pictet revelam uma forte influência do pensamento de Herder. Ao fazer do hebraico uma língua fundamentalmente poética¹⁰⁰, Johann Gottfried von Herder¹⁰¹ (1744-1803) acabou por cavar “uma separação entre uma cultura da intuição e uma cultura da racionalidade” (ECO, 1996: 81), favorecendo a idéia de que existiria certa inclinação de alguns povos (como os “indo-germânicos”, que Pictet fez remontar aos “árias [arianos] primitivos”) para o raciocínio e para o discurso filosófico – idéia essa que viria a ser desenvolvida por Hegel (cf. a seção 2.3.2, adiante). Mais ainda, as “Idéias (ou Reflexões) sobre a Filosofia da História da Humanidade”¹⁰² (1784-1791), de Herder, seriam consideradas como a primeira formulação global do historicismo¹⁰³ (exemplarmente

¹⁰⁰ Em “*Von Geist der ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben der ältesten geschichte des menschliches Geistes*”. Dessau, 1782-83 (2 vols.).

¹⁰¹ Nietzsche veio a ter de Herder algum conhecimento não-acadêmico através de histórias relacionadas ao seu tio-avô Erdmuthe Krause, que sucedeu a Herder como superintendente-geral das igrejas no ducado de Weimar.

¹⁰² “*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*”. Riga/Leipzig, 1784-91 (HERDER, 1968).

¹⁰³ Aqui tomado no sentido de uma teoria da história que defende a idéia de que todos os fenômenos socioculturais são historicamente determinados. Uma vertente do historicismo, a mais providencialista, entende que o desenvolvimento da sociedade humana é um processo governado por inexoráveis leis de mudança operando em grande parte ou integralmente de modo independente dos desejos e vontades humanas. O vocábulo “historicismo” (em alemão, *Historismus*) apareceu pela 1ª vez no estudo de K. Werner, “*G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*” (1879). Gian Battista Vico (1668-1774) cogitou a possibilidade de reduzir a realidade e a norma humanas à história, mas foi Herder quem “globalizou” o historicismo ao afirmar que “cada ocorrência, cada *factum* [coisa feita] no mundo é, à sua maneira, *um todo*, um todo que pode ser representado para instrução”, cuja “estrutura doutrinal histórica (*historischer*)”, ao mesmo tempo adequada para a instrução, propõe que “cada ocorrência, cada *factum*, tem no mundo seus fundamentos, e causas que, por assim dizer, produziram sua natureza (...), cada ocorrência é meramente um elo numa corrente, construída em conexão com outras” (“*Older Critical Forestlet*” [1767-8], in Herder, “*Philosophical Writings*”, ed. M. N. Forster. Cambridge: University Press, 2002, 257-267, p. 258). Somente à luz das idéias de Herder podemos entender o Universo, como quis Schlegel, não como um “sistema”, mas como uma “história”.

representado em Hegel e assaz criticado por Nietzsche) - marca fundamental do pensamento do século XIX.

Conseguimos fazer um levantamento (não sem esforço para as obras anteriores ao século XIX) de algumas contribuições (por vezes em latim) de falantes do alemão (ou de outras línguas, mas dirigindo-se aos alemães) que concorreram para aumentar o conhecimento da Pérsia, ou a curiosidade sobre essa região e sua cultura, entre seus pares (vide ANEXO 2) - até o ponto de fazer com que, nas últimas décadas do século XIX (época de surgimento do “Assim Falava Zaratustra”), a maior parte dos estudos acadêmicos sobre a Pérsia estivesse centrada na Alemanha (ROSE, 2000: 176) - “a terra da Reforma, dos hereges, dos exaltados e dos profetas” (MUSCHG, 1965: 51)¹⁰⁴, onde a filosofia foi “corrompida pelo sangue da teologia” (*O Anticristo*, 10) e “onde o Romantismo se tinha tornado religião” (TALMON, s/d: 138) -, ou fosse veiculada em língua alemã¹⁰⁵.

Em 1593 publicou-se em Hamburgo uma versão da edição do neoplatonista ítalo-croata Francesco Patrizi da Cherso (Frane Petrič; Franciscus Patricius; 1529-1597) para os “Oráculos Caldeus/de Zoroastro” e outros textos herméticos¹⁰⁶ (excertos da “*Nova de universis philosophia*”, 1591 e 1593) onde é afirmado que “Zoroastro, antes de todos, deitou mais ou menos (*ferē*) os fundamentos, ainda que grosseiros, da fé católica”¹⁰⁷ (*apud* DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 65) - uma opinião que desde então existirá junto com aquela que propõe a participação de Zoroastro como um dos iniciadores de uma teologia

¹⁰⁴ Comentando a importância do misticismo na Alemanha, Georges LEFÈBVRE (1951: 613) escreveu que “em nenhum país o misticismo reinava tanto. Ele anima o Luteranismo e, pelo Pietismo e os Irmãos Morávios, há filiação entre [Jacob] Boehme, o sapateiro teósofo do século XVII, e os Românticos” (sobre a importante influência dos escritos de Boehme na história do pensamento europeu, cf. BENZ, 1968).

¹⁰⁵ Interessantemente, nas primeiras quatro décadas do século XX apareceriam, em Berlim e Göttingen, várias obras de Iranologia do orientalista Friedrich Carl Andreas (1846-1930), quem primeiro traduziu integralmente o “*Zend-Avesta*” para o alemão, e que era o marido de Lou Andreas Salomé, a quem conheceu em 1886, quando era catedrático do Instituto de Línguas Orientais de Berlim.

¹⁰⁶ “*Magia philosophica hoc est F. Patricij Summi philosophi Zoroaster, & eius 320 oracula chaldaica. Asclepii dialogus, & philosophia magna Hermetis Trismegisti. Poemander. Sermo sacer. Clavis. Sermo ad filium. Sermo ad Asclepium. Minerva mundi & alia miscellanea. Iam nunc primum ex Bibliotheca Ranzoviana è tenebris eruta & latine reddita*”. Hamburgo: s. n., 1593 (versão de “*Zoroaster et eius CCCXX oracula Chaldaica, eius opera e tenebris eruta et Latine reddita*”. Ferrara: Typographia Benedicti Mammarelli, 1591, conjugado a uma versão simplificada [subtraído todo o texto grego, os livros XIX e XX do *Corpus Hermeticum* na ordem de Patrizi, e as *Definitiones Asclepii*] de “*Hermetis Trismegisti libelli integri XX et fragmenta. Asclepii eius discipvli libelli III. A Francisco Patricio locis plusquam mille emendati. Inq. ordinem scientificvm redacti, et de graecis latini tacti*”; seções da “*Nova de universis philosophia*”. Ferrara: Typographia Benedicti Mammarelli, 1591, e Hamburgo, s. n.: 1593).

¹⁰⁷ “*Zoroastrum catholicae fidei omnium primum etiamsi rudia fere jecisse fundamenta*”.

pagã paralela pela idade e pela essência do conteúdo à revelação judaico-cristã (KRISTELLER, 1995: 57-8), e por isso adequadamente alternativa a esta.

Em 1594, apareceu em Frankfurt-sobre-o-Meno a edição, por Johannes Leunclavius [Löwenklau] (1533?-1593), das obras de Xenofonte¹⁰⁸ (c. 430?-c. 355 a.C.), trazendo duas obras, a “Ciropédia” (“*Kyrou Paideía*”)¹⁰⁹ e a “Anábasis” (“*Kyrou Anábasis*”), capitais para o conhecimento da percepção que os gregos tinham sobre os persas, e mais ainda sobre as qualidades que os gregos queriam ver naqueles, como modelo para si, no espírito do que escreveu Décimo Magno Ausônio (c. 310-c. 395), no seu “Agradecimento a César Graciano”, 69: “...não quais são, mas quais deveriam ser”¹¹⁰ (AUSONIUS, 1999) [ulteriormente, Christoph M. Wieland (1733-1813; v. adiante) aceitaria a sugestão de Ausônio ao fazer do herói do seu (inacabado) poema heróico “Ciro”¹¹¹, inspirado por Xenofonte e provavelmente também por Andrew Ramsay (1686-1743; cf. abaixo, seção 2.2), um retrato idealizado e lisonjeiro do rei Frederico (“o Grande”) da Prússia]. Sobre a Ciropédia e os persas, Herder escreveu nas suas “Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade” (HERDER, 1968: 129): “Os alemães devem se orgulhar de serem provavelmente de uma raça aparentada à deles; possa a *Ciropédia* ser lida por cada príncipe na Alemanha”.

No século XVII, surge em Nuremberg o livro de Johann Heinrich Ursin (1608-1667) sobre “Os Escritos do Bactriano Zoroastro, de Hermes Trismegisto e do Fenício

¹⁰⁸ “*Ta euriskomena. Qvae exstant opera... Græce multo quam ante castigatius edita, adiecta etiam admarginem scripture discrepantia; Latine tertia nunc cura ita elucubrata, vt noua pene toga prodeant. Noua insuper adpendice sic illustrata, vt quamplanissima deinceps eorum lectio sit futura, opera Ioannis Levnclavii Amelbvrni. Accesserunt Æmilij Porti notæ, & index Græcus verborum phrasiumque obseruatu dignarum. Additus item in calce alius index rerum & verborum memorabilium, a fronte, tomi vtriusque & nouæ adpendicis Leunclavianæ catalogus*”. Frankfurt: Com os herdeiros de A. Wecheli, C. Marnium & I. Aubrium, 1596 [na verdade, 1594].

¹⁰⁹ A “Ciropédia” traz um dos mais antigos testemunhos gregos sobre o “dualismo iraniano”, mas sendo Xenofonte um homem eminentemente prático, ele não buscou a origem do dualismo na religião ou na filosofia, mas na natureza humana, ao afirmar, através da boca do medo Araspas, amigo de Ciro, que “claro é que temos duas almas: quando a boa impera, são honestas as inclinações; quando a má, são desonestas” (XENOFONTE, s/d: 200).

¹¹⁰ “[69] *Vellem, si rerum natura pateretur, Xenophon Attice, in ævum nostrum venires, tu qui ad Cyri virtutes exsequendas votum potius quam historiam commodasti, cum diceres, non qualis esset, sed qualis esse deberet. Si nunc in tempora ista procederes, in nostro Gratiano cernereres, quod in Cyro tuo non videras, sed optabas*” (AUSONIUS, 1999).

¹¹¹ “*Cyrus. Ein unvollendetes Heldengedicht in fünf Gesängen. Aufgesetzt im Jahre 1756 und 57*”. Zúrique: 1759.

Sanchoniathon”¹¹² (1661), onde é atacado o mito de uma ininterrupta tradição filosófico-esotérica que remontaria às legendárias figuras da antiguidade. Paradoxalmente, Ursin foi contemporâneo do jesuíta alemão Athanasius Kircher (1602-1680), autor da obra abreviadamente chamada de “China Ilustrada”¹¹³ (1667), onde admite que a escrita, código que dá acesso à realidade civilizatória, chegou à China introduzida pelo filho mais velho de Noé, Cam - a quem Kircher identifica, no livro “A Arca de Noé”¹¹⁴ (p. 210 e ss.), com Zoroastro¹¹⁵. Ursin também foi contemporâneo de Hermann Conring (1606-1681), o mais conhecido continuador alemão do trabalho do francês Joseph Justus Scaliger (1540-1609) e do inglês Isaac Casaubon (1559-1614), filólogos críticos de uma geração que empenhou-se na busca de falsificações literárias¹¹⁶, vindo a identificar os trabalhos até então atribuídos a figuras como Orfeu, Zoroastro e Hermes Trismegistos (que durante o Renascimento haviam sido considerados expoentes da idéia de uma *prisca theologia* ou de uma *philosophia perennis*¹¹⁷, ainda defendida por Kircher) como pseudoepigráficos ou mesmo como fraudes da antiguidade tardia¹¹⁸, o que levou a uma reelaboração dos cânones teológicos e filosóficos¹¹⁹, como se depreende da “História Crítica da Filosofia”¹²⁰ (1742-44), de Jakob Brucker (1696-1770), obra que de certo modo determinou o cânone filosófico vigente até os dias de hoje.

¹¹² “*De Zoroastre bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone phoenico, eorumque scriptis, et aliis, contra Mosaicæ scripturæ antiquitatem*”. Nuremberg: M. Endter, 1661

¹¹³ “*China monumentis qua Sacris qua Profanis, nec non variis Naturæ et Artis Spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*”. Amsterdam: Janssonius van Waesberghe, 1667, e também Jacob van Meurs, 1667.

¹¹⁴ “*Arca Noe*”, 3 vols. Amsterdam: Janssonius van Waesberghe, 1675.

¹¹⁵ Sobre a confusão entre Cam e Zoroastro, cf. BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 43, e t. II, p. 62 (frag. B54).

¹¹⁶ Cf., por ex., o livro de Casaubon, “*De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinaliis Baronii Prolegomena*”. Londres: Norton, 1614.

¹¹⁷ Expressão introduzida por Agostino Steuco na obra “*De perennis Philosophia*” (Lyon, 1540). Pensadores renascentistas buscaram uma concordância entre diversas doutrinas, sobretudo as de Platão e Aristóteles, em função de provar a existência de uma filosofia perene, reveladora de uma verdade perene e devedora da *prisca sapientia* (ou *prisca theologia*).

¹¹⁸ Cf. Martin Mulso (ed.), “*Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrand bis Casaubon, 1567-1614*”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

¹¹⁹ Sobre esse processo, cf. Giovanni Santinello (ed.), “*Storia delle Storie Generali della Filosofia*”, v. 2, “*Dall’età cartesiana a Brucker*”. Brescia: La Scuola, 1979.

¹²⁰ “*Historia critica philosophicæ*”, 2 partes em 5 vols; “*a mundo incubabilis ad nostram usque ætatem deducta*” (vv. 1-3) e “*a tempore resuscitatarum in occidentem literarum ad nostrum tempore*” (vv. 4-5). Leipzig: Lit. et Imprensus Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1744

No início do século XVIII, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) publica anonimamente em Amsterdã (1710) seus “Ensaio de Teodicéia”¹²¹, onde (parágrafo último do prefácio), partindo da 2ª edição do “*Dictionnaire Historique et Critique*” (1702) de Pierre Bayle (influenciado por Thomas HYDE, 1700¹²²: 164), fala do “antigo erro dos dois princípios [antagônicos]”¹²³ e onde diz que o profeta Zaratustra (“*Zerdust ou Zoroastre*”¹²⁴) empregou os nomes daqueles como “símbolos das potências invisíveis” (LEIBNIZ, 1885: 47), embora se incline pela opinião, emprestada dos árabes, de que Zaratustra não teria proposto um dualismo absoluto, com dois princípios primordiais totalmente independentes, e que teria acreditado na dependência destes em relação a um princípio único supremo (LEIBNIZ, 1885: 47-48)¹²⁵. Leibniz ainda cita Bayle ao dizer, na seção 136 da Teodicéia, que Platão declara no “[1º] Alcebiades” “que a magia de Zoroastro nada mais era que o estudo da Religião” (LEIBNIZ, 1885: 190). Na “Psicologia Racional” (WOLF, 1734: §37) de Christian [von] Wolff (1679-1754), o dualismo religioso (apontado por Hyde e Bayle, e depois acatado por Leibniz, como de matriz zoroastriana) foi, de certo modo, subsumido ao dualismo filosófico¹²⁶ (que remontava a Platão e Descartes), através da afirmação de que o

¹²¹ “*Essais de theodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l’homme, et l’origine du mal*” [em alemão, “*Betrachtung der Gültigkeit Gottes, der Freyheit des Menschen und des Ursprungs des Bösen*”], 2 vols. Amsterdã: Isaac Troyel, 1710.

¹²² Obra mais conhecida como “*Historia Veterum Persarum*”. O orientalista britânico Hyde, cujo livro também trouxe o Zoroastrismo moderno (a religião dos parses) à ordem do dia, pensou que Zaratustra havia sido o *Zaratas* preceptor de Pitágoras, que havia representado para os persas o mesmo que Abraão representou para os judeus, e que “Zoroastro foi o primeiro profeta que informou o povo acerca do aparecimento de Moisés e de Jesus Cristo” (p. 379). Para Paul KRIWACZEK (2003: 37), “[após Hyde] Zaratustra era agora visto como a face aceitável, e até mesmo nobre, da religião pré-cristã”.

¹²³ “*L’ancienne erreur des deux principes, que les Orientaux distinguoient [sic] par les noms d’Oromasdes et d’Armanius*”.

¹²⁴ “Chamado de Zarschamba ou Dsearschambe pelos turcos e persas, Zerda pelos húngaros vindos do Oriente setentrional, e Sreda pelos eslavos, desde as profundezas da grande Rússia até os Wendes da região de Luneburgo”.

¹²⁵ “(...) *il paroisse par les rapports des auteurs Arabes, qui pourroient être mieux informés que les Grecs, de quelques particularités de l’ancienne Histoire Orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu’ils font contemporain du grand Darius, n’a point considéré ces deux principes comme tout à fait primitifs et indépendans, mais comme dependans d’un principe unique supreme; et qu’il a crû, conformément à la cosmogonie de Moÿse, que Dieu, qui est sans pair, a créé tout et a séparé la lumiere des tenebres; qui la lumiere a esté conforme à son dessein original, mais que les tenebres sont venues par consequence comme l’ombre suit le corps, et que ce n’est autre chose que la privation. Ce qui exemteroit cet ancien auteur des erreurs que les grecs [e depois deles, Nietzsche] lui attribuent*”. Cf. o que diz SANTIAGO (1988: 22): o “dualismo mitigado” de Zaratustra passa “das manifestações cosmológicas mais antigas (...) para uma concepção monoteísta e ética”.

¹²⁶ Em relação à palavra *dualismus*, cunhada por Hyde, Wolff “extendeu seu uso à metafísica, aplicando-o à doutrina cartesiana que vê pensamento e matéria como duas substâncias mutuamente independentes. Contra esse dualismo Kant reagiu (como já havia reagido Espinosa), e depois Fichte e Hegel com o Idealismo, e os positivistas com o Materialismo” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 71).

espiritual e o corporal, o material e o imaterial, são substancialmente diferentes. A partir de Wolff, as reflexões sobre o dualismo seguem duas linhas (ora separadas, ora convergentes), uma na história das idéias religiosas e outra na história das idéias filosóficas (FONTAINE, 2001).

Em 1752, a convite do príncipe-eleitor da Saxônia, encena-se em Dresden a peça “Zoroastro”¹²⁷, tradução/adaptação italiana, pelo veneziano Giacomo-Girolamo Casanova (1725-1798), da tragédia de Louis de Cahusac¹²⁸ (1700-1759). No programa de sala, Casanova (que já havia tratado de Zoroastro no seu diálogo entre “O Filósofo e o Teólogo”¹²⁹) justifica-se de haver escolhido uma obra cênica contrária aos ensinamentos do Cristianismo pela intenção de afirmar a ciência física como critério contrário à religião e às filosofias tradicionais. Casanova procura, antes de Nietzsche (cf., p. ex., “Além do Bem e do Mal”, 97), explicitar o paralelismo entre o drama e o papel do filósofo na cena do mundo¹³⁰ (recorde-se a linha 454 do “[Segundo] Fausto”, de Goethe: “Que peça! Embora apenas uma peça, quão vasta!”)¹³¹.

¹²⁷ “Zoroastro, tragedia tradotta dal Francese, da rappresentarsi nel Regio Elettoral Teatro di Dresda, dalla compagnia dei comici italiani in attuale servizio di Sua Maestà nel carnevale dell'anno MDCCLII” (programa de sala). Dresden: Königlich Druckerei, 1752 (obra reproduzida na “Bibliographie Anecdotique et Critique des Œuvres de Jacques Casanova”, de Joseph Pollio. Paris: L. Giraud-Badin, 1926, pp. 15-21). A introdução de Zoroastro como protagonista de um texto dramático começou com Jean Philippe Rameau, cuja ópera-balé “Zoroastro: Tragédie Lyrique” estreou no palco da *Académie Royale de Musique*, em Paris, em 05 de novembro de 1749.

¹²⁸ Com música de Jean-Philippe Rameau. A tragédia de Louis de Cahusac foi publicada em francês no mesmo ano em que sua tradução italiana.

¹²⁹ Cf. os “Anexes (Textes Inédits)” [3 vols.; ed. apresentada por Francis Lacassin] à “Histoire de ma Vie, par Jacques Casanova de Seingault”. Paris: Robert Lafont, 1993, pp. 1115-1116.

¹³⁰ Casanova talvez tivesse em mente Cícero, um dos mestres do seu pensamento estoíco e da filosofia itálica como um todo: no tratado “De Finibus Bonorum et Malorum”, III.7.24, lê-se que a sabedoria assemelha-se à arte do ator e à arte da dança, pois “reside em si mesma, e não se deve buscar fora dela seu fim, ou seja, a realização de sua arte” (M. T. Cicerón, “Del Bien Supremo y del Mal”, trad. V.-J. Herrero Llorente, revisada por V. García Yebra. Madri: Editorial Gredos, 1987, p. 1981). Casanova caracteriza explicitamente o paralelismo entre o teatro e o papel do filósofo em “Lana Caprina. Epistola di un licantropo” (Bolonha, 1772), onde comenta a filosofia do teatro de Molière (ouvinte das conferências de Gassendi sobre o Epicurismo) [e onde se pronuncia contra os valores tradicionais que dão apoio à, e se apóiam na, idéia de que a metafísica é princípio e o fundamento da física], e na “Histoire de ma Vie”, onde comenta a propósito de suas diferenças com Rousseau: “*Quisque histrionem exercet*. Mas o eloqüente Rousseau não tinha nem a inclinação nem o divino talento de fazer rir” (“Histoire de ma Vie, par Jacques Casanova de Seingault”, ed. apresentada por Angelika Hübscher. Wiesbaden/Paris: Brockhaus/Plon, 1960-62, 6 vols., vol. 6, p. 245). Em Voltaire (que também influenciaria Nietzsche), Casanova reconhece esse talento de fazer rir que faltava a Rousseau (Casanova, “Icosameron”, 2.XII).

¹³¹ “*Welch Schauspiel! Aber ach! Ein Schauspiel nur!*”. J. W. von Goethe, “Faust (Urfaust. Faust I und II. Paralipomena. Goethe über 'Faust')”, com um posfácio de Walter Dietze, 6ª ed. Berlim/Weimar: Aufbau Verlag, 1983.

Johann Georg Hamann (1730-1788), profeta¹³² do movimento cultural conhecido como *Sturm und Drang*¹³³ e que em virtude de seu estilo aforístico místico-sapiencial veio a ser chamado¹³⁴ de “Mago do Norte” (enquanto Voltaire chamou-o de “o Lúcifer do século”¹³⁵), publica em Königsberg, em 1760, seu livro sobre “Os Magos do Oriente”¹³⁶. Hamann, “junto com Herder, 'começa na arena literária aquele apaixonado interesse por tudo o que é oriental, que vicejou completamente na literatura Romântica” (O’FLAHERTY, 1979: prefácio; citando Rudolf Unger¹³⁷). Nas suas “Cruzadas de Filólogo”¹³⁸, “vale-se da linguagem do rapsodo sibilino, do tom ditirâmico da 'Canção de Débora' e dos mistérios gregos, do qual a poesia alemã, até o 'Zaratustra' de Nietzsche, não mais pôde desfazer-se” (MUSCHG, 1965: 51), defendendo a idéia de que é possível “ressuscitar a linguagem da natureza por meio de peregrinações (...) aos países do Oriente e da restauração de sua magia” - convocação que, com seu entusiasmo pela antiguidade oriental, “passou [como uma chama] de Hamann para seu discípulo Herder¹³⁹, que a acendeu no jovem Goethe¹⁴⁰,”

¹³² Para René Wellek, Hamann “foi um profeta religioso e queria ser considerado como tal. Culturalmente pertence, como Jakob Böhme, ao número dos místicos da Renascença. Combinou, numa estranha mistura, elementos derivados do gnosticismo, neoplatonismo, etc., com forte dose de pietismo luterano, aos quais ajuntou algo do novo sensualismo” (R. Wellek, “História da Crítica Moderna”, v. 1 [Século XVIII]. São Paulo: Herder/EDUSP, 1967, p. 161). Apesar de pertencer “ao número dos místicos da Renascença”, Hamann condenou a imitação da 'bela natureza' e todos os princípios do Neoclassicismo.

¹³³ “Tempestade e Ímpeto”; nome de um drama, de 1776, de Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), um dos expoentes do movimento.

¹³⁴ Por Friedrich Karl von Moser (1723-1798).

¹³⁵ Cf. J. G. Hamann, “*Sämtliche Werke*”, ed. J. Nadler, 5 vols; Viena: Verlag Herder, 1949-53, v. 4, p. 320 (no vol. 2, p. 417, Hamann é chamado de “*le Diable des poètes modernes*”).

¹³⁶ “*Die Magi aus dem Morgenlande zu Bethlehem*”. Königsberg: Kanter, 1760 (reprod. na *Theologische Zeitschrift*, 14, 1958: 191-213).

¹³⁷ Autor de “*Hamann und die Aufklärung*”, 2 vols. Jena: Diederichs, 1911.

¹³⁸ “*Kreuzzüge des Philologen*”. Königsberg: Kanter, 1762. A “*Æsthetica in Nuce*” de Hamann, incluída na compilação das “*Kreuzzüge*”, tem o propósito de “relacionar a cultura oriental com a cristandade, e ainda de mostrar que as formas de pensamento orientais são mais apropriadas a essa religião pelo motivo de serem mais naturais, e conseqüentemente menos derivativas” (O’FLAHERTY, 1979: 63).

¹³⁹ Herder aprendeu principalmente de Hamann que a fé é a faculdade de perceber as obras de Deus na natureza (linguagem secreta de Deus, traduzida humanamente através da poesia, língua natural da espécie humana) e os atos de Deus na história.

¹⁴⁰ Numa conversa de 22 de junho de 1827 com Johann Peter Eckermann, segundo Kanzler von Müller (cit. em H. H. Houben [ed.], “*J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*”, 2 vols; Leipzig: Tempel Verlag 1925-28, v. 1, p. 288), Goethe considerou Hamann o maior homem do século (“*Diesen Hamann hält Goethe für den grössten Menschen des Jahrhunderts, er setzt ihn sogar über Kant*”), enquanto uma carta de Johann Kaspar Lavater a Johann Georg Zimmerman, datada de 15 de março de 1775, refere que Goethe afirma ser Hamann o autor de quem mais aprendeu (cf. J. C. Janentzky, “*Johann Caspar Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewusstseins*”. Halle: M. Niemeyer, 1928, p. 96).

(MUSCHG, 1965: 51, e 52). Nas suas “Memórias Socráticas”¹⁴¹, Hamann adotara Sócrates (percebido como alguém que tinha um gênio [*Genius*] mais valoroso que “toda a razão dos egípcios e dos gregos”) como *persona* (“máscara”), abrindo um precedente para a adoção da *persona* (das *personæ*, seg. ROSE, 2000 - v. seção 1.6) de Zaratustra (de um Zaratustra renovado e revolucionário) por Nietzsche - que inclusive parece ter-se inspirado¹⁴² na dedicatória no título das “Memórias Socráticas”, “*einer doppelten Zuschrift an Niemand und an Zween*” (“uma missiva dupla para ninguém e para dois”), para intitular sua obra-prima “*ein Buch für Alle und Keinen*” (“um livro para todos e para ninguém”)¹⁴³.

A partir da contribuição de Abraham Hyacinthe Anquetil du Perron (Anquetil-Duperron; 1731-1805, que trouxe [dos parses da Índia¹⁴⁴] o Avesta¹⁴⁵, livro sagrado dos

¹⁴¹ “*Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publicums zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile. Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und an Zween*”. Amsterdã, 1759.

¹⁴² Talvez tendo Schlegel como intermediário, quando este escreve que “todo autor legítimo escreve para ninguém, ou para todos. Quem escreve para que estes ou aqueles o possam ler, merece não ser lido” (frag. 85 do *Lyceum*; SCHLEGEL, 1997: 33).

¹⁴³ Para Heidegger, “*Para Todos* não significa, é claro, para qualquer um. *Para Todos* significa para cada homem enquanto homem, contanto que sua natureza essencial se torne em algum dado tempo um objeto digno do seu pensamento. *E para Ninguém* significa para nenhum dos curiosos desocupados que chegam à deriva de todo lugar, que meramente se intoxicam com fragmentos isolados e aforismas particulares desse trabalho, que não continuarão no curso do pensamento que ali busca sua expressão, mas que cegamente tropeçam em relação à sua linguagem meio lírica, meio estridente, ora deliberada, ora tempestuosa, freqüentemente altaneira e por vezes trivial” (“*Who is Nietzsche's Zarathustra?*” [1954]. In: D. B. Allison [ed.], “*The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*”. N. Iorque: Delta, 1977, pp. 64-79; p. 64). Eugen Fink (“A Filosofia de Nietzsche” [1960]. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 89) crê que Zaratustra fala para todos sobre o *Übermensch*, para alguns sobre a morte de Deus e a vontade de poder, mas fala apenas para si mesmo sobre o eterno retorno. “A diferença entre esses três tipos de discurso, corresponde a hierarquia dos três pensamentos fundamentais do *Assim Falou Zaratustra*” (MACHADO, 1997: 110). Já para Giorgio Colli, “todos os homens possuem a imediatez dionisíaca, e em todos existem expressões nascentes [símbolos de qualquer coisa que não tem rosto, i.e., que escapam à expressão por imagens e conceitos pré-existentes] (...). Mas, por regra, os elementos imediatos e as expressões primitivas acabam por ser esquecidos, obliterados, perdem-se no fluxo das expressões derivadas e abstratas que se enxertam naquelas. Por isso *Assim Falava Zaratustra* é 'um livro para todos', e com isto Nietzsche pretendeu introduzir uma reforma revolucionária na exposição filosófica (...). [Por outro lado,] O distanciamento desdenhoso, heracliteano, do qual jorra aquela expressão, perpetua-se numa ambigüidade que só exteriormente pode reconduzir a uma relação simbólica, a um salto expressivo entre significante e significado. Por isso trata-se também de um 'livro para ninguém’” (COLLI, 2000: 90-1 [c/ inserção nossa, a partir da p. 89]).

¹⁴⁴ A redescoberta européia do Zoroastrismo relaciona-se estreitamente com a história da redescoberta da Índia e com a descoberta do parentesco entre o sânscrito e a maioria das línguas européias. O avéstico mais antigo (gático), língua dos Gathas de Zaratustra, é uma língua intimamente relacionada ao sânscrito. O pálavi (médio-persa), língua de substancial parcela das paráfrases e comentários ao Avesta, é um ancestral direto do “hindustani”, forma coloquial do farsi (persa moderno) empregada no subcontinente indiano e que foi por muito tempo empregada como língua comum administrativa e cultural na Índia britânica (como o inglês atualmente), tanto por hindus quanto por muçulmanos (evoluindo depois para dar origem ao hindí, registrado em caracteres derivados do devanagari, e ao urdu, registrado em caracteres arábico-persas).

¹⁴⁵ Cf. E. G. Browne, “*A Literary History of Persia*”, 2 vols. Londres: T. F. Unwin, 1902-06 [reimpr. Cambridge, 1951], vol. I, p. 46, e R. Schwab, “*Vie d'Anquetil-Duperron*”. Paris: E. Leroux, 1934.

zoroastrianos, para o Ocidente)¹⁴⁶, J. G. Herder (contribuindo involuntariamente para reforçar a posição de alguns membros da Igreja contra o trabalho de Anquetil-Duperron) faz, em seu “Esclarecimento ao Novo Testamento a Partir da Chave de Uma Nova Fonte Oriental”¹⁴⁷ (1775), o primeiro apelo para o Avesta para questionar a originalidade das doutrinas do Novo Testamento. Nessa época (2ª metade do século XVIII), poetas, filósofos e cientistas buscavam liberar-se da tutela da Igreja, fazendo todo esforço para conhecer outras culturas e religiões, para além dos pré-conceitos, dos pré-juízos, dos dogmas e da intolerância¹⁴⁸. Conforme Jacques Duchesne-Guillemin,

Enquanto o tratado de Hyde [*op. cit.*] é o trabalho de um apologista, de um homem para quem tudo na história gravita em torno da cristandade, Anquetil, embora um fiel católico romano e talvez não menos religioso que o teólogo de Oxford, reivindica no prefácio ter um interesse [particular]: o homem. Anquetil foi uma pessoa do seu tempo, um tempo caracterizado por uma secularização do conhecimento e um retorno aos ideais do humanismo do Renascimento (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 12).

Ainda segundo DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 11), Hyde e Anquetil estavam separados por aquilo que Paul Hazard denominou¹⁴⁹ “*la crise de la conscience européenne*”, que “tornou o *siècle de Voltaire* tão diferente do *siècle de Bossuet*”.

“Os estudos persas emergiram dentro do contexto do colapso pós-Reforma [Protestante] da tradicional visão cristã de mundo” (ROSE, 2000: 86), e a ascensão dos

¹⁴⁶ Numa transcrição fonética do original (então ininteligível), e numa tradução em farsi e em latim (comentada em francês), trazendo ainda o “[Grande] *Bundahishn*”, um compêndio teológico pálvavi. Cf. ANQUETIL-DUPERRON (1771) [contendo, entre outros “*traités*”, “*La Relation du Voyage du Traducteur aux Indes Orientales*” - v. 1, pte. 1, pp. IV-CCCCLXXVII; “*La Vie de Zoroastre*” - v. 2, p. 1-70, e o “*Vocabulaire des Anciennes Langues de la Perse*” - v. 3, pp. 423-526]. Em 1767, Anquetil havia apresentado à Academia Francesa sua “*Exposition du système théologique des Perses*” (publicada nas *Mémoires de la Academie*, XXXVII. 7, 16).

¹⁴⁷ “*Erläuterung zum Neuen Testament aus einer neuer öffneter Morgenlandischer Quelle. Ídoú mágoi ápo ánatolôn*”. Riga, 1775.

¹⁴⁸ “É importante reconhecer que, do mesmo modo que a 'mente européia' estava tentando remover superstições remanescentes, em um esforço para libertar a razão das algemas de uma tal [i.e., uma supersticiosa] dependência emocional e irracional, assim também os eruditos, em sua abordagem ao estudo das religiões, estavam engajados num debate relativo à posição das 'outras' religiões em relação à Cristandade” (ROSE, 2000: 96).

¹⁴⁹ No livro homônimo, de 1930.

“estudos indo-europeus”¹⁵⁰ tornou possível, entre as culturas indiana, iraniana e europeia, a comparação de tradições e textos quanto a seus ensinamentos sobre filosofia e moralidade.

De acordo com Raymond Schwab,

foi a partir da Pérsia, através de Anquetil[-Duperron], que tudo começou a se abrir: com a Pérsia como base, todo mundo, desde eruditos até políticos, construiu um paralelo Leste-Oeste, e o número de descobertas multiplicou-se, como também o das ligações entre eruditismo e criatividade (SCHWAB, 1984: 7).

Ademais, o Zoroastrismo, com seus dois princípios processuais que permitem “fluxo, mudança, alternância, contrários”, tornou-se, para o “pensador radical” [i.e., aquele que busca as “raízes”] da geração imediatamente influenciada pela obra de Anquetil-Duperron (a geração do *Sturm und Drang* e do Romantismo - v. seção 2.2), “a forma favorita de paganismo” (BUTLER, 1989: 15). Percebendo a importância da obra de Anquetil-Duperron, Johann Friedrich Kleuker (1749-1827) publica em 1776-77, a partir da edição francesa do “*Zend-Avesta*”, (Paris, 1771), sua edição em alemão desta obra, ampliada por ricos comentários¹⁵¹ que incluem a primeira coleção sistemática, em alemão¹⁵², de referências clássicas a assuntos persas em geral. Segundo Olivier BONNEROT (1988: 292), Herder acolheu esses textos com excitação, declarando-os dignos de merecerem a atenção não apenas dos eruditos, mas também do público geral em diversas nações¹⁵³.

¹⁵⁰ “Somente na Índia e no Irã foram preservados textos religiosos anteriores à epopéia e à história; por natureza mais explícitos, estes textos forneceram a chave do pensamento religioso dos indo-europeus e possibilitaram a utilização dos outros documentos” (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, p. 9).

¹⁵¹ “*Zend-Avesta, Zoroasters lebensdige Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Zerimonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. aufbehalten sind*”, 3 vols. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1776-7. No vol. 1 dos “*Anhang zum Zend-Avesta*” (5v. em 2), Leipzig/Riga: J. F. Hartknoch, 1781-83, temos a tradução das extensivas notas de Anquetil du Perron ao *Zend-Avesta*. Kleuker daria sua própria contribuição autoral no vol. 2, contendo 2: 1 – “*Eine kritische Abhandlung, worin die sämtlichen Nachrichten von Schriften Zoroasters beurtheilt und Eine vollständige Untersuchung über die Beschaffenheit, das Zeitalter und den Wert der Zendbücher*”; 2: 2 – “*Eine genauere Untersuchung über die Natur der beiden alten Sprachen Zend und Pehlvi und Eine Beurtheilung des Characters und der Glaubwürdigkeit Anquetil’s du Perron*”, e 2: 3 – “*Perzika, das ist: Volständige Sammlung und Erklärung dessen, was die Griechischen und Lateinischen Schriftsteller von Zoroaster... berichten; vergleichen mit den authentischen Angaben der zendkunden*”.

¹⁵² Outras coleções sistemáticas de referências clássicas a assuntos persas apareceram antes em francês (Brisson, “*De regio Persarum Principatu*”, 1590) e em inglês (Hyde, “*Historia religionis veterum Persarum*”, 1700).

¹⁵³ Posteriormente, talvez influenciado pelas infundadas críticas de William JONES (1771) quanto à autenticidade do Avesta, Herder escreveu, nas “*Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade*” (1784-1791), que “os livros de Zoroastro (...) concordam muito pouco com muitos outros relatos sobre sua [= dos

No meio de críticas e questionamentos acerca da autenticidade e da antiguidade do Avesta trazido por Anquetil-Duperron, Christoph Meiners (1747-1810), noticia outrossim, na sua “Vida de Zoroastro”¹⁵⁴ (1778-79), muitas semelhanças entre as idéias dos zoroastrianos modernos e aquelas dos brâmanes, que posteriormente vieram a ser entendidas como indicadoras de uma fonte comum para as antigas religiões da Pérsia e da Índia. Pouco depois, Gotthold Ephraim Lessing faz surgir seu drama “Natã, o Sábio”¹⁵⁵ (1779), de orientação maçônica, no qual convida todos a serem compreensivos e tolerantes em relação a todas as religiões, inclusive aquelas até então consideradas como inimigas do Cristianismo, e onde relativiza, com a arma da metáfora, o conceito de verdade absoluta (antecipando o jogo auto-refutativo niilista que começa como a proposição “toda verdade é interpretação” - cf. adiante, p. 182, n. 793).

Nos anos 1786-1789, aparecem os três volumes do “Djinistão [Terra dos *djinns*], ou Contos-de-Fadas e Histórias Seleccionadas”¹⁵⁶, de Christoph Martin Wieland (1733-1813), obra rica em referências à Pérsia, aos seus costumes, sua cultura e seus tipos humanos (principalmente do mago, incorporando traços do filósofo-idealista “Danischmend” [nome persa; literalmente “possuidor de conhecimento”], personagem dos anteriores “O Espelho de Ouro” [“*Der goldene Spiegel oder die Könige von Schechian*”, 1772] e da “História do Sábio Danischmend” [“*Die Geschichte des weisen Danishmend und der drei Kalender. Ein Anhang zur Geschichte von Schechian*”, 1773], do mesmo Wieland).

A coleção do “Djinistão” de Wieland e colaboradores¹⁵⁷ parece ter influenciado Mozart (um franco-maçom como Wieland)¹⁵⁸ com sua obra “A Flauta Mágica” (“*Die Zauberflöte*”): “*Lulu, oder die Zauberflöte*”, de Liebeskind, exerce a maior influência, enquanto outras estórias fornecem material adicional, especialmente “*Der Stein der*

persas] religião. Eles trazem, também, traços tão evidentes de uma mistura com opiniões posteriores dos brâmanes e dos cristãos que apenas seu fundamento pode ser admitido como genuíno” (HERDER, 1968: 133).

¹⁵⁴ “*De Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris*”. In: “*Novi Comentarii Societatis Regiæ*”. Göttingen: Societatis Regiæ, 1778-1779.

¹⁵⁵ “*Nathan der Weise, ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*”. Berlim: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1779.

¹⁵⁶ “*Dschinnistan oder Auserlesene Feen- und Geistermärchen, theils neu erfunden, theils neu übersetzt und umgearbeitet*”, 3 vols. Winterthur, 1786-1789.

¹⁵⁷ As estórias do “Djinistão” foram escritas por três autores: Wieland, Friedrich Hildebrand von Einsiedel, e Jakob August Liebeskind.

¹⁵⁸ A maçoneria, que reivindica Zoroastro como um de seus mestres, seria uma grande influência sobre “A Flauta Mágica”.

Weisen”, “*Nadir und Nadine*”, “*Timander und Melissa*”, “*Der Druide*” e “*Adis und Dahy*”, de Wieland, e “*Die klugen Knaben*”, de Einsiedel.

Em 30 de setembro de 1791, estreou em Viena a ópera “A Flauta Mágica”¹⁵⁹, de J. C. Wolfgang Amadeus Mozart (1753-1791) e Emmanuel Johann Schikaneder¹⁶⁰ (1751-1812), ópera que apresenta “Sarastro” [Zoroastro] como arcebispo que governa o “Templo [Maçônico] da Sabedoria”, e cuja idéia essencial é a do combate da “luz” com as “trevas” na alma humana (com o triunfo final da “luz”). Antes, em fevereiro de 1786, Mozart havia feito aparecer em Viena, anonimamente, umas “Porções dos Fragmentos de Zoroastro”¹⁶¹ (espúrios), onde assume a voz do profeta iraniano (dizendo inclusive, proto-nietzscheamente, preferir um vício declarado à uma virtude equívoca¹⁶²). G. L. WINDFUHR (1996: 288) defende que há “muita coisa no ideal do Sarastro maçônico que é reminescente dos ensinamentos de Zoroastro [Zaratustra]”. Não cabendo a nós elencar os argumentos apresentados por Windfuhr, pensamos ver no coro final da cena III¹⁶³ - parcialmente parafraseado no coro dos 3 rapazes no início da cena VII¹⁶⁴ (com *kehr... wieder* e *gleich* delimitando o campo da vitória do homem sábio, tornado divino, com o regresso da paz ao coração dos homens, e preparando o caminho para o nietzscheano *ewige Wiederkehr* [ou *Wiederkunft*] *des Gleichen* - o “eterno retorno do igual”¹⁶⁵) - um eco do

¹⁵⁹ “*Die Zauberflöte. Oper in 2 Aufzügen für Clavier oder Pianoforte*” (Libreto). Viena: Wiedner Theater, 1791.

¹⁶⁰ Que, um ano antes, havia, também com a colaboração de Mozart (junto com outros compositores), trazido à luz outra ópera com temática oriental, emprestada do “Djinnistão” de Wieland, “A Pedra dos Sábios” (“*Die Stein der Weisen, oder die Zauberinsel. Eine ganz neue heroisch-komische Oper in 2 Aufzügen*”) (Libreto). Viena: Wiedner Theater, 1790.

¹⁶¹ “*Bruchstücke aus Zoroasters Fragmenten*”; reproduzidos por O. E. Deutsch, “*Mozart, Die Dokumente seines Leben*”. Kassel: Bärenreiter, 1961, p. 286.

¹⁶² “[*Bruchstücke 4:*] *Ein offenbares Laster ist mir lieber, als zweydeutige Tugend; ich weiss wenigstens, woran ich mich halten soll*”.

¹⁶³ “*Wenn Tugend/ und Gerechtigkeit den Grossen/ Pfad mit Ruhm bestreut,/ dann ist die Erd' ein/ Himmelreich und Sterbliche/ den Göttern gleich*” (“Quando a virtude/ e a justiça semeiam de glória/ o caminho dos grandes,/ a Terra é um reino/ celestial e os mortais/ assemelham-se aos deuses” (E. Schikaneder, “A Flauta Mágica” [Libreto; ed. luso-portuguesa]. Barcelona: Ediciones Orbis, 1996, p. 27).

¹⁶⁴ “*Bald prangt,/ den Morgen zu/ verkünden die Sonn' auf/ goldner Bahn. Bald soll der/ Aberglaube schwinden,/ bald siegt der weise Mann./ O holde Ruhe, steig hernieder,/ kehr in der Menschen/ Herzen wieder; dann ist die/ Erd' ein Himmelreich/ und Sterbliche den/ Göttern gleich*” (“Bem depressa, para anunciar/ a manhã, o Sol brilhará/ com todo o seu dourado esplendor./ Em breve desaparecerá/ a superstição, em breve/ vencerá o homem sábio./ Oh, doce paz, vem ter conosco,/ regressa ao coração dos homens;/ então a Terra será [literalmente, é] um/ reino celestial, e os mortais serão [literalmente, são] semelhantes aos deuses” (E. Schikaneder, “A Flauta Mágica” [Libreto], *op. cit.*, p. 27).

¹⁶⁵ Cf. F. Nietzsche, “A Gaia Ciência” (onde a idéia é introduzida como um imperativo ético), 341 e 342; “Assim Falava Zaratustra” (onde a idéia é apresentada como uma doutrina metafísica), III, “Da visão e do enigma”, 1 e 2, e “O Convalescente”, 2; fragmentos póstumos sobre “O Eterno Retorno” em “Obras

mantra zoroastriano *Ahunawar* (*yáthâ ahû vairyô* - q. v. APÊNDICE 1d), matizado com tons de titanismo - titanismo esse que irá caracterizar o *Übermensch* de J. H. von Goethe (1749-1832)¹⁶⁶, cômescio d' “o grande ser do mundo, que sempre repete a si mesmo” (carta de 14 de novembro de 1816 a Karl Friedrich Zelter; in GOETHE, 1985: 247) e, depois dele, o de Nietzsche. Goethe, que pode ter se interessado por Zaratustra/Zoroastro não apenas através de Mozart, mas também através da leitura de Wieland, através da “Ordem dos Iluminados da Baviera”, ou através da literatura hermética que apreciava, começou a escrever uma continuação teatral d’“A Flauta Mágica”¹⁶⁷ em 1794 ou 95 - trazendo novamente Sarastro como figura de sabedoria¹⁶⁸ -, abandonando o projeto por 3 anos antes de retomá-lo e finalmente deixá-lo incompleto¹⁶⁹ - o que não impediu que diversos elementos de “A Flauta Mágica, Segunda Parte” fossem reaproveitados no “Segundo Fausto”¹⁷⁰.

Em 1793-97, Herder escreve suas “Cartas para o Avanço da Humanidade”¹⁷¹. Na carta 123 da décima coleção (HERDER, 2000: 420-423), menciona que “a hipótese de duas causas básicas mutuamente hostis das coisas é usualmente atribuída, retrogradamente, aos persas, mas sua má aplicação não deve ser retrogradamente traçada até eles”. Pensa ainda que, no domínio da moral como naquele da ciência, os persas estavam na “infância” da civilização (idéia depois retomada e floreada por Hegel - cf. a seção 2.3.2), e que “a filosofia

Incompletas”, v. II (“Os Pensadores”), trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978, pp. 387-97), e “Fragmentos Finais”, 5 [54], 5 [71], 10 [3] (NIETZSCHE, 2002: 49 e 56).

¹⁶⁶ Cf. o “Segundo Fausto” (de 1832), especialmente 439-41, e 489-90 e ss. Já no poema “*Prometheus*”, “fragmento dramático” de 1773, Goethe “proclama a infinitude da atividade humana: nada nem ninguém deve se opor a sua força formidável. Nem sequer no divino deve encontrar um obstáculo” (ESTIÚ, 1961: 160). Na última estrofe do “Prometeu” (cit. por Nietzsche em “O Nascimento da Tragédia”, 9), o poeta exclama, dirigindo-se a Zeus: “Cá sento eu, formando homens/ À minha imagem,/ Uma espécie a mim assemelhada,/ Para sofrer, para chorar,/ Para gozar e para alegrar-se,/ E para não te estimar [respeitar]/- Como eu” (“*Hier sitz ich, forme Menschen/ Nach meinem Bilde,/ Ein Geschlecht, das mir gleich sei,/ Zu leiden, weinen,/ Genießen und zu freuen sich,/ Und dein nicht zu achten,/ Wie ich*” [“*Goethes Werke (Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe)*”, ed. por K. Heinemann. Leipzig/Viena: Bibliographisches Institut, 1901-1904: t. 20, p. 26]). Segundo ESTIÚ (*loc. cit.*), uma “tal concepção da essência da vida humana supõe o desejo como força impulsionadora (*resorte*) da atividade, já que para agir é mister tender para algo. A atividade será tanto mais real e eficaz quanto mais desperta se mantenha a vontade. O homem se define pela aspiração que só tende à própria aspiração, por uma tendência infinita, jamais aquietada por possessão alguma”.

¹⁶⁷ “*Der Zauberflöte zweiter Teil*”. In: J. W. von Goethe, “*Sämtliche Werke*”, vol. 6.1: “*Werke nach Epochen seines Schaffens/Weimarer Klassik 1798-1806*”, ed. por Victor Lange. Munique: Hanser, 1986, pp. 101-126 (com comentário às pp. 913-918).

¹⁶⁸ Cf., p. ex., a fala sarastriana “*Bewahrt der Weisheit hohe Schöne*” (“Preservai a sabedoria, suprema formosura!”).

¹⁶⁹ Resta-nos um longo fragmento com várias centenas de versos.

¹⁷⁰ Cf. Étienne Barilier, “*De la seconde Flûte au Second Faust*”. *L’Avant-Scène Opéra* (Paris), 196 (“*La Flûte Enchantée*”), 04/2000: 126-129.

¹⁷¹ “*Briefe zu Beförderung der Humanität*”.

dos persas tentou diretamente explicar” os dualismos naturais. Finalmente, após falar da oposição entre luz e escuridão, Ahriman e Ormazd, fala que a religião dos persas

convocou o povo a entrar nessa batalha pela vitória, como a verdadeira obra da vida humana, em pensamentos, palavras e ações. Criar e disseminar a luz, ser eficiente em todo o bem, purificar, alegrar-se, é *nossa* obra. Precisamente por essa razão situamo-nos entre a luz e a treva. A cristandade continuou nessa senda com motivos que alcançaram maior profundidade (HERDER, 2002: 420-421).

[Karl Wilhelm] Friedrich von Schlegel (1772-1829), ex-aluno da prestigiosa *Landschule* luterana de Pforta¹⁷², participante [tardio] do círculo de orientistas de Paris no princípio do século XIX¹⁷³, e autor de “Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos”¹⁷⁴ (1808) estendeu o estudo comparado das línguas européias, iniciado em 1771 por *Sir* William Jones (“pai da lingüística comparada”¹⁷⁵), às línguas iranianas e aos idiomas germânicos continentais (mas enganou-se ao tomar o sânscrito por língua-mãe do grupo indo-europeu). A empreitada de Schlegel na área da lingüística indo-europeia comparada viria a influenciar o “*West-oestlicher Divan*” de Goethe (v. adiante). Mais tarde, na sua “Filosofia da História” (1828; publ. 1829)¹⁷⁶, Schlegel viria a falar da “primitiva veneração da Natureza” pelos magos, que constituiriam não simplesmente uma casta sacerdotal, mas uma “ordem” dividida (à moda maçônica) em graduações de noviços, mestres e mestres perfeitos (SCHLEGEL, 1829: 224).

¹⁷² Onde também estudaram August Wilhelm von Schlegel, Klopstock, Novalis, Ranke, Fichte, e Nietzsche.

¹⁷³ Com Alexander Hamilton, o Padre Pons, Antoine-Léonard de Chézy, Louis-Mathieu Langlès, Claude-Charles Fauriel, Sylvestre de Sacy, August-Wilhelm von Schlegel e [entre 1812 e 1816] Franz Bopp.

¹⁷⁴ “*Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altherthumskunde*”. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808.

¹⁷⁵ Em 1786, *Sir* William Jones, então juiz inglês na Corte Suprema de Calcutá, apontou semelhanças entre o sânscrito (língua irmã do vetero-persa), o grego, o latim, o gótico e o céltico, só explicáveis em termos de uma origem comum. *Sir* William Jones havia mostrado, entre o sânscrito, o grego e o latim, “afinidades, tanto nas raízes verbais quanto nas formas gramaticais, mais fortes do que possivelmente poderiam ter sido produzidas por acidente; tão fortes, de fato, que nenhum filólogo poderia examinar essas três línguas sem acreditar que elas se originaram de alguma fonte comum, que talvez não exista mais. Existe uma razão similar, embora não tão forte, para se supor que tanto o gótico quanto o céltico, embora misturados com um idioma bastante diferente, tiveram a mesma origem que o sânscrito, e que o vetero-persa pode ser adicionado a essa mesma família” (cf. *Sir* William Jones, “*On the Hindus*”; “*Third Anniversary Discourse*” à Sociedade Asiática de Bengala [1786]; reimpr. em “*The Collected Works of Sir William Jones*”, 2ª ed., 13 vols. Londres: John Stockdale and John Walker, 1807, vol. III, pp. 34-35).

¹⁷⁶ “*Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*”, 2 v. Viena/Bonn: Carl Schaumburg, 1829.

Em 1810, no mesmo ano em que (Bernd) Heinrich (Wilhelm) von Kleist (1777-1811) publica sua “Oração de Zoroastro”¹⁷⁷, aparece a “História Mítica do Mundo Asiático”¹⁷⁸, de Johann Joseph Görres (1776-1848), professor em Koblenz. Görres, representante da 2ª geração do Romantismo germânico (a de Heidelberg), além de fazer um interessante paralelo entre os dogmas e as formas religiosas da Índia e do Irã, defende a opinião de que nos mitos indianos, iranianos e gregos encontra-se uma expressão velada de verdades profundas e universais acerca do universo, da natureza, de Deus e do homem e sua alma, e vai além disso ao postular a existência de apenas uma poesia natural, que é idêntica ao mito, e que todo mito vem do Oriente. Durante muito tempo a história das religiões, com um notável interesse filológico, estará centrada no estudo dos mitos dos diversos povos.

Ainda em 1810, Friedrich Creuzer (1771-1858), discípulo de Friedrich Wilhelm J. von Schelling (1775-1854) e um dos expoentes da mitologia científica, publica sua “Simbologia e Mitologia dos Povos Antigos”¹⁷⁹, onde lê-se que as antigas religiões da Índia, da Pérsia e do Egito recobrem um monoteísmo primitivo¹⁸⁰ que os sacerdotes traduziam, para a gente comum, em símbolos e mitos já não mais monoteístas. Creuzer defende ainda uma origem iraniana para toda a cultura (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 20). Essa obra de Creuzer foi importante na informação de Nietzsche acerca do Zaratustra iraniano (HOLLINRAKE, 1986: 296-7, n. 18), podendo inclusive ter influenciado o discurso de agradecimento ao Sol do início do “Zaratustra” (MACHADO, 1997: 35-6; citando Curt Paul Janz).

Em 1819, é publicado o “*West-oestlicher Divan*”¹⁸¹, de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Sobre esse ciclo de poemas, Walter Muschg escreveu essas palavras,

¹⁷⁷ “*Gebet des Zoroaster*”, originalmente publicada nos “*Berliner Abendblätter*”, 1 de outubro de 1810. Reprod. em H. von Kleist “*Lobet den Herrn! Gebete großer Dichter und Denker*”, ed. por Christian Strich. Zürich: Diogenes Verlag, 1997, pp. 140-141.

¹⁷⁸ “*Mythengeschichte der asiatischen Welt*”, 2 vols.: 1. “*Hinterasiatische Mythen*”, pp. i-xxxvi, e 1-324; 2. “*Vorderasiatische Mythen*”, pp. 324-660. Heidelberg: Mohr, 1810.

¹⁷⁹ “*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*”, 4 vols. Leipzig/ Darmstadt: Leske, 1810-12 (a tradução francesa [com acréscimos e melhoramentos] por Guignaut, a partir da 2ª ed. alemã [em 6 vols.; 1819-1921], recebeu o nome de “*Religions de la antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques, traduit et complété par J. D. Guignaut*”, 10 vols. Paris: Treuttel et Würtz Libraires, 1825-1852]).

¹⁸⁰ Em relação à religião da Pérsia antes da reforma de Zaratustra, Gherardo Gnoli (“*La Religione Persana*”. In: G. Castellani [ed.], “*Storia delle Religioni* [fundada por P. Tacchi Venturi]”, 5 vols., 6ª ed. revista e ampliada. Turim: Utet, 1970-71: 235-292) defende um ponto de vista antagônico àquele de Creuzer.

¹⁸¹ “*West-oestlicher Divan. von Goethe*”. Stuttgart: Cortaischen Buchhandlung, 1819. No *Divan*, Nietzsche encontrou um modelo do dionísíaco [“Como (Goethe) se lançou, no *Divan*, uma vez mais à liberdade

tão importantes para reconstituir o modo como os Românticos (criando um modelo para Nietzsche) trataram do e com o Oriente:

Quando desmoronou o império de Napoleão, o velho Goethe emigrou em espírito ao Oriente, para rejuvenescer no manancial de Khidr¹⁸² e recobrar a liberdade sem travas de seu Eu. (...) Fugiu como viajante imaginário para onde se encontravam os patriarcas e as caravanas da época primitiva, e onde uma cultura maravilhosa repousava sobre tradições mágicas. Esse mundo que seus olhos nunca viram converteu-se para ele no cenário de um jogo alegre e demoníaco com continentes e milênios. No *Divan*, todo o oriental é uma chave para o ocidental, um símile em envoltório oriental¹⁸³ (...). Se envolve nesse reino fantástico, tecido com Oriente e Ocidente como se fosse um manto de mago, e joga com a exuberante riqueza de imagens da poesia oriental (...).

O *Divan* opõe ao mundo sagrado [da profecia] um mundo da imaginação profano e gozoso, que está situado no mesmo Oriente fabuloso que as melhores obras de prestidigitação de Wieland e Voltaire. Também ele quer recordar a um presente prosaico a existência de outro mundo, “a magnificência da poesia, na qual se refugiam a humanidade pura, a moral, a alegria e o amor para consolar-nos da luta de castas, das fantásticas monstruosidades religiosas, e para convencer-nos de que finalmente, apesar de tudo, ela guarda a salvação da humanidade...”¹⁸⁴ (MUSCHG, 1965: 67 e 402).

ilimitada; como resou aqui novamente o riso de Euforión!” (MUSCHG, 1965: 309)], no “Livro do Copeiro”, onde “Hafiz [que Goethe conheceu através da trad. de J. von Hammer-Purgstall (1812)], o bebedor e amante místico, se converte no protótipo do poeta que deifica a si mesmo, o poeta que, como Werther, encontra em si mesmo toda a plenitude da terra e do céu. (...) Hafiz é um auto-retrato como Werther e Fausto, Prometeu e Tasso, é o retorno da fé na onipotência do poeta no pincaro do consumado jogo artístico. Disfarçado de Hafiz, Goethe se declara partidário da liberdade absoluta do espírito contemplativo na história universal cheia de ruínas de nações e religiões, de povos desorientados e néscios ofuscados, como já o insinuava nos Epigramas Venezianos./ (...) Todo o *Divan* destila sarcasmos contra os oportunistas e populares, contra os bobos políticos e piedosos, e desafiantes elogios do raro, do proibido, do malvado” (MUSCHG, 1965: 68, e 258-59). Nietzsche escreveu: “Mesmo no caso em que há realmente oposição entre castidade e sensualidade, ela felizmente não precisa ser uma oposição trágica. Isto deveria ao menos valer para todos os mortais mais bem logrados de corpo e espírito, que estão longe de colocar seu frágil equilíbrio de 'animal e anjo' entre os argumentos contra a existência - os mais finos e lúcidos, como Goethe, como Hafiz, enxergaram nisso até mesmo um estímulo *mais para viver*” (*Genealogia da Moral*, 3ª dissertação, 2; NIETZSCHE, 1998: 88-9).

¹⁸² Continua MUSCHG (1965: 401): “Salvou-se [Goethe] da realidade fugindo para a liberdade de proscrito do cantor Hafiz, que bebeu da taça do eternamente jovem Khidr a graça da juventude eterna”.

¹⁸³ “Na valente solidão do antigo místico persa [Hafiz], [Goethe] encontrou o símile para sua própria contradição do mundo e das falsas verdades de uma época ofuscada” (MUSCHG, 1965: 157).

¹⁸⁴ Citação provavelmente extraída das “*Noten und Abhandlungen zu besseren Verständnis des West-östlichen Divans*”, de Goethe.

O verso final do “*Divan*” é dedicado a Antoine Isaac Silvestre De Sacy (1758-1838), primeiro professor de “línguas orientais” na Europa¹⁸⁵, decifrador das inscrições em pálvavi dos primeiros reis Sassânidas¹⁸⁶ e mestre de Julius von Mohl (v. APÊNDICE II) e Eugène Burnouf (que seria professor de F. Max Müller¹⁸⁷ - cf. adiante). Embora não cite o nome de Zoroastro em seus poemas do “*Divan*”, Goethe faz menção (principalmente na seção 11, intitulada “*Parsi Nameh, Livro dos Parses -Testamento da Velha Fé Persa*”)¹⁸⁸ a alguns costumes e práticas religiosas dos antigos persas¹⁸⁹, e nas notas e ensaios suplementares ao “*Divan*” manifesta sua admiração pelo Zoroastrismo e fala de Zaratustra como um reformador e civilizador:

Zoroastro parece haver transformado a religião nobre e pura da natureza em um culto elaborado (...) Uma religião tão refinada, baseada na onipresença de Deus em suas obras no mundo sensível, deveria exercer uma influência adequada sobre os costumes tradicionais (...). Dificilmente se poderia duvidar que, no curso das eras, muito de bom se deve a essa religião, e que ela continha a possibilidade de uma civilização superior, que se expandiu sobre a porção ocidental do Oriente (GOETHE, 1952: t. 2, pp. 137 e 136).

¹⁸⁵ Na *École spéciale des langues orientales vivantes*, de Paris. Entre muitas obras, De Sacy é o autor das “*Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides; suivis de l'histoire de cette dynastie, tr[aduit] du persan de Mirkhond*”. Paris: Imprimerie Nationale, Exécutive du Louvre, 1793, e também da tradução do farsi para o francês do “*Livre de Calila et Dimna, traduit en persan par Abou'lmaali Nasr-allah fils de Mohammed fils d'Abd-alhamid, de Gazna*”. Paris, 1818.

¹⁸⁶ Essas inscrições eram conhecidas na Europa desde que Samuel Flower publicou, nas “*Philosophical Transactions*” de junho de 1693 (pp. 775-7), as cópias que delas havia feito em 1667 (outras cópias apareceram nos trabalhos de Chardin, Niebuhr, e Hyde). De Sacy baseou-se principalmente no léxico pálvavi publicado por Anquetil-Duperron. As inscrições dos reis sassânidas forneceram a chave para a decifração dos escritos cuneiformes persas, que a seu turno puderam ser usados para comprovar sem sombra de dúvidas a autenticidade da “língua zend”.

¹⁸⁷ F. Max Müller (“*Chips from a German Workshop*”, 2 vols., 2ª ed. Londres: Longmans, Green & Co., 1868, vol. I, p. 82) considerava Burnouf “o real fundador da filologia zend”.

¹⁸⁸ “*Parsi Nameh, Buch des Parsen - Vermächtnis altpersischen Glauben*”.

¹⁸⁹ A esse respeito, cf. Jivanji J. Modi, “*Goethe's Parsi Nameh or Buch des Parsen, i. e., the Book of the Parsees*”. *JBBRAS (Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society)*, 24 (1917): 66-95.

Johann Gottlieb Rhode¹⁹⁰ (1762-1827), a quem Nietzsche chegaria a indicar para sucedê-lo na cátedra de filologia em Basileia, publicou em 1820 seus apontamentos sobre a história religiosa da Pérsia, em “A Lenda Heróica Sagrada e o Completo Sistema Religioso dos antigos Báctrios, Medos e Persas”¹⁹¹. Essa obra, que acompanha Creuzer ao postular uma origem iraniana para toda a cultura, serviu de fonte a Arthur Schopenhauer (1788-1860), que nas edições ampliadas de “O Mundo Como Vontade e Representação”¹⁹² escreveu:

A religião Zend [i.e., zoroastriana] defende de certo modo a mediania [entre o “falso, raso e injurioso otimismo que se exhibe no paganismo grego, no Judaísmo e no Islã” e a “antiga, verdadeira e sublime fé da humanidade”], pois ela apresenta, em oposição a Ormuzd, uma contraparte pessimista em Ahriman. Dessa religião Zend provém a religião judaica (...). De Ormuzd veio Jeová, e de Ahriman, Satã, o qual, contudo, desempenha apenas um papel bastante subordinado no Judaísmo, de fato quase chegando a desaparecer, donde então o otimismo ganha projeção, permanecendo apenas o mito da queda¹⁹³ como um elemento pessimista, que certamente (como a fábula de Meschia e Meschiane [o Adão e Eva zoroastrianos]) deriva do Zend-Avesta. Contudo, mesmo isso cai no esquecimento, até que é retomado novamente pela Cristandade, juntamente com Satã (SCHOPENHAUER, 1886: t. 3, p. 446).

Não se pode descartar a possibilidade de que a visão Schopenhaueriana do Zoroastrismo como religião dualista diretamente predecessora do Judaísmo do 2º templo e do Cristianismo¹⁹⁴ teria influenciado Nietzsche a escolher Zoroastro/Zaratustra como seu porta-voz.

¹⁹⁰ Considerado por C. Herrenschildt (“*Once Upon a Time, Zoroaster*”. *History and Anthropology*, 3 [1987]: 209-37; p. 215) como “o primeiro erudito a combinar os estudos zoroastrianos com o relacionamento entre as línguas Zend (i.e., o Avéstico), Sânscrito e Latim”.

¹⁹¹ “*Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alter Baktres, Meder und Perser, oder des Zendvolks*”. Frankfurt-sobre-o-Meno: Hermann, 1820.

¹⁹² “*Die Welt als Wille und Vorstellung: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*”. Leipzig: Brockhaus, 1819; 2ª ed. revista e ampliada, 2 volumes, 1844; 3ª ed. novamente revista e ampliada, 2 volumes, 1854; editada por Frauenstädt, 2 volumes, 1873.

¹⁹³ Um mito que foi provavelmente, “como a totalidade do Judaísmo, emprestado do Zend-Avesta” (SCHOPENHAUER, 1886: 391).

¹⁹⁴ “O Cristianismo despertou no período dos partas (*parthians*) [cf. também Geo Widengren, “*Iranisch-semitisch Kulturbegegnung in parthischer Zeit*”. Colônia/Opladen: Westdeutscher Verlag, 1960], uma religião com raízes em duas antigas fés, uma semítica [um judaísmo enriquecido por cinco séculos de contato com o

Em 1835, Ferdinand Christian Baur (1792-1860) publica “A Gnose Cristã, ou a Filosofia da Religião Cristã em seu Desenvolvimento Histórico”¹⁹⁵. Na última parte dessa obra, “Gnosticismo antigo e moderna filosofia da religião”, examina a teosofia de Jacob Böhme (teósofo que muito influenciou os Românticos alemães), a filosofia da natureza de Schelling, a doutrina da fé de Schleiermacher e a filosofia da religião de Hegel, mostrando a vinculação desses sistemas ao Gnosticismo¹⁹⁶, cujas origens em grande medida remontam ao Zoroastrismo¹⁹⁷, se bem que por outro ponto de vista o Gnosticismo constitua uma forma de

Zoroastrismo] e a outra iraniana. Doutrinas ensinadas talvez um milênio e meio antes por Zaratustra começaram desta maneira a chegar a novos ouvintes” (BOYCE, 1979: 99).

¹⁹⁵ “*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*”. Tübingen: C. F. Osiander, 1835.

¹⁹⁶ Para o Gnosticismo antigo, segundo Eric Voegelin (“*Order and History*”, vol. V: “*In Search of Order*”; “*The Collected Works of Eric Voegelin*”, Vol. XI [ed. Ellis Sandoz]. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 37), “no extremo da revolta na consciência, a 'realidade' e o 'além' se tornam duas entidades separadas, duas 'coisas', para serem manipuladas magicamente pelo homem sofredor com o propósito (...) de abolir totalmente a 'realidade' e escapar para o 'além'” (cf. também Simone [de] Pétrement, “*Sur le problème du gnosticisme*”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85, abr.-jun. 1980: 145-177). Há que se recordar, segundo Mendo Castro Henriques (“A Filosofia Civil de Eric Voegelin”. Lisboa, Universidade Católica Editora, 1994), “a utilização, muito peculiar por parte de Voegelin, do conceito de gnose” (p. 61). Henriques reconhece (p. 139) que “Voegelin se afastou da noção erudita de gnose em mais que um sentido”. Para Stefan Rossbach (“*Gnosis' in Eric Voegelin's Philosophy*” [julho de 2001]. In: <pro.harvard.edu/papers/091/091007RossbachSt.pdf>), “A Nova Ciência da Política' contribuiu para o uso inflacionário do termo [gnosticismo]”. Vale lembrar também que aquilo que, segundo Voegelin, aproxima o Gnosticismo antigo do “Gnosticismo moderno”, “é uma idêntica concepção de unicidade do real. O gnóstico helenístico só conhece Deus e reduz o mundo criado a nada [= 'forma transcendentalizante' do Gnosticismo, segundo Eugene Webb]. O moderno coloca o peso da realidade no mundo [= 'forma imanentizante' do Gnosticismo, segundo E. Webb]: o resto é ficção. Ambos se reconhecem consubstanciais à plenitude do real e opostos às massas alienadas” (Henriques, *op. cit.*, p. 138, com inserções a partir de E. Webb, “*Eric Voegelin: Philosopher of History*”. Washington [Seattle]: University of Washington Press, 1981, p. 282).

¹⁹⁷ Ou à concepção helenística deste - assim, p. ex., lemos no tratado Ômega do pseudo-Zóximo (com seu *floruit* no final do séc. III/início do séc. IV): “(2.) Mas Hermes e Zoroastro disseram que a Raça dos Amantes da Sabedoria (*phylosophoi*) é superior ao Fado (*Moira*), tanto por não desfrutar dos seus favores - pois eles adquiriram maestria sobre os prazeres - quanto por não serem incapacitados por suas doenças, estando para sempre habitando na 'Porta Interior' (*ênaulia* [Mead propõe a leitura *ên áüliã*, 'no imaterial' - de *en + a+hylê; en + äülos*]) (...). (4.) Mas Zoroastro, orgulhoso do conhecimento de todas as Coisas Superiores, e da mágica da palavra corporificada (presumivelmente o que o teurgista védico chamaria *mantravidyã*), professa que todos os males do Destino - tanto os especiais quanto os gerais - são assim repelidos” (MEAD, 1964: t. III, pp. 179, com n. 5, e 180, com n. 5). O filólogo Richard Reitzenstein (“*Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*”. Leipzig: B. G. Teubner, 1904, reimpr. 1966; “*Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*”. Bonn: Marcus & Weber, 1921) argumentou que o Gnosticismo proveio da antiga religião iraniana e que foi influenciado por tradições do Zoroastrismo, enquanto Wilhelm Bousset, estudioso do Novo Testamento, fez remontar a origem do Gnosticismo a antigas tradições babilônicas e iranianas (“*Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*” [1ª ed. 1913; 2ª ed. 1921]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). De posse de informações mais recentes, Maria Helena de Oliveira Trica já pôde dizer que o Gnosticismo é uma corrente filosófica que [enquanto heresia cristã] “deriva do Pitagorismo, do Platonismo, do Zoroastrismo e do Mitraísmo. Também tem raízes nas religiões do Egito e da Mesopotâmia. Englobava, portanto, todo o conhecimento [então] existente [na região]” (“Apócrifos II: os proscritos da Bíblia”, São Paulo: Mercuryo, 1992, p. 176).

“Platonismo desvairado” (NOCK, 1964: XVI), subproduto da “helenização aguda do Cristianismo” promovida pelos gnósticos enquanto “primeiros teólogos cristãos”¹⁹⁸ [heréticos], segundo o historiador [Carl Gustav] Adolf von HARNACK (1961: t. I.4, pp. 229 e 228).

As “Conferências sobre a Filosofia da História”¹⁹⁹, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), são postumamente publicadas em Berlim (1837). Nessa obra, Hegel apresenta Zoroastro como “herói”, como pioneiro “líder da alma”, como luz do Espírito (pertencente ao Mundo da Consciência), a fazer sua primeira aparição na e com a história enquanto percurso do desenvolvimento do Espírito²⁰⁰ (v. adiante, seção 2.3.2). Segundo Muhammad IQBAL (1908: 6, n. 3), é talvez devido à duvidosa influência do Zoroastrismo sobre Heráclito, e deste sobre Hegel, que “[Ferdinand] Lassalle²⁰¹ [1825-1864] (citado por Paul [-Alexandre] Janet [& Gabriel Séailles] em sua '*History of the Problems of Philosophy*'²⁰², v. II, p. 147), vê Zoroastro como um precursor de Hegel”.

Gustav Theodor Fechner (1801-1887) publicou em 1851 seu comentário filosófico sobre o “*Zend-Avesta: Pensamentos sobre as Coisas do Céu e do Além, do Ponto-de-Vista da Reflexão sobre a Natureza*”²⁰³. Segundo Fechner, *Zend-Avesta* significa “palavra vivente”, e ele expressa o desejo de que essa obra seja “uma palavra vivente que vivifique a Natureza” - de modo assemelhado, o Zaratustra de Nietzsche pretenderia restaurar o “sentido da Terra”. No “*Zend-Avesta*”, Fechner defende a idéia zoroastriana, depois partilhada pelos Românticos, de que Deus seria a alma do mundo, e de que haveria correspondência entre matéria e espírito. A criação teria permitido que a Divindade se corporificasse na Natureza, e a animasse²⁰⁴.

¹⁹⁸ Por haverem especulado acerca do problema que se tornaria central à teologia cristã c. 200 anos depois, a saber, como Cristo pôde ser simultaneamente divino e humano.

¹⁹⁹ “*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*”, ed. D. E. Gans. Berlim: Verlag von Duncker und Humblot, 1837.

²⁰⁰ Cf. também J. Hyppolite, “*Genèse et Structure de la 'Phénoménologie de l'Esprit'*”. Paris: Aubier, 1946, pp. 525 e ss.

²⁰¹ Em “*Die Philosophie Herakleitos der Dunkeln*” (Berlim, 1858) ?.

²⁰² 2 vols., trad. do francês por A. Monahan; ed. por H. Jones. Londres: MacMillan, 1902.

²⁰³ “*Zend-Avesta. Gedanken ueber die Dinge des Himmels und des Jenseits: Vom Standpunkte der Naturbetrachtung*”, 3 vols. Leipzig: L. Voss, 1851.

²⁰⁴ Com o Amor, segundo os Românticos.

Em 1852-63, surgem em Leipzig os dois volumes do “Avesta: Os Livros Religiosos dos Parses”²⁰⁵, e em 1871-78 os três volumes das “Antiguidades Irânicas”, de Friedrich [von] Spiegel (1820-1905), obras que vieram a ser lidas por Nietzsche no contexto de seu interesse pelos assuntos védicos e persas (ANDLER, 1958: t. 2, pp. 404-20), podendo ter influenciado a composição do seu *Zaratustra* (*op. cit.*, t. 2, pp. 408-10; HOLLINRAKE, 1986: 296-7, n. 18). Em 1853, Martin Haug (1827-1876), defensor da idéia de que o Mazdeísmo e o Vedismo nasceram simultaneamente de um cisma na velha religião dos arianos, estabelece com autoridade, numa publicação de renome²⁰⁶, que os Gathas constituem as distintas elocuições, em verso²⁰⁷, de Zaratustra. Para Jung, os Gathas vieram a “formar o modelo para os sermões em verso do *Zaratustra* de Nietzsche” (JUNG, 1988²⁰⁸: t. 1, p. 4).

Em “Heráclito e Zoroastro” (1859)²⁰⁹, August Gladisch²¹⁰ (1804-1879) sugere (citando A.-Duperron, Kleuker e Spiegel entre suas fontes acerca do Zoroastrismo) que as similaridades entre o pensamento de Heráclito e aquele de Zaratustra poderiam ser explicadas por ter sido o efesiano um discípulo deste último. Gladisch seria indireta mas perceptivelmente criticado (em virtude de seus exageros orientalizantes) por Nietzsche, em

²⁰⁵ “*Avesta: die Heiligen Schriften der Parsen. Aus dem Grundtexte übersetzt, mit stete Rücksicht auf die Tradition*”, 2 v. (“I: Der *Vendidad*; II: *Vispered, Yaçna, Khorda-Avesta*”). Leipzig: W. Engelmann, 1852-63 (há uma edição austríaca diferente: “*Avesta: die Heiligen Schriften der Parsen, zum ersten Male im Grundtexte sammt der Huzvâresch, mit Wortregister: Altbaktrisch, Huzvâresch, Parsi, Neupersisch und Armenisch*”, 2 v. Viena: K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1853-1858).

²⁰⁶ “*Übersetzung und Erklärung von Yaçna 44*”. *Zeitschrift der Deutsch Morgenländische Gesellschaft*, 7, 1853: 314-337.

²⁰⁷ Os Gathas são constituídos por poesia, com um número variável de estrofes, cada uma com um mesmo número de linhas (3 a 5) basicamente isossilábicas (ocasionalmente, com 1 sílaba a mais ou a menos), com uma cesura ou quebra fixa.

²⁰⁸ “*Psychological Aspects of Nietzsche’s Zarathustra*” (“Aspectos Psicológicos do Zaratustra de Nietzsche”), seminário ditado em inglês no Clube Psicológico de Zurique, 1934-39.

²⁰⁹ “*Herakleitos und Zoroaster: eine historische Untersuchung*”. Leipzig/Breslau: J. C. Hinrichs, 1859.

²¹⁰ Autor, outrossim, dos seguintes livros relacionados à tese de uma origem oriental para a filosofia grega: “*Die Phytagoreer und die alten Schinesen*” (1841), “*Die Eleaten und die Inder*” (1841), “*Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte*” (1844) - onde sustentou que toda ciência grega dimana do Oriente -, “*Empedokles und die alten Ägypten*” (1847), “*Die religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtliche Entwicklung*” (1852) - onde argumenta a favor de uma total informação da filosofia grega pela cultura Oriental, confirmando idéias de Eduard Maximilian Röth (1807-1858) na “*Geschichte unseres abendländischen Philosophie*”, 2 v. (Mannheim: F. Bassermann, 1846 e 1858) -, “*Empedokles und die Ägypter. Eine historische Untersuchung mit Erläuterungen aus den ägyptologischen Denkmälern von H. Brugsch und J. Passalacqua*” (1958), “*Anaxagoras und die alten Israeliten*” (1864), “*Die Hyperboreer und die alten Schinesen*” (1866), “*Die vorsokratische Philosophie*” (1879), “*Die ägyptische Entstellung des Pythagoras*” (1879), e “*Das mystische vierspeichige Rad bei den alten Ägyptern und Hellenen*” (1879).

sua obra sobre “Os Filósofos Pré-Platônicos”²¹¹ e em “A Filosofia na Época Trágica dos Gregos”, 1, mas hoje em dia admite-se que “Heráclito parece ter sido influenciado, em Éfeso, pelas práticas dos *magi*, se não por sua teoria da natureza ígnea da alma”²¹² (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1974: 1088).

Em 1861, aparece o “Compêndio de Gramática Comparada das Línguas Indo-germânicas”²¹³, de August Schleicher (1821-1868). Influenciado por Darwin, Herder e Hegel²¹⁴, Schleicher considerou que, como os processos físicos ou biológicos, a linguagem é produto de uma evolução que pouco-a-pouco fixa as formas-padrão, através de um processo vital, independente da vontade humana, de formação e crescimento/ desenvolvimento²¹⁵, ao qual segue-se a decadência (envelhecimento e morte). Para se recuperar a “pureza” de uma língua (idéia logo associada àquela da pureza de um “povo”) seria necessário voltar às origens, e para os estudiosos germânicos a proximidade com os árias (iranianos e indianos) representaria uma aproximação à pureza. O “mestre dos neogramáticos [Junggrammatiker]”, Georg Curtius²¹⁶ (1820-1885), refutaria²¹⁷ com seus seguidores a idéia da língua como organismo natural independente da vontade do homem, pondo em seu lugar a idéia da língua como sendo influenciada pelo aparato mental/filosófico e constituída pelos atos lingüísticos (*lato sensu*) daqueles que a falam simultaneamente enquanto seus criadores e sujeitos - idéia que viria a ser parcialmente acatada por Nietzsche, que viu a língua como dependente da vontade do homem [que fixa o valor dos conceitos/das palavras através de metaforizações, e porque, “por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho”

²¹¹ F. Nietzsche, “*Les philosophes préplatoniciens, suivi de 'les diadoxai des philosophes'*”, texto estabelecido a partir dos manuscritos por P. D'Iorio, apresentados e anotados por P. D'Iorio e F. Fronterotta, trad. do alemão por N. Ferrand. Combas: Éditions de l'Éclet, 1994, p. 81 e ss., e n. à p. 275.

²¹² Aludindo ainda às “contundentes similaridades doutrinárias entre o Irã e a Grécia” e ao fato de que “o retrato do mundo de Anaximandro corresponde àquele do Avesta”, Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1974: 1088), depois de citar a passagem sobre Heráclito, emenda que “isso explicaria a emergência, na Grécia do século V [a.C.], da crença em um destino celestial da alma”.

²¹³ “*Compendium der vergleichenden Grammatik der indo-Germanischen Sprachen; Kurzer Abriss einer Laut- und Formenlehre der indogermanische Ursprache*”, 2 v. Weimar: H. Böhlau, 1861. Linguistics and Evolution Theory. “*Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*”, com uma apresentação por Ernst Hæckel. Weimar: H. Böhlau, 1863. “*Die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*”. Weimar: H. Böhlau, 1865.

²¹⁴ Cf. “*Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft. Offenes Sendschreiben an Ernst Hæckel*” (Weimar: H. Böhlau, 1863), e “*Die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*” (Weimar: H. Böhlau, 1865).

²¹⁵ Desdobrando-se nas fases de isolamento, aglutinação e flexão (correspondentes à tese, antítese e síntese).

²¹⁶ Seguido, entre outros, por K. Brugmann, H. Osthoff e P. Hermann.

²¹⁷ Cf. especialmente a 5ª ed. do “*Gründzuge der Griechischen Etymologie*”, Leipzig: B. G. Teubner, 1879, p. 427 e ss.

(Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 1)²¹⁸, embora com importantes reparos - pois a linguagem se origina como “expressão de poder dos senhores [= dos seus criadores]” (Genealogia da Moral, 1ª dissertação, 2)²¹⁹.

Com os “Estudos Zoroastrianos” (1863)²²⁰, de Friedrich Heinrich Hugo Windischmann (1811-1861), o público alemão teve acesso, em sua língua nativa, à vasta coleção de testemunhos dos escritores gregos e latinos que dizem respeito à vida e obra de Zoroastro/Zaratustra. Nos anos 1865-66, Windischmann é seguido em sua empreitada por Adolf Rapp, que publica então um extenso levantamento sobre “A Religião e os Costumes dos Persas e Demais Iranianos a partir das Fontes Gregas e Romanas”²²¹. Assiste-se a um amplo debate sobre a historicidade da figura de Zoroastro; no ano de 1864, o holandês Cornelis Petrus Tiele (1830-1902) publica em seu país “A Teologia de Zaratustra”²²², com grande repercussão entre os orientalistas e teólogos germânicos (apesar da tradução tardia para o alemão), onde aventa a possibilidade da inexistência de um Zaratustra histórico [tese também defendida, com diferentes argumentos, por Kern²²³, em “Sobre a Palavra *Zarathustra*”²²⁴], em contrapartida com a inquestionável figura mítica do líder do movimento da reforma religiosa indicada nos Gathas.

Explorando um outro filão dos estudos zoroastrianos, Alexander Kohut (1842-1894) publica importantes estudos²²⁵, em 1866-67, correlacionando a angelologia e demonologia judaicas, bem como a escatologia bíblico-talmúdica, com uma matriz zoroastriana, com a

²¹⁸ NIETZSCHE, 1991: 32.

²¹⁹ NIETZSCHE, 1998: 19.

²²⁰ “*Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagen Geschichte des alten Iran. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Fr. Spiegel*”. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1863. A lenda de Zoroastro aparece às pp. 307-313.

²²¹ “*Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen*”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 19, 1865: 1-89, e 20, 1866: 49-204. Tradução em inglês: “*Religion and Customs of the Persians and other Iranians*”, Bombaim, 1876.

²²² “*De godsdiens van Zarathustra van haar ontstaan in Baktrië tot den val van het Oud-Perzische rijk*”. Haarlem: A. C. Kruseman, 1864; obra depois incluída, numa versão bastante ampliada, na “*História das Religiões*” (“*Geschiedenis van den Godsdiens*” [1ª ed. 1876]. Amsterdã: P. N. van Kampen & zoon, 1893-1901; ed. alemã: “*Geschichte der religion im altertum bis auf Alexander den Grossen*”, trad. por G. Gehrich. Gotha: F. A. Perthes, 1895-1903).

²²³ E mais recentemente por Marijan MOLÉ (1963).

²²⁴ “*Over het woord Zarathustra*” (cit. por DARMESTETER, 1880: t. I, p. lxxvii, n. 1). DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 21) disse que o “Assim Falava Zaratustra” foi a primeira obra europeia a chamar [desde o título] o profeta pelo seu nome real (iraniano), mas Kern parece merecer essa primazia.

²²⁵ “*Über die Jüdische Angelologie und Dämonologie in Ihrer Abhängigkeit von Parsismus*”. Leipzig, 1866 (reimpr. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 1966); “*Was Hat die Talmudische Eschatologie aus dem Parsismus Aufgenommen?*”. *ZDMG*, 21, 1867: 552-591.

qual os judeus do exílio (*golah*) babilônico teriam tido estreito e prolongado contato, vindo a influenciar extensa e duradouramente a teologia judaica e cristã. Estudos paralelos de Edward William West, publicados simultaneamente em Londres e Stuttgart²²⁶, viriam a demonstrar depois, com a publicação em 1871 do “*Dadestan-i Mênôg-i Khrad*” (“Julgamentos do Espírito da Sabedoria”), diversas ocorrências (1.11, 1.49-50 e 57.1-5) de um conceito de criação por meio da sabedoria que assemelha-se bastante (e parece ser anterior) à concepção cristã da criação do mundo pelo *lógos*²²⁷, fazendo aumentarem as especulações em torno de ser o Cristianismo uma forma judaico-helênica do Zoroastrismo²²⁸.

Do mais renomado dos lingüistas e orientalistas alemães, [Friedrich] Max Müller (1823-1900) – ex-aluno de Leipzig (sob Hermann Brockhaus, mestre e amigo²²⁹ de Nietzsche) e Berlim (sob Franz Bopp e Friedrich Wilhelm J. von Schelling) - apareceram em 1869 ensaios em alemão²³⁰ que Nietzsche “leu avidamente” em 1870-71, época em que o nome de Zoroastro aparece, fora do contexto de seu estudo das fontes de Diógenes Laércio²³¹, pela primeira vez em seus escritos (Fragmento póstumo, setembro de 1870-

²²⁶ “*Dadestan i Menog i Khrad/The Book of the Mainyo-i-Khard. The Pazand and Sanskrit texts (in Roman characters), as arranged by Neriosengh Dhaval, in the fifteenth century. With an English translation, a glossary of the Pazand text, containing the Sanskrit, Persian and Pahlavi equivalents, a sketch of Pazand grammar, and an introduction*”. Stuttgart/Londres: Carl Grüninger/Trübner and Co., 1871.

²²⁷ Cf. D. Flusser, “Uma citação dos Ghathas num Oráculo Sibilino Cristão?”. In: *idem*, “O Judaísmo e as Origens do Cristianismo”. Rio de Janeiro: Imago, vol. II, pp. 138-141 (orig. publ. em J. Bergman, K. Drynjeff e H. Ringgren, eds., “*Ex orbe religionum: Studia Geo Widengren, XXIV mense apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus*” [“*Studies in the History of Religions; Supplements to Numen*, 21-22”]. Leiden: E. J. Brill, *Pars Prior*/vol. I, 1972: 172-175).

²²⁸ Em uma carta escrita em 28 de abril de 1819 a seu irmão e à esposa deste, o poeta inglês John Keats (1795-1821) escrevia: “É grande e geral a suspeição (*it is pretty generally suspected*) de que o esquema [salvífico] cristão foi copiado dos antigos persas e dos filósofos gregos (...)” (“*The Letters of John Keats*”, ed. M. B. Forman., 3ª ed. Oxford: University Press, 1947, p. 337).

²²⁹ Nietzsche conheceu Wagner na casa de Brockhaus, a quem costumava visitar para conversarem sobre filologia, filosofia e música (cf. H. F. Peters, “*Zarathushtra’s Sister: The Case of Elizabeth and Friedrich Nietzsche*”. N. Iorque: Markus Wiener, 1977, p. 25).

²³⁰ “*Beiträge*”, 2 vols.: I: “*Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*”; II: “*Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie*”. Leipzig: Engelmann, 1869.

²³¹ Sobre as fontes de D. Laércio Nietzsche escreveu (iniciando em 1866 e terminando em 31 de julho de 1867) seu premiado ensaio “*De fontibus Diogeni Laertii*” (1866), depois publicado, como “*De Laertii Diogenis fontibus scripsit Friedericus Nietzsche*”, na *Zeitschrift der Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, XXIV, 1869: 181-228.

janeiro de 1871, 5 [54])²³², numa citação direta a partir dos “*Beiträge*” (v. I, p. 145) de M. Müller (MONTINARI, 1982: 69).

Em 1879, aparece o primeiro de 3 volumes das “Investigações Arianas”²³³ de Christian Bartholomae (1855-1925), que referendam estudos conduzidos pelo menos desde 1845²³⁴ por Rudolf Roth (1821-1895), mostrando que a história épica do Irã e aquela da Índia védica tinham uma origem comum, e reforçando o conceito de uma civilização ária ancestral. Ainda de Bartholomae, os estudos sobre os Gathas do Avesta²³⁵ confirmam as investigações anteriores de Haug, e contribuem para difundir a apreciação da poesia metafísico-religiosa de Zaratustra *lui même* entre os alemães.

O francês Marcel Dieulafoy e sua esposa Jane Henriette iniciam em 1881 as escavações do palácio de Dario em Susa, numa empreitada amplamente divulgada pela imprensa de toda a Europa. Na primavera desse ano, Friedrich Nietzsche, associando talvez subconscientemente [embalado que não podia deixar de estar por um ambiente cultural filológico/filosófico/histórico saturado por referências à Pérsia e aos assuntos iranianos] o pequeno lago alpino suíço de Silvaplana (entre Sils-Maria e Surlei e próximo a Vicenza) com o lago montanhoso iraniano de Urmi (às margens do qual nasceu Zaratustra)²³⁶, esboça pela primeira vez²³⁷ os contornos de seu Zaratustra, que ganharão corpo na obra homônima, de 1883-85²³⁸. Em 1882, Franz Stolze (1836-1910) publica em Berlim, com J. C. Andreas,

²³² A notação indica o passo 54 do caderno 5 das notas de Nietzsche da época. Cf. F. Nietzsche, “*Kritisch Gesamtausgabe der Werke*”, *Abt. III, Bd. 3: “Nachgelassene Fragmente Herbst 1869-Herbst 1872”*. Berlim: Walter de Gruyter, 1978, p. 110 (*apud* MONTINARI, 2003: 69): “A religião de Zoroastro teria regido a Grécia caso Dario não tivesse sido derrotado”.

²³³ “*Arische Forschungen*”, 3 vols. Halle: M. Niemeyer, 1879 (2ª ed. 1882), 1886, 1887.

²³⁴ Cf. R. Roth, “*Die Sage von Feridun in Indien und Iran*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 2, 1845: 216-30, e “*Die Sage von Dschemschid*”, *ZDMG*, 4, 1850: 417-33.

²³⁵ “*Die Gatha's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes*”. Halle: M. Niemeyer, 1879.

²³⁶ “Zaratustra, nascido junto ao lago Urmi, abandonou sua pátria aos trinta anos, encaminhou-se à província de Ária, e nos dez anos de sua solidão nas montanhas compôs o *Zend-Avesta*” (*Fragmento póstumo*, primavera-outono de 1881, 11 [195], “*Mittag und Ewigkeit. Fingerzeige zu einem neuen Leben*” [“Meio-dia e eternidade. Indicações para uma nova vida”]). Para acompanhar o desenvolvimento dessa idéia, compare-se essa passagem com *A Gaia Ciência*, 342, e *Assim Falava Zaratustra*, prólogo, I.

²³⁷ Cf. o poema “Sils-Maria”, nas *Canções do Príncipe Vogelfrei* (apêndice a *A Gaia Ciência*; NIETZSCHE, 2001: 311). Cf. também Elizabeth Förster-Nietzsche, “Origem de *Assim Falava Zaratustra*”. Apêndice I a NIETZSCHE, s/d: 383-396.

²³⁸ 1ª parte: principiada em Rapallo no começo de fevereiro de 1883 e impressa no final de abril de 83; 2ª parte: escrita em Sils-Maria entre junho e julho de 1883 e impressa no final de agosto de 83; 3ª parte: escrita em Nice (Niza) no fim de janeiro de 1884 e impressa em março de 84; 4ª parte: escrita em Zurique e Mentone, em outubro de 1884, e terminada em Nice, em fins de janeiro/comoço de fevereiro de 1885; impressa entre março e abril de 85, mas que apareceria apenas no outono de 1892 (cf. E. Förster-Nietzsche, “História da Origem de *Assim Falava Zaratustra*”. Apêndice II a NIETZSCHE, s/d: 396-398).

seus dois volumes de fotografias²³⁹ tiradas seis anos antes em Persépolis, capital dos Aquemênidas. “Nos anos de 1883-85, enquanto Nietzsche escrevia 'Assim Falava Zaratustra' [e o casal Dieulafoy prosseguia com as escavações em Susa], mais de trinta livros relativos a textos zoroastrianos foram publicados em alemão, e aproximadamente o mesmo número em outras línguas européias” (ROSE, 2000: 178 [inclusão nossa]). O fato de em 1887 Samuel Laing haver publicado uma obra²⁴⁰, não influenciada pelo Zaratustra nietzscheano²⁴¹, onde “o Zoroastrismo é enfeitado com todas as virtudes das quais o Cristianismo parece ser destituído, tais como racionalidade, simplicidade, contato com a natureza, apelo aos instintos vitais, construtivos” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 22), parece mostrar uma tendência da época, com Zoroastro/Zaratustra constituindo “parte de uma tentativa de emancipar o homem moderno em relação à cristandade”²⁴² (*loc. cit.*). Veremos a seguir a maneira como a herança cultural ocidental tem lidado com a possibilidade de ter sido o Zaratustra iraniano o expositor de um pensamento dotado de poder emancipatório particularmente em virtude de seu embasamento ou desdobramento como filosofia.

²³⁹ “*Persepolis*” (com uma introdução por T. Nöldeke). Berlim, 1882.

²⁴⁰ “*A Modern Zoroastrian*”. Londres: F. V. White & Co., 1887.

²⁴¹ Embora tanto Laing quanto Nietzsche tenham sido influenciados por Emerson [cujo ensaio “*On Compensation, or Polarity*”, serviu, segundo DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 22), como ponto de partida para Laing].

²⁴² Inclusive pela busca de uma concordância do pensamento com as leis da física (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 22. Cf. a tentativa nietzscheana de entender o “eterno retorno” à luz da lei de conservação das forças). Segundo Laing, “de todas as hipóteses religiosas que permanecem trabalháveis no estado presente do conhecimento, aquela [o Zoroastrianismo] parece para mim ser a melhor, pois reconhece francamente a existência dessa lei dual, ou lei da polaridade [‘que permeia tanto o mundo natural quanto o espiritual’], como a condição fundamental do universo” (“*A Modern Zoroastrian*”, *op. cit.*, pp. 3-4).

1.3 - O ZARATUSTRA IRANIANO: UM FILÓSOFO? - O QUE DIZ A HERANÇA OCIDENTAL

"Quando os gregos da antiguidade tardia, que reivindicavam descender de Pitágoras e, através dele, de Zoroastro, acreditavam estar ganhando acesso à verdade eterna, eles estavam de fato renovando o pensamento humano."²⁴³

O historiador bizantino Agatias (Agathias Scholasticus), no seu relato acerca dos filósofos helenistas²⁴⁴ que viajaram para a corte Sassânida em Seleucia-Ctesiphon no início do reino do imperador bizantino Justiniano (527-565) (AGATHIAS, 1967: 80 e ss.) porque “eles não compartilhavam a idéia de Deus prevalente entre os romanos, e pensavam que o estado persa era bem melhor” (Agatias, “Histórias”, II, 30.3), reporta que em suas mentes a Pérsia (com o Zoroastrismo como religião oficial na época) era “a terra do rei-filósofo platônico, na qual a justiça reinava suprema. Os súditos também eram modelos de decência e boa conduta, e não havia furtos, roubos, ou qualquer outra espécie de crime” (“Histórias”, II, 30.3). A crença desses filósofos acerca da vida no Império Sassânida, não muito diferente daquela de outros pensadores gregos²⁴⁵ (principalmente da Ásia Menor), evoca a idealizada percepção greco-romana da Pérsia como o local de origem da sabedoria de Zoroastro e Ostanés (bem como da astrologia e da magia caldaica), e ainda como ante-sala da Índia, com toda a sabedoria dos brâmanes. Contudo, a continuação do relato de Agatias, passando pelo consideravelmente rápido retorno [após 2 anos] dos filósofos, aponta talvez para sua ingenuidade política e sua superioridade filosófica, contribuindo para retratar o reino Sassânida como o oposto do estado platônico ideal e o pensamento persa como incompatível com a capacidade filosófica grega: Agatias atribui a alegada inabilidade do rei persa [provavelmente Chosroes (Khusrow; Khusro) I *Anôsharvan* (Anushirwan; aquele de “Alma Imortal”; c. 531-579)] para entender a filosofia grega aos incomparáveis valores da cultura grega, que não poderiam ser transpostos ou preservados “em uma língua primitiva e

²⁴³ Jacques-DUCHESNE-GULILLEMIN (“*Symbols and Values in Zoroastrianism*”), 1966, p. 162.

²⁴⁴ Na ordem em que são citados por Agatias nas *Histórias*, II.30.31: Damásio da Síria, Simplício da Cilícia, Eulâmio da Frígia, Prisciano da Lídia, Hérmiás e Diógenes (ambos da Fenícia), e Isidoro de Gaza.

²⁴⁵ Conforme Gerardo Zampaglione (“*L’Idea della Pace nel Mondo Antico*”. Turim: ERI [Edizioni RAI Radiotelevisione Italiana], 1967, p. 147), “alguns escritores, julgando os eventos da Pérsia sob uma perspectiva diferente daquela adotada pela literatura grega, chegaram a escolher o império persa como modelo de solidariedade universal, destinada (*rivolta*) a unificar o pensamento e a conduta dos homens”.

largamente inculta” (“Histórias”, II, 28.3). Pode-se inferir alguma parcialidade desse relato quando se o compara ao que diz a “Crônica de Séert” (na edição do monsenhor Addaï Scher), ao afirmar que o *shah* Khusro era

bem-versado em filosofia, que havia aprendido, diz-se, de Mar Barsauma, bispo de Qadu, quando Khusro esteve na região. Ele também aprendeu filosofia de Paulo o filósofo persa²⁴⁶, que, não havendo sido capaz de obter o trono de metropolitano da Pérsia, renunciou à religião cristã (SCHER, 1910: 147).

Também as “Respostas do Filósofo Prisciano [da Lídia] às Dúvidas de Chosroes, Rei dos Persas”²⁴⁷ contribuem para que se pense que, ao menos durante certo período, a filosofia (nos moldes gregos) não se incompatibilizou com o pensamento persa²⁴⁸, se bem que falar de uma “filosofia Zaratustriana” seja assunto bem mais complicado - embora possamos dizer que o pensamento iraniano é, pelo menos, proto-filosófico: “A noção mesma de Gnose é atestada nos textos iranianos²⁴⁹ por recurso explícito à questão 'Quem sou eu? A que é que eu pertencço? Donde vim? Para onde volto?'" (DORESSE, 1958: 313).

A moderna ciência nos diz que

O Zoroastrismo é uma doutrina ética, filosófica e religiosa tão complexa que apenas poderia ter se originado em um ambiente intelectual altamente desenvolvido. Deve ter se originado em uma comunidade com idéias éticas, mitológicas e religiosas extremamente complexas que depois, na doutrina reformada²⁵⁰, foram incluídas pelo profeta [Zaratustra] em sua religião (SARIANIDI, 1998: 174).

²⁴⁶ Outrossim tido por autor de um comentário do “*Peri Hermeneias*” e outro comentário sobre os trabalhos lógicos de Aristóteles (cf. Henri Hugonnard-Roche, “*Introductions syriaques à l’étude de la logique: à propos de quelques Divisions de Porphyre*”. *Hautes Études Médiévales et Modernes*, 73, 1994: 385).

²⁴⁷ “*Prisciani Lydi quæ extant: Metaphrasis in Teophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*”, ed. Ingram Bywater (*Commentaria in Aristotelem Græca*, Supl. Arist., I, 2). Berlim: Reimer, 1886.

²⁴⁸ Cf. também Ilsetraut Hadot, “*Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*”. Paris: *Études Augustiniennes*, 1978, pp. 24-25.

²⁴⁹ DORESSE (1958: 345-6, n. 49) menciona explicitamente o *Shkand-gumânîk Vichâr*, X, 2-11 (ed. De Menasce; Friburgo, 1947, p. 114), e o *Pând-Nâmâk i Zartûsht* (cit. por De Menasce, p. 120).

²⁵⁰ “A doutrina zoroastriana não foi algo absolutamente novo e original, ela baseou-se no velho ritual e idéias religiosas de sua antiga comunidade iraniana nativa. Ela foi uma filosofia extraordinariamente complexa característica de sociedades urbanas altamente complexas” - como aquelas do “Complexo Arqueológico

Em que medida a doutrina do Zaratustra iraniano veio confirmar especulações filosóficas anteriores? Sabemos que “os antigos gregos viram no Zoroastrismo o arquétipo da visão dualista do mundo e do destino do homem” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1974: 1083), e

É fato aceito que a ética filosófica do Zoroastrismo baseia-se na idéia do dualismo, na luta entre o bem e o mal. Essa idéia geral [já] está muito claramente representada pelas complexas composições nos artigos [proto-zoroastrianos] do “Complexo Arqueológico Bactria-Margiana” (SARIANIDI, 1998: 172).

Pois bem, Zaratustra parece ter dado à idéia do dualismo pré-existente na religião iraniana uma roupagem filosófica, na tentativa de assimilá-lo a um novo ensinamento, monoteísta como se infere dos Gathas, e no qual o elemento moral se confunde com o metafísico.

Na sessão 136 dos seus “Ensaio de Teodicéia” (1710), Leibniz fala de “um antigo filósofo da alta Ásia, conhecido sob o nome de Zoroastro, [que] ensinou, pelo que se diz, sobre dois princípios inteligentes em todas as coisas, um bom e outro mau” (LEIBNIZ, 1885: 189)²⁵¹. Por outro lado, Immanuel Kant (1724-1804), em suas “Lições de Metafísica e Teologia Racional”²⁵², 2 (História da Filosofia)²⁵³, na seqüência da afirmação de que há certos povos que tratam de questões tiradas da razão pura (p. ex., a questão da imortalidade da alma) mas não se distingue neles o uso concreto do uso abstrato da razão, diz que não se encontra o menor traço de filosofia no Avesta de Zoroastro (Zaratustra), e que os Persas emprestaram sua filosofia dos gregos. É possível que opiniões tão diferentes tenham origem em uma simples diferença na maneira de pensar o que é filosofia: Zeferino González não vê

Bactria-Margiana” (BMAC), no “Irã Exterior” (Irã Oriental, Turquemenistão, Baluchistão) (SARIANIDI, 1998: 168).

²⁵¹ Como Leibniz vê Deus como “mestre absoluto de todas as coisas, até o ponto de [no 'melhor dos mundos possíveis'] poder condenar os inocentes sem violar sua justiça”, nada mais resta, na sua tentativa de conciliar fé e razão, senão exaltar o poder da razão, pois “por qual meio distinguir-se-ia o verdadeiro Deus do falso Deus de Zoroastro se todas as coisas dependessem do capricho de um poder arbitrário, sem que houvesse qualquer regra ou consideração por quem quer que fosse?” (Discurso Preliminar da Conformidade da Fé com a Razão, 37; LEIBNIZ, 1885: 72).

²⁵² “*Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*” (lições reconstituídas), 2 vols. In: “*Kant’s gesammelte Schriften*”, 29 vols., ed. da *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (desde o v. 23, *Akad. d. Wissensch. zu Göttingen/Akad. d. Wissensch. zu Berlin*), vol. XXVIII (ou: 4. Abt. [*Vorlesungen*], Bd. 5). Berlin: W. De Gruyter, 1970-72.

²⁵³ Disponível em francês em < www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/textes/Kant2.htm >, acessado em 07/04/2003.

contradição em afirmar num lugar (GONZÁLEZ, 1886: t. 1, cap. 5, p. 17) que, assim como toda concepção religiosa traz em si uma civilização em harmonia com a religião que lhe serve de base e norma fundamental, toda civilização traz em si uma Filosofia, enquanto noutro lugar (*ibid.*, cap. 22, p. 74) afirma que verdadeiramente em nenhum dos lugares onde dominou o Zoroastrismo existiu a Filosofia no sentido próprio da palavra, como investigação racional e sistemática das coisas e de suas causas, nem houve escolas filosóficas, e nem foram conhecidas e separadamente cultivadas as divisões da Filosofia especulativa, não havendo mais filosofia que a filosofia religiosa²⁵⁴.

Menos radical do que Kant na sua concepção do que seja Filosofia, Gonzáles concordou com François Lenormant²⁵⁵ quando este diz que a doutrina de Zoroastro, “prescindindo de toda revelação e [operando] apenas pelas forças da razão natural” é “o esforço mais poderoso do espírito humano rumo ao espiritualismo e à verdade metafísica” (*apud* GONZÁLES, 1886: 72). Para o cardeal espanhol,

A doutrina zoroastriana, considerada em sua pureza primitiva e anteriormente à sua amálgama com o magismo e com as teorias e práticas assírias e caldéias, responde à elevação e profundidade de idéias, e sobretudo à tendência espiritualista que caracteriza e distingue a raça ariana. No fundo da concepção zoroastriana dominam e sobrenadam, por assim dizer, a consciência moral e a razão, a idéia do verdadeiro e do bom, a tendência ético-espiritualista e a especulação metafísica (GONZÁLES, 1886: 73).

James Mark Baldwin opinou, no verbete “*Oriental Philosophy (and Religion)*” do seu “*Dictionary of Philosophy and Psychology*” que, nas religiões da [antiga] Pérsia,

o elemento filosófico não alcança expressão autoconsciente; ele permanece emaranhado na mitologia. Mas todas as religiões realmente envolvem uma filosofia

²⁵⁴ “[A filosofia religiosa consiste nas] concepções que servem de base à religião e ao culto, e as conseqüências ou aplicações delas derivadas, donde a grande dificuldade de separar a idéia filosófica da idéia religiosa, dificuldade que adquire maiores proporções quando essa idéia reveste dois formas muito diferentes e até contraditórias (...), a forma popular grosseira ao lado da forma esotérica e hierática” (GONZÁLES, 1886: t. 1, cap. 22, pp. 74-5).

primitiva. Elas tentam dar algum tipo de explicação racional do mundo dos objetos e da vida pelos quais são confrontadas (BALDWIN, 1901-1905).

Enfim, Muhammad IQBAL (1908: x) pensava que “na Pérsia, talvez devido a influências semíticas, a especulação filosófica indissolúvelmente associou-se à religião²⁵⁶, e pensadores em novas linhas de pensamento quase sempre foram fundadores de novos movimentos religiosos”. Ainda para Iqbal,

[Wilhelm] Geiger, em sua obra “*Civilisation of Eastern Iranians in Ancient Times*”²⁵⁷, indica que Zoroastro herdou dois princípios fundamentais [proto-filosóficos] de sua ascendência ariana: 1) há lei na Natureza; 2) há conflito na Natureza²⁵⁸. É a observação da lei e do conflito no vasto panorama do ser/estar que constitui a fundação filosófica do seu sistema. O problema diante dele era o de reconciliar a existência do mal com a eterna bondade de Deus (...) Como pensador, ele merece grande respeito não apenas por ter abordado o problema da multiplicidade objetiva com um espírito filosófico, mas também porque, tendo sido levado ao dualismo metafísico, ele pretendeu reduzir essa dualidade primária à unidade superior (IQBAL, 1908: 4 e 7 [inserções nossas]).

Mary Boyce, que tem contribuído bastante e de modo aprofundado para aumentar o conhecimento que se tem acerca de Zaratustra e do Zoroastrismo, é de opinião que o antigo pensamento especulativo iraniano inquiriu sobre a unidade que se oculta por trás da diversidade dos fenômenos, como fizeram os filósofos pré-socráticos (BOYCE, 1975: 192). Boyce confirma o que Karl F. GELDNER (1911) sugeriu, ao dizer que “o corpo variegado da crença popular ariana, quando subjugado ao pensamento unificador de uma mente

²⁵⁵ François Lenormant, “*Histoire Ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*”, 6 vols. Paris: A. Levy, 1881-1888.

²⁵⁶ E Gabriel Lomba SANTIAGO (1988: 22) mostra-se sábio ao optar, ao referir-se ao caráter do pensamento do Zaratustra iraniano, pelo uso da expressão “filosofia teológica iraniana”.

²⁵⁷ “*Ostiranische Kultur im Altertum*”. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert, 1882.

²⁵⁸ Iqbal está citando DARMESTETER (1880: t. I, p. lvii), sem dizê-lo. Compare-se esses princípios fundamentais com as três certezas cósmicas indo-européias (a 1ª e a 3ª revelando grande proximidade entre si): “**1.** O Universo é governado por deuses soberanos, que (...) velam para que tanto a ordem do mundo como a moral na sociedade humana não sejam perturbadas, uma vez que as duas estão estreitamente ligadas. (...) **2.** O Universo é o lugar de *combates* incessantes. (...) Ainda hoje o combate continua e durará até a crise final. **3.** No Universo, tudo está vivo e, conseqüentemente, submetido às leis de produção e reprodução (...)” (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, pp. 38-9).

especulativa, foi transformado em uma teoria auto-contida do universo e a um princípio dualista lógico”. Geldner acrescenta que

Os ensinamentos de Zoroastro [nos Gathas] mostram que ele foi um homem de inclinação altamente especulativa, mas fiel, contudo, com toda a sua originalidade, ao caráter nacional iraniano. (...) Seu pensamento é consecutivo, auto-contido, prático, despido de tudo que pode ser chamado de fantástico ou excessivo. Sua forma de expressão é tangível e concreta; seu sistema é construído sobre um plano claramente concebido, e situa-se em um alto nível moral - no seu tempo, ele foi um grande avanço na civilização (GELDNER, 1911).

Marijan Molé, que publicou dois tomos acerca do profeta Zaratustra e de seus ensinamentos, disse de Zaratustra:

Fundador da mais antiga religião salvífica²⁵⁹, pensador²⁶⁰ asiático conhecido na Europa desde Platão, profeta cujo nome continua a ser venerado pelos parses de Bombaim, e a quem a tradição hermética reclamou como um dos seus mestres - Zoroastro o *Spitamid*²⁶¹ permanece completamente desconhecido para nós (MOLÉ, 1963: t. 2, p. 271).

Gherardo Gnoli, uma das pessoas que mais têm contribuído para diminuir nosso desconhecimento acerca de Zaratustra, fala deste personagem como

²⁵⁹ Alessandro Bausani (“*Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ'u'llah*”. Milão: Il Saggiatore, 1959, p. 19) informa adicionalmente que, “do ponto de vista comparativista, não é exagerado afirmar que o Zoroastrismo forneceu o material para a construção das lendas escatológicas de todas as grandes religiões do mundo civil [i.e., ocidental]. O Islã, o Judaísmo tardio [incluindo-se aí o Cristianismo] e, em grande parte, por misteriosas vias, também o mundo das sagas escandinavas e o mundo das lendas medievais cristãs, são indubitavelmente tributários da religiosidade iraniana pelas suas visões angélicas e escatológicas”. Vista a partir de uma perspectiva interna, a Pérsia parece, assim, ser uma das fontes mais importantes para se compreender o senso escatológico que, de modo direto ou indireto, tão profundamente influiu sobre a cultura de todo o Ocidente.

²⁶⁰ Não propriamente filósofo, mas um pensador sectário/dogmatizador, legislador e moralista, um ser excepcional, guiado por Deus em todas as suas ações, segundo M. de Pastoret em “*Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparées comme sectaires, législateurs et moralistes; avec le tableau de leurs Dogmes, de leurs Lois et de leur Morale*”. Paris: P. Buisson, 1787.

²⁶¹ Que é (cf., p. ex., a “*Yasna*”, 46.16) do clã *Spitama* (contração do superlativo *Spitatama*, “branquíssimo” - equivalente ao sânscrito *Svetatama*). De uma atenuação consonantal de *p* para *f*, temos hoje, para “branco”, o farsi *sefid*, urdu *sefed*, hindi *safed*.

não apenas um pensador, como podemos concebê-lo conforme nossas categorias, ou um professor de moral; ele é também um homem religioso que tem uma revelação e uma experiência visionária. O extático [visionário] e o pensador estão intimamente ligados nele (GNOLI, 1980: 191).

Pensador especulativo ou professor de moral, ou ainda “o primeiro teólogo, no sentido completo da palavra”, como queria DUCHESNE-GUILLEMIN (1952: 2), o certo é que, como esclareceu Rabindranath Tagore, Zaratustra

foi o primeiro homem que conhecemos que deu à religião um definitivo caráter e direção moral, e ao mesmo tempo pregou a doutrina do monoteísmo²⁶², que ofereceu um fundamento eterno à realidade com a bondade²⁶³ como ideal de perfeição (...) Embora circundado por crentes em ritos mágicos, ele proclamou naqueles escuros dias de desrazão que a verdade da religião está não em práticas externas de valor imaginário, mas no seu significado (*significance*) moral, isto é, em apoiar o homem em sua vida de bons pensamentos, boas palavras e boas ações (TAGORE, 1924: i).

Esse contributo moral e monoteísta de Zaratustra à religião, além da [pretensão à] emancipação desta em relação à particularidade de um determinado povo²⁶⁴, seriam o alvo específico da crítica Nietzscheana [cf. o “Ecce Homo”, “Por que sou um destino”, 3, e v. adiante, seção 1.5), e o “Assim Falava Zaratustra”, I, “Os mil alvos e o único alvo”].

Enfim, desde Anquetil-Duperron sabe-se que

não se deve olhar Zoroastro como um simples filósofo que redige friamente [sobre] o sistema do Universo e compõe um corpo doutrinal que alguns discípulos sagazes se encarregam de sustentar através do raciocínio. Os antigos Legisladores não seguiam esse curso (ANQUETIL-DUPERRON, 1771: t. 1, parte 2, p. 67),

²⁶² Conforme Martin HAUG (1884: 303), Zaratustra foi teologicamente um monoteísta e filosoficamente um dualista.

²⁶³ Em Platão, beleza e bondade (*kalós [kállos] kai ágāthós*).

²⁶⁴ Cf., p. ex., a “*Yasna*”, 43.11, e 44.10, para uma apresentação do Zoroastrismo como religião proclamada, como a melhor, a toda a humanidade.

e Simone [de] PÉTREMENT (1947: 319) confessou não saber “porque os eruditos [*des savants*] evitam, com uma espécie de horror, representar Zoroastro como um filósofo (...), pois se existe uma religião abstrata e filosófica, essa é a sua. Por que não querer reconhecê-lo?”. Nem todos os eruditos, contudo, se furtaram a representar Zaratustra/Zoroastro como filósofo: Sir William JONES (1771: 8) fala que Zoroastro é descrito “por todos os historiadores” como “um homem de espírito (*a spiritual man*) e um filósofo”. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 70 e ss.), a exemplo de outros helenistas²⁶⁵, representa Zaratustra/Zoroastro como o pai da filosofia. Mais recentemente, o Prof. Paul DuBREUIL (1984) opinou que “é bastante espantoso [*amazing*] ver de que modo o título de filósofo foi recusado a Zaratustra. No entanto, nenhuma religião parece tão abstrata e filosófica quanto a sua”.

Nietzsche não se preocupou em esclarecer se acreditou apenas em um Zaratustra mítico em detrimento de um Zaratustra histórico, nem em discutir o que há de abstrato ou metafísico, ou quanto há de filosófico, na religião zoroastriana, satisfazendo-se com a preocupação de apontar o moralismo metafísico que “constitui a imensa singularidade deste persa na história” (podendo ser considerado uma invenção sua²⁶⁶ de repercussões concretas, duradouras e profundamente importantes para o desenvolvimento da civilização ocidental), e demonstrar como “toda a história é a refutação experimental do princípio da dita 'ordem moral do mundo'”, como meios para alcançar “a auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista no seu contrário” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 3).

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1948: 7) pensava que “de todos os filhos da Ásia, Zaratustra foi o primeiro que o Ocidente adotou. Cerca de quatro séculos antes daquele do Cristo, sua doutrina alcançou a Grécia. Ela foi conhecida de Platão²⁶⁷, a quem deve ter dito alguma coisa”. James Darmesteter, em um raciocínio também presente entre os maçons²⁶⁸, chegou a identificar a teoria platônica das idéias com a doutrina de uma criação de tipos (arquétipos) espirituais e imutáveis anterior à criação do mundo material (cf.

²⁶⁵ Cf. BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, pp. 102-106 (“*Œuvres de Zoroastre – écrits philosophiques*”).

²⁶⁶ Cf. a obra “*Zaratustra: Gatha, el primer tratado de ética de la humanidad*”, ed. bilingüe, trad. por N. Amirian. Barcelona: Editorial Obelisco, 1999.

²⁶⁷ *Leis e Epinomis* (“Apêndice às Leis”), citadas adiante. Zoroastro (Zaratustra) mesmo é citado no *Primeiro Alcebiades*, 121e-122a (ed. C. Hermann, “*Plat. Op.*”, t. VI, p. 281).

²⁶⁸ Cf. Albert Pike, “*Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of the Freemasonry Prepared for the Supreme Council of the Thirty-Third Degree for the Southern Jurisdiction of the United*

CUMONT, 1931: 57, n. 1), os *fravashis*²⁶⁹ - e Isidor SCHEFTELOWITZ (1920: 158) acreditava que a crença platônica na pré-existência da alma, enquanto influenciada pela idéia de *fravashi* (pálavi *fravarti*), pode ser deduzida de fontes persas do período Sassânida, mas essa hipótese foi convincentemente rejeitada por Harold Walter BAILEY (1943: 101-19)²⁷⁰. Já para Mircea ELIADE (1992: 107), Platão parece ter conhecido a idéia iraniana de que “o propósito das catástrofes cósmicas ['Político', 269c e ss] seria a purificação da raça humana ('Timeu', 22d)”. O que se pode dizer atualmente é que a ausência ou o desconhecimento de textos comprobatórios de trocas filosóficas entre os persas e os gregos, e o conhecimento da antigüidade e da bilateralidade das trocas culturais entre esses povos, para não falar de sua comum origem indo-européia, torna atualmente impossível a comprovação das suposições de Darmesteter e Scheftelowitz.

Estudiosos como Robert Eisler²⁷¹ ligaram a influência da religião iraniana à origem do orfismo e da filosofia grega, e nessa senda Eisler foi seguido por Richard REITZENSTEIN (1924-5; 1927), que tentou demonstrar a grande dívida de Platão em relação a Zoroastro (cf. adiante). Mais cauteloso, Francis Macdonald Cornford afirmou que

Quer aceitemos ou não a hipótese de uma influência direta da Pérsia sobre os jônios do século VI [a.C.], nenhum estudioso do pensamento órfico e pitagórico deixará de ver entre estes e a religião persa semelhanças tão pronunciadas que podemos ver ambos os sistemas como expressões de uma mesma concepção da vida, e usar qualquer um deles para interpretar o outro (CORNFORD, 1912: 176).

De qualquer modo,

a conquista persa da Lídia por volta de 546 e a rebelião jônica contra a Pérsia de 500 a.C. deve ter ocupado a mente de todo grego da Ásia Menor - e talvez de qualquer

States and Published Authority”. Charleston: Southern Jurisdiction, *Anno Mundi* 5632 (a.D. 1871) [reimpr. Richmond, Virginia: L. H. Jenkins, 1930], p. 256.

²⁶⁹ O *fravashi* é uma duplicata espiritual da alma de toda criatura, e ao mesmo tempo o protótipo espiritual da criatura, existindo antes do nascimento no mundo material e unindo-se à alma após a morte.

²⁷⁰ Isso foi feito com base no questionável significado do conceito gático de Fravahr/Fravashi (talvez originalmente fé personificada; do verbo avéstico *fravar*, “professar”) e na sua tradução para outros dialetos iranianos e seu ajustamento às especulações metafísicas influenciadas pela filosofia grega.

²⁷¹ “*Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des Antiken Weltbildes*”. 2 vols. Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung/Oskar Beck, 1910.

outro grego. (...) Naturalmente resta a possibilidade de que o pensamento religioso persa tenha influenciado os primórdios da filosofia grega nesse exato período entre 550 e 500 a.C., quando ninguém na Grécia questionava ou parecia questionar o poder dominante (...) É inegavelmente tentador explicar certas características da filosofia grega inicial por meio de influências iranianas. A súbita elevação do Tempo a um deus primevo em Ferecides, a identificação do Fogo com a Justiça em Heráclito, a astronomia de Anaximandro que localizava as estrelas mais próximas da Terra do que a Lua - essas e outras idéias trazem imediatamente à memória teorias que nos ensinaram a considerar zoroastrianas - ou de qualquer forma persas - ou, pelo menos, orientais. (...)

Como disse Ésquilo, a Ásia e a Europa eram irmãs. Há bons motivos para interpretar as irmãs de *Os Persas*, II.185-6, como a Pérsia e a Grécia²⁷² (...). De forma mais enfática do que Ésquilo, Heródoto respeita os persas e os considera capazes de pensar como os gregos²⁷³ (...). Heródoto ([Hist.] 3.80-2) proclama os persas capazes de discutir os méritos relativos da democracia, da oligarquia e da monarquia como qualquer sofista bem preparado (MOMIGLIANO, 1991: 112, 114, 116, 117).

James R. RUSSEL (1989: 1) pensa que “a Grécia estava mais próxima da Pérsia, e tinha mais em comum com ela do que com os norte-europeus que inventaram uma disciplina clamada [Estudos] Clássicos”. Conforme Bidez e Cumont,

Os antigos afirmavam que os pensadores da Grécia, mesmo os mais eminentes – um Pitágoras, um Demócrito, um Platão – haviam sido instruídos entre os Magos, e essas asserções foram sempre tidas por exatas ou rejeitadas em bloco, e na verdade o estudo do *Avesta* quase não as deu apoio. A leitura da velha compilação zend²⁷⁴ transporta-nos a uma esfera intelectual e moral que parece radicalmente diferente

²⁷² “Que seriam apoiadas pelas duas jovens Ásia e Hellas no vaso de Dario (final do século IV [a.C.]: [Cf.] C. Anti, *Archeol. Class.*, 4 [24-45], 1952)” (MOMIGLIANO, 1991: 116).

²⁷³ “Heródoto ([Hist.] 3.80-2) proclama os persas capazes de discutir os méritos relativos da democracia, da oligarquia e da monarquia como qualquer sofista bem preparado” (MOMIGLIANO, 1991: 117).

²⁷⁴ A existência de uma literatura zoroastriana remonta pelo menos até o século III a.C., se é possível acreditar em Plínio quando ele diz (*Nat. Hist.*, XXX, I, 2) que “*Hermippus, qui de tota ea [magia] diligentissime scripsit et viciens centiens milia [= 2.000.000] versuum a Zoroastre condita incibus quoque voluminum ejus positus explanavit*”.

daquela onde se move o raciocínio dos filósofos²⁷⁵. Contrariamente a isso, contudo, nos tênues vestígios que nos chegaram das obras do pseudo-Zoroastro ou do pseudo-Ostanes²⁷⁶ aparecem curiosas analogias com certas concepções pré-socráticas ou platônicas (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. IX).

Os mesmos autores afirmam que os apócrifos atribuídos a Zoroastro e Ostanes (entre os quais os “Oráculos de Zoroastro”) são falsos, “mas eles são verdadeiros de uma verdade mais profunda, pois eles nos instruem sobre aquilo que foi a religião dos Magos ocidentais²⁷⁷” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. IX). Ainda segundo Bidez e Cumont,

Foi provavelmente através de Eudoxo [de Cnido; c. 408-355 a.C.] que mais de uma doutrina oriental chegou a Platão e à sua escola²⁷⁸. O caráter iraniano do mito de Er não é mais contestável²⁷⁹, e também há muito tempo as contribuições do dualismo

²⁷⁵ A esse respeito, John Walbridge (“*The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*”). Albany [N. Iorque]: State University of New York Press, 2001, p. 95) opina: “O Avesta (...) nada contém de semelhante ao altivo (*lofty*) monoteísmo ético esperado por aqueles que leram [Thomas] Hyde ou os fragmentos pseudo-persas dos tempos romanos. Ao invés disso, ele consiste em uma massa de liturgia decididamente primitiva, em ritual, e em leis de pureza”.

²⁷⁶ Ostanes teria sido um “mago”, o primeiro a escrever sobre as tradições zoroastrianas, que acompanhou Xerxes em sua campanha até a Grécia (Plínio, “*Nat. Hist.*”, XXX, I, 8), permanecendo depois na Jônia para divulgar seus ensinamentos.

²⁷⁷ “Esses mazdeanos da *diáspora* iraniana, aqueles com os quais os helenos mais entraram em estreitos contatos, e por mais tempo” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. IX). “Os Magos que os gregos conheceram melhor não foram os zoroastrianos ortodoxos. Aqueles com os quais eles tiveram relações mais diretas e constantes foram os ‘Magosianos’ (‘*Maguséens*’ [aramaico *Magûshaia*, grego *Magousaïoi*]), sacerdotes das colônias mazdeanas que se estabeleceram desde a época dos Aquemênidas a oeste do Irã, além da Mesopotâmia e até no Mar Egeu, e que ali se mantiveram até a época cristã” (*idem*, t. 1, pp. VI-VII). “Uma boa parte das indicações que chegaram até nos sobre as doutrinas dos Magos ou de Zoroastro provém sem dúvida dos ‘Magosianos’ da Ásia Menor, com os quais os gregos estiveram em contato durante séculos; que Estrabão (XV, 3, 15) pôde ainda observar na Capadócia e Pausânias (V, 27, 5) na Lídia, e dos quais as colônias não haviam ainda desaparecido à época de São Basílio (*Ep.*, 258)” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, pp. 57-58). Os principais livros dos Magosianos (cujas revelações se querendo dar maior autoridade, foram postas sob o nome de Zoroastro, de Zostrianos, de Messos [o iniciado discípulo de Alógenes]), compostos em grego, remontam ao século II antes da nossa era. Foram eles, talvez, que prepararam mais diretamente o quadro místico no qual nasceu o Gnosticismo (DORESSE, 1958: 311).

²⁷⁸ Eudoxo atribuiu o verdadeiro mérito de Zaratustra/Zoroastro à sua moral, deduzida de seu dualismo (cf. *Diógenes Laércio*, Proêmio, 8). “A influência de Eudoxo sobre Platão e sobre o Aristóteles do ‘*Peri Philosophías*’ é posta à luz por Bignone, ‘*l’Aristotele Perduto [e la formazione di Epicuro]*’ [Roma, 1936], t. II, p. 84” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. 12, n. 2 [trecho]). No tempo de Eudoxo, “a Academia era o centro de um interesse muito forte pelo Oriente (...), e esse interesse tem uma grande significação, de modo algum suficientemente reconhecida” (JAEGER, 1946: 154).

²⁷⁹ “Cf. Bidez, *Bulletins de l’Academie Royale de Belgique*, Cl. des Lettres, 1933, p. 273 ss, e 1935, p. 257 e ss” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. 12, n. 2 [trecho]).

persa²⁸⁰ aos últimos diálogos do mestre vêm sendo assinaladas. Esse dualismo pode haver contribuído para dar – tanto nas “Leis” [X, 896e] quanto no “*Epinomis*” (“Apêndice às Leis” [986e; 987b; 987d-988a]) – sua forma particular à idéia de uma alma ruim do mundo. Precedentemente, com efeito, em Platão a causa do mal havia sido apresentada como uma espécie de inércia, de insuficiência ou de inaptidão, ou seja, como uma privação, e não como uma alma, princípio positivo de ação²⁸¹, ao que se pode acrescentar que a daimonologia admitida pelo autor do “*Epinomis*” – assim como aquela de Xenócrates²⁸² – não pode ser satisfatoriamente explicada sem a intervenção de crenças avizinhas daquelas dos Magos²⁸³ (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 12).

Henri-Charles PUECH (1952: 84) emenda que, através de Eudoxo, “a primeira geração platônica foi impregnada de influências persas” - e lemos na obra de BIDEZ e CUMONT (1938: t. I, p. 93) que “com efeito, para os gregos²⁸⁴, Zoroastro e seus discípulos são *sofoi*

²⁸⁰ O dualismo fundamental do Zoroastrismo é aquele da luta tudo-envolvente (pelo menos no *Vendidad* e textos posteriores) entre *Ahura-Mazdâ* (pálavi *Ohrmazd*) e *Angra-Mainyu* (avéstico tardio *An[h]ra* ou *Anghra-Mainyu*; pálavi *Ahriman*), Verdade (*Asha*) e Mentira (*Drug* [pronuncia-se *druj*]), sabedoria (*Mazdâ*) e ignorância, saúde (*Haurvatât*, “integridade”) e doença, vida/imortalidade (*gaem/Ameretât*) e morte (*mahrka*). Enquanto nos *yasths* (hinos) do “*Khorda Avestâ*” Spenta-Mainyu e Angra-Mainyu lutam entre si, no “*Vendidad*” Ahura-Mazdâ e Anghra-Mainyu opõem-se entre si criando respectivamente as coisas e criaturas boas e as más. A noção de um dualismo onde Ahura-Mazdâ e os bons constantemente confrontam Angra-Mainyu e o mal no mundo espiritual (pálavi *mênôg*), evoluindo a partir de uma perspectiva essencialmente psicológica e ética, eventualmente se encaminhou para uma incorporação da idéia de uma luta cósmica entre o bem e o mal no mundo material (pálavi *gêtig*), encontrando representação, através da mitologia, dos ritos e das proscricões e prescrições, em diversos aspectos da vida zoroastriana. O dualismo iraniano [que provavelmente tem sua maior expressão no “Grande *Bundahishn*”, 5.1-3] viria a colorir o Gnosticismo ulterior (cf. H. Jonas, “*The Gnostic Religion*” [obra que permanece como a introdução clássica ao Gnosticismo em inglês]. Boston: Beacon Press, 1963, p. 57 e ss.) e a tornar-se endêmico no Ocidente, através do Maniqueísmo (cf. R. C. Zaehner, “*Matter and Spirit*”. Nova Iorque: Harper & Row, 1963, pp. 130-156), dos Paulicianos e Bogomiles (“Amigos de Deus”), dos Cátaros ou Albigenses (cf. W. Wackernagel, “*2000 ans d’héresie*”. *Diogène* [Paris: P.U.F.], 187 [47/3], jul.-set./1999: 175-194), reaparecendo ultimamente na Teosofia e na Antroposofia. Ademais, o Romantismo alemão, por suas características gnósticas, viria a ser chamado, por Denis DE ROUGEMONT (1939: 204), de “nova heresia gnóstica” (cf. também Orlando Fedelli, “Origens do Romantismo Alemão”. In: *Cadernos* [da Associação Cultural] *Montfort*, em <www.monfort.org.br/cadernos/romantismo1.html, [2.html](http://www.monfort.org.br/cadernos/romantismo2.html) e [3.html](http://www.monfort.org.br/cadernos/romantismo3.html)>; acessado em 04/01/2003).

²⁸¹ “Cf. Bidez, *ibid.*, e Cumont, ‘*Religions Orientales*’, 4^a ed., p. 278, n. 47” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. 12, n. 3).

²⁸² E também a daimonologia de Porfírio no “*De Abstinencia*”, II, 37-43 (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. 179).

²⁸³ “Bidez, *ibid.*, p. 280, n. 54, e Andrés, ‘*Realenc.*’, Supl., t. III, p. 296” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. 1, p. 12, n. 4).

²⁸⁴ Os autores citam, em seu apoio, passagens de Eudoxo, Platão, Hesíquio, e do pseudo-João Crisóstomo, aduzindo o testemunho não-grego do livro de *Daniel* (2: 2 e 18, onde os magos e os caldeus são chamados de “*sofoi babilônos*”) e da “Hagadá” judaica (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 93, n. 3), e emendando que “foi provavelmente Aristóteles, no seu ‘*Peri Philosophías*’, quem primeiro reconheceu aos magos a ‘sabedoria’,

por excelência, se bem que [o vocábulo] 'mago' era visto como um sinônimo de 'sábio': tal era, assegurava-se, o significado dessa palavra entre os persas”.

Conforme Jenny Rose,

Segundo Plínio [“*Nat. Hist.*”, XXX, 2], tanto Eudoxo quanto Aristóteles relataram que Zoroastro viveu 6.000 anos [= metade de um “grande ano” iraniano²⁸⁵- cf. adiante] antes da morte de Platão. A implicação dessa data (...) é que os ensinamentos de Zoroastro de certa forma se cumprem com Platão. Platão representa, portanto, o começo de um novo ciclo, e seu predecessor Pitágoras²⁸⁶ age como um precursor desse período transicional (ROSE, 2000: 49) -

enquanto Peter KINGSLEY (1996: 195-97) sugere que a idéia de que os ensinamentos de Zoroastro se cumprem com Platão pode ter sido desenvolvida em Atenas propriamente por magos ali estabelecidos.

Richard REITZENSTEIN & Hans Heinrich SCHÄDER (1926), e REITZENSTEIN (1927) isoladamente, entenderam que existiria a seguinte evolução do pensamento de Platão em relação a Zaratustra: Platão teria aceito as idéias deste último no “Teeteto”, depois rechaçadas no “Político”; teria voltado a abraçar idéias zoroastrianas no “Timeu”, e as teria aceito sem reservas nas “Leis”. Estiphan Panoussi vai mais além ao escrever que

Os atenienses condenaram Sócrates porque ele propagava o culto dos deuses estrangeiros. De que deuses se tratava? No dizer de Heródoto, os persas não haviam

sofia. Cf. W. Jaeger, *The Journal of Religion*, XVIII, 1938, p. 129: 'In the Dialogue On Philosophy... Aristotle combines both Greek philosophy and oriental religious systems like that of the Zoroastrians, the Magi, under the common denomination of wisdom (*sofia*), which sometimes designates in Aristotle the metaphysical knowledge of the highest principles, or theology' (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 248, “*addictions et corrections*” à n. 1 da p. 94).

²⁸⁵ “Sabemos por Teompompo [frag. 75 Müller], que quicá aprendeu isso com Eudoxo, que a geração deste e de Aristóteles tinha conhecimento do grande ciclo da religião iraniana e do drama universal da luta entre Ormuzd e Ahriman (...). Tendo-se em vista que a criação do [mundo físico pelo] Deus bom se completa em 6.000 anos, os Padres da Igreja e os filósofos cristãos da história identificaram este período com os seis dias da criação segundo o relato mosaico” (JAEGER, 1946, 157, com n. 23).

²⁸⁶ Porfírio (“*Vita Pythagoræ*”, 23, 12) e Jámblico (“*De vita pythagorica*”, XIX, 154) falam da instrução de Pitágoras pelo caldeu Zaratas (uma corruptela de Zaratustra; talvez considerado como uma das encarnações do primeiro Zaratustra), e há muitas referências interessantes à conexão entre Pitágoras e Zoroastro/Zaratustra, apresentando o primeiro como discípulo do segundo (cf. Hipólito, “Refutação das Heresias”, I, 2.12 [citando Diodoro, o eritreu, e Aristóxeno]; Clemente de Alexandria, “*Stromata*”, I, 15, 69; Plutarco, “*De animæ*

concebido seu Deus à maneira antropomórfica dos gregos; por outra parte, Platão não hesita em criticar a concepção grega dos deuses (“Rep.”, II, 379b-c – 396). Não se daria isso sob a influência de Zoroastro? Não recebeu Platão de Zoroastro²⁸⁷ o dualismo do espírito e da matéria?²⁸⁸ Ele recorre à causalidade do demiurgo como a um princípio inteligente que quer o bem, e a uma causalidade cega para explicar a presença do mal no mundo: isso lembra evidentemente o dualismo iraniano (PANOUSI, 1968: 240).

Werner JAEGER (1946: 155) pensava que Platão foi inicialmente atraído por Zaratustra “por causa da fase matemática na qual havia acabado de entrar sua teoria das Idéias, e por causa do dualismo intensificado nela envolto”, acreditando também que as duas almas opostas (a má e a boa) nas “Leis”, X, 896e²⁸⁹, seriam um tributo aos ensinamentos do profeta iraniano. Para Jaeger, a partir daí a Academia permaneceu tão “vivamente interessada em Zaratustra e no ensinamento dos *Magi*” que, no tempo em que Aristóteles estava compondo seu “*Peri Philosophías*”²⁹⁰, “o entusiasmo da Academia por Zaratustra chegou a um nível de intoxicação, semelhante àquele da redescoberta da filosofia indiana através de Schopenhauer. Levou a autoconsciência histórica da Escola a pensar que a doutrina platônica do Bem como um princípio universal divino²⁹¹ havia sido revelada à humanidade do Leste por um profeta oriental milhares de anos antes” (JAEGER, 1934: 157). A ressalva de Roger Beck em relação aos contatos greco-helenístico-romanos com o Zoroastrismo é, no entanto, relevante (e provavelmente importante como paralelo com Nietzsche): na maior parte dos casos o interesse maior dos autores gregos não era o de expressar um encontro autêntico com o Zoroastrismo, mas o de “recriar e explorar outras sabedorias/sapiências estrangeiras [*alien wisdoms*]”²⁹² (BECK, 1991: 509).

procreatione in Timæo”, 1012E, e Apuleio, “*Florida*”, 15 - passagens citadas por BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II).

²⁸⁷ Platão, talvez influenciado pelo dualismo iraniano, adotou no “Fedro” (250C) a crença Órfica de que o corpo (a matéria) é o túmulo da alma/do espírito.

²⁸⁸ “Como primeiros precursores do dualismo platônico, Aristóteles (“*Metafis.*”, N, 4, 1091b 8) menciona Ferécides na Grécia e os Magi na Ásia” (JAEGER, 1946: 156-57, com n. 22).

²⁸⁹ Reprod. em JAEGER, 1946: 155, n. 18.

²⁹⁰ Cf. o frag. 6, em Plutarco, “*De Iside et Osiride*”, 370e.

²⁹¹ “Desde os teólogos ‘mistos’, aqueles que não dizem tudo em forma mítica, tal como Ferécides e alguns dos outros, e também os magos, denominam o primeiro criados a melhor coisa” (Aristóteles, *Metafis.* 1091 b 8).

²⁹² Fora do contexto político, cultural e temporal grego, helenístico e romano.

A propósito do dualismo dos mundos sensível e inteligível no pensamento de Platão, Henri-Charles Puech afirmou que

A solução iraniana permaneceu para ele como uma tentação, mas uma tentação real, que se fez progressivamente mais forte ao passo que o filósofo envelhecia. Pode ser interessante notar, a esse respeito, que desde a morte do mestre até o século III de nossa era o Platonismo foi mais ordinariamente interpretado como um sistema dualista, e que Aristóteles toma os Magos (= os iranianos) por seus precursores (PUECH, 1952: 88).

Para Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 71), toda a história da filosofia ocidental aparece, à luz da “considerável influência” (direta ou indireta) do Zoroastrismo sobre a moderna visão da filosofia, como “uma alternância entre dualismo e monismo, posto que o dualismo de Platão²⁹³ já estava sendo combatido por Aristóteles, e o monismo deste e o dos estóicos foi seguido por um período de Neoplatonismo pagão e cristão até o renascimento aristotélico no século XII”.

Aristóteles (“Metafísica”, 1091 b 10) atribui aos magos uma das primeiras concepções do dualismo, e Bidez e Cumont²⁹⁴ pensam que, quando Aristóteles diz que os Magos, que são mais antigos que os egípcios, acreditam em “dois princípios existentes, o espírito bom e o espírito mau, um chamado Zeus ou Oromasdes e o outro Hades ou Areimânios” (Diógenes Laércio, proêmio, 8)²⁹⁵, ele toma *daímon* no velho sentido grego de *numen*. Ainda Bidez e Cumont dizem que

Entre os fragmentos do “*Peri Philosophías*”²⁹⁶, que por muito tempo, antes da voga da “Metafísica”, teve para o desenvolvimento dos sistemas filosóficos da Grécia uma importância que vem sendo descoberta pouco a pouco, encontramos – sobre a harmonia do mundo concebido como um grande templo, sobre o grande ano e sobre

²⁹³ “Platão não inventou o dualismo *ex stirpe*, pois ele foi precedido por Empédocles, Anaxágoras, pelos órficos e pelos pitagóricos” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 72).

²⁹⁴ BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 59, n. 4, e t. II, p. 67 (frag. D2) e n. 13, à p. 69.

²⁹⁵ “*Dúo einai árchás, ágathôn daímona kai kakòn daímona, kai tõi mèn ònoma einai Zeùs kai Óromásdês [= Ahura-Mazdâ], tõi dè Áidês kai Áreímanios [= Ahriman]*”.

²⁹⁶ Cf. E. Bignone, “*L’Aristotele Perduto e la Formazione di Epicuro*”, 2 vols. Roma/Florença: La Nuova Italia, 1936, v. I, p. 227 e ss.

as reaparições periódicas das mesmas opiniões no pensamento humano²⁹⁷ – restos de teorias aparentadas ao mesmo tempo àquelas do “*Epinomis*” [986e; 987b; 987d-988a] e às crenças dos Magos do círculo de Xerxes²⁹⁸. Ademais – e conjuntamente, talvez²⁹⁹ - nessa mesma produção de seu primeiro ensinamento, ainda bastante fiel ao espírito da escola platônica, Aristóteles parece haver admitido que a fundação da Academia havia passado por um renascimento do espírito de Zoroastro. Pelo menos, retomando a ficção do passado mítico onde – segundo o testemunho de seu condiscípulo [Hermodoro de Siracusa³⁰⁰] – o Oriente havia reportado a existência do profeta, ele havia julgado bom mencionar a prodigiosa cronologia que colocava entre os dois representantes de uma mesma sabedoria – Zoroastro e depois Platão – um período de seis mil anos (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 16).

Plutarco (46-120 d.C.), que defendeu a posição de que uma religião dualista era a mais plausível e escolheu Zaratustra/Zoroastro como o melhor exemplo de alguém que ensinou essa crença, pensava que Zaratustra/Zoroastro (a quem se refere como *Mágos*) havia vivido 5.000 anos antes do cerco de Tróia³⁰¹ (MEAD, 1964: t. I, p. 226). Plutarco relatou

²⁹⁷ “Idéia apresentada no '*Peri Philosophias*', de que todas as verdades humanas têm seus ciclos naturais e necessários. (...) Zaratustra e Platão são evidentemente duas importantes etapas na viagem do mundo rumo à sua meta, o triunfo do Bem (...) Foi Aristóteles quem, levado por sua doutrina do retorno periódico de todo conhecimento humano, vinculou especificamente a cifra de 6.000 anos [de intervalo entre Zaratustra e Platão] ao retorno do dualismo” (JAEGER, 1946: 156; 158; 160).

²⁹⁸ “Cf. o fr. B 2, p. 9, e '*Aristotelis dialog. fragm.*', ed. R. Walzer, 1934, p. 70 s. (fr. 8); cf. a p. 65 (fr. 19) e 73 (fr. 12); cf. também a *Metafísica*, [N, 4,] 1091 b 855; Bignone, '*Aristotele Perduto*', t. II, p. 84, p. 342” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 16, n. 2).

²⁹⁹ “Os textos de que dispomos são muito pouco explicativos para fazer ver sob qual forma Aristóteles apresentou as reaparições periódicas das mesmas doutrinas no curso da história” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 16, n. 3).

³⁰⁰ Hermodoro de Siracusa, pupilo de Platão e autor do “*Peri Mathemátôn*”, aparentemente “respeitou a relação cronológica [de 2 vezes 3.000 anos] entre Zoroastro e Platão estabelecida por aqueles que consideram esses dois pensadores como sucessivas encarnações do mesmo espírito” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, pp. 13-14).

³⁰¹ Essa data concorda com aquela fornecida pelo platonista Hermodoro (cf. Diógenes Laércio, proêmio, 5) e por Hermipo (Plínio, “*Nat. Hist.*”, XXX, 4), mas comprovadamente ninguém sabe ao certo quando viveu o profeta iraniano Zaratustra. Na cronologia vetero-iraniana reconstruída por Jahanshah Derakhshani (“*Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Irans. Geschichte und Kultur des alten Ostiran*”, 3 vols.; tomo I, fascículo I - “*Die Zeit Zarathustras. Rekonstruktion der altiranischen Chronologie*”. Teerã: International Publications of Iranian Studies, 1995, cap. 4), Zaratustra teria nascido em 1801 a.C. e falecido em 1725 a.C.. Mary Boyce (“*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 11), opta por 1400-1200 a.C., ou toma 1100 a.C. como última data admissível (“*Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*”. Costa Mesa [Califórnia]/Nova Iorque: Mazda Publishers, 1992), enquanto Gherardo Gnoli inicialmente favoreceu uma data entre o fim do 2º milênio e o começo do 1º milênio a.C. (GNOLI, 1980), mas mais recentemente (“*Zoroaster in History*”. N. Iorque: Bibliotheca Persica Press, 2000) advogou uma data entre o final do 7º e o início do 6º séculos a.C.. Atualmente, uma data na 2ª metade do 2º milênio a.C., no início da Idade do Bronze,

(“*De Iside et Osiride*”, 46; in MEAD, 1964: t. I, p. 226)³⁰² que esse mago chamava deus de Ôromázês, e descreveu-o como especialmente análogo à luz, enquanto *Areimánios*, o *daímôn*, transparecia escuridão e ignorância (*agnoia*)³⁰³.

O sincretismo entre idéias [neo]-platonistas e zoroastrianas remonta pelo menos à época helenística, com os “Oráculos Caldeus [ou: de Zoroastro]”. Aristóxeno (frag. 13 Wehrli), discípulo de Aristóteles, “sabia” que Pitágoras havia sido discípulo do “caldeu” Zaratas (MOMIGLIANO, 1991: 127); relatos clássicos como os de Plínio, Porfírio e Suidas, que vieram a ser muito influentes no Renascimento, apresentam Zoroastro como “instrutor de Pitágoras em filosofia, astrologia, alquimia, teurgia e mágica, e ligaram-no a Platão em termos de pensamento, do conceito da alma, da cosmologia” (ROSE, 2000: 62) - mas “foi Platão quem colocou a sabedoria persa na moda, embora o lugar exato de Platão no caso seja ambíguo e paradoxal” (MOMIGLIANO, 1991: 127). Phillipos de Opus fala, no “*Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*”³⁰⁴ - que no máximo pertence ao século I -, da presença de um “caldeu” junto ao leito de morte de Platão³⁰⁵. Sêneca (“*Epistularum libri XX*”, 58.31) relatou a presença de alguns “magos” em Atenas quando da morte de Platão, fazendo sacrifícios junto ao corpo deste. Vivendo duas gerações após Platão, Colotes zombava dos seus supostos empréstimos de Zoroastro (Proclo, “*In Remp.*”, 2.109, ed. Knoll). O próprio Porfírio (“*Vida de Pitágoras*”, 41) não se furtou a revelar seu acesso a ensinamentos zoroastrianos, como se infere da seguinte passagem: “o corpo de Ahura-Mazdâ é Luz, e Seu espírito, Verdade” (MOMIGLIANO, *loc. cit.*).

Durante o período helenístico, e ulteriormente durante o período romano, o interesse europeu por Zoroastro alcançou tais proporções que os sábios da época, para dar peso aos seus escritos filosóficos ou científicos, não hesitavam em atribuí-los ao sábio iraniano ou aos magos [pelo menos “porque esses nomes exóticos conferiam a desejada autoridade de uma

parece mais provável (ROSE, 2000: 15). Para complicar o quadro, muitos outros Zaratustras - como parece ter sido o caso do mestre de Pitágoras - existiram depois do primeiro.

³⁰² Cf. BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 70-71 [frag. D4].

³⁰³ Ahura-Mazdâ é simultaneamente *rae* e *khva renangh*, luz interior/imanente e sua expressão exterior/transcendente, donde a ausência de A.-Mazdâ, personificada como Angra-Mainyu, ser identificada com as trevas e a indiscernibilidade, com a *anagra temah*, “escuridão infinita” (antítese da *anagra raochão*, “luz infinita” - cf. o Avesta, fragmentos do *Hadôkht Nask*, caps. 2 e 3), expressão exterior dos maus pensamentos (*dushmata*), más palavras (*dushûkhta*) e más ações (*dushuvarshata*).

³⁰⁴ Ed. S. Mekler. Berlim, 1902 [reimpr. Weidmann, 1958], p. 13.

³⁰⁵ Provavelmente o mesmo “caldeu” que, segundo o “*Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*”, col. III, p. 13 (ed. S. Mekler), “era membro regular da escola” (JAEGER, 1947: 154).

sabedoria remota e revelada (*revelational*)” (BECK, 1991: 491)]. Essa inclinação tornou-se tão intensa que logo se começou a atribuir a Zoroastro a paternidade ou o domínio de quase todos os campos do conhecimento - incluindo-se aí a filosofia, astronomia, astrologia, história natural, magia e alquimia (BECK, 1991: 491 e ss.). No primeiro século da era cristã, o Mitraísmo, antiga religião iraniana integrada há muito tempo sob o grande leque das crenças do Zoroastrismo menos ortodoxo³⁰⁶, torna-se a religião oficial do Império Romano - permanecendo assim por cerca de 300 anos, até ser progressivamente substituído pelo Cristianismo³⁰⁷ que, carecendo de tradições rituais próprias, aborverá a grande maioria dos rituais e das datas-símbolo do Mitraísmo³⁰⁸ (séculos depois, o Mitraísmo tornar-se-ia uma das bases da franco-maçonaria). Em 529, envolvido pela Igreja no seu combate às heresias dualistas, o imperador romano Justiniano fecha as escolas filosóficas atenienses, selando a condenação formal do paganismo antigo e das seitas cristãs dualistas (que, no entanto, teriam longa vida na Europa³⁰⁹, perpetuando, com ênfase e fidelidade variáveis, ensinamentos de remota matriz zoroastriana).

O filósofo e humanista bizantino Giorgio Gemisto Pleto foi iniciado no pensamento zoroastriano por seu mestre judeu, Eliseu. Pleto declarou que a filosofia de Platão não era original (PLÉTHON, 1966: apênd. VI, p. 297), derivando de Zoroastro [Zaratustra], “o mais

³⁰⁶ Franz Cumont, em sua obra “*Textes et Monuments Relatifs aux Mystères de Mithra*”, 2 vols. (Bruxelas: H. Lamertin, 1896-99), considera o Mitraísmo como expressão romana do Zoroastrismo. O deus supremo do Mitraísmo era entendido pelos romanos como uma divindade solar, sendo freqüentemente chamado, em dedicatórias, *Sol invictus Mithras*. A seu turno, o “Apocalipse de Adão”, um dos textos da biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, parece associar Mitra (aquele que, segundo a lenda, nasceu de uma rocha) à 8ª encarnação (dentre 13 previstas) de Zaratustra (cf. George W. MacRae e Douglas M. Parrott, “*The Apocalypse of Adam*”. In: James M. Robinson [ed. geral], “*The Nag Hammadi Library in English*”, 3ª ed. São Francisco: Harper & Row, 1988, pp. 277-286; Alexander Böhlig, “*Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*”; seção “*Jüdische und Iranische in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi*”. Leiden: E. J. Brill, 1968; A. J. Welburn, “*Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam*”. In: W. Haase e H. Temporini [eds.], *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt* (Berlim e Nova Iorque), parte II, vol. 25.6, 1988: 4752-4794) [enquanto WELBURN (s/d: 60; 101-104; 207), interpretando a profecia do “Apocalipse de Adão” a par com outro texto de Nag Hammadi, o “Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível”, associa Jesus à 13ª encarnação de Zaratustra, emendando (à p. 108) que “os novos escritos de Qumran e Nag Hammadi ajudam a confirmar, pode-se compreender Jesus como a realização das profecias da antiga Pérsia, como um renascimento de Zaratustra”].

³⁰⁷ A profanação em 376, pelo prefeito cristão de Roma, do templo mitraico da Colina do Vaticano (fundado pelo imperador Marco Aurélio), sinaliza a destruição da civilização pagã.

³⁰⁸ O coelho de Natal, o pão abençoado, o feriado do Domingo e sobretudo o feriado de 25 de dezembro (data de nascimento de Mitra) são assimilados pelos cristãos, e o sacerdote destes assume o título honorífico de *pater*, seguindo o título do grão-mestre do 7º (e último) grau do Mitraísmo.

³⁰⁹ Cf. N. Falbel, “*Heresias Medievais*”. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, 1ª parte e apêndice I.

antigo entre os legisladores e sábios cujos nomes conhecemos”, através dos Pitagóricos³¹⁰ (PLÉTHON, 1966: 30, e 31 e ss.). A partir de sua escola de filosofia religiosa esotérica em Mistra (no Peloponeso), tentou ulteriormente - tendo Micael Pselo (1018-c. 1078) como importante predecessor (ROSE, 2000: 62)³¹¹ - estabelecer uma filosofia ou teosofia universal sintetizada a partir do Zoroastrismo e do Platonismo, para substituir o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo³¹². Pleto não foi bem sucedido nessa missão, mas suas idéias, acolhidas por parte da elite européia (especialmente durante o Concílio Geral de Ferrara e Florença, 1438-45), floresceram no seio da academia platônica de Florença, contribuindo para dar lastro e orientação filosófica ao processo que conduziu ao humanismo do Renascimento (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 4; LEWY, 1956: 99 e ss), época em que renasce o interesse ocidental por Zaratustra.

No decurso do século XVI, as obras de Platão e dos Platonistas, e os “escritos conexos atribuídos a Orfeu e a Zoroastro, a Hermes e aos Pitagóricos”, foram editadas e reeditadas no original grego e em traduções latinas, às quais somaram-se os escritos dos Platonistas renascentistas. “A partir de então, este corpo de literatura constituiu para os estudiosos e leitores a mais vasta e substancial alternativa, ou leitura suplementar, às obras de Aristóteles ou dos seus comentadores” (KRISTELLER, 1995: 65).

No Oriente, entretantes, lendas cristãs-árabes, preservadas em siríaco, identificam Zaratustra/Zoroastro com o profeta Baruque (*Baruch*; literalmente, o “Abençoado”). Baruque, chateado porque o dom da profecia lhe havia sido negado, e em virtude da destruição de Jerusalém e do Templo por Nabucodonosor, teria deixado a Palestina para fundar a religião de Zoroastro (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 126-30 [frag. S15])³¹³. A profecia do nascimento, a partir de uma virgem, de Jesus, e de sua adoração pelos magos,

³¹⁰ A conexão entre Pitágoras e Zoroastro provavelmente deriva de Aristóxeno (C. M. Woodhouse, “*Georges Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*”. Oxford: University Press, 1986, p. 63).

³¹¹ “No século XI, Miguel Psellus reanimou o interesse pela filosofia platônica e estabeleceu um precedente importante, ao combinar com ela os *Oráculos Caldeus* atribuídos a Zoroastro, e o *Corpus Hermeticum*” (KRISTELLER, 1995: 57).

³¹² “Ele estava decerto convencido de que Platão e os seus seguidores antigos tinham sido os representantes de uma teologia pagã muito antiga, que tem os seus testemunhos nos escritos atribuídos a Hermes Trismegistos e a Zoroastro, a Orfeu e a Pitágoras, e que é paralela, tanto pelo conteúdo como pela idade, à revelação das Escrituras hebraicas e cristãs” (KRISTELLER, 1995: 57-8).

³¹³ Cf. Salomão, bispo de Basra [c. 1220], “*The Book of the Bee*”, ed. Budge [Oxford: The Clarendon Press, 1886], cap. 38, p. 81 (repr. em BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 129-30 [frag. S16]), parafraseado Théodore bar Kônāī [séc. VIII], “*Livre des Scholies*”, II, ed. Addāī Scher [Paris, 1912], p. 74 e ss. (repr. em BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 126-29 [frag. S15]).

também é atribuída a Baruque-Zaratustra³¹⁴. Não é fácil explicar as origens dessa curiosa identificação entre um profeta bíblico e um mago, tal como Zoroastro era considerado entre os gregos, judeus, cristãos e árabes. Silvestre De Sacy (*Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, II, 1789: 319) lembrou que em árabe o nome do profeta Jeremias (mestre de Baruque) é quase idêntico ao da cidade de Urmiah, onde se diz que Zoroastro viveu³¹⁵. Outra reminiscência da lenda judaica é encontrada nas palavras de Baruque-Zaratustra (Zaradusht, Zârâdôshht) a respeito de Jesus: “Ele deve descender de minha família; eu sou ele e ele é o que sou; ele está em mim e eu estou nele” (“Livro da Abelha”, ed. Budge, p. 90, linha 5)³¹⁶. Segundo a Hagadá, Baruque era um sacerdote, e Maria, a mãe de Jesus, era de uma família sacerdotal; já a tradição zoroastriana recorda que o *Saoshyant* (“Salvador; Redentor”) deve descender de Zaratustra, que seria (interpretando a partir de Bar Kônai e Salomão de Basra) um *avatar* de Jesus. Noutros relatos, o príncipe-salvador que “deveria nascer da semente de Zaratustra (...) encarnaria algo maior que o profeta, pois seria um *avatar* ou encarnação do deus-sol Mitra” (WELBURN, s/d: 101).

Em relação ao Messias bíblico, John Hinnells concluiu que

precisamente as mesmas funções são desempenhadas pelo salvador zoroastriano *Sošyant*, e posto que o cenário apocalíptico de ambos é tão similar, pode-se arrazoadamente concluir que o desenvolvimento da imagem judaico-cristã do Salvador deve-se a uma influência iraniana (HINNELLS, 1969: 179)³¹⁷.

Ao contrastarem dualisticamente o futuro reino de Deus com o reino mundano dos poderes pagãos, os autores apocalípticos estavam (e prosseguem) indubitavelmente influenciados

³¹⁴ Cf. a coleção completa dessas lendas em Gustav Gottheil, in: “*Classical Studies in Honor of H. Drisler*”. Nova Iorque, 1894, pp. 24-51, e em A. V. Williams Jackson, “*Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*”. Nova Iorque: MacMillan, 1899, pp. 17, 165 e ss.

³¹⁵ De qualquer modo, a lenda judaica segundo a qual Baruque é idêntico ao etíope Abimeleque (Abdemelec; Ebed-melech), que resgatou Jeremias da cisterna (Jer., 38:7 e ss.), está ligada a essa lenda árabe/cristã. Tão cedo como nas “*Recognitiones*” (4.27) do Pseudo-Clemente de Roma, acreditava-se que Zoroastro era um descendente de Ham (Cam), e, segundo o Gênesis, 10:6, Cush, o etíope, é filho de Ham. Ainda segundo as “*Recognitiones*” (4.28), os persas acreditavam que Zoroastro havia sido levado aos céus em uma carruagem (“*ad caelum vehiculo sublevatum*”), e segundo uma lenda judaica, o sobrecitado Ebed-melech foi transportado vivo, por meio de um “veículo” (como Elias em II Reis [V Reis dos Católicos], 2:11), até o Paraíso.

³¹⁶ Parafrazeando T. bar Kônai, “*Livre des Scholies*”, e reprod. em BIDEZ e CUMONT, 1938: *loc. cit.*

³¹⁷ Remetendo às pp. 166-173.

pelo Zoroastrismo³¹⁸, que via o mundo dividido entre Ahura-Mazdâ e Angra-Mainyu, que lutam entre si até que finalmente este último, ao fim do 4º período de um grande ciclo de 12.000 anos (com importantes paralelos nos semíticos apócrifos IV Esdras, 14:10, e II Baruque, 56 até 71, e [acreditamos] 24:5), é derrotado pelo primeiro em uma grande crise³¹⁹, abrindo o caminho para o *Khshathra Vairyâ* (“Domínio Desejável”) de Ahura-Mazdâ (o “reino de Deus” do Zoroastrismo)³²⁰.

A idéia de quatro impérios mundiais sucessivos representados pelos 4 metais (Daniel, 2:31-35), que tem paralelos no Zoroastrismo (“*Zand-i Vahman Yasht*”³²¹, 1.3³²²; “*Dênkard*”³²³, 9³²⁴, *Fargard* 7³²⁵), e em tradições hindus, gregas e romanas (“Leis de

³¹⁸ Cf. Anders Hultgård, “*Persian Apocalypticism*”. In: J. J. Collins (ed.), “*The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 1, *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*”. Nova Iorque: Continuum Pub. Co., 1998, pp. 39-83. Duas passagens veterotestamentárias que podem ter sido influenciadas pelo Zoroastrismo são Isaias, 49:6 (anúncio de um reino universal - logo, inclusivo dos gentios), e Daniel, 2:44 (anúncio de um reino eterno, arrematador de todos os outros).

³¹⁹ Cf. Plutarco, “*De Iside et Osiride*”, cap. 47; “Grande *Bundahishn*”, 34.1; *Zand-i Vahman Yasht* (comentário em pálvavi, do [perdido] “*Vahman Yasht*” do Avesta), 1.5, 2.22 e ss., e E. Stave, “*Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*”. Haarlem, 1898, pp. 145 e ss. Segundo BIDEZ e CUMONT (1938: t. II, p. 78, n. 22), a crença iraniana (provavelmente Zurvanista) num grande ciclo de 12.000 anos (“Grande *Bundahishn*”, 1.8, e 34.1) [divididos em 4 períodos iguais, com o 1º compreendendo os preparativos espirituais para a luta cósmica entre Ormazd (Ahura-Mazdâ) e Ahriman (Angra-Mainyu), o 2º compreendendo a criação material do mundo segundo a vontade de Ormazd, o 3º compreendendo uma mistura das vontades de Ormazd e Ahriman, e o 4º (iniciado pela revelação de Zaratustra e dividido em 3 hazares (milênios; do farsi *hazar*, mil), cada um terminando com o surgimento de um *Saoshyant*) compreendendo a luta cósmica final] seria posterior a uma crença num ciclo de 9.000 anos (presente, p. ex., no “Grande *Bundahishn*”, 1.20, e no “*Menog-i Khrad*”, 8.11; crença reproduzida por Plutarco, “*De Iside et Osiride*”, 46-47). Norman COHN (1996: 141) pensa que originalmente o “tempo limitado” foi fixado em 6.000 anos, acrescentando que mesmo nas versões de 9.000 e 12.000 anos os seis últimos milênios incluem tudo o que acontece na Terra.

³²⁰ Cf., p. ex., a “*Yasna*”, 30.7 e 30.10, 31.20, 44.17-18, 45.5-10, 46.13 e 46.19.

³²¹ O *zend* (comentário em pálvavi) do perdido “*Vahman Yasht*” do Avesta; também conhecido como “*Zand-i Vohîman Yasn*”.

³²² No 1º capítulo do “*Zand-i Vahman Yasht*” (que preservou mais da narrativa e simbolismo originais que o *Dênkard*), Zaratustra ora a Ahura-Mazdâ por imortalidade (que não recebe, pois isso tornaria impossível a ressurreição e a salvação final), mas o deus o agracia ao invés disso com “a visão onisciente”. Zaratustra então tem a visão de uma árvore com 4 ramos - de ouro, prata, aço, e liga de ferro -, que são interpretados como reinos, fornecendo assim uma profecia dos períodos da história do mundo (John J. Collins, “*Persian Apocalypses*”. In: *idem* [ed.], “*Apocalypse: The Morphology of a Genre*”. *Semeia*, 14, 1979: 207-17 [208-13]; David Flusser, “Os quatro impérios no Quarto Sibila e no Livro de Daniel”. In: *idem*, “O Judaísmo e as Origens do Cristianismo”. Rio de Janeiro: Imago, 2001, vol. II, pp. 99-127 [orig. publ. *nos Israel Oriental Studies*, 2, 1972: 148-187]).

³²³ O *Dênkard* ou *Dênkart* (“atos da religião”) é um texto pálvavi do séc. IX que, além de resumir todo o Avesta original, contém traduções de textos perdidos deste.

³²⁴ Resumo do perdido “*Sûdgar Nask*” do Avesta.

³²⁵ Passagem talvez mais fiel ao sentido das quatro eras no Avesta, ao passo em que o “*Zand-i Vahman Yasht*” preservou mais da narrativa. No “*Dênkard*”, aprendemos que o tronco da árvore é a existência material que Ahura-Mazdâ criou, e que os quatro ramos representam uma divisão espiritual do *hazar* zoroastriano em quatro etapas na história do Zoroastrismo (desde Zaratustra até o fim do tempo limitado/finito).

Manu”³²⁶, 1.71 e ss.; Hesíodo, “Os Trabalhos e os Dias”, 106-201³²⁷; Ovídio, “Metamorfoses”, 1.89), parece derivar de uma antiga tradição babilônica³²⁸. Hermann GUNKEL (1901: 241 e ss.) identificou as eras de 12.000 anos da crença iraniana (semelhantes aos *Mahâ-yugas*, ciclos indianos de 12.000 anos³²⁹, cujo fim é descrito como o começo de um novo *krit yug*, “ciclo de ações”) com um grande ano (*kawr a'zam*, “grande ciclo” persa) astronômico (de 48.000 anos) com 4 estações³³⁰. Das compilações mais antigas do Avesta (séc. IV e ss.), confundindo-se parcialmente com as doutrinas do Zurvanismo³³¹ (cf. o “Grande *Bundahishn*”, 1.34-45)³³², transparece a crença³³³ de que do “tempo infinito [ilimitado]”³³⁴ emana o “tempo de longa dominação”³³⁵, que é cíclico. Segundo Henry Corbin, este “tempo de longa dominação”, mas finito (ele se concluirá, marcando o começo de uma eternidade de beatitude, quando Ahura-Mazdâ vencer a luta contra Angra-Maiyu), origina-se do “tempo infinito” e existe à imagem deste (que “determina sua forma e sentido”),

³²⁶ Cf. “O Anticristo”, 56-57, e o “Crepúsculo dos Ídolos”, “Os 'melhoradores' da humanidade”, 3-5.

³²⁷ Cit. por Nietzsche em “Aurora”, 189, e “Genealogia da Moral”, 1ª dissertação, 11.

³²⁸ Cf. GUNKEL (1901: 241), e Hesíodo, “*Works and Days*”, ed. M. L. West. Oxford: The Clarendon Press, 1978, p. 175 e ss.

³²⁹ Subdivididos em 4 ciclos menores de duração progressivamente menor (4.800 [*sat/sathya yug*, do ouro], 3.600 [*treta yug*, da prata], 2.400 [*dwâpar yug*, do bronze] e 1.200 anos divinos [*kali yug*, do ferro] - cada ano divino deve ser multiplicado por 360 para obter a soma de anos (lunares) humanos, resultando em 1.728.000, 1.296.000, 864.000 e 432.000 anos humanos, respectivamente. As *Mahâ-yugas* (“grandes eras”) totalizam cada uma 12.000 anos divinos, ou 4.320.000 anos humanos, e 2.000 *mahâ-yugas* são iguais a uma *kalpa*, designada como 1 dia e noite de Brahmâ). Cada *Manvatara*, período de uma era divina (12.000 anos) multiplicado por 71, tem um *Manu* como responsável pela criação. Entre as *kalpas*, o mundo entra num estado não-manifesto ou potencial, chamado *pralaya* (“dissolução”). O número de *kalpas* é infinito, de modo que o processo cíclico é eterno.

³³⁰ Gunkel viu ainda as quatro épocas babilônicas reproduzidas nos 4 períodos sucessivos de Adão, Noé, Abraão e Moisés. Quatro períodos ocorrem novamente em *Enoque*, 89 e ss. (cf. E. F. Kautzsch [tradutor e anotador], “*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*”, 2 vols. Tübingen/Freiburg-no-Bresgau/Leipzig: Mohr, 1898-1900, vol. II, p. 294) e, segundo os exegetas, também representados nos 4 animais do *Apocalipse*, 6:1; 4 chifres/oficiais de *Zacarias*, 1:18-21; 4 carroças de *Zacarias*, 6:1-8 (ecoando 1:8); 4 animais/4 reinos de *Daniel*, 7; 4 chifres/4 reis de *Daniel*, 8:22 (ecoando os 4 chifres/4 ventos de 8:8), e ainda (segundo hagadistas como Johanan b. Zakkai, no *Gen. Rab.*, 44; *Apoc. Abraão*, 15:28) nas 4 classes de animais (uma vaca de 3 anos, uma cabra de 3 anos, um cordeiro de 3 anos, 2 pássaros) da visão de Abraão (*Gên.*, 15:9).

³³¹ Sobre as diferenças entre o “Zoroastrismo ortodoxo” e o Zurvanismo, cf. p. ex. BIDEZ e CUMONT (1938: t. I, pp. 62 e ss.). Mais recentemente, R. Northrop Frye e M. Boyce favorecem a opinião de ser o Zurvanismo um ensinamento “esotérico” dentro do Zoroastrismo, e não um desvio ou corrupção deste.

³³² 1.18-26 em R. C. Zaehner, “*Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*”. Oxford: The Clarendon Press, 1955, pp. 314-16.

³³³ Crença provavelmente de origem caldéia (cf. BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 64, com nota 2).

³³⁴ Em avéstico, *zruvan akarana*; pállavi *zervân-i akarânak*.

³³⁵ Em avéstico *zruvan dareghô-khvadhâta*; pállavi *zervân-i derag khvatâi*.

mas é necessitado e limitado pelos atos de um drama cósmico do qual ele marca o prelúdio e cuja conclusão também será a sua. Derivando desse Tempo eterno ele retorna à sua origem, levando com ele os seres que intervêm como o elenco de personagens em seu ciclo, porque nesse drama cada um deles 'personifica' um papel permanente que lhe foi designado por um outro Tempo. Essencialmente um 'tempo de retorno', ele tem a forma de um ciclo³³⁶ (CORBIN, 1983: 3).

Conforme o *dastûr*³³⁷ Firoze M. Kotwal e James W. Boyd, as profundas diferenças entre Ahura-Mazdâ e Angra-Mainyu

levaram à criação do tempo finito³³⁸, no qual A.-Mazdâ³³⁹ criou [o mundo ordenado³⁴⁰ e] a vida e A.-Mainyu criou a não-vida³⁴¹. Para combater o mal, nossos protótipos espirituais³⁴² humanos (*fravashis*) escolheram se manifestar no domínio [*khshathra*] do *gêtîg* [visível; corporificado], e desse modo entraram no tempo finito, período de uma mistura (pálavi *gumêzishn*)³⁴³ de bem e mal. Esses fravashis

³³⁶ Se é que isso esclarece algo sobre as diferenças da concepção iraniana do tempo circular com a idéia do “eterno retorno” nietzscheano, CORBIN (1983: 4) acrescenta que “essa experiência bastante específica de eternidade” (o “tempo [cíclico] de longa dominação”) torna possível ou traduz “a concepção de um tempo cíclico que não é o Tempo de um eterno retorno, mas o tempo de um retorno para uma origem eterna”.

³³⁷ Espécie de “bispo” zoroastriano

³³⁸ *Zruvan dareghô-khvadhâta*; literalmente, “tempo de longa dominação”.

³³⁹ Spenta-Mainyu (literalmente, a “Mente/Mentalidade [*Mainyu*] Progressiva [*spanya*]”). Corresponde a Tvastr no panteão védico) no *Ahnavada Gâthâ*, *Yasna*, 30.

³⁴⁰ Sobre o propósito da criação do mundo ordenado (criar um cenário no qual Angra-Mainyu e seus aliados poderiam ser confundidos e derrotados, com a ajuda dos *ashavans* [védico *ritâvan*, “verdadeiro em relação à ordem - principalmente eterna ou divina - estabelecida; verdadeiro em relação à lei sagrada”] - seres humanos agraciados por Ahura-Mazdâ com *asha*, a “verdade/retidão/ordem”, e que assumem “o papel de um redentor coletivo”), cf. Norman COHN (1996: 120, e 122-3).

³⁴¹ Cf. o *Ahnavada Gâthâ*, 30: “... juntos... criaram [respectivamente] vida e não-viver” (... *hêm... dazdê gaêmchâ ajoyâitîmchâ*).

³⁴² Segundo a crença iraniana num grande ciclo de 12.000 anos, nos primeiros 3.000 anos Ormazd teria criado os protótipos espirituais de todos os seres e coisas materiais; ademais, cada um dos 12 hazares teria sido vinculado a um signo do zodíaco. Para DARMESTETER (1880: t. I, p. 52), “é impossível não se impressionar com o caráter totalmente platônico dessa concepção”. Apesar do *insight* ser correto, a percepção por trás dele não era: Darmesteter, que pensava que supor a antiguidade dos Gathas seria “supor o desenvolvimento da filosofia antes dos gregos”, acreditava numa influência da filosofia grega tardia (de Filo de Alexandria e dos Neoplatonistas) entre diversas influências que teriam, no século II d.C., formado o Avesta que chegou até nós (*ibid.*, t. I, pp. 54 e ss.). A principal razão para Darmesteter haver situado a composição do Avesta na época em questão deriva-se de semelhanças entre as *dynâmeis* de Filo e os *Amesha Spentas* (sagrados espíritos imortais; arcanjos) do Zoroastrismo - especialmente entre o *lôgos* e *Vohu Manah* (“Boa Mente” ou “Pensamento Ordeiro”).

³⁴³ *Gumêzishn*, “mistura”, é um dos três momentos básicos da cosmogonia zoroastriana (precedido pela *bundahishn*, “criação”, e arrematado pela *wizârishn* “separação [na transfiguração final]”). CORBIN (1983: 3, n. 5) faz questão de lembrar que o verbo usado para designar o retorno do “tempo de longa dominação” ao

tornaram-se os espíritos-guardiães das almas sagradas dos vivos e dos mortos. (...) O tempo finito é uma ponte (*paywand*) para o período futuro do tempo ilimitado³⁴⁴, quando os poderes da Sabedoria reinarão supremos (KOTWAL e BOYD, 1991: 8; [inserções nossas]).

Antes da criação Ahura-Mazdâ é “o ainda-não-bom” (BUBER, 1992: 36). “O Deus cerca-se de forças boas, permite que lutem contra as más e fará com que vençam”, mas essa luta e essa vitória devem ocorrer a cada instante. A criação é boa enquanto instância de permissibilidade do bem: “o homem criado é recrutado para a luta pela salvação³⁴⁵ [sua, do mundo, do ser] como alguém competente para escolher entre o bem e o mal” (BUBER, 1992: 36). Dessa escolha depende a verdade [afirmação do ser] ou o embuste [a negação do ser]. A *Yasna*, 20 (traduções nossas a partir de KOTWAL & BOYD, 1991)³⁴⁶, explicita o sentido da frase “a verdade/ordem/retidão é o melhor³⁴⁷ dos bens³⁴⁸” (20.1): ao por em prática a lei da vida espiritual, que determina que “a retidão é [o] melhor para aquele que age em benefício da retidão³⁴⁹” (20.3), rompe-se a separação metafísica entre ser e mundo, pois o agir correto gera a retidão e dela colhe retribuição³⁵⁰: “felicidade para aquele que proporciona felicidade aos outros³⁵¹” (*Yasna*, 20.2 - cf. também *Yasna*, 53)³⁵².

Apesar de ter-se a impressão que os gregos parecem não ter se preocupado muito com os ensinamentos salvíficos do Zoroastrismo, Diógenes Laércio (proêmio, 8-9) [autor

“tempo eterno” é *gumêzit*, “a mesma palavra que serve para designar a mistura (*gumêzishn*) de Escuridão e Luz”.

³⁴⁴ Após o *frasho-kereti*, a restauração cósmica.

³⁴⁵ Sobre o papel salvífico dos seres humanos no drama cósmico, cf. Marijan MOLÉ (1963: t. 2, p. 395). O conjunto de toda a boa conduta do gênero humano fortalece a Deus, e a boa ação humana tem o propósito de beneficiar a Deus (SCHMIDT, 1985: 51).

³⁴⁶ Compare-se com o original e a trad. de Mills para a *Yasna*, 20 no ANEXO 1b.

³⁴⁷ *Vahishtem* vem de *Vahishtâ* = o melhor, em sintonia com *vohu*, o bom/o bem.

³⁴⁸ “*Ashem vohu vahishtem asti*”.

³⁴⁹ “*Hýat ashâi vahishtâi ashem*”.

³⁵⁰ Por outro lado, segundo BUBER (1992: 43), a “mentira no próprio ser propaga-se [= estende-se ao mundo] na relação com outras almas, com a realidade do mundo e com o divino”

³⁵¹ “*Ushtâ asti ushtâ ahmâi*”.

³⁵² No *Arda* [*Artây*] *Virâf Namâh*, ed. Haug, “*ushtâ ahmâi yahmâi ushtâ kahmâichit* (bem está aquele pelo qual aquilo que é benéfico se torna o benefício de outrem)” (Martin Haug, “*The Book of Arda Viraf [revised from the ms. of a parsi priest, Hoshangji (dastûr Hoshangji Jamaspji Asa)]*”, in: Horne, C. H. (ed.) “*Sacred Books and Early Literature of the East*”, 14 v., v. VII: “*Ancient Persia*”. Austin: Parke/Nova Iorque: Lipscomb, 1917, cap. IV, 11).

bastante apreciado por Nietzsche³⁵³] diz que Teopompo, no oitavo livro das Filípicas”, afirma que “segundo os Magos, os homens hão de ressuscitar e todos os entes com suas atuais denominações se eternizarão” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, p. 68 [frag. D2])³⁵⁴. Num esquema soteriológico³⁵⁵ da concepção histórica zoroastriana, que se estende por um “ano cósmico” de 12.000 anos³⁵⁶, Zaratustra aparece no ano 9.000. Segundo o “*Khorda Avesta*” e passagens de textos pálvais, Zaratustra profetiza a vinda de três *Saoshyants* (“Benfeitores; Fortalecedores; Salvadores; Redentores”³⁵⁷; “Profetas”, “Líderes Religiosos”, “Messias”³⁵⁸), que aparecerão em hazares sucessivos depois dele³⁵⁹ (“*Dênkard*”, 7.9-11; “*Zand-i Vahman Yashf*”, 3.29, “*Grande Bundahishn*”, 32-34), até que o último *Saoshyant*³⁶⁰, aquele que vem terminar a metamorfose do mundo, catalisa uma grande transformação dos valores - para melhor -, e “a avareza, a indigência, a vingança, a raiva, a lascívia, a inveja e

³⁵³ De quem BIDEZ e CUMONT (1938: t. II, p. 68, n. 1) citam uma publicação (“*Rhein. Mus.*” [*Rheinisches Museum für Philologie*, revista dirigida por Ritschl], XXV, 217 e ss.) que menciona Sotion (Sôtíon), autor da obra “*Diadochês*” (“Sucessões dos Filósofos”), citada por Diógenes Laércio (proêmio, 1).

³⁵⁴ Passagem onde se percebe, segundo BIDEZ e CUMONT (op. cit., p. 69, n. 14), uma crença (também reprod. por Plutarco, “*De Iside et Osiride*”, 47), segundo a qual “depois de sua ressurreição, durante sua afortunada imortalidade, os homens falarão uma única língua, na qual as denominações das coisas serão mantidas com uma perfeita unanimidade”.

³⁵⁵ Tardio, segundo Anders Hultgård (“*Mythe et histoire dans l’Iran ancien*”. In: M. Philonenko [ed.], “*Apocalypse iranienne et dualisme goumrânién*”. Paris: Maisonneuve, 1995, pp. 63-162). O esquema mais antigo teria 9.000 anos, aos quais teria sido acrescentado um período de 3.000 anos no qual a criação de A.-Mazdá permanece no estado *mênôg*, “espíritual”, antes de passar, nos 3.000 anos seguintes, ao estado *gêtig*, “corporal”. Cf. também Prods Oktor Skjaervø, “*iranian elements in Manicheism: a comparative contrastive approach*”. In: R. Gyselen (ed.), “*Au Carrefour des Religions; mélanges offerts à Philippe Gignoux*”. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l’Étude de la Civilisation du Moyen Orient, 1995, pp. 263-84.

³⁵⁶ A. Hultgård, “*Mythe et histoire dans l’Iran ancien*”; op. cit.

³⁵⁷ Helmut Humbach, “*Die Gathas des Zarathustra*”, 2v.; 1: “*Einleitung. Text, Übersetzung, Paraphrase*”; 2: “*Kommentar*”. Heidelberg: Carl Winter, 1959, p.11.

³⁵⁸ Kavasji Edalji Kanga, “*A Complete Dictionary of the Avesta Language*”, op. cit., p. 517.

³⁵⁹ Dentro da concepção cíclica que tinham do tempo, os iranianos pensavam que o qualificativo de *Saoshyant* “Socorredor” (em grego, *Óxyartês*, tentando reproduzir o avéstico *Ukhshyat-äräta*) seria aplicável aos filhos de Zaratustra, nascidos de virgens, que deviam renovar o mundo sucessivamente de mil em mil anos, em três ocasiões [segundo a tradição original] - devendo o último *Saoshyant* estabelecer o reino da justiça, destruir definitivamente o mal e ressuscitar os mortos (Arthur Christensen, “*Die Iranier*”. In: Iwan von Müller, ed., “*Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung*”, Seção [Abt.] III, Parte [Teil] I, tomo III. Munique: Beck, 1933, p. 230; J. Darmesteter, “*Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*” [*Annales du Musée Guimet*”], 3 vols. Paris: 1892-93, vol. II, pp. 521-522; Giuseppe Messina, “*Il Saušyant nella Tradizione Iranica e la sua Attesa*”. Orientalia I, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1932, p. 164 e ss., e p. 171; M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, op. cit., pp. 20-21, 90-94).

³⁶⁰ Ajudado por Vahram/Bahrâm (avést. Verethragna), *yazad* (espécie de anjo) da vitória (BOYCE, 1975: 292).

a maldade minguarão no mundo” (“*Zand-i Vahman Yasht*”, 125; trad. AKLESARIA, 1957)³⁶¹.

Para os gregos, a concepção cíclica do tempo seria, ademais do dualismo, a principal contribuição do pensamento dos “magos” (antes ou depois de Zaratustra). Ela foi bem acolhida pelos gregos, que

em sua mitologia do eterno retorno, procurando satisfazer sua sede metafísica pelo “ôntico” e o estático (porque, a partir do ponto de vista do infinito, a transformação das coisas que revertem perpetuamente ao mesmo estado é, como resultado, anulada de modo implícito, jamais sendo possível afirmar que “o mundo está parado”)³⁶² (ELIADE, 1992: 79).

Os gregos certamente apreciaram nos iranianos sua particular concepção do mito do eterno retorno, que lhes era conhecido de sua própria tradição cultural - inclusive pela origem indo-européia comum do mito (ELIADE, 1992: 101) -, se bem que em outras variantes narrativas e interpretativas. Zaratustra, por outro lado, transformou a visão anterior do tempo de um círculo para uma espiral, investindo a história com uma dimensão teleológica³⁶³, pelo que DUCHESNE-GUILLEMIN (1952: 18) declara que “Zoroastro é o primeiro apocalíptico” (uma característica que Nietzsche não ataca abertamente, provavelmente por considerar o apocalipsismo como um desdobramento do dualismo). Mary Boyce acrescenta que

³⁶¹ Cf. também A. Hultgård, “*Bahman Yasht: A Persian Apocalypse*”. In: John J. Collins e James H. Charlesworth (eds.), “*Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*”. *JSP* (Sheffield: JSOT Press), Supl. 9, 1991: 114-34.

³⁶² “Segundo a famosa definição platônica, o tempo (...) é a imagem móvel da eternidade imóvel, que ele imita por meio do seu movimento num círculo” (ELIADE, 1992: 86, n. 59 [trecho]).

³⁶³ Para Joseph Campbell, que põe Zaratustra na metade da história da sua “Mitologia Ocidental”, as religiões orientais, ditas “metafísicas”, aceitavam passivamente a ordem do mundo no eterno retorno cíclico, mas predicavam e praticavam o afastamento em relação a esse mundo, sem se proporem minimamente a reformá-lo e modificá-lo, enquanto Zaratustra - segundo Edward Meyer (“*Geschichte des Alterthum*”, Stuttgart, 1884; cit. por Campbell à p. 218) a “primeira pessoa que operou criativamente e formativamente sobre o curso da história religiosa” - viu o mundo como modificável segundo um esquema mítico de criação, corrupção e “gloriosa beatitude” na ressurreição (a cada dia e ao fim), e por conseguinte reformável, com elevado empenho ético-religioso, pelo homem, necessário co-partícipe da salvação e da ressurreição do mundo (Joseph Campbell, “*Le Maschere di Dio*”, vol. II: “*Mitologia Occidentale*”. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1992, pp. 218-221). Contrariamente ao Zaratustra iraniano, Nietzsche se propôs a fazer do homem, através do ensinamento do seu Zaratustra, o responsável pela sua própria salvação (na figura do *Übermensch*) e pela salvação da Terra e para a Terra (e não para o além-mundo), no contexto do “eterno retorno do igual”.

Zoroastro foi o primeiro a ensinar as doutrinas de um julgamento individual, do Céu e do Inferno, da futura ressurreição do corpo, do Juízo Final geral, e de uma vida eterna para a alma [*urvan*] e o corpo reunidos. Essas doutrinas viriam a se tornar artigos de fé familiares a grande parte da humanidade, através de empréstimos pelo Judaísmo, Cristianismo e Islã (BOYCE, 1979: 29).

Na verdade, ademais das suas doutrinas escatológicas, os ensinamentos básicos do Zoroastrismo “exerceram grande influência entre os judeus e mais ainda entre os cristãos primitivos - e, conseqüentemente, sobre a visão de mundo que iria se tornar a própria civilização européia” (COHN, 1996: 112). O Cristianismo, que sob certos aspectos pode ser considerado como uma forma judaico-helênica do Zoroastrismo³⁶⁴, é um sistema amplo e sincrético que “sempre foi fundamentalmente Neoplatônico [e conseqüentemente, como insinuamos anteriormente, neo-zoroastriano] em sua filosofia e, por longos períodos, também em seus valores” (RANDALL Jr., 1952: 50). No Zoroastrismo, assim como no Platonismo³⁶⁵ e no Cristianismo, o fim supremo do homem seria o gozo da vida eterna, fora do tempo e do mundo fenomênico.

Por haver errado ao investir a história com uma dimensão teleológica que tem uma forte implicação moral metafísica (q. v. seção 1.5), tendo para isso transformado a visão do tempo de um círculo para uma espiral, Zaratustra redivivo defende (ou restaura) “a doutrina do 'eterno retorno', ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas”, uma doutrina que “*podia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito³⁶⁶” (*Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, 3)³⁶⁷. Ao empregar o tempo condicional para falar da associação entre a “doutrina do eterno retorno” e Heráclito, Nietzsche prefere não polemizar

³⁶⁴ No Evangelho de Mateus, “os sábios iranianos [= os 'reis-magos'] carregando presentes para o coração da Judéia encerram a verdade de que o Cristianismo veio não apenas para a realização do espírito e esperança do judaísmo antigo, como também para a efetivação da (...) antiga sabedoria de Zaratustra” (WELBURN, s/d: 107).

³⁶⁵ No Platonismo, o *télos* do homem é fazer-se imortal elevando-se ao mundo das Idéias (das coisas imperecíveis), de modo a habitar com elas na eternidade.

³⁶⁶ Nietzsche arremata logo em seguida: “Ao menos encontram-se traços dela [i.e., da doutrina do 'eterno retorno'] no Estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais”. LÖWITZ (1959: 257, n. 23) acrescenta que, na Idade Média, a idéia do eterno retorno reaparece esporadicamente, como p. ex. com Siger de Brabante, e Dante Alighieri (“Comédia”, Paraíso, XXXIII, 137 e ss.), e que na Idade Moderna essa idéia é discutida, entre outros, por Hume (“*Dialogues concerning Natural Religion*”, parte VIII), Fichte (“A Vocação do Homem”, parte III, cap. IV), e mais seriamente por Schelling (“*The Ages of the World*”. Nova Iorque, 1942; pp. 119, 153).

nessa passagem com aqueles que, como August Gladisch, defendem um empréstimo das idéias do Zaratustra iraniano pelo filósofo efesiano. Mas ao mesmo tempo em que o Zaratustra iraniano precisa, através de seu “duplo” nietzscheano, corrigir-se no que concerne ao “eterno retorno”, Nietzsche admite que teve

a necessidade de honrar a Zaratustra, um persa: os persas pensaram pela primeira vez a história como uma grande totalidade. Como uma sucessão de desenvolvimentos, cada um presidido por um profeta. Cada profeta possui seu hazar, seu reino de mil anos³⁶⁸ (Fragmento póstumo, primavera de 1884, 25 [148])³⁶⁹.

Nietzsche fala novamente do hazar no Assim Falava Zaratustra, IV, “O Sacrifício do Mel”: “Quem há de vir um dia, e não de passagem (*nicht vorübergehn*)? Nosso grande hazar, que é nosso grande e longínquo reino humano, o reino de mil anos de Zaratustra” (tradução nossa a partir de NIETZSCHE, 1994³⁷⁰). Empregando o pronome “quem” (*Wer*) ao invés de “que” (*Was*), Nietzsche sutilmente personaliza o próprio tempo, vinculando indissociavelmente Zaratustra ao eterno retorno.

³⁶⁷ Cf. também “A Gaia Ciência”, 109 (“todo o aparelho repete sempre a sua toada”) e pp. a seção 341, e o “Assim Falava Zaratustra”, III, “Da visão e do enigma”, 1 e 2, e “O Convalescente”, 2.

³⁶⁸ O milenarismo judaico, que pode ter sido herdado da Babilônia ou do Irã (cf. J. Daniélou, “*La typologie millénaire de la semaine dans le christianisme primitif*”. *Vigilie Christianæ*, 1948: 1-15, e “*Théologie du Judéo-Christianisme*”. Paris/Tournai: Desclée de Brouwer, 1958, pp. 341-66), aparece inicialmente no Livro dos Jubileus, 4: 29-31, e ficou mais conhecido através do Salmo 90 (89 dos católicos): 4. No Cristianismo, a referência mais comum é o Evangelho de João, 20: 1-15 (passagem que conjuga milenarismo e messianismo) (cf. J. Delumeau, “Mil Anos de Felicidade: uma história do Paraíso”. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, cap. 1).

³⁶⁹ Cf. também Ernest Renan, “*Histoire des Origines du Christianisme*”, vol. I, “*La Vie de Jésus*”, Paris: Michel Lévy Frères, 1863, cap. IV, p. 47, de onde Nietzsche deve ter tirado sua citação sobre o hazar. Diz Renan: “Sem separar o quinhão pertencente à humanidade do quinhão de sua pouco numerosa raça, os pensadores judeus foram os primeiros a buscar uma teoria geral do progresso da nossa espécie. A Grécia, sempre confinada em si mesma, e somente atenta a querelas mesquinhas, sempre teve historiadores admiráveis, mas antes da época romana é em vão que se buscaria na nossa espécie um sistema geral da filosofia da história englobando toda a humanidade. O judeu, ao contrário, graças a um tipo de sentido profético (...), fez a história adentrar a religião. Talvez ele deva um pouco desse espírito à Persia. A Pérsia, desde um período remoto, concebeu a história do mundo como uma série de evoluções, cada uma das quais presidida por um profeta. Cada profeta tinha seu hazar, ou reino de mil anos (quilianismo), e dessas eras sucessivas, análogas ao *Avatâra* [‘epifania; encarnação’; literalmente, ‘descida’] da Índia, compõe-se o curso dos eventos que prepararia o reino de Ormuzd [Ahura-Mazdâ]. Ao final do tempo, quando o ciclo de quilianismos terminar, o Paraíso completo surgirá”. Nietzsche apontou Renan, indiretamente, como protótipo dos “cheirosos hedonistas da história” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 26 [definição esclarecida em 27]), chamando-o ainda de “bufão *in psychologicis*” (O Anticristo, 29), responsável por uma representação vulgar de Jesus (Fragmento póstumo, 15 [9]; *KSA*, v. 12, p. 409).

³⁷⁰ Edição por nós consultada para todas as traduções do alemão, exceto quando especificado em contrário.

Para chegar à elaboração de sua filosofia “para além do bem e do mal”³⁷¹, no entanto, Nietzsche teve de mesclar a idéia do eterno retorno ao “imperativo categórico” kantiano³⁷², e a idéia de uma universalidade da moral, defendida antes por Voltaire, pôde enfim ser confrontada por uma nova ética³⁷³: o verdadeiro peso dos atos não se afere pela sua projeção numa universalidade espacial, coletiva, mas numa universalidade temporal, individual - querer algo mais uma vez e por incontáveis vezes (“A Gaia Ciência”, 341).

Voltaire assumiu (como depois Nietzsche, que lhe dedicou a 1ª ed. de “Humano, Demasiado Humano”, de 1878³⁷⁴) uma visada não-histórica (ou historicizante) em relação a Zaratustra³⁷⁵. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 22) discerniu no “Zaratustra” nietzscheano uma tentativa de emancipar a civilização moderna da religião tradicional, nos moldes da tradição voltaireana. Esperando encontrar uma prova de que uma alta espiritualidade e moralidade poderiam ser alcançadas sem apelo às revelações judaica e cristã, Voltaire defendeu, no seu “Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações”

³⁷¹ Cf., p. ex., o “Humano, Demasiado Humano”, 56.

³⁷² O eterno retorno nos dá uma paródia da regra kantiana: “O que tu quizeres, queira-o de tal modo que queiras também queiras seu eterno retorno” (DELEUZE, s/d: 27; 1976: 56). Houve “quem julgasse que, enquanto Kant estendia a ação em latitude, fazendo-a propagar-se numa repetição ilimitada nos membros da sociedade, Nietzsche a ampliava em longitude, fazendo-a repetir-se numa sucessão infinita em cada ser humano. Essas multiplicações teriam o mesmo fim: dar às ações o seu verdadeiro peso e enfatizar, com isso, a responsabilidade do homem” (MARTON, 2000a: 73; remetendo a Georg Simmel, “*Schopenhauer und Nietzsche*”. Leipzig: Duncker und Humblot Verlag, 1907). No entanto, “enquanto Kant espera subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular e irre recuperável de cada ação” (MARTON, 2000a: 74).

³⁷³ Ético “não quer dizer necessariamente moral (...). Enquanto a moral se funda em valores transcendentais ou superiores à vida, como o bem ou o dever, a ética avalia as condutas tomando como referência 'leis da natureza', 'normas de vida' ou 'modos de existência' imanentes, que dizem respeito à força, à intensidade, à potência. E à característica da imanência (...) é preciso acrescentar uma outra, para dar conta da posição de Nietzsche: a singularidade. Diferentemente da moral, cuja validade advém da universalidade, a 'ética' nietzscheana é uma ética da singularidade. Como transparece no aforismo 335 de *A Gaia Ciência*, que analisa a natureza das ações morais, logo depois de se distanciar do imperativo categórico kantiano (...). Como transparece também no aforismo 43 de *Além do Bem e do Mal* (...) [e] ainda no aforismo 221 do mesmo livro (...). Ou como aparece, com mais clareza, numa passagem do §11 d'*O Anticristo*” (MACHADO, 1997: 133).

³⁷⁴ Lê-se na página de rosto: “Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1778”. No verso da página, Voltaire é chamado de “um dos grandes libertadores do espírito” (cf. NIETZSCHE, 2000a: 314, n. 1). No corpo do livro, entre outras menções a Voltaire, lemos que ele foi “um dos últimos homens a reunir em si a suprema liberdade do espírito e uma mentalidade decididamente não-revolucionária, sem ser covarde ou inseqüente” (*Humano, Demasiado Humano*, 221; NIETZSCHE, 2000: 149).

³⁷⁵ No verbete sobre “Zoroastro” da 5ª edição do seu “Dicionário Filosófico”, Voltaire disse que “é glorioso para Zoroastro que um inglês [Hyde] haja escrito sua vida ao fim de tantos séculos, e que em seguida um francês [A.-Duperron] a tenha escrito de um modo totalmente diferente. Mas o que é ainda mais belo é que temos, entre os antigos biógrafos do profeta, dois principais autores árabes [Abu Muhammad Mustapha e al-Bundarî], que precedentemente haviam escrito cada um sua história, e essas quatro histórias se contradizem

(1756), a idéia de que, antes de Cristo, Zaratustra “ênfatizou a Verdade e a Retidão”, e “conduziu o povo ao reto caminho da vida” (VOLTAIRE, 1805: t. I, p. 50, e t. II, p. 71). Na mesma obra (t. I, p. 467) e em “O Filósofo Ignorante” (VOLTAIRE, 1767: 316-317), Voltaire defendeu a existência de um conceito universal de moralidade. Esse conceito, no entanto, teria nuances próprias particulares a cada tradição cultural, e a tradição judaico-cristã foi muito criticada no que concerne à sua peculiar moralidade, impregnada pelas noções de culpa e pecado.

Conforme Jenny Rose,

Para os intelectuais do Iluminismo, a avassaladora (*overriding*) percepção da condição humana era a de que os humanos seriam bons, e possuiriam a habilidade para tomar decisões racionais entre o bem e o mal. Alinhada com essa visão geralmente otimista estava a noção de que o dualismo era um modelo mais verdadeiro para a religião que a tradição judaica ou cristã, posto que, particularmente, ele se livrava do “problema do mal”³⁷⁶, que confrontava essas tradições. O modelo do dualismo era apropriado à crença de que a sabedoria antiga, baseada em um sacerdócio mais antigo, estava mais próximo da verdade³⁷⁷ (ROSE, 2000: 94).

Diante do exposto, não causa surpresa que Nietzsche, para chegar à elaboração de sua filosofia “para além do bem e do mal”, tenha querido retomar a sabedoria antiga, reconstruindo-a ao seu modo, através do profeta iraniano Zoroastro/Zaratustra, a quem viu (seguindo Voltaire) como o primeiro propagador de um dualismo, fundamentador de uma moral (presente, p. ex., no Deuteronômio³⁷⁸, 31:15-19), que, apesar de poder ser um modelo

maravilhosamente entre si. Isso não foi feito de comum acordo (*cela ne s'est fait de concert*), e nada é mais capaz de fazer conhecer a verdade!” (VOLTAIRE, 1785: 494).

³⁷⁶ “O grande mérito [do dualismo zoroastriano] é que ele absolve Deus de qualquer sopro do mal e explica como foi possível que a criação fosse realmente necessária” (ZAEHNER, 1956: 58, remetendo para as pp. 59-66, “*Shikand Gumâni Vazâr*”, cap, VIII) [o deus bom Ahura-Mazdâ cria todo o universo espiritual e material para criar uma arena e um suporte para afortunadamente levar a cabo sua luta contra o deus mal].

³⁷⁷ ROSE (2000: 94) acrescenta: “É de certo modo irônico que escritores europeus tenham encontrado um tal apelo na resolução zoroastriana do ‘problema do mal’, posto que escritores zoroastrianos de um período anterior haviam criticado a cristandade por sua inabilidade em resolver precisamente esse problema”.

³⁷⁸ Como todos os livros da Torá/do Antigo Testamento, o “*Debarim*” (“[Livro das] Palavras”)/Deuteronômio foi reeditado (principalmente, acredita-se, a partir das fontes “Deuteronomista”, “Sacerdotal” e “Eloísta”) por Ezra/Esdras, “o escriba” (Esdras, 7:6, 11, 12, 21; Neemias, 8:1, 4, 9, 13, e 12:26, 36), e talvez mesmo parcialmente reescrito, durante e depois do exílio babilônico. Hans Heinrich Schäder (“*Esra der Schreiber*”.

mais verdadeiro que o daquelas tradições que perpetuam o “problema do mal”, também precisa ser revogado.

A retomada da antiga sabedoria iraniana por Nietzsche teria um molde, aquele dos iluministas dos séculos XVIII e XIX, período em que a história e a metafísica do Zoroastrismo se tornam mais conhecidas, embora de modo impreciso, ao mesmo tempo em que “a manifestação da pessoa [de Zoroastro] como ‘ser visível’ deveria brilhar com significado eloqüente” (BONNEROT, 1988: 142). A respeito das diferentes representações e usos da imagem de Zoroastro e de símbolos persas na literatura do final do século XVIII, Jenny Rose é de opinião que

A percepção francesa da imagem de Zoroastro foi grandemente moderada por um motivo satírico, anti-clerical. A resposta alemã [, por outro lado,] parece ter sido motivada mais por um impulso Romântico: A ênfase desloca-se da representação de Zoroastro e dos seus ensinamentos como voz da autoridade e da sabedoria [cf. Montesquieu; Voltaire] para Zoroastro enquanto mago que efetua uma transformação (ROSE, 2000: 121 [inserções nossas]).

ROSE (2000: 18) pensa que quatro traços emblemáticos do retrato de Zaratustra nos textos mais antigos do Avesta, correspondendo a quatro dimensões de seu caráter, “podem ser seguidos continuamente ao longo da história e através das culturas”: Autoridade (espiritual e régia), Sabedoria (prístina e da era), Revelação (poética/profética) e Transformação (transmutadora/libertadora). Assim como é certo que esses quatro traços emblemáticos caracterizam o Zaratustra nietzscheano, também é certo que a dimensão transformadora de sua voz, de seus ensinamentos, de sua “luz”, ganha maior ênfase mediante a associação com a idéia da “vontade de poder”³⁷⁹ (sobre a qual o Cálicles citado por Platão no “Górgias”, 491-92, parece ter feito um importante vaticínio³⁸⁰) e com o anúncio do *Übermensch*.

Tübingen: Mohr, 1930 [reimpr. Nendeln: Kraus Reprint Ltd.], pp. 39-59) era de opinião que Esdras teria sido um funcionário judeu (mais precisamente, o encarregado de assuntos judeus) do império persa, sob Artaxerxes (cf. *Esdras*, 7:11-14).

³⁷⁹ Cf. os diversos fragmentos póstumos, reproduzidos e comentados no capítulo 1 de MARTON, 2000b (comentando menções à vontade de poder no “Assim Falava Zaratustra”, I, “Dos mil e um alvos”; II, “Da auto-superação” e “Da redenção”, e correlacionando-os com passagens de outras obras de Nietzsche). Preferimos traduzir “*Wille zur Macht*” por “vontade de poder”, seguindo Osvaldo Giacoia Jr. na nota 1, pp. 51-2 de sua tradução para Wolfgang Müller-Lauter, “A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche” (São Paulo: Annablume, 1997), para evitar qualquer correlação com a doutrina aristotélica da potência e do ato, não

De modo semelhante a Voltaire, que no “Zadig” (1747) “usa a representação do ‘zoroastriano’ como veículo da comunicação da voz da era” (ROSE, 2000: 100) [e que na seção “De Zoroastro” (questão XXXVIII) de “O Filósofo Ignorante” pretendeu sumarizar o que entendia do ensinamento de Zoroastro sobre o comportamento ético], Nietzsche viria a assumir a voz de Zoroastro para enunciar seu ensinamento moral - mas agora já não mais como autoridade, sabedoria e revelação de uma mesma verdade “universal”, confirmada pela história das idéias, e sim como uma verdade nova, capaz de transformar o homem e o mundo.

almejada por Nietzsche, e buscando “manter presente um dos mais fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação. Nos termos de *Para além de bem e mal*, aforismo n. 22, todo poder (*jede Macht*) extrai, a todo instante, sua última consequência” (Giacoia Jr., *loc. cit.*).

³⁸⁰ “(...) Aquele que for viver verdadeiramente [uma vida plena] deve permitir que seus desejos cresçam ao máximo possível, e não deve reprimi-los, mas quando esses desejos tiverem crescido ao máximo ele deve ter coragem e inteligência para gratificá-los e a satisfazer todos os seus anseios. Eu afirmo que isso é justiça e nobreza natural” (trad. nossa a partir de “*The Dialogues of Plato*”, “*Gorgias*”, trad. B. Jowett [reprodução da ed. de Oxford]. Chicago [e outras]: Encyclopædia Britannica, 1952, pp. 252-294; p. 275 col. 2).

1.4 - NIETZSCHE E O ZARATUSTRA IRANIANO

"Assim falou Zaratustra: 'Sé Tu uma gratificação para nós no lento progresso da vida, Tu, mais-beneficente (*hu-dahaktum*) das existências! Ou seja, Tu deves nos dar [isso !]'.
E Ahura-Mazdâ falou assim: 'Eu irei gratificar-te, ó virtuoso! Nessa melhor existência [!]'.
("Dênkard", 9 [detalhes dos *Nasks* 1-3], *Warsht-mansr Nask*, *Fargard* 12, 24-25)³⁸¹

Apesar da idéia bastante difundida³⁸² de que o Zaratustra de Nietzsche pouco tem a ver com o personagem homônimo, profeta-legislador dos iranianos, derivando sua existência da colocação, sob um nome exótico, de idéias e traços que quase nada teriam (intencionalmente) herdado do Zaratustra/Zoroastro iraniano, isto não nos impede de procurar na vida e na obra de Nietzsche, e no seu contexto histórico-cultural, elementos que possam mostrar de que modo a constituição do Zaratustra nietzscheano poderia ter ganhado corpo “caricaturando” o personagem homônimo, antigo profeta dos iranianos. A nosso favor, podemos argumentar que o fato de Nietzsche ter dito que “Platão, por exemplo, converte-se comigo em Caricatura”³⁸³ (*KGW*, VIII, 14 [116]) não tem impedido que os filósofos estudem as relações entre o pensamento de Platão e aquele do filósofo de Röcken bei Lützen.

Para Paul MASSON-OURSSEL (1932: 120), “os historiadores do pensamento só podem deplorar a insuficiência de nosso conhecimento sobre o mundo iraniano. Um conhecimento mais extenso desse mundo permitiria elucidar muitos problemas relativos a nossa cultura clássica”. Desde essa época, contudo, como esclarece H. Jänichen,

³⁸¹ Trad. E. W. West, nos “*Sacred Books of the East*”, vol. 37 (“*Pahlavi Texts*”), parte IV (“*Contents of the Nasks*”). Oxford: The Clarendon Press, 1891.

³⁸² Cf., p. ex., a opinião de August Messer, anotador do *Zarathustra* (e de outras obras de Nietzsche) em alemão (Leipzig: Kröner) e autor do “*Erläuterung zu Nietzsches Zarathustra*” (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1922), que escreveu em 1929 que a similaridade entre o Zaratustra nietzscheano e o profeta “histórico” consiste apenas “no nome solenemente sonante” (*im feierlich klingenden Namen*) (cit. por MEHREGAN: 1979: 292). Curt Paul Janz disse que “Nietzsche só retira da figura meio mítica do persa Zaratustra o nome e sua ação de reformador social” (“*Friedrich Nietzsche Biographie*”. Munique: Carl Hansen Verlag, 1978, v. 1, p. 352). Para Roberto MACHADO (1997: 36), pelo fato de Nietzsche ter dado a seu personagem o nome de Zaratustra pelos motivos elencados no “*Ecce Homo*” (“Por que sou um destino”, 3) “isso não significa que o livro [o ‘Zaratustra’] se inspire fortemente na obra do profeta e reformador religioso persa, nem mesmo para criticá-lo ou superar sua posição”, enquanto Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 21) declarou que o retrato que Nietzsche apresenta do seu Zaratustra é “quase exatamente o oposto da verdade [‘histórica’]”.

³⁸³ “*Plato zum Beispiel wird bei mir zu Carikatur*”.

Graças à investigação dos últimos decênios, o entendimento a respeito do Irã, dos iranianos e de sua influência sobre o Oriente e o Ocidente cresceu e se fortaleceu (*so stark herausgestellt worden*) de tal modo que as perspectivas da história da cultura foram ampliadas para um horizonte eurásico (JÄNICHEN, 1956: 9).

Paradoxalmente, foram os avanços da iranologia das últimas décadas que permitiram que notórias dificuldades envolvendo a decifração e a associada interpretação do trabalho de Zaratustra ficassem mais evidentes³⁸⁴, lançando mais luz sobre o grande leque de possibilidades de leitura e apropriação das idéias do profeta iraniano, provavelmente já vislumbrado (e por esse motivo explorado?) por Nietzsche.

Como informa Hanns-Peter Schmidt,

Cada interpretação envolve uma grande parcela de leitura nas entrelinhas, seja isso feito juntamente com técnicas associativas ou não (...). É escusado dizer que é perigoso fazer muito isso enquanto se trabalha com textos difíceis como os *Gāthās*. Em muitos casos, interpretações *ad hoc* são inevitáveis (SCHMIDT, 1985: 4).

Raymond Schwab fez a si mesmo a pergunta sobre “o que há no *Assim Falava Zaratustra* que é iraniano?”, e a melhor resposta que conseguiu foi esta (com a qual muito simpatizamos):

Trata-se de uma questão debatida. [Geneviève] Bianquis, falando por um lado, diz que o nome, a personalidade e o clima [iranianos] foram adotados apenas com apoio em evidência fortuita e referências superficiais, e que nem a figura histórica do profeta nem o verdadeiro significado do seu ensinamento estão envolvidos. Outros apontam para a ocorrências de autênticos temas mazdeanos. [Minha resposta pessoal é que] Mesmo que Zoroastro tenha começado como um dublê (*an alias*) para o poeta Nietzsche, o erudito Nietzsche pode ter estado aconselhando o poeta em assuntos orientais. Quando um grande criador é ao mesmo tempo um sólido filósofo, talvez escapem ao seu entendimento do personagem documentado menos coisas do que ele

³⁸⁴ Cf., a esse respeito, S. Insler, “*The Gāthās of Zarathustra*”. Leiden: E. J. Brill, 1975, pp. 1 e ss., e H.-P. Schmidt, “*Old and new perspectives in the study of the Gathas of Zarathustra*”, *IJJ (Indo-Iranian Journal, Haia)*, 21, 1979: 83 e ss.

poderia [conscientemente] pensar; sua pena permite mais precisão do que sua mente consciente apresenta à sua vontade. Nietzsche hesitou por algum tempo sobre o caráter e a terra natal do porta-voz que escolheria. Então ele voltou às fontes clássicas sobre o Irã já coligidas por Barnabé Brisson³⁸⁵ e Thomas Hyde [que parece ter cunhado o vocábulo “dualista”³⁸⁶], fez alguma leitura especializada na biblioteca em Basileia entre 1875 e 1878³⁸⁷, e familiarizou-se com traduções recentes do Avesta (SCHWAB, 1984: 435 [inclusões nossas]),

terminando por fazer sua opção consciente [impregnada pelo que Nietzsche chama de seu “*pathos afirmativo par excellence*, (...) *pathos* trágico” (Ecce Homo, “Assim Falava Zaratustra”, 1)], mas carregada por tintas revelacionais³⁸⁸.

Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 21) pensa que “Nietzsche não era, em absoluto, ignorante do Zoroastro real, mas quis usá-lo como um porta-voz de sua própria mensagem. O público, contudo, não viu a diferença, e a grande ironia de Nietzsche foi perdida”. Esse mesmo autor (*loc. cit.*) acredita que Nietzsche expressa desapontamento e fala num tom queixoso ao dizer que “não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado o que precisamente em minha boca (...) significa o nome Zaratustra” (Ecce Homo, “Zaratustra”, 3), enquanto Jenny Rose é de opinião que a tentativa de descobrir genuínos elementos iranianos ou zoroastrianos na obra de Nietzsche mostrou - convincentemente, ao nosso ver - que

seu retrato de Zaratustra não é uma invenção puramente nietzscheana, mas tampouco pode ser completamente equacionado com o profeta do Zoroastrismo: tentar fazê-lo

³⁸⁵ ROSE (2000: 180) afirma que “Nietzsche estava familiarizado com o *De Persarum Principatu* de Barnabé Brisson, e com outras referências enciclopédicas”.

³⁸⁶ “*Historia religionis veterum Persarum*” [*op. cit.*], 1700, onde o termo “dualista” iniciou sua história no contexto da religião zoroastriana, dando origem ao inerradicável mito (que ganhou vulto após Pierre Bayle haver publicado, na 2ª edição do seu famoso “*Dictionnaire Historique et Critique*”, de 1702, um verbete sobre “Zoroastro” que, citando longamente a partir de Hyde, menciona a palavra “dualista” em relação à religião do profeta iraniano) de que o dualismo tem uma origem histórica, e que Zoroastro foi seu inaugurador. Christian Wolff, na sua “*Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*” (1734), emprega pela 1ª vez (ao que parece) a palavra “dualismo”, substantivando a adjetivação preexistente, e além do mais amplia o significado recebido de Hyde, transferindo-o do domínio da religião para aquele da filosofia ao afirmar que o espiritual e o corporal, o imaterial e o material, são substancialmente diferentes. Desde então, a abordagem do dualismo segue duas linhas, uma na história das religiões (caso do verbete sobre “*Dualisme ou Dithéisme*” no tomo V da 1ª ed. da “*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*”, editada por Diderot em 1755) e outra na filosofia, algumas vezes separadamente e outras vezes convergentemente.

³⁸⁷ Cf. ANDLER e HOLLINRAKE, *loc. cit.*

seria forçar a evidência, e atribuir à obra de Nietzsche um elemento de historicidade ao qual ele teria se oposto. Nietzsche não fez qualquer tentativa de diferenciar o conceito de Zaratustra derivado de estudos eruditos do Avesta e aquele encontrado em lendas e tradições literárias posteriores. Em muitos aspectos, seu Zaratustra é uma construção literária concebida para corresponder às necessidades de suas concepções do destino e da dignidade humanas. Posto ser seu trabalho uma peça dramática, ele permite-se a liberdade de moldar a figura central para adequar-se a seu propósito. Ele confessadamente manipula a figura de Zaratustra para seus próprios fins. (...) Percebe-se que o Zaratustra de Nietzsche desempenha o papel que Nietzsche escolheu para ele, ao mesmo tempo em que permanece ao menos parcialmente fiel à figura arquetípica dos textos iranianos (ROSE, 2000: 186-87).

Algum grau de fidelidade de Nietzsche à figura dos textos iranianos pode ser comprovado: em uma investigação do inventário da biblioteca de Nietzsche³⁸⁹, Roger HOLLINRAKE (1986: 296-7, n. 18) concluiu que o conhecimento de Zaratustra/Zoroastro por Nietzsche “deriva-se em parte de Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*³⁹⁰”, e de “Fr[iedrich (von)] Spiegel, cujo *Erânische Alterthumskunde*³⁹¹ ele tomou emprestado da Biblioteca da Universidade de Basileia³⁹² em 1878-9”. Charles ANDLER (1958: t. 2, pp. 408-410) informa que Nietzsche emprestou da Biblioteca da Universidade de Basileia pelo menos uma outra obra de Spiegel, os densos volumes, muito bem aparatados criticamente, do Avesta (edição de Leipzig, 1852-63), iniciando na ocasião estudos orientais que não abandonará depois [Hans WEICHELT (1910: 247) refere que Nietzsche realizou estudos religiosos particularmente concentrados no Avesta]. A opinião de Spiegel de que os conceitos de Deus, da criação *ex-nihilo* em seis dias e do dilúvio, passaram do Judaísmo para o Irã, e que em troca as idéias iranianas do Paraíso e da Árvore da Vida foram absorvidas na religião judaica (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 24), pode ter levado

³⁸⁸ Cf. o “Ecce Homo” (“Assim Falava Zaratustra”, 3).

³⁸⁹ Max Oehler, “*Nietzsches Bibliothek. Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsches Archiv*”. Weimar, 1942 (reimpr. Liechtenstein: Kraus Reprint, 1975).

³⁹⁰ “3ª ed., 4 vols., Leipzig/Darmstadt, 1836-43, pp. 230-33”.

³⁹¹ Sobre o Zoroastrismo, confira-se especialmente nessa obra o vol. II (1878), pp. 17, 19, 26, 34, 40, 50 e ss., 63-65, 75, 117, 166-171.

³⁹² Sobre os empréstimos de Nietzsche da Univ. da Basileia, cf. Luca Crescenzi, “*Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-79)*”. *Nietzsche-Studien*, 23, 1994: 388-442..

Nietzsche a assimilar ao Judaísmo o Zoroastrismo³⁹³, o que explicaria o quase completo silêncio de Nietzsche sobre essa religião.

Com M. MAYRHOFER (1970: 374, c/ n. 23) aprendemos que Nietzsche possuía uma cópia da “História dos Persas, a partir de Autores Orientais, Gregos e Latinos”³⁹⁴ (1869), do Conde de Gobineau. O certo é que Nietzsche, pensador de vasta leitura, olho observador e boa memória (HOLLINRAKE, 1986: 28), viveu num meio cultural onde era praticamente impossível - seja através de leituras (principalmente de revistas científicas alemãs³⁹⁵ e francesas³⁹⁶, mas também através de livros³⁹⁷, nas línguas que conhecia), seja através de contatos pessoais - não se inteirar da abundante literatura disponível sobre o profeta iraniano, seu pensamento, a língua em que se expressou, e a assimilação de suas idéias por seus contemporâneos e por aqueles que vieram depois.

A mais antiga referência nietzscheana a Zoroastro, o “filósofo arquetípico” (HOLLINRAKE, 1986: 23), ocorre em alguns apontamentos de 1867-68 (HOLLINRAKE, 1986: 297, n. 18)³⁹⁸ - bem antes, portanto, da revelação junto do lago Silvaplana, no agosto de 1881, ocasião em que Nietzsche parece ter se decidido a fazer de Zarathustra seu *alter ego*³⁹⁹. Por sua vez, Henry Corbin, em um ensaio escrito em 1951⁴⁰⁰, diz (sem citar a sua fonte) que Nietzsche havia lido a tradução alemã de J. F. Kleuker (Riga, 1776-77) para a

³⁹³ Seguindo também SCHOPENHAUER (1886: t. 3, p. 446).

³⁹⁴ “*Histoire des Perses, d’après les Auteurs Orientaux, Grecs et Latins, et particulièrement d’après les manuscrits orientaux inédits, les monuments figurés, les médailles, les pierres gravées, etc.*”, 2 v. Paris: Henri Plon, 1869.

³⁹⁵ Tais como “*Allgemeine Literatur Zeitung*”, “*Jahrbuch für Philologie*”, “*Jahrbuch für spekulative Philosophie*”, “*Philologus*”, “*Teutscher Merkur*”, “*Zeitschrift für Altertum Wissenschaft*”, “*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*”, “*Zeitschrift für historische Theologie*”, entre muitas outras.

³⁹⁶ A destacar-se o “*Journal des Sçavans/Savants*”.

³⁹⁷ Incluindo-se aqui obras de informação geral, como dicionários, enciclopédias e obras afins, tais como a “*Mythologie*” de Rammler (Berlim, 1790) e aquela de Syebold (Leipzig, 1796), o “*mythologisches Wörterbuch*” de Nitsch (Leipzig, 1793) e aquele de Manger, em 2 vols. (Weimar, 1803), a “*Götterlehre*” de Damm (Berlim, 1786), e os 2 volumes dos “*Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie*”, de Kanne (1808).

³⁹⁸ Cf. “*Zum Proem des [Diogenes] Laertius*”; publ. em F. Nietzsche, “*Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke*”, ed. H. J. Mette et al., 5 vols. Munique: 1933-40 (publ. interrompida); v. IV, p. 22 e ss (HOLLINRAKE, loc. cit.)

³⁹⁹ “Ao contrário do profeta báctrio, que teria introduzido no mundo os princípios de bem e mal, submetendo a cosmologia à moral, ele vem refazer a obra do Zoroastro histórico. *Alter ego* de Nietzsche, quer recuperar a inocência do vir-a-ser” (MARTON, 1997: 9).

⁴⁰⁰ Sobre “Estudos iranianos e filosofia”, in CORBIN, 1998: 33-88.

versão francesa do Avesta, de Anquetil-Duperron (Paris, 1771) (CORBIN, 1998: 60)⁴⁰¹. Até mesmo a idéia da “gaia ciência” pode indiretamente dever algo ao Zaratustra iraniano: sabe-se que Nietzsche possuía três livros de Ralph Waldo Emerson em tradução alemã⁴⁰², e ali pode ter se familiarizado com o conceito de “*joyous science*”, que Emerson havia associado a Zoroastro (BAUMGARTEN, 1956: 94).

Conforme Paul KRIWACZEC (2003: 49), “Zaratustra e seus textos sagrados foram um importante tópico de excitada discussão em círculos filológicos no fim da década 1850-60 e na primeira metade da década 1860-70”. Em 1864, ano em que Nietzsche se inscreve na Universidade de Bonn para estudar filologia e teologia, já fazia 33 anos que Johann A. Vullers publicara nessa cidade seus “Fragmentos sobre a Religião de Zoroastro”⁴⁰³, e precisamente em 1864 seria publicado o segundo e último tomo do seu volumoso “*Lexicon Persico-Latinum*”⁴⁰⁴. No ano seguinte, Nietzsche, após decidir abandonar os estudos de teologia, resolve ir estudar filologia clássica em Leipzig com Friedrich Ritschl. “Filólogo de formação, [Nietzsche] acredita que o estudo das línguas clássicas pode favorecer inclusive uma nova abordagem da cultura. Com Ritschl, muito cedo aprende que a filologia deve concorrer para ressuscitar a civilização integral de um povo” (MARTON, 2000b: 89).

Segundo Jung, que diz (sem citar sua fonte) não acreditar na informação que se segue, relativa a especulações sobre contatos do jovem Nietzsche, em Leipzig, com uma certa “seita Mazdaiana”⁴⁰⁵ professora de “certas idéias persas tomadas do *Zend-Avesta*

⁴⁰¹ Corbin lembra ademais que “geralmente, é essa versão a fonte da influência iraniana entre os filósofos. Ela é bastante perceptível nos trabalhos póstumos de Kant, assim como no que podemos chamar de 'a iranologia de Hegel'” (CORBIN, 1998: 60).

⁴⁰² “*Führung*”; “*Versuche*” (trad. G. Fabricius, Hanover, 1858); e “*Neue Essays*” (trad. J. Schmidt, Stuttgart, 1876) [encontramos fora de BAUMGARTEN, 1956, menção a uma outra obra: “*Über Goethe und Shakespeare*” (trad. H. Grimm, Hannover: 1857)]. Nietzsche copiou diversas passagens de Emerson em seus cadernos de notas.

⁴⁰³ “*Fragmente über die Religion des Zoroaster. Aus dem Persischen übersetzt und mit einem ausführlichen Commentar versehen. Nebst dem Leben des Ferdusi aus Dauletschah's Biographien der Dichter. Mit einem Vorworte von H. Prof. [K. J. H.] Windischmann*”. Bonn: T. Habicht, 1831.

⁴⁰⁴ “*Lexicon persico-Latinum. Etymologicum cum linguis maxime cognatis Sanscrita et Zendica et Pehlevica comparatum, et lexicis persice scriptis Borhâni Qâtiu, Haft Qulzum et Bahâri Agam et persico-turcico Farhangi-Shuûri confectum, adhibitis etiam Castelli, Meninski, Richardson et aliorum operibus et auctoritate scriptorum Persicorum adauctum. Accedit appendix vocum dialectici antiquioris, Zend et Pazend dictae*”, 2 vols. Bonn: Adolph Marcus, 1855-1864.

⁴⁰⁵ Talvez uma antecedente do “*Mazdaznan-Bewegung*”, fundado por Otto Hanisch (“Rev. Dr. *Otoman Zar Adusht Ha'nisch*”; 1844-1936), um cidadão de origem obscura (especula-se que teria sido um alemão de Leipzig, ou suíço, ou polonês, ou um germano-americano de Mendotta [Illinois], ou “filho de um príncipe russo com uma alemã”, que dizia ter nascido em Teerã, onde seu pai teria sido diplomata). O movimento se disseminou pelos E.U.A. (há registros de ter se estabelecido em N. Iorque em 1902, mudando sua sede nos anos seguintes para Chicago, depois para a Califórnia - Los Angeles [1916], depois Encinitas [década de 80] e,

(...), acompanhadas por ensinamento metafísico também tomado do *Zend-Avesta*”, “tem-se assumido que Nietzsche travou conhecimento com certos membros dessa seita, e portanto apreendeu [dela] alguma noção sobre Zaratustra ou as tradições zoroastrianas”. A opinião de Jung, contudo, é menos misteriosa: ele pensa que “é bastante provável, ou talvez mesmo certo, que ele [Nietzsche] deva ter feito alguns estudos especiais segundo a linha do *Zend-Avesta*, do qual uma grande parte já estava traduzida [para o alemão] nos seus dias”, e afirma, como já vimos, que os Gathas serviram de modelo para os sermões versificados do *Zaratustra nietzscheano* (JUNG, 1988⁴⁰⁶: t. 1, p. 4).

Nietzsche, que em 1869 se tornara professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, certamente teve acesso a uma ou mais traduções alemãs (parciais ou completas) do mais antigo dos livros sagrados do Zoroastrismo – p. ex., o “*Zend-Avesta*”, em tradução de Kleuker; o “*Vendidad-Sade*” do Avesta, na tradução do seu amigo e mestre Brockhaus (Leipzig, 1850), o “*Avesta: Os Livros Religiosos dos Parses*”, editado por Friedrich Spiegel (Leipzig, 1852-63/Viena, 1853-58), e o “*Zend Avesta*”⁴⁰⁷, de Ignacy Pietraszewski (Berlim, 1858-62); além dos comentários (grandemente elucubrativos) de G. T. Fechner na obra “*Zend-Avesta: Pensamentos sobre as coisas do Céu e do Além, do Ponto-de-Vista da Reflexão sobre a Natureza*” (Frankfurt, 1851), - através das quais o pensador alemão deve ter se familiarizado com a figura e as idéias do antigo reformador religioso iraniano. Ademais, Nietzsche pode ter conhecido a tradução de Brockhaus para o “*Vendidad Sade*”⁴⁰⁸ (Leipzig, 1850) do Avesta (seções *Yasna*, *Visperad* e *Vendidad*) e a edição de Kaetan Andreewicz Kossowicz (Andreevich Kossovich) para os Gathas de Zaratustra, trazendo a contribuição de Brockhaus (Praga⁴⁰⁹, 1871).

finalmente, Bonita), e pelo mundo na década de 1920, através da “*Internationalen Mazdaznan-Tempel-Gemeinschaft*” (em Montreal, em Londres, na França, na Suíça). Na década de 1970, há registro de centros no México, Inglaterra, Bélgica, Dinamarca, França, Holanda e Suíça, sendo atualmente os ramos norte-americano (cf. <www.mazdaznan.com>) e alemão (cf. <www.mazdaznan.de>) os mais importantes.

⁴⁰⁶ “*Psychological Aspects of Nietzsche’s Zarathustra*”, seminário ditado em inglês no Clube Psicológico de Zurique, 1934-39.

⁴⁰⁷ 3 v. em 1. Berlim, 1858-62. Só sabemos do título em tradução: “*Zend-Avesta, ou plutot Zen-Daschta, expliqué d’après un principe tout a fait nouveau par I. Pietraszewski*”.

⁴⁰⁸ “*Vendidad Sade. Die heiligen Schriften Zoroaster’s Yaçna, Vispered und Vendidad. Nach den lithographierten Ausgaben von Paris und Bombay mit Index und Glossar herausgegeben*”. Leipzig, 1850.

⁴⁰⁹ “*Saratustricæ Gâte: posteriores tres latine vertit et explicavit, textum archetypi adhibitis Brockhausii, Westergardii et Spiegelii editionibus recensuit dr. C. Kossowicz*”. Praga: W. Bézobrázow/Cæsar Universitas, 1871 (há uma outra edição do mesmo ano, de S. Petersburgo [Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская Библиотека]).

O recurso aos *Gâthâs* (literalmente, “Portões”) não seria uma inovação nietzscheana na filosofia: Voltaire (“Questões de um Homem que Nada Sabe [: O Filósofo Ignorante]”, XXXIX, “De Zoroastro”), que cita o *Saddar*⁴¹⁰ pensando estar citando os *Gâthâs* (“*les propres paroles de l’ancien Zoroastre*”), fala dos seguintes deveres morais prescritos por esse sábio,

aqueles de amar, de amparar seu pai e sua mãe, de dar esmolas aos pobres, de jamais faltar à palavra, [e] de se abster de uma ação que se vai fazer, quando se está na dúvida se ela é justa ou não (porta [*dar*] 30 [do *Saddar*]) (VOLTAIRE, 1767: 317),

terminando por dizer que pára neste preceito “pois nenhum Legislador⁴¹¹ jamais pôde ir além dele (...)” (VOLTAIRE, 1767: 317). Já no verbete sobre “Aristóteles” no “Ensaio sobre os Costumes...”, Voltaire equaciona a moralidade daquele filósofo grego com a de Confúcio, Zoroastro, Pitágoras, Epiteto e Marco Antônio, dizendo que elas são “absolutamente a mesma”, reconhecendo entretanto que Zoroastro precedeu temporalmente a todos os demais ao ensinar às pessoas o que elas já sabiam em seus corações (VOLTAIRE, 1805: t. I, p. 467), enquanto na questão XXXVIII de “O Filósofo Ignorante”, seção sobre “Moral universal”, Voltaire volta a defender a existência de um conceito universal de moralidade⁴¹²: “Desde Zoroastro a Lorde Shaftesbury, vejo todos os filósofos⁴¹³ ensinarem a mesma moral, embora todos tenham idéias diferentes sobre os princípios das coisas” (VOLTAIRE, 1767: 316).

⁴¹⁰ O *Saddar* é um texto persa pós-medieval, que foi retraduzido para o latim por Thomas Hyde a partir de uma versão métrica do final do século XV. Hyde se refere ao “*Sad-der*” (*Saddar*) como “*Zoroastris praecepta seu Religionis canonis continens*” e como “*Praeceptorum et Canonum Ecclesiae Magorum*” (“*Historia religionis veterum Persarum*” [op. cit.], 1700, folha de rosto e p. 5). Provavelmente influenciado pelo significado da palavra *Saddar* (*sad+dar*, “cem portas”), Voltaire toma *dar*, “porta” (cf. o inglês *door*), como sinônimo de *gâthâ*, “portão” (cf. o inglês *gate*).

⁴¹¹ Citando essa palavra em maiúsculo, Voltaire provavelmente tinha em mente uma passagem de ANQUETIL-DUPERRON (1771: t. I.2, p. 67).

⁴¹² “Isso é importante principalmente porque as ciências morais devem auxiliar o homem na orientação moral-ética em uma época em que as verdades da religião revelada perdem força em consequência da Ilustração, e a necessidade de obedecer a elas é cada vez mais colocada em questão” (LEPENIES, 1996: 20)

⁴¹³ Passando por “todos os filósofos gregos (...), Confúcio e os brâmanes” - questão XLII de “O Filósofo Ignorante”.

É exatamente contra essa moral universal *non nova, sed nove*⁴¹⁴, associada a uma causalidade e finalidade metafísica das coisas, e que remontaria ao Zaratutra iraniano enquanto “primeiro moralista” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3), que a filosofia “além do bem e do mal” de Nietzsche, transvalorativa de todos os valores, irá se insurgir. Nas palavras de Oswaldo Giacoia Jr.,

por serem os valores morais cristãos as supremas referências axiológicas que determinam o horizonte normativo e a substância ética da modernidade⁴¹⁵, essa transvaloração de todos os valores - também compreendida por seu autor como tranvaloração ou reversão do Platonismo - não pode deixar de se determinar e autocompreender como refutação definitiva da moral cristã e, por consequência, pelo menos do ponto de vista de Nietzsche, como superação do Platonismo, de que o Cristianismo representa uma variante e uma extensão (GIACOIA Jr., 1997: 13-14).

A partir do “Ecce Homo” (“Por que sou um destino”, 3), podemos entender que a superação da moral cristã/ocidental [em Voltaire, “moral universal”] e seus desdobramentos, a realizar-se pela “via da crítica histórico-genealógica” numa perspectiva “que se esforça por aprender a história da cultura ocidental como movimento de vir a ser do espírito (*geistes-geschichtlich*) sob a égide e na direção do horizonte aberto pela identificação metafísica instituída por Platão entre o Bem [*kalón*], o Belo [*ágathón*] e o Verdadeiro [*álêthōs òn*]” (GIACOIA Jr., 1997: 14-15), remete em primeira instância a Zaratustra.

Já em Hegel a “epopéia de auto-engendramento e sublimação ao longo da qual se constituem, agonizam e fenecem as mais ricas e variadas figurações no incessante devir do espírito”, com seus “múltiplos e obscuros começos” (GIACOIA Jr., 1997: 15), tem Zoroastro (Zaratustra) como um desses começos, enquanto “Luz” que marca e ilumina a transição entre a primeira e a segunda fases do curso do Espírito na história (cf. a seção 2.3.2). Zaratustra, no entanto, é também aquele que, através da abertura epistêmica antevista por Nietzsche, aparece na história como o instituidor pioneiro da identificação metafísica

⁴¹⁴ Louis De Bonald, “*Des sciences, des lettres et des arts*” (1807). In: “*Oeuvres, mélanges littéraires, politiques et philosophiques*”. Paris: Librairie d’Adrien Le Clerc, 1852, p. 316. As ciências morais apresenta[ria]m não coisas novas, mas coisas antigas, atemporais, de modo novo, atualizado.

⁴¹⁵ Cabendo lembrar que a moral cristã transfigura-se ainda, na modernidade, “em arte, ciência, política, educação” (GIACOIA Jr., 1997: 14).

entre o Bem, o Belo e o Verdadeiro, na pessoa d'“o radiante e glorioso” (*raêvatô khwarenanghatô*⁴¹⁶ nas preces zoroastrianas) Ahura-Mazdâ, com seu Bom Pensamento, Boa Mente ou Bom Espírito (*Vangheush Mananghô*)⁴¹⁷, sua esplendorosa Glória (*Khwarenah*), sua Verdade/Retidão/Ordem (*Asha*) [A-Mazdâ é invocado como “Sábio” (*Mazdâ*) por ser expressão da verdade em si]. Subverte-se a assertiva heideggeriana: o “divino” não é computado posteriormente à entidade do ente enquanto o verdadeiro, belo e bom (HEIDEGGER, 2000a: 129), mas, ao que tudo indica (ao menos no Irã), anterior ou simultaneamente. Essa quadruplicidade (Divindade/Verdade/Retidão/Ordem)

Circunscreve então as finalidades da “cultura”; isto é, daquela concepção da história que se inicia com a Renascença italiana e introduz a modernidade. Por fim, as três [categorias: do bom, do belo, do verdadeiro] tornam-se valores e valores culturais, aos quais se subordinam o saber (ciência), a arte estética e a ética (política). O modo como determina-se aí o verdadeiro, bom e belo, se no sentido do Idealismo alemão ou segundo o modo positivista ou em consequência de Nietzsche ou no sentido de um quarto ou quinto humanismo que se atém a Heráclito ou Hölderlin, tudo isto dá no mesmo: metafísica inconcebida no caminho até a “visão de mundo”. A metafísica torna-se expressamente enquanto visão de mundo um elemento da “vida” utilizada pela práxis vital (HEIDEGGER, 2000a: 129-130).

A metafisicalização distancia o homem da *phýsis* que lhe é própria, privando-o progressivamente de suas forças vitais. “A *phýsis* adentra sua inessência. Esta inessência lança por terra a 'essência' no sentido do principial, sendo que o lançar por terra e o enredar-se na inessência é o acabamento do começo” (HEIDEGGER, 2000a: 58)⁴¹⁸. A história da metafísica seria a história do niilismo enquanto desvalorização dos valores supremos, aniquilação da verdade⁴¹⁹, abandono do ser, em nome de conceitos abstratos e alienantes⁴²⁰, donde as alternativas nietzcheanas:

⁴¹⁶ No acusativo, *raêvantem khwarenanghantem*.

⁴¹⁷ Personificada como *Vohû-Manô/Manah*, a “Boa Mente”. Os antigos iranianos transparecem sua origem: “Entre os indo-europeus toda noção tende a tomar forma, todo princípio é personificado” (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, p. 16).

⁴¹⁸ “Fim - o domínio da inessência enquanto o abandono do ser característico do ente (...), e enquanto esquecimento do ser; o 'niilismo' concebido histórico-ontologicamente” (HEIDEGGER, 2000a: 59).

⁴¹⁹ “A metafísica não pensa absolutamente a essência da verdade, mas toma por inquestionável a verdade enquanto essência do 'verdadeiro’” (HEIDEGGER, 2000a: 161) - *veritas* cambiada em *certitudo* (*ibid.*, 160).

A transvaloração enquanto a interpretação da história da metafísica como história das instaurações de valor, a interpretação “moral” da metafísica;

A transvaloração enquanto *valoração* - o *pensamento valorativo* e a essência da vontade de poder enquanto instauração-de-valor. (...)

A transvaloração enquanto reinstauração da vontade de poder enquanto valor fundamental.

A vontade de poder enquanto essência do “devir” (extensão da dominação); devir enquanto ser no sentido da constância da presentificação sem meta, sem fixação incondicionada, presentificação do inconstante enquanto tal. Vontade de poder enquanto eterno retorno do mesmo - niilismo extremo⁴²¹-clássico-ekstático (HEIDEGGER, 2000a: 61-62)⁴²².

O Zaratustra iraniano disse ter recebido de Ahura-Mazdá a revelação de sua doutrina e a missão de promover o movimento transformador religioso, social, cultural, moral e metafísico dos valores, de ser o arauto de uma transfiguração total da existência humana e do mundo⁴²³. O Zaratustra nietzscheano, descobridor/restaurador da “vontade de poder”, não teria pretensão menor.

⁴²⁰ “A ligação entre, por um lado, o dogmatismo do Ser e da verdade do Bem, e por outro lado, a moral, é estreita: ambos se assentam no postulado de uma ordem existente fora de nós e sem nós, quer o chamemos de 'ser', 'coisa em si', bem soberano' ou 'vontade de Deus'” (GARAUDY, 1995: 143).

⁴²¹ Negação de toda negação.

⁴²² Invertemos a ordem da apresentação dessas quatro sentenças em Heidegger, que seria originalmente, em relação à que adotamos, 2-3-1-4.

⁴²³ “(...) O homem converte-se no transfigurador da existência quando aprende a transfigurar a si mesmo” (Fragmento póstumo, junho-julho de 1885, 37 [12]; *KGW*, VII, 314)

1.5 - POR QUE ZARATUSTRA? - AVALIAÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”

" 'Dizer a verdade e saber manejar bem o arco e as flechas' -
 Isso parecia caro ao mesmo tempo que difícil ao povo donde vem o meu nome -
 o nome que é para mim caro ao mesmo tempo que difícil."⁴²⁴

No “Ecce Homo” (“Por que sou um destino”, 3), podemos saber como Nietzsche explica, depois de [novamente]⁴²⁵ se apresentar como “o primeiro imoralista”, por que resolveu dar ao seu alter-ego profético o nome de Zaratustra⁴²⁶:

[a]⁴²⁷ (...) O que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso [= desse “imoralismo”]. 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 moral⁴²⁸ para o [plano] metafísico⁴²⁹ (*die Übersetzung der Moral in's Metaphysische*), como força, causa, e fim em si, é obra sua⁴³⁰. Mas essa

⁴²⁴ F. Nietzsche, “Assim Falava Zaratustra”, I, “Dos mil alvos e do único alvo”.

⁴²⁵ Cf., antes, o “Ecce Homo” (“As Extemporâneas”, 2, final): “Eu sou o primeiro *imoralista*”. *A posteriori*, confira o “Ecce Homo” (“Por que sou um destino”, 6), sobre a razão da escolha da palavra imoralista “como distintivo”.

⁴²⁶ DELEUZE (1976: 25) fala de duas outras razões além daquela que se infere do “Ecce Homo”, IV, 3: “Zaratustra como profeta do eterno retorno (Vontade de Poder, IV, 155)” e “a bela razão do acaso (Carta a Gast, 20 de maio [na verdade, abril] de 1883)”.

⁴²⁷ A divisão em sessões é nossa, e só pôde tornar-se esclarecedora a partir da leitura da sessão 4 do prólogo do Ecce Homo: Podemos associar a “experiência mais longa e maior do que jamais teve pensador algum – a história inteira” com a “voz que passa por sobre milênios” e que se faz ouvir no Zaratustra de Nietzsche.

⁴²⁸ E, para Nietzsche, “o nosso sentimento moral é uma síntese, uma ressonância conjunta de todos os sentimentos de dominação [sofrida] e submissão que imperaram na história de nossos antepassados”, “(...) todas as forças e pulsões mediante as quais há vida e crescimento estão temperados com o fascínio da moral: moral como instinto de negação da vida. É preciso aniquilar a moral para libertar a vida. (...)” (Fragmentos póstumos, 1 [22] e 7 [6]; in: NIETZSCHE, 2002: 107, 112). Sobre a “*moral como depreciação suprema*”, “a hipótese-da-moral com a finalidade de *justificar Deus*”, e “moral, a mais maldosa forma de vontade de mentir”, cf. Fragmentos póstumos, 10 [150], 10 [151], e 23 [3] (NIETZSCHE, 2002: 124-26, 139). Toda a moral tem por fundamento o instinto de rebanho (contra os fortes e independentes, contra os felizes, contra os “raros homens superiores”), sendo uma expressão do medo e da vontade de vingança (cf. A Gaia Ciência, III, 116, e o Fragmento póstumo 5 [35]).

⁴²⁹ No pensamento zoroastriano, *Asha* é a forma ideal (semelhante, no Platonismo, à Idéia) da existência do mundo, a Verdade suprema, conforme antevista pelo criador A.-Mazdâ (ou seja, é a forma que o mundo teria se não existisse o mal, é a forma que o mundo deveria ter). *Vohu-manah*, a boa mente (também uma criação divina), permite-nos apreender a Verdade suprema/ideal, e também permite-nos ver qualquer aspecto do mundo e reconhecê-lo pelo que ele é, ou seja, o modo e a medida de sua [im]perfeição, i.e, como ele se desvia do [seu] estado ideal, ou seja, como ele se desvia da Verdade. Dizendo isso de outro modo, as pessoas teriam a possibilidade de reconhecer e aceitar “verdades” particulares conforme uma pretensa semelhança delas com a forma universal da verdade.

⁴³⁰ Seções mais antigas dos *Yashts* de orações a outros seres divinais, e o estudo paralelo da religião védica, sugerem que Ahura-Mazdâ, o Senhor da Sabedoria, não era tão importante para os iranianos pré-zoroastrianos

questão⁴³¹ já seria no fundo a resposta. Zaratustra criou este mais fatal [ou: calamitoso] dos erros, a moral⁴³² (*Zarathustra, schuf diesen verhängnisvollsten Irrthum* [sic], *die Moral*); conseqüentemente, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*. [b] Não só ele tem nisso experiência maior e mais longa que qualquer outro pensador – pois, enfim, toda a história é a refutação experimental do princípio da dita “ordem moral do universal” (*die ganze Geschichte ist ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten “sittlichen Weltordnung”*)⁴³³ -: o que é mais importante é que Zaratustra é mais veraz que qualquer outro pensador⁴³⁴. Sua doutrina, e apenas ela, põe a veracidade (*die Wahrhaftigkeit*) como virtude maior⁴³⁵ – isso significa o contrário da *covardia* (*Feigheit*) dos “idealistas”⁴³⁶ que fogem da realidade; Zaratustra tem mais valentia no corpo do que todos os outros pensadores

(ao menos com esse nome) quanto o deus Mithra, e que Angra-Mainyu talvez fosse um total desconhecido (cf. BOYCE, 1975: 255). Por outro lado, os conceitos de *asha* (“verdade; retidão; ordem”; vetero-persa *arta*) e *drug* (“falsidade/mentira; erro/desvio/engano; desordem”; vetero-persa *drauga*) estavam presentes na antiga religião. Zaratustra elevou Ahura-Mazdá à posição de ser supremo, associando sua divindade com *asha* e assim fazendo A.-Mazdá surgir como criador das coisas virtuosas. Como fonte da verdade, a natureza básica de A.-Mazdá seria então representada nos hinos gáticos com *Spenta-Mainyu*, o “Espírito Benfeitor” (literalmente, a “Mentalidade Progressiva”), enquanto em polar oposição a este (embora em termos comparativos - cf., p. ex., a *Yasna*, 30.3 e 45.2 -, e não em termos absolutos), por associação com *drug*, aparece *Angra-Mainyu*, o “Espírito Hostil” (a “Mentalidade Retardativa”), como líder dos *daevas* (etimologicamente, os “celestiais”, deuses [indo-iraniano **daiva*, iraniano **daywa*, vetero-persa *daiva*; sânscrito *deva*] rebaixados à condição de espíritos maus [em uma revolução religiosa cuja data, causas e propriedades desconhecemos (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, p. 94)]. Conforme Jean Kellens (“*Encyclopædia Iranica*”, vol. VII, fascículo 6, verbete *Druj* [vols. V-VII publicados em Costa Mesa (Califórnia): Mazda Publishers, 1992-2001]), a raiz indica correspondente a *drug* [pronuncia-se *druj*] - *druh*: *dru*, *hyati* - “parece ter o sentido básico de 'escurecer' (Manfred Mayrhofer, '*Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen/A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*', v. II, pp. 79 e ss.), talvez preservado em avéstico na *Yasht*, 5.90 e 8.5 (...). Considerando-se que o significado de 'falsidade' corresponde a um certo tipo de derivação [no neo-avéstico *draoga*-/vetero-persa *drauga*-, p. ex.], e que o significado de 'engano' [tb: confusão] resulta de um contexto específico de uso [cf. o verbo *druj*:/*dru'a*-, p. ex.], a oposição [original, entre *Asha* e *Drug*, sânscrito *ritá* e *druh*] era provavelmente a da 'ordem real' à 'ordem ilusória, deceptiva', estando a primeira ligada às luzes do dia, e a segunda às sombras da noite (Kellens, '*Zoroastre et l'Avesta Ancien*', Paris, 1991, pp. 46 e ss.)”.

⁴³¹ Isto é, “o que precisamente em minha boca significa o nome *Zaratustra*”.

⁴³² Em *O Anticristo*, 10, “o conceito da moral como essência do mundo” (*der Begriff der Moral als Essenz der Welt*) e “o conceito de 'mundo real'” (*der Begriff “wahre Welt”*) são apresentados como “esses dois erros mais maldosos que existem” (*diese zwei bösesten Irrtümer, die es gibt!*).

⁴³³ Na tradução de José Mendes de Souza (Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d), “a história inteira é a confutação experimental da assim chamada 'orientação moral do mundo’”.

⁴³⁴ Pierre Héber-Sufrin (“O 'Zaratustra' de Nietzsche”, trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, pp. 33-34) pensa que a veracidade ao dizer as coisas e a coragem de pensá-las e vê-las teria caracterizado o Zaratustra iraniano (permitindo-o ver o fundamento moral de sua metafísica, e conceptualizá-lo em pensamentos/palavras), e que essa sinceridade/lucidez caracterizou ainda o próprio Nietzsche e o Zaratustra nietzschiano, convocado a inverter o que o iraniano foi.

⁴³⁵ No “Assim Falava Zaratustra”, II, “Dos virtuosos”, a veracidade aparece como a presença do nosso próprio ser na ação, “como a mãe no filho”.

⁴³⁶ No “Ecce Homo” (“Por que escrevo livros tão bons”, 1), Nietzsche apresenta seu Zaratustra como “*aniquilador* da moral”, como oposto dos valores representados por aquele “tipo ‘idealista’ de uma mais alta espécie de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’...”.

reunidos. Falar a verdade⁴³⁷ e *atirar bem com flechas*, eis a virtude persa. - Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista no seu contrário – em *mim* - isto é o que o nome de Zaratustra significa em minha boca (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3)⁴³⁸.

No texto acima, entendemos que a sessão a diz respeito ao Zaratustra profeta iraniano [“mas uma razão análoga valeria para Cristo”, como recorda DELEUZE (1976: 25)], e a sessão b remete ao Zaratustra profeta-arauto nietzscheano. O Zaratustra iraniano aparece como o criador da moral⁴³⁹, ou ao menos de uma moral que se traduz na metafísica, e que para Nietzsche já não se pode sustentar⁴⁴⁰. Além de não poder mais se sustentar, o edifício da moral européia “deve agora ruir”, depois que “a crença no Deus cristão perdeu o crédito” - agora que “Deus está morto” -, “agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado” (A Gaia Ciência, 343)⁴⁴¹.

A transposição da moral para o plano metafísico por parte do Zaratustra iraniano ocorre com a concepção metafísica de uma verdade/retidão/ordem que é modelo de virtude. Em *Asha*, uma Verdade que transcende todas as expressões particulares da verdade e as faz verdadeiras, temos um “universal” filosófico, uma espécie de padrão metafísico que seria compartilhado por todas as afirmações verdadeiras [e virtuosas] (em pensamentos, palavras ou ações). A partir da definição de Zaratustra como *ashem ashavastemô*, “o mais veraz no exercício da Verdade” (Zamyâd Yasht, 19.79), podemos correlacionar *Asha*, a verdadeira

⁴³⁷ Integralmente, a ética zoroastriana (a “virtude persa”) recomenda pensar, falar e agir conforme *asha* (i.e., “virtuosamente” - conforme a ordem, a verdade, a retidão) (cf., p. ex., a *Yasna*, 8.7; 10.16; 11.17; 30.3; 35.2-3 e 36.5; 51.1; *Yasna Haptanhâiti*, 1.2; 2.5; 4.1 etc.).

⁴³⁸ Trad. nossa, modificada a partir de NIETZSCHE, 1995a, em cotejo com o texto alemão.

⁴³⁹ Aplicando ao iniciado mazdeísta aquilo que Andrew Welburn disse sobre o iniciado essênio (e tomando essa liberdade a partir da conhecida influência do Zoroastrismo sobre a comunidade de Qumran - cf. WELBURN, s/d: 56-64), podemos dizer que, com a transferência do dualismo macrocômico para a alma humana, o iniciado “não era mais retirado de si mesmo, em êxtase, e elevado ao mundo das realidades cósmicas. Não tinha mais como equilibrar as forças das trevas a não ser por meio da luz existente nele mesmo. Era um agente moral ativo, que recebera de Deus a responsabilidade de 'governar' a Terra. Estava participando de uma histórica batalha, de acordo com os 'Mistérios de Deus' até 'o tempo de sua visitação', quer dizer, o advento do Messias [= o *Saoshyant*]. Seu compromisso com as forças da Luz, mais que com as forças das Trevas, era uma decisão moral que se devia constantemente renovar por um ato de decisão consciente, e era dela que dependia sua possibilidade de penetrar no mundo espiritual” (WELBURN, s/d: 63-64; grifos nossos).

⁴⁴⁰ Segundo Leszek Kolakowski (“Horror Metafísico”, trad. A. D. P. Coutinho Castro. Campinas: Papirus, 1990, p. 33), “a resposta de Nietzsche foi que esse desejo pela verdade acima da utilidade não passa de mais um dos muitos sintomas da fraqueza humana, de nossa inabilidade em confiar em nós mesmos, de carregar o peso de nossa solidão, de declarar nossa vontade como base final de tudo em que acreditamos e de perceber que somos baseados em nós mesmos, e não protegidos por qualquer tipo de ordem universal das coisas”.

⁴⁴¹ NIETZSCHE, 2001: 233.

Verdade (de Ahura-Mazdâ), pregada por Zaratustra, com o sânscrito *satyasya satyam* (“*Brihadâranyaka Upanishad*”, II.1.20, II.3.6; “*Bhagavata Purana*”, XI.27), variadamente traduzível como “Verdade das verdades”, “Realidade das realidades”, “Verdade do Real”, “Quintessência da Verdade/da Realidade”, “Essência da Existência” ou “Verdade/Realidade Absoluta” - e recordamos aqui que essa Verdade Absoluta [e metafísica] é, de acordo com um dos textos mais conhecidos de história da filosofia (COPLESTON, 1946: 6), o objeto final de toda busca pela verdade⁴⁴². Por outro lado,

até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade. Pois foi do medo e da necessidade que cada uma delas nasceu, e por desvios da razão insinuou-se na existência; um dia, talvez, estando em perigo por causa da ciência, introduziu mentirosamente em seu sistema uma doutrina filosófica qualquer, de modo que mais tarde ela fosse ali encontrada: mas esse é um truque teológico, do tempo em que a religião já duvida de si mesma (Humano, Demasiado Humano, 110)⁴⁴³.

Contra a idéia de uma Verdade absoluta (na filosofia tanto quanto na religião), traduzível em valores morais metafísicos, Nietzsche viria a propor sua “inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” como prelúdio a uma “filosofia do futuro” (“Humano, Demasiado Humano”, 1), pois pretende nada menos que romper com todo o filosofar e toda religião até então existentes.

Para Jenny Rose,

O propósito do livro de Nietzsche [o “Zaratustra”] não é evidentemente o de argüir a favor da primazia histórica do antigo Zaratustra, nem apresentá-lo como o fundador dos mais significativos ensinamentos da Europa, mas sim o de removê-lo de todo contexto histórico e religioso prévio e retratá-lo como o criador de um novo sistema fiel à presente condição humana.

⁴⁴² Segundo Remo Bodei (“*Macchine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel*”. In: Lugarini, L, Riedel, M, e Bodei “*Filosofia e Società in Hegel (a cura di Franco Chiereghin)*”. *Quaderni di Verifiche* (Trento), 2, 1977: 61-89, p. 89), se a *Wirklichkeit* (realidade. Em Hegel, a realidade coincide, no Absoluto, com a verdade) é a porta estreita para se chegar à filosofia, também a filosofia é, por sua vez, a porta estreita para penetrar na *Wirklichkeit*.

⁴⁴³ NIETZSCHE, 2000a: 88.

Nietzsche viu o Zaratustra iraniano como o originador da distinção na qual a moralidade se baseia - o grande conflito entre o bem e o mal, um conceito fundamental que influenciou toda a evolução mental do mundo. Como seus predecessores Diderot, Voltaire, e a *coterie Holbachique*, ele percebeu esse conflito moral como tendo chegado à culminação na sua época, particularmente através da tirania da Igreja cristã. (...) Nietzsche reintroduz Zaratustra ao mundo europeu em sua própria versão de uma resolução do conflito, através da reconciliação do que Jung se refere como “os pares de opostos”⁴⁴⁴. (...) [e passa a citar J. L. Jarrett⁴⁴⁵:] “Naquilo que ele chamou de 'transvaloração de todos os valores’⁴⁴⁶, (...) ao renunciar à antítese de bem e mal ele abraçou [num só amplexo reconciliador] a oposição bem-mal” (ROSE, 2000: 185 e 184 [inserções nossas]).

O Zaratustra nietzscheano, anti-idealista *par excellence*⁴⁴⁷, personifica o produto final da história da tradição filosófica ocidental, “lento, infinitamente complexo e penoso processo ao longo do qual se formou, mas também ao termo do qual se consoma por esgotamento, o 'tipo homem' derivado do ideal socrático-platônico-cristão”⁴⁴⁸ (GIACOIA Jr., 1997: 15). Segundo HEIDEGGER (2000b: t. II, p. 236-37), o anunciador do *Übermensch* - aquela[e] criatura/criador apto a superar esse “tipo homem” -, leva o nome de Zaratustra porque “o conceito geral, embora não exaustivo, de 'Super-homem' alude antes de tudo à essência niilístico-histórica da humanidade que se pensa de modo novo”, e Nietzsche, em suas próprias palavras, “Tinha de conceder a honra a Zaratustra, a um *persa*: os persas foram os primeiros a pensar a história em sua totalidade, em seu conjunto” (“*Großoktavausgabe*”, XIV, 303; *apud* HEIDEGGER, 2000b: t. II, p. 237). A história da tradição ocidental, tanto filosófica quanto religiosa, está respaldada pela crença (militante ou

⁴⁴⁴ JUNG, 1988: 233.

⁴⁴⁵ JUNG, 1988: xv.

⁴⁴⁶ “*Umwertung aller Werte*”, parte do subtítulo (ou mesmo do título) que deveria ter tido o livro (inexistente como tal) “*Die Wille zu Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*” (“A Vontade de Poder: Ensaio de uma Transvaloração de Todos os Valores”), do qual só nos chegou a 1ª parte (de 4 programadas), “*Der Antichrist. Fluch auf dem Christentum*” (“O Anticristo - Praga [ou Maldição; Blasfêmia] contra o Cristianismo”, e diversas notas avulsas. Para Décio BOMBASSARO (2002: 56), a transvaloração de todos os valores significa: “Em vez do gosto pela segurança, o amor pela incerteza. Em vez de *causa* e *efeito* a criação contínua; em vez da vontade de conservação, a de poder. [Transmutação] Total: à humilde expressão 'tudo é somente subjetivo', a afirmação 'também é nossa obra, sejamos altivos!’”.

⁴⁴⁷ “(...) Faltava um *contra-ideal* - até [que aparecesse] *Zaratustra*” (*Ecce Homo*, “Genealogia da Moral”).

cúmplice) em uma divindade viva, presente e vigilante, com toda a sua carga metafísica e seus desdobramentos todos a figurar como o fardo do qual o profeta-arauto, anunciador do *Übermensch*⁴⁴⁹ e da morte de Deus (cf. adiante), espera se desvencilhar, corrigindo o Zaratustra iraniano: “Tu contradizes hoje o que ensinaste ontem - Mas isso foi ontem, não hoje, disse Zaratustra”⁴⁵⁰. “O deslocamento espaço-temporal não é gratuito; indica distância e recuo em relação a referências milenares de nossa cultura” (MARTON, 1997: 12; 2000a: 60).

Valendo-se da ambigüidade de, como presumido fundador da astrologia e da magia, também poder ser considerado um arqui-herge (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1974: 1083), o Zaratustra iraniano, estabelecedor de convicções e crenças que em grande medida parecem ter influenciado o desenvolvimento do Judaísmo e o nascimento do Cristianismo (religiões-lastro da “tradição judaico-cristã”), transforma-se no Zaratustra nietzscheano precisamente por força do “mais pesado dos pesos” (*das größte Schwergewicht*) - que é também o mais graúdo (*das größte*) fiel-da-balança (*Schwergewicht*), “a medida de todas as medidas” (CASANOVA, 2002: 163) -, o pensamento do “eterno retorno” (cf. “A Gaia Ciência”, 341), e Colin Wilson achava que Nietzsche manteve os pés do seu *Übermensch* na Terra

carregando-os com um peso infinitamente pesado, a idéia do Eterno Retorno. Por meio dessa idéia ele protegeu a si mesmo (*insured himself*) contra o Idealismo etéreo (*weightless*) de Hegel ou Leibniz, que enfeixava o Universo em um sistema e declarava: Tudo existe da melhor forma neste melhor dos mundos possíveis⁴⁵¹. O

⁴⁴⁸ “Sócrates representou um marco na visão grega do mundo, substituindo o homem trágico pelo teórico; e Cristo, um marco no pensamento ocidental, substituindo o pagão pelo novo homem” (MARTON, 2000a: 66). Platão, a seu turno, criou o homem “ideal”.

⁴⁴⁹ “Super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo e do além e se volta para a terra, dá valor à terra. Neste sentido, super-homem é superação, ultrapassagem. De quê? Do homem tal como ele foi; do homem do passado e sua crença em Deus” (MACHADO, 1997: 46).

⁴⁵⁰ Fragmento póstumo, inverno de 1888, 12 [128].

⁴⁵¹ “(...) *Entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne seroit point déterminé à en créer aucun; mais il n’y en a aucun qui n’en ait encor de moins parfaits au dessous de luy*” (Ensaio de Teodicéia, 416; LEIBNIZ, 1885: 364). Antes de aparecer nos “Ensaio de Teodicéia”, a questão dos mundos possíveis é anunciada por Leibniz em 1697, no seu “*de Rerum Originatione radicali*” (Cf. G. W. Leibniz, “*De la production originelle des choses prise à sa racine*”, trad. do latim por P. Schreker, in: “*Opuscules philosophiques choisies*”, Paris: Vrin, 1969, p. 83). Cf. também, precedendo imediatamente os “Ensaio de Teodicéia” de Leibniz, o “Discurso Preliminar da Conformidade da Fé com a Razão”, 37: “podemos e devemos dizer que Deus fez tudo como deveria” (LEIBNIZ, 1885: 71). A idéia *du meilleur des mondes* é satirizada por Voltaire na questão XXVI, homônima, de “O Filósofo Ignorante”, e ainda no “Cândido”, e atacada por Schopenhauer em “O Mundo como Vontade e Representação”, v. II, lv. 4, cap. 46.

Eterno Retorno torna o Existencialismo absoluto, ou (se isso parece muito complicado para ter sentido) é o mais elevado (*the ultimate*) Ato de Fé. (...) O Eterno Retorno é a condição que assegura o Superhumano [*Übermensch*] enquanto concepção existencial, pois o Superhumano é uma concepção existencial, e não uma concepção ideal (WILSON, 1978: 145).

Para Heidegger, somente através do “eterno retorno do mesmo” a essência da “verdade” no sentido nietzscheano é justificada “e isto significa ao mesmo tempo estabelecida enquanto 'valor'” (HEIDEGGER, 2000a: 65), no lugar de uma “verdade” metafísica, ideal.

É possível que a “autocrítica” de Zaratustra, operada por seu “duplo” nietzscheano, também tivesse indiretamente em vista, além do metafisicalismo e do idealismo, outros fatores igualmente criticáveis:

1) Zaratustra parece ter sido “o primeiro teólogo, a primeira pessoa a criar um sistema racional de religião” (RUSSEL, 1997: 91). Ele “edificou [sistematicamente] uma doutrina religiosa coerente a partir de elementos fornecidos por uma tradição na qual o elemento ético predominava” (CARNOY, 1921: 865) - sob forma religiosa, Zaratustra promoveu uma “espiritualização das crenças correntes no seu tempo” (CARNOY, 1921: 865);

2) Zaratustra transformou a visão iraniana anterior de um tempo circular para aquela de um tempo espiral evolutivo (a concluir-se com uma vitória final do bem sobre o mal), investindo a história com uma dimensão teleológica. Para Norman COHN (1957), o rompimento com a tradicional cosmovisão cíclica e a necessária consumação do tempo quando a luta entre Ahura-Mazdâ e Angra-Mainyu chegar a seu fim⁴⁵² é a noção mais revolucionária dos ensinamentos do Zaratustra iraniano;

3) na relação entre Zaratustra e o *kavi* (pálavi *kayag*, *key* noutras formas de médio-persa; “sacerdote-poeta-rei”) Vishtaspa [*Yasna*”, 53 (*Vahishtoishiti Gâthâ*)⁴⁵³, em uma tradução política da transposição da moral para o plano metafísico⁴⁵⁴ encontra-se um modelo para o Estado clerical (que tantas vezes viria a ser atacado por Voltaire, precursor de Nietzsche).

⁴⁵² Ocasão em que *asha* (“verdade; retidão; ordem”) reinará e *drug* (“falsidade/mentira; erro/desvio/engano; desordem”) desaparecerá; produzirá-se a ressurreição dos mortos, e o mundo se libertará para sempre das forças do caos. Assim culminará o plano divino.

⁴⁵³ Com repercussão no “*Zamyâd-Yasht*” (do “*Khorda Avesta*”), seção XIII = “*Yasht*”, 19.83-86 (ANEXO 1c), e consolidação no “credo zoroastriano”, “*Yasna*”, 12.7 (ANEXO 1g).

⁴⁵⁴ Segundo a *Yasna*, 53.2, *Kava* (= o *kavi*) Vishtaspa associa-se a Zaratustra em [bons] pensamentos, palavras e ações, “retificando os caminhos para a religião do futuro Redentor, que Ahura-Mazdâ ordenou” (“... *erezûsh*

Apesar de todos os seus eventuais erros (segundo a percepção de Nietzsche), Zaratustra, o iraniano, tem o mérito de ser aquele que ri⁴⁵⁵: segundo Plínio (*Naturalis Historia*, VIII, 15), ele riu ao nascer⁴⁵⁶ - uma afirmação também encontrada no *“Dênkard”*, 7.3.2 e ss, no *“Zadspram”*⁴⁵⁷, 14.12-13 (complementado em 14.16-17), no *“Zardusht-Nameh”*⁴⁵⁸, na “Cidade de Deus” de Agostinho e em obras bizantinas, enquanto Nietzsche e seu Zaratustra valorizam grandemente o riso e a comédia [cf. o “Assim Falava Zaratustra”⁴⁵⁹, a “Genealogia da Moral”, prólogo, 7, e finalmente o Além do Bem e do Mal,

pathô yâm daênâm ahurô [mazdâ] saoshyañtô dadât”; transliteração a partir do gático, reprod. do AVESTA, 1886-96, ed. Geldner; trad. nossa a partir de Christian Bartholomae, *“Die Gatha’s des Awesta”*. Estrasburgo: Trübner, 1905). Na *Yasna*, 53.1, aprendemos que A.-Mazdâ dará, através de *Asha* (a Verdade/Ordem/Retidão), “as glórias da vida abençoada, em todos os tempos, (...) àqueles que praticam e aprendem as palavras e ações de sua boa religião”.

⁴⁵⁵ “Ele ri porque sabe que *Vohu Manah* (o Bom Propósito) virá para ele no mundo material” (ROSE, 2000: 26).

⁴⁵⁶ Assegurando com esse riso uma posição singular entre os fundadores de outras religiões. A história do nascimento risonho de Zaratustra qualifica-o “como o fundador de uma religião na qual é uma virtude alegrar-se e estar satisfeito (*to rejoice and be glad*)” (M. Boyce, *“Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour”*. Costa Mesa [California]/Nova Iorque: Mazda Publishers, 1992, p. 120).

⁴⁵⁷ *Wizidagiha-i-Zadspram*, “Seleções d[*o sacerdote*] *Zadspram*”, um texto pálvavi que inclui traduções de trechos perdidos do Avesta. Cf. as *“Selections of Zadspram”*, trad. E. W. West. *Sacred Books of the East*, vol. 5. Oxford: University Press, 1897.

⁴⁵⁸ Poema em farsi, escrito em 1278, baseado em um livro pálvavi contendo material hagiográfico do *Dênkard*.

⁴⁵⁹ “Não é com cólera, mas com riso que se mata. Adiante! matemos o espírito do pesadelo!” (*Assim Falava Zaratustra*, I, “Ler e escrever”); “Por que não ficou ele no deserto, longe dos bons e dos justos? Talvez houvesse aprendido a viver e a amar a terra e também o riso!” (Z., I, “Da morte livre”); “Hoje o meu escudo riu-se e estremeceu brandamente: era o estremecimento e o riso sagrado da beleza!” (Z., II, “Dos virtuosos”); “[vós que levantai torvelinhos na alma, pregadores da igualdade:] Eu... acabarei de revelar os vossos esconderijos, por isso me rio na vossa cara com o meu riso das alturas!” (Z., II, “Das tarântulas”); “Pode ser que ele [Cupido] se ponha a gritar e a chorar; mas até chorando se presta ao riso” (*Zaratustra*, II, “O canto do baile [da dança]”); “[o homem sublime] ainda não conhece o riso nem a beleza” (Z., II, “Dos homens sublimes”); “Na verdade, com mil gargalhadas infantis chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo-se de todos esses vigias noturnos e de todos esses guardiães dos sepulcros que agitam as suas chaves com sinistro som./Tu os espantarás e derribarás com o teu riso; o desmaio e o despertar provaram o teu poder sobre eles. (...) Mostraste-nos novas estrelas e novos esplendores noturnos; estendeste sobre nós o próprio riso como um toldo ricamente matizado./ Agora, dos túmulos brotarão sempre risos infantis” (Z., II, “O adivinho”); “Já não era homem nem pastor; estava transformado, radiante; ria! Nunca houve homem na terra que risse como ele! Ó! meus irmãos! Ouvi uma risada que não era risada de homem... e agora devora-me uma sede, uma ânsia que nunca se aplacará. Devora-me a ânsia daquele riso” (Z., III, “Da visão e do enigma”, 2); “o riso acenava-lhe com a minha sabedoria” (Z., III, “Dos trânsfugas”, 1); “Entretanto o meu coração contorcia-se de riso; queria estalar, mas não sabia como, e ria, ria./ Na verdade, a minha morte será afogar-me em riso”; “Há muito que se acabaram os antigos deuses, e na verdade tiveram um bom e alegre fim divino! Não passaram pelo “crepúsculo” para caminhar para a morte – é uma mentira dizê-lo! – Pelo contrário: mataram-se a si mesmos a poder de... riso!” (Z., III, “Dos Trânsfugas”, 1); “Falar-lhe-ia em segredo a minha sabedoria, a minha sabedoria diurna, risonha e desperta que zomba de todos ‘os mundos infinitos?’” (Z., III, “Dos três males”, 1); “sobre as nuvens e o dia e a noite estendi o riso como um verdadeiro tapete de variadas cores” (Z., III, “Das antigas e das novas tábuas”, 3); “toda a verdade que não traga ao menos um riso nos pareça verdade falsa” (Z., III, “Das antigas e das novas tábuas”, 23); “se alguma vez me ri com o riso do relâmpago criador, ao qual se segue resmungando, mas obediente, o prolongado troar da ação (...) – como hei de eu estar anelante da eternidade, anelante do nupcial anel dos anéis, o anel do regresso?” (Z., III, “Os sete selos”, 3); “se a minha

294, onde Nietzsche aspira a “fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso - colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*”⁴⁶⁰]. O Zaratustra nietzscheano, enquanto crítico dos amargurados e chorosos, pergunta (já insinuando a resposta):

Qual tem sido até hoje, na Terra, o maior pecado? Não foi a palavra daquele que disse: “Pobres daqueles que riem aqui! (*Wehe denen, die hier lachen!*)”⁴⁶¹? Seria porque não encontrava na Terra motivo (*Gründe*) algum de riso? Então só procurou mal. Até uma criança encontra motivos aqui. Esse - não amava bastante: senão amaria também a nós, os risonhos!... (*Assim Favava Zaratustra*, IV, “Do homem superior”, 16; trad. nossa).

Esse que não encontrava na Terra nenhum motivo de riso, que não amava bastante a Terra, os homens, a vida, e que porisso é visto por Nietzsche como o autor do maior pecado (*die größte Sünde*), é paradoxalmente aquele que é visto pelo Cristianismo como “o que tira o pecado do mundo” (*João*, 1:29), o que por si só, numa perspectiva nietzscheana, já

maldade é uma maldade risonha (...), porque no riso se reúne tudo o que é mau, mas santificado e absolvido pela sua própria beatitude; e se o meu alfa e ômega é tornar leve tudo quanto é pesado, todo o corpo dançarino, todo o espírito ave: e, na verdade, assim é o meu alfa e ômega. Como não hei de estar anelante pela eternidade, anelante pelo nupcial anel dos anéis, pelo anel do regresso das coisas?” (*Z.*, III, “Os sete selos”, 6); “A outros espero nestas montanhas e sem eles não me arredo daqui; espero outros mais altos, mais fortes, mais vitoriosos, mais alegres, retangulares de corpo e alma. É preciso chegarem os leões risonhos!” (*Z.*, IV, “A saudação”); “Qual tem sido hoje, na terra, o maior pecado? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Pobres dos que riem aqui’...? Seria porque não encontrava na terra nenhum motivo de riso? Então procurou mal. Até uma criança encontra aqui motivos. Esse... não amava bastante, senão amar-nos-ia também a nós, risonhos!” (*Z.*, IV, “O homem superior”, 16); “Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, eu mesmo a cingí, eu próprio canonizei o meu riso. Ainda não encontrei ninguém capaz de fazer outro tanto. Eu, Zaratustra, (...) o risonho, (...) eu mesmo cingí esta coroa” (*Z.*, IV, “O Homem Superior”, 17); “Elevai, elevai cada vez mais os vossos corações, bons bailarinos! E não esqueçais também o belo riso! Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, lanço-vo-la eu, meus irmãos! Canonizei o riso; aprendei, pois, a rir, homens superiores!” (*Z.*, IV, “O homem superior”, 20); “Ó! Zaratustra! – respondeu o mais feio dos homens. – És um brejeiro! Se ele [Deus] ainda vive, ou se revive, ou se morreu completamente, qual de nós o sabe melhor? Sei, porém, de uma coisa, – e contigo a aprendi em tempos, Zaratustra: – aquele que quer matar mais completamente põe-se a rir. *Não é com a cólera, mas com o riso que se mata.* Assim falavas tu noutro tempo. – Ó! Zaratustra!” (*Z.*, IV, “A festa do burro”, 1) - traduções de J. M. de Souza (NIETZSCHE, s/d).

⁴⁶⁰ NIETZSCHE, 1992b: 195.

⁴⁶¹ Citação não-litera do Evangelho de *Lucas*, 6: 25 [trecho do Sermão da montanha ou das bem-aventuranças], “(...) *Ai de vós os que rides agora, pois gemereis e chorareis*” [em grego, “(...) *Ōiaì oí gelôtes nûn, hôti penthêsete kai klaiêsete*”]; na Vulgata: “(...) *Væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis*” (ecoando *Lucas*, 6: 21)], citação essa modificada tendo em mente *Lucas*, 13: 27-29, onde a iniquidade (gr. *âdikias*; lat. *iniquitas*) [do mundo] é associada a “o choro e o ranger dos dentes” (em grego, “*hó klauthmòs kai hó brygmòs tôn ôdôntôn*”; na Vulgata, “*fletus et stridor dentium*”) daqueles que não pertencem ao “reino de Deus” (grego *tèn Basileían tou theou*, latim *regnum Dei*).

justificaria a necessidade de uma “transvaloração de todos os valores”⁴⁶², na qual cada pecado original possa tornar-se uma virtude original (“Genealogia da Moral”, 3ª dissertação, 9). Nas palavras de Heidegger,

A “transvaloração” interpreta-se como uma nova instauração de valores. No entanto, ela é acima de tudo e pela primeira vez metafísica como instauração de valores. De acordo com este seu modo de ser ela interpreta então pela primeira vez toda a metafísica até agora como instauração de valores. Assim, esta se torna a antiga interpretação de valores, enquanto a primeira a interpretar toda metafísica desta forma torna-se a “nova” instauração de valores (HEIDEGGER, 2000a: 66)⁴⁶³.

Enfim, HEIDEGGER (2000: 63) entende “*a metafísica de Nietzsche enquanto Acabamento*”⁴⁶⁴ da metafísica - Não porque ele 'rejeita' a metafísica, mas porque Nietzsche leva a metafísica ao acabamento”.

Para levar a metafísica ao acabamento⁴⁶⁵, Nietzsche desenterra seu primeiro ato com o Zaratustra iraniano, e ensaia a cena final com o seu Zaratustra. Conforme James L. Jarrett,

⁴⁶² Como pequena amostra do julgamento que Nietzsche faz de alguns conceitos que demandam uma transvaloração, lembramo-nos aqui de sua opinião que “‘o pecado chegou ao mundo’ (...) através de erros da razão, em virtude dos quais os homens entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito mais negros e maus do que são de fato” (*Humano Demasiado Humano*, 124), e que “‘é artimanha do Cristianismo ensinar a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível. ‘Ele pode pecar quanto queira, contudo, não se diferencia essencialmente de mim: eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto’, diz o cristão. Mas mesmo esse sentimento perdeu seu aguilhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual: ele é mau por ser homem simplesmente, e se tranquiliza um pouco dizendo: ‘Somos todos da mesma espécie’” (*Humano Demasiado Humano*, 117; NIETZSCHE, 2000a: 97 e 95-6). No *Ecce Homo* (“O Nascimento da Tragédia”, 2), lemos que “os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm uma posição infinitamente mais elevada na disposição dos valores do que aquilo que o instinto de *décadence* pôde abonar, *achar bom*. Aprender isso requer *coragem* e, condição dela, um excesso de *força* (...)” (NIETZSCHE, 1995a: 63).

⁴⁶³ Adiante, Heidegger prossegue: “A partir do valor supremo da 'verdade em si' (do mundo verdadeiro do *öntôs ön* das idéias) vem à tona um valor subordinado, mas necessário. Um sentido precisa ser buscado, uma meta estabelecida, algo verdadeiro fixado. Tudo isto porém apenas a serviço do apoderamento do poder: a fim de que este apoderamento possua algo, para além do qual ele possa ascender enquanto algo fixado e sobre o qual ele possa exercer poder; a fim de que ele ao mesmo tempo não se mostre em si vacilante em meio a esta extensão de poder e sempre tenha a cada vez uma 'finalidade' para a elevação” (HEIDEGGER, 2000a: 66-67).

⁴⁶⁴ “Fim é acabamento. Acabamento não é contudo plenificação no sentido da realização de um ideal supremo, mas sim justamente *inserção* da *inessência* mais extrema na essência” (HEIDEGGER, 2000a: 58).

⁴⁶⁵ “Embora expressamente não queira fazer nova metafísica, [Nietzsche] certamente trabalha com pressupostos metafísicos. Se questiona a verdade, podemos indagar - a partir de quê? Responderá: a partir da vida. Neste caso a vida é o princípio a partir do qual questiona a verdade. Verdadeiro então é o que serve à vida. Esta torna-se critério para a verdade e a falsidade. Com isso, torna-se a verdade última, a instância suprema./ Nietzsche interpreta a vida como vontade de potência ou dominação. Seu verdadeiro princípio

no semi-lendário profeta persa Zaratustra ele [Nietzsche] encontrou o porta-voz para a necessidade de uma completa reversão das atitudes, crenças e aspirações da humanidade. Tudo o que havia sido reverenciado - especialmente pelos cristãos - devia ser denunciado e abandonado, e aquilo que havia sido ultrajado deveria ser acolhido (*embraced*) e praticado (*in*: JUNG, 1988: xv).

Zaratustra, o profeta iraniano, disse ter recebido de Deus a missão de purificar a religião (“*Yasna*”, 44.9), enquanto o Zaratustra nietzscheano, em sua “audaciosa *Umwertung* [transvaloração] de Zoroastro [Zaratustra]” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 15), assume o encargo de purificar a história, a tradição, a cultura e os valores da sociedade⁴⁶⁶ - em suma, assume a missão de purificar o mundo (o “mundo verdadeiro” do “Crepúsculo dos Ídolos”, seção 4, 1), num processo que passa necessariamente pela “morte de Deus” (cf. adiante a seção 3), “a condição, o pressuposto histórico que motiva as reflexões afirmativas e críticas de toda a filosofia de Nietzsche” (MACHADO, 1994: 22).

Nietzsche, que confessa, na Genealogia da Moral (prólogo, 3), ter como seu “*a priori*” um escrúpulo que “diz respeito à *moral*, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral” (NIETZSCHE, 1998: 9), vê o Zaratustra iraniano como “o primeiro moralista”, cabendo ao “primeiro [filósofo] imoralista” (que é como Nietzsche se auto-define) a tarefa de fazer o seu Zaratustra reconhecer o erro fundamental do outro – a saber, a fundamentação metafísica de sua moral (e a fundamentação moral de sua metafísica) – e superá-lo. Como recorda Roberto Machado, Nietzsche avalia “o conhecimento racional e a pretensão de verdade por meio de dois fenômenos culturais profundamente heterogêneos”- a moral [que tem no Zaratustra iraniano seu avatar], fenômeno considerado negativo, “atesta uma deficiência de forças: remete a instintos secundários, mais fracos, à vontade depreciativa de potência⁴⁶⁷”, enquanto a arte (enquanto criação de valor) [com o Zaratustra nietzscheano como seu prócer], considerada positiva, “expressa uma superabundância de

metafísico seria essa vontade de potência, o absoluto de sua filosofia. Deste contexto participa a idéia do super-homem. Deus está morto e agora [Nietzsche] quer que viva o super-homem” (ZILLES, 1991: 184).

⁴⁶⁶ “Todos os valores que resumem atualmente a suprema aspiração da humanidade são valores de *décadence*” (O Anticristo, 6).

⁴⁶⁷ “Vontade para o Nada (*Willen zum Nichts*)” na Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 24.

forças: remete aos instintos fundamentais, à vontade apreciativa de potência” (MACHADO, 1999: 10)⁴⁶⁸.

A obra “Assim Falava Zaratustra” toma seu título do Avesta, o mais antigo livro religioso do Zoroastrismo, onde importantes conceitos doutrinários aparecem introduzidos por recorrentes expressões que podem ter essa tradução (“assim falou/falava Zaratustra”)⁴⁶⁹. Ademais, podemos dizer que Nietzsche, do mesmo modo que Goethe no seu “*West-östlicher Divan*”,

adotou gozosamente o [tom] didático e formulista do discurso profético [oriental], e esparziu a mancheias [no seu Zaratustra] sentenças e parábolas cuja beleza herética descobriu novamente. No *Divan* [como no Zaratustra], tudo é parábola e alegoria, imagem e cifra, um audaz jogo de disfarces e um duplo sentido simbólico (...). Goethe [, como Nietzsche depois,] emprega aqui o discurso didático como motivo poético e o eleva à esfera do jogo sublime, com uma suprema possibilidade do espírito humano (MUSCHG, 1965: 157)⁴⁷⁰.

Goethe também legou a Nietzsche outro exemplo, em “O Despertar de Epimênides”⁴⁷¹ (1813-14; publ. 1815), ao se ocultar, enquanto crítico do seu tempo, por trás da figura de um famoso mago da antiguidade. Na verdade, tanto Nietzsche quanto Goethe podem ter se inspirado no exemplo de Heráclides Pôntico (387-312), discípulo de Platão que, num drama

⁴⁶⁸ Roberto MACHADO (1999: 10) acrescenta: “A idéia de avaliar a verdade a partir da dimensão das forças é um importante invariante da filosofia de Nietzsche. Neste sentido, a crítica do niilismo e da decadência e a proposta de uma transvaloração de todos os valores implicam uma reflexão sobre a vida como criação de valor”.

⁴⁶⁹ Cf. o *Zand-i Vahman Yasht*, 1.2 e 2.1, e o *Dênkard*, livro 9 (detalhes dos *Nasks* 1-3), *Warsht-mansr Nask*, 4.2, 8.11, 12.22 e 12.24.

⁴⁷⁰ Acreditamos que se possa dizer também, do Nietzsche do “Zaratustra” como do Goethe do “*Divã*”, que “a este (...) se lhe revelou uma vez mais a beleza do poema didático sacerdotal, das sentenças e dos oráculos, e gozou com ela com uma alegria que nos mostra quanta afinidade sentia pela literatura sacra. Contudo, o Credo que reveste com esta lírica gnômica e hímica já não tem nada a ver com o pensamento sacerdotal, e demonstra que também este se converteu para ele em um envoltório, que pode escolher ou descartar no momento em que assim o deseje” (MUSCHG, 1965: 356-57).

⁴⁷¹ “*Des Epimenides Erwachen, ein Festspiel von (Herrn von) Göthe (Bei Gelegenheit der ersten Darstellung auf der Bühne des Königl. Opernhauses in Berlin zur Feier des 30. und 31. März). In Musik gesetzt und Sr. Majestaet dem Könige von Preußen Friedrich Wilhelm dem II in tiefster Ehrfurcht zugeeignet von Bernhard Anselm Weber, Königlich (Preußischen) Kapellmeister und Ritter des eisernen Kreuzes*”. Berlim: Duncker und Humblot, 1815.

em prosa intitulado “Zoroastro”⁴⁷², “usou Zoroastro/Zaratustra como porta-voz de um diálogo filosófico contemporâneo” (KINGSLEY, 1990: 263) [mais ainda, “Heráclides pôde servir-se de um nome alheio (*un prête-nom*) para se colocar como dissidente no seio da Antiga Academia” (BIDEZ & CUMONT, 1938: t. I, p. 81)]. Por outro lado, é possível que Nietzsche, ao decidir-se a reescrever e revolucionar a filosofia ocidental através dos ensinamentos do seu Zaratustra, tenha se inspirado em Schelling - que, no seu diálogo platônico “Bruno”⁴⁷³ (1802; onde ataca Fichte⁴⁷⁴ sob o disfarce de Giordano Bruno), segundo Michael Vater, “decidiu reverter (*to turn back*) a história da filosofia e apresentar-se como Platão redivivo (*raisen from the grave*)” (SCHELLING, 1984: 73).

Antes de mostrar como Nietzsche tenta mudar o curso da história da filosofia através de Zaratustra redivivo, podemos, e provavelmente devemos, tentar reconstituir como é que se deu, por obra do Zaratustra iraniano, “a transposição da moral para o [plano] metafísico, como força, causa, fim em si”. Devemos também avaliar em que medida a “criação” da moral (o “mais fatal dos erros”) pelo profeta iraniano, extrapolando o domínio da ética, contribuiu para consubstanciar a própria metafísica como um “erro fatal”. Para tanto, precisaremos nos valer, para nossa articulação entre os Gathas de Zaratustra e os ensinamentos de Nietzsche/Zaratustra, de “uma grande parcela de leitura nas entrelinhas [dos Gathas]”, como já vaticinava SCHMIDT (1985: 4), empregando técnicas associativas largamente apoiadas na filologia⁴⁷⁵, importante precedente e componente do pensamento filosófico nietzscheano, pois “em detalhes filológicos afloram macroestruturas filosóficas”

⁴⁷² Em um diálogo ficcional, Heráclides descreve como um mago persa foi ter à Sicília, onde troca idéias com um tirano local (cf. Plutarco, “*Adversus Coloten*”, c. 14, pp. 1114f-1115a; em BIDEZ & CUMONT, 1938: t. II, p. 25 [frag. B12a]).

⁴⁷³ “*Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*”. Berlim: Unger, 1802.

⁴⁷⁴ “A *Naturphilosophie* de Schelling foi ditada em parte por uma insatisfação com o idealismo de Fichte. No *Freiheitschrift* Schelling expõe bastante sucintamente a diferença de Fichte consigo: ‘não somente que a subjetividade [ipseidade] é tudo, mas que, de maneira inversa, tudo é subjetividade [ipseidade] (*nicht allein die Ichheit [ist] alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei*)’. Schelling queria integrar processos inconscientes, naturais, com a atividade do espírito - e produzir um *Ideal-Realismus*. Nisso, contudo, a filosofia de Schelling permaneceu muito pouco como um idealismo. Insistindo na polaridade da natureza e do espírito como manifestações iguais do absoluto, Schelling estava negando a primazia do espírito que é característica do idealismo (e do Platonismo). Apesar da grande mudança do seu pensamento no *Freiheitschrift*, Schelling mantém sua preocupação em desenvolver uma base natural e física para a realidade, uma preocupação que liga esse período médio [de sua filosofia] com a anterior *Naturphilosophie*” (HEDLEY, 2000: 28).

⁴⁷⁵ “(...) Filologia é para ser entendida, num sentido bem amplo, como a arte de bem ler, de ler fatos *sem* ditorcê-los com interpretações, *sem* perder, no afã de compreender, a precaução, a paciência, a sutileza. Filologia como *ephexis* (checagem) na interpretação” (*O Anticristo*, 52; trad. nossa; entendendo *ephexis* a partir do Liddel-Scott-Jones “*Greek-English Lexikon*”, ed. revista. Oxford: The Clarendon Press, 1996, p. 742).

(Flávio R. Kothe em NIETZSCHE, 2002: 14), e “há uma mitologia filosófica escondida na linguagem” (“Humano, Demasiado Humano”, v. 2 - “O Andarilho e sua Sombra” -, 11)⁴⁷⁶.

Os Gathas⁴⁷⁷, considerados como contendo ensinamentos propriamente de Zaratustra⁴⁷⁸, constituem o núcleo fundamental da parte mais importante do Avesta, as *Staota Yesnya* (pálavi *Stot Yasn*), “Preces Reverenciais”⁴⁷⁹, acreditando-se que, apesar da maior parte (c. 3/4) do Avesta haver se perdido⁴⁸⁰, as *Staota Yesnya*, com os hinos de Zaratustra, foram integralmente preservadas. Dentre os hinos de Zaratustra, o mais importante, por suas implicações metafísicas, talvez seja o *Ahunavaiti Gâthâ*⁴⁸¹ (“*Yasna*”, 28-34) - composto segundo o modelo do mais antigo mantra iraniano (ANEXO 1d), o *Ahunawar* (KOTWAL e BOYD, 1991: 109) -, e mais especificamente, no hino 30, os passos 3-5 (ANEXO 1e). No hino 30 (e também no hino 45, que guarda muitas similaridades com aquele⁴⁸²), encontramos em semente tudo aquilo que Nietzsche viria a criticar⁴⁸³: o dualismo⁴⁸⁴ ético (nos pensamentos, palavras e ações⁴⁸⁵) entre bom e mau⁴⁸⁶ e entre

⁴⁷⁶ NIETZSCHE, 1991: t. 1, p. 97.

⁴⁷⁷ Em 5 grupos, totalizando 17 hinos: “*Yasna*”, 28-34 (*Ahunavaiti Gatha*), 43-46 (*Ushtavaiti G.*), 47-50 (*Spentamainyush G.*), 51 (*Vohukshathra G.*), 53 (*Vahishtoishiti G.*).

⁴⁷⁸ Acredita-se que o Avesta “mais novo”, constituinte da maior parte da *Yasna* (a liturgia; “Sacrifício; Adoração; Culto”), apesar de acréscimos e modificações em séculos posteriores, contém muitos ensinamentos originais de Zaratustra, incluindo ainda algum material anterior, proveniente de um passado remoto, preservado por ele e seus seguidores. Em anos recentes, vêm crescendo os argumentos a favor da atribuição da autoria de boa parte [35, 36, 40, 41] da “*Yasna Haptañhâiti*” (“Liturgia das Sete Seções”; “*Yasna*”, 35-42), senão de toda ela, a Zaratustra (ROSE, 2000: 17, e 32, n. 17).

⁴⁷⁹ *Ahunavar* (*Yatha Ahu Vairyo*); os 17 Gathas; *Airyema Ishya* (“*Yasna*”, 54.1); *Haptañhâiti* (“*Y.*”, 35-41); *Yenghe Hatam*; *Fshusho Manthra* (“*Y.*”, 58); *Hadhaokhta* (“*Y.*”, 56); *Fravarti* (“*Y.*”, 11-17 até 13-3).

⁴⁸⁰ Cf. DARMESTETER, 1880: t. I, pp. xxx-xxxiii.

⁴⁸¹ *Ahunavaiti Gâthâ* significa o “*Gâthâ* Possuidor de *Ahû*”; aquele que contém o hino que traz a *Ahuna-vairya* (*Ahunawar*), [a estrofe d'] a “Escolha do Senhor” - ou, como é comumente chamada pelas palavras no começo, o mantra *yâthâ ahû vairyo* (ANEXO 1d), que conforme KOTWAL & BOYD (1991: 75-6) é “o mais antigo, mais sagrado e eficaz [cf. a “*Yasna*”, 19.10]”: “O *mânthra* *Ahunawar* epitomiza toda a revelação zoroastriana (...). As escrituras zoroastrianas foram organizadas em 21 *nasks* ou coleções de escritos para conformar-se às 21 palavras da prece *Ahunawar*, e a recitação desse *mânthra* é equivalente àquela do cânon inteiro” (KOTWAL e BOYD, 1991: 10).

⁴⁸² Sendo “destinado ao 'grande público', ou pelo menos a uma audiência leiga” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1952: 90).

⁴⁸³ Cf. adiante a discussão desses dualismos, principalmente à luz de MACHADO, 1999.

⁴⁸⁴ Neste parágrafo, nas instâncias onde se lê “dualismo”, Jamsheed K. Choksy (“*Purity and Pollution in Zoroastrianism, Triumph over Evil*” [com prefácio de R. N. Frye]. Austin: Univ. of Texas Press, 1989, p. 3) propõe que se leia “assimetria dinâmica”.

⁴⁸⁵ Fórmula zoroastriana fundamental (“*manahichâ vachahichâ shyaothanôî*” - cf. a *Yasna*, 30.3; “*humatanam, hûkhtanam, huvarshstanam*” [“de bons pensamentos, boas palavras, boas ações”] na *Yasna Haptañhâiti* [YH], 35.2, “*mainimadicâ, vaocômâcâ, varezimâcâ*” [“que possamos pensar, dizer e fazer (o melhor)”] na YH, 35.3 - fórmulas quase idênticas àquela encontrada no indiano *Taittirîya Âranyaka*, 10.1.12: “*manâsâ, vâcâ, karmanâ vâ*” [“por pensamento, palavra ou ação”]), encontrada de forma expandida na *Yasna*, 45.2, que expõe as diferenças entre o melhor [espírito] (*spanyâo*) e o mau (*añgrem*): “... *nôit nâ manâo, nôit sêngâ, nôit*

virtude/verdade e maldade/mentira⁴⁸⁷, o dualismo epistêmico (de base moral) entre bom-entendimento e mau-entendimento, o dualismo metafísico (ontológico) entre bem e mal⁴⁸⁸, entre vida e não-viver⁴⁸⁹ (entre o real e o irreal)⁴⁹⁰, a associação entre todos esses dualismos, e finalmente certa espécie de “providência divina” a assegurar, no fim [das atribuições da vida⁴⁹¹], uma mente ou existência ruim para os maus e uma boa mente ou existência para os bons⁴⁹². Falamos de “mente ou existência” pois o pensamento de Zaratustra, expresso no vocabulário gático, pode ser interpretado de modo mais psicológico ou mais ontológico na dependência de como se traduza ou entenda o vocábulo *Mainyu* (cognato com *man*, “pensar”, e *manah*, “mente”) e todo o seu campo semântico. Na “*Yasna*”, 50.5 e 6, Zaratustra fala de si mesmo como um *manthran*, “enunciador de pensamentos”, e os Gathas “contêm inúmeras referências em primeira pessoa à profunda visão interior do seu

khratavô, naêdâ varanâ, nôit ukhdhâ, naêdâ shyaothanâ, nôit daênâ, nôit urvânô, hacaiñte (“nem nossos pensamentos, nem ensinamentos, nem entendimentos [ou: sentidos (Bartholomae: vontades/desejos)], nem maneiras [ou: escolhas; crenças], nem palavras, nem ações [ou: tentativas], nem consciências, nem almas, combinam entre si”).

⁴⁸⁶ Mais propriamente, um dualismo relativo, melhor (*vahya*; de *vohu*, “bom/bem”) *versus* mau (*aka*). Nos Gathas, o “espírito” ou inclinação/disposição maus aparecem primariamente em conexão com o conceito de escolha (cf. a “*Yasna*”, 30.5-6).

⁴⁸⁷ Em oposição à *asha*, a verdade, *drug* a mentira, designa o auto-obscurecimento ou “queda” do ser. Segundo BUBER (1992: 42-43), “a alma humana individual se esquiva de si mesma, engana-se a si mesma e se dissimula diante de si mesma. Essa mentira no próprio ser propaga-se na relação com outras almas, com a realidade do mundo e com o divino” (= ela é autopropetuada e automultiplicada no plano *gêtig* [em pálaví “visível”], e ontofaciente no plano/a partir do plano *mênôg* [em pálaví, “invisível”; das formas arquetipais]).

⁴⁸⁸ Reproduzido no dualismo psicológico bem-estar/mal-estar: “não há distinção categorial entre o mal e o mal-estar: o mal é aquilo que provoca o mal-estar e, em última análise, não há outro mal-estar que não o produzido por ele” (BUBER, 1992: 37).

⁴⁸⁹ Mais propriamente, “vida” (*gaem* [deriv. de *gaya*] - cf. a “*Yasna*”, 30.4, e 43.1) e “não-viver” (*ajyâiti*; *a+jyâiti* [deriv. de *jiva*] - cf. a “*Yasna*”, 31.15, 32.5, 32.11, 32.12, 32.15, 33.10, 46.4, e 53.9) - com o conceito de “vida” associando-se a *Asha* enquanto “ordem”, e o conceito de “não-viver” associando-se à não-ordem, às forças do caos, incorporadas na “contracriação” (a expressão é de COHN, 1996: 124) de Angra-Mainyu. Esse dualismo não impediu que Zaratustra houvesse entrelaçado “o espiritual e o material, de modo que o próprio mundo físico - ou antes, tudo o que havia de bom e íntegro no mundo físico - foi visto como impregnado de propósito moral e dirigido pela busca espiritual” (COHN, 1996: 119).

⁴⁹⁰ E aprendemos com Tomás de Aquino que “*bonus et ens convertuntur*” - “o bom e o real são convertíveis entre si” (T. de Aquino, “*Summa Theologica*”, *Scriptum* 6442 *Super Sententii, liber 2 distinctio* 34, q. 1 a. 2 ad. 1; *Questiones disputatae* 55869 *De veritate*, q. 21 a. 1 arg. 10; *Questiones disputatae* 61067 *De malo*, q. 1 a. 2 s. c. 2).

⁴⁹¹ Na “*Yasna*”, 46.9, Zaratustra só fala de uma vida futura (*parahum*) para aqueles que, através da verdade/retidão/ordem, realizam a renovação da vida para Ahura-Mazdâ, enquanto em 47.1-6 aprendemos que, no ordálio do fogo (no final dos tempos), o *ashavan* [veraz/reto ou justo/ordeiro] será agraciado com integridade/saúde (*haurvatat*) e imortalidade (*ameretat*) por Ahura-Mazdâ, Khshathra (Poder) e [Spenta] Armaiti (Devoção), enquanto o *dregvant* [mentiroso/injusto/desordeiro] será afastado da afeição divina.

⁴⁹² Nietzsche fala do “entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus” na “Genealogia da Moral”, 2ª dissertação, 21, e seções adjacentes.

enunciador”⁴⁹³ (ROSE, 2000: 20); por outro lado, em particular na “*Yasna*”, 30, inúmeras palavras⁴⁹⁴ sugerem o papel de Zaratustra como um *manthran*.

Questiona-se seriamente se a função de Zaratustra como um *manthran* remeteria original e inapelavelmente a um “mundo das idéias [dos pensamentos]” independente [do mundo] da vida. É inquestionavelmente certo, no entanto, que o “*Aogemadaecâ*”⁴⁹⁵, um sermão⁴⁹⁶ sobre a morte [que Nietzsche pode ter conhecido através da tradução de Wilhelm Geiger⁴⁹⁷] originalmente escrito em pálvavi (contendo diversas citações do Avesta⁴⁹⁸), atualizando o original avéstico e preservado (em paráfrase ou interpretação) em farsi, nos permite entender como os zoroastrianos da época pálvavi (séc. III ao X) entenderam os ensinamentos de Zaratustra a respeito do Bem e do Mal:

[1.] *Aogemadaecâ usmahicâ vîsâmadaecâ* [= *Yasna* 41.5] - “Chegamos, regozijamo-nos, submetemo-nos”. (tradução farsi:) *Rasem pidirêm h’arasañdhem* - “Chego, aceito, renuncio”. [2.] (glosa farsi:) *Ratem ô gêthî padîrem anâi h’arasañdehem pa margî* - “Chego a este mundo, aceito [a existência d’]o mal, resigno-me à morte”. [3.] *Shâtô-manâ vahishtô-urvânô* - “Com a mente alegre e a alma em bem-aventurança”. (glosa farsi:) *Shât â tan kê varzît âni h’êshrvân* - “Alegre é aquele que percebe o desejo de sua alma” (DARMESTETER e MILLS, 1887).

No *Aogemadaecâ*, 4-5, “aquele/aquilo que destrói o corpo da alma imortal”⁴⁹⁹ é chamado de “carente de conhecimento [do Bem], dotado de conhecimento maléfico, cheio de morte (avést. *pôuru-mahrkô*; farsi *pur marg*)”. O “mal” e a “morte” são identificados com *Ganâ Mainyu* (avést. *ganâ-mainyô* “espírito”⁵⁰⁰ do mal”, i.e., Angra-Mainyu), personificação

⁴⁹³ A citação completa pode ser encontrada adiante (seção 1.6), quando se discutirá o papel de “Zaratustra como figura de sabedoria”.

⁴⁹⁴ 30.1: *vangheush mananghô* (bom pensamento ou boa mente[personificada como *Vohû-Manô/Manah*]); 30.2: *sûchâ mananghâ* (pensamento límpido ou esclarecido, intelecto brilhante, ou mente iluminada); 30.3: *Mainyu* (mente, aspecto mental ou espírito [com ou sem aspas]); *manahi* (em pensamento); 30.4: *vahisstem manô* (a melhor mente ou condição [de existência] mental); 30.5: *manivâo* (o mesmo que *Mainyu*); 30.6: *achisstem manô* (o pior pensamento); 30.7: o mesmo que 30.1.

⁴⁹⁵ *Aogemadâecâ* em Geiger; *Aogemadaecâ* em Darmesteter & Mills.

⁴⁹⁶ O título é tirado da sua 1ª palavra.

⁴⁹⁷ “*Aogemadâecâ: ein Pârstractat in Pâzend, Altbaktrisch, und Sanskrit; herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit Glossar versehen*”. Erlangen : Verlag von Andreas Deichert, 1878.

⁴⁹⁸ Aqui transcrito em *italico sublinhado*.

⁴⁹⁹ Farsi “*kê âgârînit kâlabuta ôi anaoshirvân*” (*Aogemadaecâ*, 5).

⁵⁰⁰ Conforme Dinshah J. IRANI (1924), “espírito”, nos Gathas, representa uma atitude mental no domínio psicológico, e também um vetor moral na criação.

mítica da ausência do [conhecimento do] Bem; e neste mundo, no qual a alma imortal recebe um revestimento corpóreo, teríamos de nos resignar diante da corruptibilidade, a que chamamos de mal, pois ao fim e a cabo a alma, imortal, não deveria temer a morte e o “inferno”⁵⁰¹, e sua alegria e bem-aventurança representariam ao mesmo tempo uma realidade diferente daquela do mal e o desejo de reintegrar-se ao puro Bem.

Há quem pondere, como o *ervad*⁵⁰² Jehan BAGLI (1996: cap. 2), apoiando-se certamente no *dastûr* Framroz RUSTOMJEE (1961: 28-30) e apoiado por I. Gershevitch (cit. por JAFAREY e ANTIA: 1990; emenda de 1997), que o dualismo fundamental iraniano pode ser caracterizado por um entendimento de que a mente humana, essa entidade metafísica singular, opera a partir de uma conceptualização básica universal da existência em dicotomias e opostos - mas talvez possamos dizer que o entendimento de *mainyu* como “espírito”⁵⁰³ - com existência e sobrevivência independente do tempo - certamente contribuiu (e ainda contribui muito) para uma excessiva “metafísicação” dos ensinamentos do profeta iraniano. Por outro lado, talvez se possa conceber o que Zaratustra entende pelos dois mundos, o mundo mental ou espiritual (mundo *mainyu*; pálvavi *mênôg*) e o mundo vital (avéstico *go*) ou dos corpos materiais (mundo *gaêthya*⁵⁰⁴; pálvavi *gêtîg*), como delineamento de dois modos de existência, uma existência ideal⁵⁰⁵ [criada por A.-Mazdâ], conceptualmente plausível mas ocorrendo no plano da realidade não como algo existente, mas como uma possibilidade (face ao livre-arbítrio⁵⁰⁶ - explicitado, p. ex., na “*Yasna*”, 30.1,

⁵⁰¹ No *Aogemadaecâ*, 25-28, há uma emblemática passagem na qual a alma fala o seguinte ao corpo (tradução modificada por nós a partir de DARMESTETER e MILLS, 1887): “[25.] *Áad mām tanvō ithyejanghuhaiti manya manangha humatem* (Ó tu, meu corpo perecível, pensa bons pensamentos com tua mente!)/ [26.] *Áad mām tanvō ithyejanghuhaiti hizvan mruidhi hūktem* (Ó tu, meu corpo perecível, fala boas palavras com tua língua!)/ [27.] *Áad mām tanvō ithyejanghuhaiti zastaêibya varêzaê rathwim hvarestem shyaothanem* (Ó tu, meu corpo perecível, faz boas ações com tuas mãos!)/ [28.] *Mâ mām tanvō ithyejanghuhaiti angrâi vaire fraspayôish ýim khvantem aithivantem, ýim daevim afrakeresvat tem [afrakeresavantem] frâkerentad angrô mainyiush pôuru-mahrkô bûnem anghêush tem ahe [temanghahe] ýad ereghatô daoanghâhe* (Ó tu, meu corpo perecível, não me lances no abismo (*var* [no texto, *vaire*]) de Angra-Mainyu, cheio-de-morte, pavoroso, escuro, indiscernível, que Angra-Mainyu engendrou no fundo do mundo escuro do infundável inferno)”.

⁵⁰² Pálvavi *ehrpāt*, um sacerdote menor, acessor do *mobed*, um sacerdote maior.

⁵⁰³ “Espírito; espiritual; invisível” (K. E. Kanga, “*A Complete Dictionary of the Avesta Language...*”, *op. cit.*, p. 385).

⁵⁰⁴ “Terreno; mundano” (Kanga, *op. cit.*, p. 159); de *gaêm*, “vida” (*ibid.*, p. 164), dando *gaêthā*, “ser; ser vivo; criatura do mundo; mundo”.

⁵⁰⁵ Cf. SCHMIDT (1985: 22, *stanza* 1).

⁵⁰⁶ “A opção, a escolha, é o grande conteúdo de liberdade existente na filosofia teológica iraniana. O mal existe, mas existe a liberdade para evitá-lo” (SANTIAGO, 1988: 22).

e 45.9, e que Platão, “A República”, X, 617⁵⁰⁷, retoma no [iraniano]⁵⁰⁸ mito de Er), e uma existência material, criada [pelo mesmo A.-Mazdâ] de modo a poder evoluir mediante um aperfeiçoamento previamente mentalizado.

Mas não é apenas a “*Yasna*”, 30 [onde pode ser encontrada “a essência da moral zoroastriana⁵⁰⁹, que desenvolveu-se depois em um grande sistema cosmogônico” (CARNOY, 1921: 865)], que tem implicações metafísicas dualistas: Na “*Yasna*”, 33 (ANEXO 1f) [e também no já citado *Ahunavaiti Gâthâ*],

a antítese entre as esferas divina e humana está presente em todas as estrofes (...). Em [33.]1, ela está indiretamente expressa na “norma ou julgamento” (*ratu*) baseado nas “leis da existência pristina” (*dâtâ anghêush paouruyehyâ*) versus as qualidades humanas “veraz” (*ashavan*)⁵¹⁰, “enganoso” (*dregvant*) e o balanço entre “certos e errados” (*mithahyâcâ ârezvâ*). A referência ao divino pode ser enfatizada pela pungente associação de *anghu* [*ahû*], “existência”⁵¹¹, com *Ahura*, “Senhor” (SCHMIDT, 1985: 40).

De qualquer modo, provavelmente Nietzsche quis repassar ao Zaratustra iraniano a acusação que fez àquele que foi, por sua vez, acusado de ser um discípulo de Zaratustra⁵¹²: “Platão é um covarde diante da realidade - conseqüentemente, ele se refugia no ideal”⁵¹³ (Crepúsculo dos Ídolos, “O que devo aos antigos”, 2), para um mundo fora do tempo, eterno, perfeito, onde não existe maldade, dor, enfermidade ou morte.

⁵⁰⁷ “A virtude é livre, e conforme um homem a honra ou desonra ele terá mais ou menos dela; a responsabilidade é daquele que escolhe - Deus está justificado [= ele não é responsável]” (PLATO, 1952: 439, coluna 1).

⁵⁰⁸ BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 12.

⁵⁰⁹ No seu aspecto prático, a moral zoroastriana consistiria no seguinte: Zaratustra “conduz, com sabedoria de propósito (*armaiti*), uma existência ordeira, de acordo com a lei (*asha* [também “verdade”]), em obediência (*sraosha*) ao bom espírito [uma boa mente (*vohû-manah*), ou um “espírito [ou aspecto mental] benfeitor” (*Spenta-Mainyu*)], representado por um conselheiro moral (*ratu*)” (CARNOY, 1921: 865).

⁵¹⁰ De *Asha*, “Verdade; Retidão; Ordem” (palavras que guardam maior proximidade etimológica com *rtâ* [*Ritâ*], o equivalente védico de *Asha*).

⁵¹¹ Ou, mais simplesmente, “o lado impessoal de Ahura-Mazdâ”, como apregoam publicações do *Mazdayazne Monasterie* (Mustafa Building, 2nd floor, Sir Pherozechah Mehta Road, Mumbai 400 001, Índia [Bombaim, Índia])

⁵¹² REITZENSTEIN, 1927, e R. REITZENSTEIN e SCHÄDER, 1926; BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, pp. IX e 12; PUECH, 1952: 84 e 88; PANOUSI, 1968: 240.

⁵¹³ Cf. esta outra passagem: “(...) Erro (- a crença no ideal -) não é cegueira, erro é *covardia*... (...)” (Ecce Homo, prólogo, 3).

Hayden White acredita que o principal objetivo da filosofia de Nietzsche era acabar com a crença em “*noumena*”⁵¹⁴ e substâncias imaginados, agentes espirituais e assemelhados”, que haviam se esclerosado em “conceitos destruidores da vida”, dos quais os mais perigosos seriam aqueles que constituem o fundamento de toda moralidade: o bem e o mal (H. WHITE, 1990: 335). Benedito NUNES (1978: 56) lembrou, em relação ao Iluminismo, que “as idéias de Razão e de Natureza, idéias reguladoras desde o século XVII, desempenharam, no século XVII, a função de conceitos limitantes acerca do homem e do mundo” (grifos nossos), e na Genealogia da Moral, 1ª dissertação, 13, Nietzsche fala dos “erros fundamentais da razão que na linguagem se petrificaram”, legando-nos ainda um fragmento póstumo⁵¹⁵ onde disse: “(...) fizestes de palavras antigas/ uma lei:/ onde a vida se congela, eleva-se a lei”. Pensava certamente em exemplos como aquele da moralização da idéia de “mal”: o termo grego *kakía* significava originalmente “aquilo que é mal” - o que se deseja evitar, como dor física, enfermidade, sofrimento, desventuras, infortúnios e qualquer tipo de dano -, ampliando-se depois para incluir os males emocionais - aflição, medo, confusão, desespero -, em antecipação, vigência ou em conseqüência daquilo que é mal. A idéia de “mal” como dizendo respeito primordialmente ao mal moral [geralmente em oposição à “virtude”] (disposição para o mal; malícia/maldade/malvadeza/malignidade; iniquidade; perversão; vício; culpa) poderia ser vista como um desenvolvimento conceptual zoroastriano-judaico-cristão.

Um gnóstico valentiniano, o autor do “Evangelho de Felipe” (códice II.3 de Nag Hammadí), afirmou que “por nossa causa a Verdade deu existência a nomes no mundo, pois sem nomes não é possível aprendê-la”, emendando que “a Verdade não veio ao mundo nua, e sim [vestida] em tipos e imagens. O mundo não receberá a verdade de qualquer outra maneira” (54.13-15; 67.9-12⁵¹⁶; ISENBERG, 1988: 143, 150). A seu turno, Martin BUBER (1953: 7) observou, no seu ensaio sobre “O Certo e o Errado” (*Tsedek ve ha-'Avel*), que a mentira só foi possível depois que o homem foi capaz de conceber/conceitualizar o ser da

⁵¹⁴ Pl. de *noumenon*, do gr. *noúmenon*, aquilo que é concebido, pensado (platonicamente, pela razão, sem no entanto ser diretamente concebível pelos sentidos, só podendo ser conhecido através das formas aparentes).

⁵¹⁵ Fragmento póstumo, 20 [128] (*in*: NIETZSCHE, 2002: 231).

⁵¹⁶ Segunda parte do dito 12, e dito 67, segundo a enumeração proposta por H. M. Schenke; cf. M. H. de Oliveira Trica [ed.], “Apócrifos II: os proscritos da Bíblia”, São Paulo: Mercuryo, 1992, pp. 181 e 190.

verdade⁵¹⁷. Buber tem uma visão da verdade no horizonte abstrato da idéia, opondo à verdade a falsidade do homem para consigo mesmo como mentira introduzida no “Paraíso”, na natureza, enquanto Nietzsche pretendeu reconduzir a distinção entre verdade e falsidade à dimensão existencial do indivíduo, à oposição moral entre verdade e mentira, para mostrar a inexistência de uma verdade *a priori*, e demonstrar ainda que aquilo que chamamos de verdade é apenas uma convenção utilitária baseada no instinto de autoconservação, motivos pelos quais escreveu em “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, 1, que “dizer a verdade” é “usar as metáforas usuais”, é “mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos”:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias (...) (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 1)⁵¹⁸.

Ainda segundo Nietzsche, “tudo o que destaca o homem do animal” depende de sua “aptidão para liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito”. Emoções e intuições que se referem moralmente à verdade, ao serem pensados como “universais” e “essenciais” (isto é, como sendo dotadas de uma essência ou existência real, para além de sua processualidade) se esclerosam em conceitos metafísicos:

⁵¹⁷ “A mentira é o mal específico que o homem introduziu na natureza. Todos os nossos feitos de violência e nossos feitos errados são somente como que um amplo desenvolvimento (*a highly bred development*) do que esta ou aquela criatura da natureza é capaz de alcançar no seu modo próprio. Mas a mentira é nossa invenção muito própria, diferente em tipo de qualquer deslize (*deceit*) que os animais podem produzir. Uma mentira foi possível somente depois que uma criatura foi capaz de conceber o ser da verdade. Numa mentira o espírito pratica o deslize (*deceit*, o engano) contra si mesmo” (BUBER, 1953: 7). O homem pensa saber a diferença entre verdade e mentira [i.e., entre *asha* e *drug*], e chama as coisas de boas ou más, e as palavras ou ações de verdadeiras ou mentirosas, e cria religiões e sociedades que apoiam-se nos conceitos de verdade e mentira, bem e mal, certo e errado, e que reproduzem esses conceitos, que servem como nossa medida moral.

⁵¹⁸ NIETZSCHE, 1991:29-38; p. 35.

Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual (...), o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rija de um columbário romano⁵¹⁹, e respira na lógica aquele rigor e frieza que são da própria matemática. Quem é bafejado por essa frieza dificilmente acreditará que até mesmo o conceito, ósseo e octogonal como um dado (...), é somente o resíduo de uma metáfora (...) (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 1)⁵²⁰.

Potencialmente desvinculado do mundo real, o conceito, no entanto, acaba influenciando nossa maneira de lidar com a realidade:

Na linguagem da tradição filosófica, e no pensamento comum, defrontamo-nos continuamente com realidades que não “existem” ou poderiam não existir (segundo certos pressupostos ontológicos), que poderiam não ser ditas ou pensadas, mas que se existem, se são ditas e pensadas, determinam movimentos “naturais” do sentido dos quais é difícil libertar-se (trata-se de *necessidades a posteriori*, ou de contingências que se transformam em necessidade, cuja estrutura foi esclarecida sobretudo por Leibniz) (D’AGOSTINI, 2002: 426, n. 1).

Asha, a Verdade/Retidão/Ordem metafisicamente pensada por Zaratustra como um “universal”, é uma realidade que, enquanto tal, “não 'existe' ou poderia não existir”⁵²¹, e sua simples proposição conceptual já dá o pontapé inicial na história do “mais fatal dos erros” e do niilismo (cf. adiante, na seção 2.2, a breve discussão sobre o que diz sobre isso D’AGOSTINI, 2002).

Ao trazer, para sua profilosofia moralizante, as imagens do bem e do mal em luta no “drama cósmico” da existência, o Zaratustra iraniano as teria convertido em conceitos metafísicos - e “segundo Nietzsche, a forma mais destrutiva de ilusionismo é aquela que transforma uma imagem em um conceito, e então congela a imaginação dentro dos termos fornecidos pelo conceito” (H. WHITE, 1990: 341). Segundo a psicologia analítica, a transformação de uma imagem em um conceito se dá por um processo de simbolização, e

⁵¹⁹ “Todo conceito nasce por igualação do não-igual. (...) A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como também nos dá a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos” (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 1; NIETZSCHE, 1991: 29-38; p. 34).

⁵²⁰ NIETZSCHE, 1991: 29-38; p. 35.

o símbolo não é apenas susceptível de ser pensado e reproduzido conceptualmente; também pode ser imaginado, intuído, visto ou ouvido, sentido. Um símbolo, como nós dizemos, “faz-nos alguma coisa”, move-nos, desvia-nos o centro da consciência, muda os nossos valores (V. WHITE, 1964: 342).

Nietzsche escreveu: “o que mora em torno de vós,/ logo passa a morar dentro de vós:/ onde costumam assentar-te,/ aí se assentam os costumes”⁵²². O conceito, símbolo mental *par excellence*, não seria apenas fonte de informação reprodutora de crenças, sendo também formador e resultado de hábitos e costumes enquanto instrumento de transformação da consciência e da personalidade, inclusive pelo seu ontofaciente poder de consubstanciar crenças e valores em “realidades” metafísicas. Para Eric Gans,

O uso de conceitos moralmente carregados, como “o bom/o bem” ou “justiça” torna impossível o desvio do “é” para o “deve ser”. Esse deslocamento invisível da questão ética desde o plano antropológico até o plano conceptual foi efetivo ao longo da história da metafísica pré-Nietzscheana, e ainda está bastante vivo (...). Uma vez que se vai além de uma definição pessoal desses conceitos, isto é, uma vez que aceita-se sua validade como conceitos (...), não se pode evitar partir da descrição para a prescrição. (...) Num mundo onde o comportamento não mais é regulado pela prescrição ritual, a ética metafísica, a ética do conceito, coincide com a verdade da ordem social pela projeção do modelo moral implícito no uso da linguagem sobre o conteúdo conceptual da idéia do Bem. O raciocínio que resulta no estabelecimento desse conceito é circular: primeiro, postula-se a existência de um Bem universal, do qual qualquer rivalidade mimética é de certo modo excluída. (...) Então, alega-se que a “boa sociedade” é aquela cujos membros simplesmente agem, como todas as pessoas iluminadas devem fazê-lo, para o “Bem”. (...) O transcendente é uma hipóstase do mundo da representação [conceptual]; o referente comum tanto do céu das Idéias quanto da Palavra é o signo [o símbolo, no vocabulário da psicologia analítica de Victor White] (GANS, 1995: seção 6 [grifo e inserções nossas]).

⁵²¹ Podemos dizer, no máximo, que é um realizar-se (ou não), um vir-a-ser, com tendência, como todas as coisas, a deixar de ser.

Nietzsche entendeu que “Platão [tendo Zaratustra antes e por trás dele] é esta fascinação dúbia chamada 'Ideal' [típico conceito 'moralmente carregado', 'destruidor de vida'], que tornou possível para as naturezas nobres da antiguidade compreender mal a si mesmas e pôr os pés sobre a *ponte* que conduziu até a 'cruz” (Crepúsculo dos Ídolos, “O que devo aos antigos”, 2 [comentários nossos])⁵²³. O Zaratustra de Nietzsche se apresenta como destruidor dessa ponte, ao propor sua substituição por uma outra ponte, o próprio homem [e no Avesta (“*Yasna*”, 46), onde Zaratustra fala de si como a ligação entre este mundo e o próximo⁵²⁴, temos um provável modelo para esta ponte], prenhe de vontade de poder⁵²⁵, enquanto passagem estendida entre o animal e o *Übermensch*⁵²⁶ (“Assim Falava Zaratustra”, prólogo, 4, e IV, “Das antigas e das novas tábuas”, 3) - ponte esta de natureza bastante diferente da anterior, já que, ao invés de levar à “cruz” (à morte/não-vida), ou a uma idealizada vida noumenal “no além”, afirma a vida aqui, agora e sempre, e que, ao mesmo tempo, representa metaforicamente uma hibridização entre o homem, “o animal ainda não determinado” (*das noch nicht festgestellte Tier* - Além do Bem e do Mal, 62) e o “Deus tornado animal” (*der Tierwerdung Gottes*⁵²⁷ - Além do Bem e do Mal, 101)⁵²⁸, além

⁵²² Fragmento póstumo, 28 [138] (in: NIETZSCHE, 2002: 233).

⁵²³ NIETZSCHE, 2000b: 113.

⁵²⁴ “*Ýê vâ môi nâ genâ vâ mazdâ ahurâ dâyat anghêush yâ-tû vôistâ vahishtâ ashîm ashâi vohû khshathrem mananghâ yâscâ hakshâi khshmvâtâm vahmâi â frô-tâish vîspâish cinvatô frafrâ peretûm*” (transliteração modernizada por nós a partir do AVESTA, 1886-96, ed. Geldner). Na trad. de C. Bartholomae (*op. cit.*), em versão nossa: “Quem quer que, homem ou mulher, faça o que Tu, Ahura-Mazdâ, conheces como o melhor na vida, como destino [= recompensa] pelo que é Certo [*asha*], (dê a ele) o Domínio [*khshatrem*] através do Bom Pensamento [*vohû manah*]. E aqueles que levo à vossa adoração, com todos esses cruzarei a Ponte do Separador [*cinvatô peretû*].” Na trad. de Boyce, em versão nossa: “Quem quer, Senhor, homem ou mulher que venha a agradecer-me com aquelas coisas que Tu sabes ser melhores para a vida - recompensa para a verdade, poder com bom propósito - e aqueles que trarei à tua adoração -, com todos esses deverei cruzar a Ponte de Chinvat” (in: M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 42). O Zoroastrismo postula a existência de uma encantada passagem suspensa, a ponte de Cinvat (cujo significado é “separação” ou “retaliação”), que deve ser cruzada pela alma dos mortos para atingir o além. Após vaguear junto ao corpo por alguns dias, a alma é levada por seu *fravashi* (“anjo da guarda”) até a entrada para a ponte, onde um anjo que personifica a Justiça pesa, com sua balança imparcial, os pensamentos, palavras e ações pregressas do morto. Quando a bondade prevalece, a ponte se alarga para dar passagem à alma, que se encaminha para o céu da luz e da bem-aventurança infindáveis; quando a maldade prevalece, a ponte não permite a passagem, e a alma é carregada para os inferos infernais, onde padecerá indescritíveis penas e privações.

⁵²⁵ Cf. DELEUZE, s/d: 28. A função da vontade de poder seria “transformar a ocasião em intenção; criar valores e ‘tornar as coisas concebíveis’, mas não lhes deter o movimento, o ‘processo de vir-a-ser’; acima de tudo, afirmar a Terra – ‘estar apaixonado por ela’ – como fonte de todas as coisas vivas” (J. P. Stern, “As Idéias de Nietzsche”. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 65).

⁵²⁶ Apesar dos homens tomarem o próprio Zaratustra como “uma coisa estendida entre o doido e o cadáver” (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 7).

⁵²⁷ Conforme Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 1992b: 236, n. 93): “Deus tornado animal”: *Tierwerdung Gottes*, literalmente 'animalização de Deus'. Com a palavra *Tierwerdung* Nietzsche parodia *Menschwerdung*

de promover a ligação do homem como *imago* arcaica (*Urmensch*⁵²⁹; representado pela figura do avéstico *Gayo-maretan*⁵³⁰ e pelo bíblico Adão) com o *Übermensch* como modelo teleológico, na tentativa inclusive de fazer desaparecer o sentimento de limitação humana de que fala Schlegel (“*Kritische Ausgabe*”⁵³¹, XII, p. 337)⁵³²: “Se ao refletir não nos podemos negar que tudo está em nós, então não podemos explicar o sentimento de limitação que nos acompanha constantemente na vida senão quando admitimos que [ainda] somos somente um pedaço de nós mesmos” (grifo nosso), razão pela qual o homem deve tornar-se aquilo o que (potencialmente) é⁵³³.

Nietzsche garante que não almeja um “melhoramento” ideal da humanidade, pretendendo apenas a aceitação da realidade potencial do homem⁵³⁴:

A última coisa que *eu* prometeria seria “melhorar” a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar*

(‘humanização, transformação em homem’), termo com que os cristãos designam a encarnação de Deus em Jesus Cristo”.

⁵²⁸ No *fragmento póstumo*, outono de 1887, 9 [154], lemos: “O homem é o animal monstruoso (*Untier*) e o super-animal (*Übertier*); o homem superior é o homem monstruoso (*Unmensch*) e Super-homem (*Übermensch*): os dois juntos” (cit. em MACHADO, 1997: 118, remetendo também ao frag. 10 [111], da mesma época).

⁵²⁹ Não é impossível que Nietzsche conhecesse, diretamente ou através de alguma leitura maçônica germânica (abundante entre os Românticos/Idealistas), o trabalho do inglês Thomas Paine (1737-1809), que no seu escrito sobre “*The Origin of Freemasonry*”, aparecido postumamente na parte III (“*Examination of the Prophecies*”) de “*The Age of Reason*”, propõe (evocando a seu favor os “testemunhos” de Diógenes Laércio, Maimônides, Ibn Ezra e Epinosa) que o relato da Criação que abre o livro do Gênesis teria sido copiado do Avesta, ao qual os judeus foram expostos durante os anos de cativeiro na Babilônia (a parte I de “*The Age of Reason*” é de 1794, a II é de 1796 e a III só foi incorporada às outras duas, em livro, em 1854. “*The Origin of Freemasonry*” apareceu primeiro como um ensaio em “*The Theophilanthropist*”, em Nova Iorque, 1810, por iniciativa de Mrs. Bonneville, executora do testamento de Paine. Cf. “*Writings of Thomas Paine*”, 4 vols., coletatos e ed. por Moncure Daniel Conway, v. 4, “*The Age of Reason*”. Nova Iorque: G. P. Puttnan’s Sons, 1896, e Gordon Stein [ed.], “*A Second Anthology of Atheism and Rationalism*”. Buffalo [Nova Iorque]: Prometheus Books, 1987, pp. 146-147).

⁵³⁰ Pálavi *Gayomard*, farsi *Kayumars*. De *gaya*, “vida”, e *maretan* (do verbo *mar*, “matar”), “sujeito à morte” [nos Gathas, a palavra exata para “morte”, *merethyu*, aparece uma única vez (*Yasna*, 53.8)]. O relato avéstico original de Gayo-maretan, parcialmente perdido, chegou até nós através do “Grande *Bundahishn*”, 15.

⁵³¹ “*Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe seiner Werke*”, ed. Ernst Behler. Paderborn/Munique/Viena: Ferdinand Schöningh, 1967.

⁵³² SCHLEGEL, 1997: 16.

⁵³³ Recorde-se o subtítulo do “*Ecce Homo*”, “como alguém se torna o que é (*wie man wird, was man ist*)”, e a afirmação em “Além do Bem e do Mal”, 62, de que “o homem é o animal ainda não determinado e o horizonte de sua esperança”.

⁵³⁴ A realidade potencial do “humano-sobre-humano” de que Nietzsche fala em “A Gaia Ciência”, 382, passagem reproduzida no “*Ecce Homo*” (“Assim Falava Zaratustra”, 2).

ídolos (minha palavra para “ideais”⁵³⁵) - isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” - leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos - a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (*Ecce Homo*, prólogo, 2)⁵³⁶.

É importante que se esclareça, contudo, que Nietzsche não nega o ideal (cf. o “*Ecce Homo*”, prólogo, 3), mas quer vê-lo necessariamente associado à vontade de poder, ao “desejo de uma vida mais abundante” (WILSON, 1978: 151) que se vincula ao real. Infere-se do exposto, ademais, que uma associação entre o dualismo ético virtude versus não-virtude, o dualismo epistêmico [de base moral] razão, discernimento e clareza do saber versus desrazão, não-discernimento e obscuridade do saber, e o dualismo metafísico verdade versus não-verdade (aparência) [em última instância, também de base moral⁵³⁷] resulta necessariamente num “Socratismo” (leia-se Platonismo) que “despreza o instinto [tratado como um saber não-racional] e, portanto, a arte [dionisiaca]”. Se há relação necessária entre saber e virtude (ademais relacionadas à felicidade), se algo só é bom se for racional⁵³⁸ [em Hegel⁵³⁹, só é real se for racional], lógico, passível de expressão conceitual, “consciente”, “o saber trágico, que é um saber inconsciente, se encontra necessariamente desclassificado” (MACHADO, 1999: 31). Além disso, uma “ilusão metafísica”⁵⁴⁰, associa [a racionalidade d’]

⁵³⁵ Do mesmo modo, idealismo seria sinônimo de idolatria - e, no “*Ecce Homo*” (“Porque Escrevo Livros tão Bons”, 5), sinônimo de antinatureza e de *vício*.

⁵³⁶ NIETZSCHE, 1995a: 18.

⁵³⁷ “A questão da verdade nasce para Nietzsche no bojo da moral; este é o seu aspecto mais essencial, a ponto de não se poder escapar da moral sem se libertar da vontade de verdade” (MACHADO, 1999: 60). “A vontade de verdade expressa sempre um determinado tipo de vontade de potência. (...) A vontade de verdade a todo custo é um fenômeno moral porque a oposição verdade-aparência que ela institui significa a afirmação de uma 'vida melhor', de um 'mundo-verdadeiro' e a negação da vida, do mundo em que vivemos; criação de um outro mundo que justamente expressa o cansaço da vida característico da moral (...). A vontade de verdade é uma crença - crença na superioridade da verdade” (MACHADO, 1999: 75 e 77-8).

⁵³⁸ “Aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções [que] foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões” (*O Nascimento da Tragédia*, 15; NIETZSCHE, 1992a: 95).

⁵³⁹ “*Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, prefácio; cit. adiante (seção 2.2).

⁵⁴⁰ “A crença de que o conhecimento é capaz de penetrar conscientemente na essência, na natureza, no fundo das coisas separando a verdade da aparência e considerando o erro como um mal” (MACHADO, 1999: 32).

o saber a [a verdade d'] o conhecimento do ser, criando o “espírito científico” (em detrimento do “espírito [e do conhecimento] trágico”), desdobramento de

uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates - aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo* (O Nascimento da Tragédia, 15)⁵⁴¹.

Segundo Nietzsche, a “ilusão metafísica” desencaminha aprioristicamente sua própria [e pretensiosa⁵⁴²] criação:

A ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo (...). Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos, e enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem (...) tropeça, e de modo inevitável em tais pontos fronteiros de periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível (O Nascimento da Tragédia, 15)⁵⁴³.

A associação normativa, entre verdade (ontológica) e virtude (enquanto ordem moral), como sabemos, veio a ser rejeitada por Nietzsche através da “genealogia da moral”, que mostrou o fundamento “humano, demasiado humano” dos valores humanos⁵⁴⁴. Nietzsche também aponta indiretamente (numa tentativa de correção, de “vingança”), no Fragmento póstumo, 7 [6]⁵⁴⁵, o trajeto da “‘imoralidade' da crença na moral”, culminando na condenação da vida: **1) domínio absoluto da moral** (para o Zoroastrismo, leia-se da

⁵⁴¹ NIETZSCHE, 1992a: 93. “É Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (O Nascimento da Tragédia, 15; NIETZSCHE, 1992a: 94).

⁵⁴² “... Certamente, não existe verdade tão incompreensível, nem tão fora do nosso alcance, que a vontade do homem não possa conhecer e conquistar”. Palavras do cientista Henry Power, médico e membro da *Royal Society*, em “*Experimental Philosophy*” (1630). Nova Iorque: Johnson Reprint Corporation, 1966, p. 190.

⁵⁴³ NIETZSCHE, 1992a: 95.

⁵⁴⁴ “Para o filósofo alemão, a vida humana [, no exercício da 'vontade de poder'] está em combate constante, e, nesta luta, cada espécie viva tenta sobreviver, seja criando valores como a ciência e a religião, seja criando órgãos como a consciência. Desta maneira, Nietzsche vincula os valores a interesses de ordem prática” (ZATERKA, 1997: 45).

⁵⁴⁵ *In*: NIETZSCHE, 2002: 111-120.

verdade/ordem/retidão [avést. *asha*]), todos os fenômenos da vida mensurados e julgados de acordo com ela; 2) tentativa de identificação entre moral e vida (só o que é moral [verdadeiro; avést. *ashavan*] seria vital [avést. *gaêm*, “vida”; *gaêthā*, “ser”]); 3) contraposição entre moral (metafísica) e vida (mundana): vida material julgada e condenada a partir da moral “espiritual” (reconstituição nossa a partir de NIETZSCHE, 2002: 114).

No Irã (mais precisamente, na crença iraniana em um “tempo infinito” que determina a forma e o sentido do finito “tempo de longa dominação”), também é preciso buscar a origem do conceito (originalmente caldeu?) do eterno como contraponto ao temporal, diferença que está por trás do ataque de Nietzsche⁵⁴⁶ ao conceito metafísico de “ser”, em favor da idéia da existência[ção] como dinâmica de forças, numa “fisiologia da potência” que afirma que “a perspectiva da vida é fundamentalmente (...) um sistema hierarquizado de forças em relação” (MACHADO, 1999: 93). Tomado metafisicamente, o “ser” é a permanente presença (ou a predestinada evolução), a existência (gático *ahû/ahûm* [e também *anghu*]; criada por *Ahura-Mazdâ*) ou vida (gático *gaya; gaem*), enquanto a “não-existência” (gático *ajyâiti*)⁵⁴⁷, a seu turno, é a mutabilidade do *gumêzishn* (em pálavi, “mistura”), do evanescente, que é uma mescla entre vida (*gaya*) e não-viver (*ajyâiti*)⁵⁴⁸, entre presença e ausência. Segundo Nietzsche, o anseio para encontrar o permanente e imutável, tomado como verdadeiro, em meio ao fugaz, é “a expressão do profundo desgosto que a realidade causa” (O Anticristo, 15)⁵⁴⁹, desagradado esse que associa-se a uma fuga ou desprezo da *phýsis*, considerada como uma existência incompleta, para o ser, o permanentemente presente, simbolizado pelo “mundo verdadeiro”⁵⁵⁰. Conforme CRUZ VÉLEZ (1972: 37), este “mundo verdadeiro”, permanente, “pode, então, converter-se em um mundo racional, onde a razão e suas leis têm uma validade absoluta. Deste modo, a razão, o *lógos*, se

⁵⁴⁶ Que provavelmente se inspira em Haller e Herder (cf. adiante), e talvez também na *Naturwuchsigkeit* (crescimento natural espontâneo) de que falaram Johann Jakob Bodmer (1698-1783) e Johann Jakob Breitinger (1701-1774).

⁵⁴⁷ Para Muhammad IQBAL (1908: 8, n. 1), “essa [não-realidade; etimologicamente tomada] não deve ser confundida com o não-ser de Platão. Para Zoroastro, todas as formas de ser procedentes da agência criativa do espírito da escuridão são irrealis - porque, considerando o triunfo final do espírito da Luz, eles têm apenas uma existência temporária”.

⁵⁴⁸ Repercutindo no nome do primeiro homem na criação avéstica (nascido do suor de A.-Mazdâ), *Gayo-Maretan*, significando “Vida Mortal”.

⁵⁴⁹ A passagem completa diz: “Todo esse mundo de ficções tem seu fundamento no ódio contra o natural - a realidade! -; é a expressão do profundo desgosto que causa a realidade” (O Anticristo, 15; NIETZSCHE, 1978: 29).

estabelece como o instrumento de interpretação de todas as coisas, função que conserva em toda a história da metafísica”.

Nietzsche, que pretende reescrever [corrigindo-a] a história da metafísica a partir da proto-filosofia do profeta Zaratustra, deixa claro (*Ecce Homo*, prólogo, 4) que seu Zaratustra não é “nenhum ‘profeta’⁵⁵¹, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões” – onde “doença” parece ser o nome geral para aquelas “*mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos [de]: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’ [e ‘pecado’], ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’...” (*Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, 10⁵⁵² [acréscimos nossos]). O Zaratustra de Nietzsche é de outra estirpe: “(...) os grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético. A força e a *liberdade* vinda da força e da plenitude da força do espírito, demonstram-se pelo ceticismo. Homens de convicção não entram em consideração em tudo o que diz respeito aos princípios fundamentais de valor e de não-valor. Convicções são prisões” (*O Anticristo*, 54, trad. nossa).

Zaratustra é um cético, mas de que espécie? Conforme ROSE (2000: 18), quatro dimensões de personalidade - de autoridade, de sabedoria, de revelação, de transformação -, distinguidas na caracterização de Zaratustra no *Avesta*, “podem ser traçadas continuamente através de histórias e culturas”, e em cada caso essa caracterização permite a metaforização e a imagética da cultura receptora. Ainda segundo ROSE (2000: 5), a abordagem e apropriação que Nietzsche faz da imagem de Zaratustra (através das quatro dimensões sugeridas⁵⁵³) representa a epítome de uma “recepção poética, 'imaginativa’” que “adotou e adaptou o 'outro' zoroastriano” (ROSE, 2000: 6) e que “pertence à categoria transcendente ou filosófica⁵⁵⁴, que é plástica e manipulada. Zaratustra torna-se uma figura idealizada, mítica” (ROSE, 2000: 5).

⁵⁵⁰ Cf. o “Crepúsculo dos Ídolos”, seção 4, “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula (história de um erro)”, subseções 2 a 5.

⁵⁵¹ Observem-se as aspas. O Zaratustra de Nietzsche é um profeta de outro tipo, sem aspas, cético, aquele que não é um “horrendo híbrido de doença e vontade de poder”.

⁵⁵² NIETZSCHE, 1995a: 50. Essa passagem deve ser necessariamente articulada, no *Ecce Homo*, com “Por que escrevo livros tão bons”, 5, e “Por que sou um destino”, 8.

⁵⁵³ Sugeridas, mas não esmiuçadas e individualmente investigadas por Rose em relação a Nietzsche.

⁵⁵⁴ A outra categoria de abordagem/apropriação é a “acadêmica”, exemplificada por Anquetil-Duperron, e aplica-se a situações “onde materiais primários [fontes primárias relativas aos rituais, crenças e práticas dos fiéis zoroastrianos] e descrições são usadas” (ROSE, 2000: 5). “A investigação sobre a informação disponível sobre o Zoroastrismo em qualquer estágio da história intelectual europeia tem mostrado ambos esses aspectos

Veremos a seguir as diversas variedades de caracterização de Zaratustra no Avesta e noutras obras zoroastrianas, através das quatro dimensões de personalidade (traduzindo *personæ*, “máscaras”⁵⁵⁵) propostas por Rose, procurando ver de que maneira elas se aplicam ao Zaratustra de Nietzsche, cuja imagem (caracterização) teria tomado forma sob a ação consciente ou inconsciente dessas personas. Conforme Colin WILSON (1978: 144), Nietzsche teria perguntado a si mesmo (com a resposta já se insinuando) se poderia existir um homem que pudesse dizer que aceita tudo, a despeito “das piores formas do Eterno Não [= das piores implicações do niilismo]”, findando por conceber “um homem suficientemente grande para afirmar [tudo]” [= para professar o *amor fati*, o “ Mas assim o quero! Assim o hei de querer!” da vontade criadora (Assim Falava Zaratustra, II, “Da redenção”): “Não o Herói - nenhum herói poderia jamais atrair a completa admiração do filósofo. Mas o profeta, o santo, o homem de gênio, o homem de ação; ou, talvez, uma combinação de todos os quatro?”. Sendo o Zaratustra nietzscheano uma combinação de profeta, santo, homem de gênio e homem de ação, estariam presentes nele, idealmente e a um só momento, as dimensões de revelação, transformação, sabedoria e autoridade do seu homônimo iraniano.

[o 'acadêmico' e o imaginativo'] de tradução para o presente, embora nem sempre eles sejam claramente distinguíveis” (ROSE, 2000: 5).

⁵⁵⁵ E, num fragmento de 1882, Nietzsche escreveu: “A dificuldade de se tornar compreensível. A muitos isso é impossível. Cada ação é mal entendida. E tem-se necessidade de usar máscara para não ser continuamente crucificado. E também para seduzir... Antes manter relações com aqueles que mentem conscientemente, pois também só esses podem ser verdadeiros com consciência. A veracidade habitual não passa de uma máscara sem consciência da máscara (...)” (F. Nietzsche, “*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*”, ed. Colli e Montinari. Berlim/Nova Iorque: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980, vol. 10, p. 13).

1.6 - DIMENSÕES DE PERSONALIDADE DO ZARATUSTRA IRANIANO E DO SEU HOMÔNIMO NIETZSCHEANO

"Toda a psicologia de Nietzsche, não somente a sua mas também a que ele faz, é uma psicologia da máscara, uma tipologia das máscaras; e atrás de cada máscara, ainda uma outra."⁵⁵⁶

Quatro dimensões de personalidade podem, segundo ROSE (2001: 18), ser distinguidas na caracterização de Zaratustra no Avesta, acreditando-se ainda que podem ser acompanhadas sem interrupção através de histórias e culturas, cabendo a nós esmiuçar e investigar individualmente se cada uma dessas dimensões de personalidade (de autoridade, de sabedoria, de revelação, de transformação) encontra-se presente na caracterização “plástica e manipulada”, idealizada e mítica (ROSE, 2000: 5), do Zaratustra nietzscheano. Avaliar em que medida uma ou outra dimensão seria mais (ou menos) favorecida por Nietzsche, contudo, é uma empreitada bem mais complicada, na medida em que, como lembrou SALAQUARDA (1997: 18), a respeito do Zaratustra de Nietzsche, “ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, nada disso (cf. *Assim Falava Zaratustra*, II, ‘Da redenção’, e *Ecce Homo*, prólogo, § 4)” [ao que MARTON (1997: 9), comentou: “são ambivalentes⁵⁵⁷ as facetas que [Zaratustra] revela ao longo do livro”].

1) Zaratustra como figura de autoridade “tanto espiritual quanto régia” (ROSE 2000: 18): “Zaratustra emerge dos Gathas como uma pessoa com aguda consciência e preocupação em relação às realidades do mundo à sua volta. Sua mensagem assume o papel de um evangelho social, com uma ênfase nos conceitos de justiça e retidão, como qualidades que cada *ashavan* (pessoa correta) deve buscar corporificar, em consciente oposição ao *dregvant*, o seguidor da mentira (...) Veja-se a '*Yasna*', 50.6 e 31.7. Esse elemento prático viria a ter um apelo particular aos intelectuais da esquerda francesa do final do século dezoito” (ROSE, 2000: 19, e 32, n. 23).

Figura de autoridade⁵⁵⁸ (avéstico *khwarenah*⁵⁵⁹, vetero-persa *farnah*, “glória”), o Zaratustra iraniano foi, e o de Nietzsche pretende ser, um *Nar-Ashavan* (“Homem Possuidor

⁵⁵⁶ Gilles DELEUZE (“Conclusões [do VII Colóquio Internacional de Royaumont 'Nietzsche'; 1964] sobre a Vontade de Potência e o Eterno Retorno”), s/d: 20.

⁵⁵⁷ Prefereríamos dizer: são plurivalentes.

⁵⁵⁸ “Epitomizada na noção de *farr* como 'fortuna ou glória divina” (ROSE, 2000: 25, e 35, n. 80).

de/Agraciado por *Asha* [pela Verdade/Retidão/Ordem]), um *Râinîdâr* (“Renovador/Restaurador da Fé [na Terra]”). “- Como poeta, decifrador de enigmas e redentor do azar, ensinei-lhes a criarem o futuro e a salvar criando tudo o que *foi*” (Assim Falava Zaratustra, III, “Das antigas e das novas tábuas”, 3; trad. nossa).

De uma matriz não-iraniana (cf. ainda a seção 2.1) o Zaratustra nietzscheano pode ter herdado subsídios para seu conceito de “vontade de poder” do homem sadio e poderoso - numa outra modalidade de exercício desse poder:

O traço mais saliente de Moisés é sua vontade de poder. Cumprindo os mandatos de Javé, revela sua natureza de soberano, que derruba todo intento de resistência. Destrói as tábuas escritas por Javé em um roubo de fúria, quando desce da montanha e encontra todo o povo adorando a imagem de um animal (...). Vê-se a si mesmo como o substituto de Deus sobre a terra. O povo vem vê-lo 'para consultar a Deus', e ele, por sua vez, declara 'as ordens de Deus e suas leis'. Esta vontade de poder é a característica especial dos videntes judeus. Provém da consciência que tem o vidente consagrado de representar a verdade absoluta. O profeta está por cima dos homens porque sempre e em todas as partes diz a verdade. Sua posição se mostra na forma em que obriga os homens a crer nessa verdade. Sua tragédia exterior consiste em que o povo se negue a crer nele⁵⁶⁰, se burle dele e o persiga (MUSCHG, 1965: 113-14).

O *a priori* nietzscheano, a raiz de sua autoridade, é a convicção de que o homem sadio e poderoso deve poder dizer sim ao corpo [“Tu dizes 'Eu', e te orgulhas desta palavra. Maior, porém - coisa que não queres - é teu corpo e sua grande razão: ele não diz Eu, mas faz o Eu” (Assim Falava Zaratustra, I, “Dos desprezadores do corpo”)]⁵⁶¹ e à Terra:

⁵⁵⁹ Que os iranianos antigos, numa etimologia popular, aproximaram de *Khwar*, “Sol”. A etimologia erudita permanece duvidosa. Sobre *khwarenah*, cf. A. Hintze, “*Der Zamyâd-Yast*”. Wiesbaden: L. Reichert, 1994, pp. 15-33.

⁵⁶⁰ Fortemente antagonizado em sua terra natal pelos *karapans*, *kavis* e *usijs*, grupos sacerdotais associados com ensinamentos e práticas da religião tradicional, Zaratustra deixou sua família e sua tribo, sua aldeia e seu país (“*Yasna*”, 46.1) no 10º ou 11º ano da nova religião. Sobre a perseguição e condenação do Zaratustra iraniano, pelos seus concidadãos, como “o maior dos corruptores/perversores”, cf. a “*Yasna*”, 49.1.

⁵⁶¹ “Sou absolutamente (*ganz und gar*) corpo, e nada mais: e a alma (*Seele*) é apenas um nome para qualquer coisa no corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um sentido [ou: uma mente (*Sinn*)], uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Assim Falava Zaratustra, I, “Dos desprezadores do corpo”). Nossa mente (*Sinn*) é o símbolo da elevação do corpo; o espírito (*Geist*) é o arauto, companheiro e eco das lutas e vitórias do corpo na história (“Assim Falava Zaratustra”, I, “Da virtude dadivosa”, 1). “Desde que

Meu eu ensinou-me uma nova altivez (*Stolz*) que eu ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da Terra (*der Sinn der Erde*)!

Uma vontade nova [Mudança dos valores - isso é mudança dos criadores. Aquele que deverá ser um criador sempre destrói] ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas, e declará-lo bom e não mais afastar-se sorratamente (*beiseite schleichen*) dele, como os doentes e moribundos!

Doentes e moribundos foram os que desprezaram o corpo e a Terra e inventaram o Divino (*das Himmlische*) e as gotas de sangue redentoras (...) Possam eles curar-se e superar a si mesmos (*Überwindende werden*) e criar para si um corpo superior! (Assim Falava Zaratustra, I, “Dos trasmundanos”; trad. nossa [contendo uma inclusão, nossa, de “Dos mil alvos e do único alvo”]).

E ainda:

Permaneça fiéis à Terra (*bleibt der Erde treu*), meus irmãos, com o poder da vossa virtude! Vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da Terra! Assim vos rogo e vos intimo (Assim Falava Zaratustra, I, “Da virtude dadivosa”, 2; trad. nossa).

Acreditamos que em nenhuma outra instância a figura de autoridade do Zaratustra nietzscheano seja mais patente do que na fórmula “Deus morreu”. Para Urbano Zilles, que se reporta a Bernhard Welte, “a fórmula 'Deus está morto' é uma decisão existencial do próprio homem. (...) Nietzsche não afirma 'Deus não existe' nem 'não creio em Deus'. Afirma 'quero que Deus não exista’”⁵⁶². Desaparecendo Deus como princípio de tudo, com isso terminam a opressão e a falta de liberdade que limitavam o homem; “o assassinio de Deus é necessário para o homem realizar-se livremente. Concede que a morte de Deus leva a

conheço melhor o corpo - dizia Zaratustra a um dos seus discípulos - para mim o espírito já não é espírito senão até certo ponto” (Assim Falava Zaratustra, II, “Dos poetas”).

⁵⁶² Em “*El Ateísmo de Nietzsche y el Cristianismo*” (trad. L. Gimenez Moreno. Madri: Taurus, 1962, p. 37), Welte sugere que “Nietzsche não quer a Deus por causa do Deus nele próprio (...). O que o homem quer ser na sua maior intimidade e desde o princípio - e por que seria assim, se não fosse porque traz impressos em si os sinais divinos? - mostra-se, ao sair, tão enorme, tão ilimitado e tão profundo que já não cabe ao seu lado nenhum outro Deus. Porque o homem quer ser Deus, não quer que haja outro Deus”.

uma transmutação de todos os valores tradicionais. Agora viver é inventar valores”. Exercendo sua autoridade plena, o homem deverá assumir o lugar que foi de Deus (ZILLES, 1991: 172-73).

2) Zaratustra como figura de sabedoria, “o filósofo; o sábio da antiga/divina Sabedoria, que fala à tolice (e freqüentemente à violência) da época” (ROSE 2000: 18): James R. Russel⁵⁶³ (*apud* ROSE, 2000: 19) escreve que “o mais importante princípio individual organizador da visão do Profeta (...) é a sabedoria (...). Ahura-Mazdâ, Deus, é o Senhor da sabedoria: dessa apercepção singular avassaladora, precedida talvez por aquela contemplação da Mente [(*Vohu-*)*Manah*] que sempre tem sido intrínseca ao pensamento religioso indo-iraniano, o profeta pôde contemplar toda a vida em simetria”. Comentando essa passagem, ROSE (2000: 19) acrescenta que a noção de “Zaratustra como alguém cuja visão proporciona sabedoria é integral ao Avesta como um todo, e é uma dimensão da sua imagem que preserva-se através de fronteiras culturais e idades históricas”.

Os Gathas “contêm inúmeras referências em primeira pessoa à profunda visão interior do seu enunciador, usando o verbo *man*, 'pensar', na forma de *menghi*, significando 'eu percebi' ou 'eu compreendi' (q. v. '*Yasna*', 31.8; 43.5, 7, 9, 11, 13, 15). Na '*Yasna*' [Y.], 43.14, Zaratustra refere-se a si mesmo como alguém que lembra-se dos *mânthras*⁵⁶⁴ de Ahura-Mazdâ, e na 'Y.', 50.5 e 6, fala de si mesmo como *manthran*, um enunciador de pensamentos⁵⁶⁵ (v. 'Y.', 32.13; 51.8). (...) Ele fala de si mesmo como mediador da sabedoria revelatória dada por Ahura-Mazdâ ('Y.', 33.14; 31.22), e do *ashavan* como seu executor no mundo ('Y.', 44.7)” (ROSE, 2000: 20). Citando Martin Schwartz, ROSE (2000: 20) opina que “não há dúvida de que os Gathas são trabalhos que derivam de uma intensa reflexão, dentro de uma 'moldura filosófica bastante consistente’⁵⁶⁶. Elas mostram-nos a imagem de

⁵⁶³ “*New Materials Towards the Life of the Prophet Zarathushtra*”, in: “*Proceedings of the Second North American Gatha Conference* [Houston, Texas, 31/08-02/09/1996]”. Womelsdorf: FEZANA (Federation of Zoroastrian Federations of North America), 1996 [publ. como o *Journal of the Research and Historical Preservation Committee*, vol. II, 1996]: seção 18, p. 209.

⁵⁶⁴ Literalmente, “falas [principalmente sagradas]; hinos; encantações”, vocábulo relacionado ao sânscrito *mántra* (com o mesmo significado, a partir de “pensamento” [especialmente quando vocalizado]) e *mányate*, “ele pensa”. “o *Mânthra* é entendido como uma linguagem sagrada que tem poder 'informativo' e 'performativo' [invocativo e revelatório]” (KOTWAL e BOYD, 1991: 10).

⁵⁶⁵ O *manthran* (védico *mántrin*) é aquele agraciado com o verbo sagrado.

⁵⁶⁶ M. Schwartz, “*Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry*”, pp. 327-392 in: “*Studia Gramatica Iranica Festschrift für helmut Humbach*”, Munique: R. Kitzinger, 1986, p.381.

um homem de pensamento claro e racional, mas não de um filósofo no sentido Renascentista europeu da palavra - i.e., como um pensador humanístico moral”. Já no “*Denkârd*”, “tanto o conhecimento religioso quanto o secular são identificados com a sabedoria, e diz-se ademais que a qualidade da sabedoria ajuda a adiantar o aperfeiçoamento-do-mundo [avéstico *frasho-kereti*; pálvavi *frashegird*]. Juntas, a sabedoria adquirida e a inata frutificam e ajudam a diminuir o mal” (ROSE, 2000: 26).

Se o Zaratustra iraniano é um sábio e religioso com qualidades de filósofo e de poeta, Nietzsche, herdeiro dos filósofos-poetas Românticos, faz do seu Zaratustra um praticante do que Friedrich [von] Schlegel (que havia, como ele, sido aluno da prestigiosa escola de Pforta), nos fragmentos⁵⁶⁷ publicados na revista “*Athenäum*” (1798), chamou de *Symphilosophieren*, “filosofar em conjunto” visando a complementação mútua de diversas naturezas/a realização plena dos seres (frag. 125⁵⁶⁸; SCHLEGEL, 1997: 67). Procedendo de um elemento comum, a reflexividade do Eu, “que se afirma como atividade originária, e que assim se conhece ou se intui a si mesma”⁵⁶⁹ (NUNES, 1999: 37), “poesia⁵⁷⁰ e filosofia deverão unir-se” (NUNES, 1999: 40, citando Schlegel⁵⁷¹), e assim toda poesia (= a arte em geral) se tornaria filosófica e toda filosofia (incluindo a ciência⁵⁷²) se tornaria poética. Nietzsche, “*poète-prophète*” (carta a Peter Gast)⁵⁷³, caracteriza seu Zaratustra como um *zaotar*⁵⁷⁴ (poeta-predicador sacro), portador do *lógos* filosófico que fala à (e contra a)

⁵⁶⁷ Surgidos das discussões entre os componentes da revista “*Athenäum*”: August-Wilhelm e Friedrich [von] Schlegel, Wackenroder, Schleiermacher e Novalis.

⁵⁶⁸ Intitulado por Novalis “Nova época da literatura, ou simpráxis universal” (“Fragmentos de Teplitz” [ed. P. Kluckhohn e R. Samuel], 122; *apud* SCHLEGEL, 1997: 235).

⁵⁶⁹ Cf., no frag. 252 do “*Athenäum*”, a proposição originária (primeiro princípio de toda a doutrina-da-ciência - cf. J. G. Fichte, “A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos”. São Paulo: Abril, 1984, p. 45) “eu = eu”.

⁵⁷⁰ Mais propriamente, “uma poesia cujo um e tudo [= cuja essência] é a proporção [= está na relação] entre ideal e real e que, portanto, por analogia com a linguagem técnica filosófica, teria de se chamar poesia transcendental (...). [Esta poesia deveria] expor [= descrever] a si mesma em cada uma de suas exposições, e em toda parte ser, ao mesmo tempo, poesia e poesia da poesia” (frag. 238 do “*Athenäum*”. Leia-se ainda, no frag. 388: “Transcendental é aquilo que está, deve e pode estar [= se manter] no alto [= elevado]...”).

⁵⁷¹ Versão livre de um trecho do fragmento 252 do “*Athenäum*”, onde se lê que uma filosofia da poesia “terminaria com a unificação total [entre filosofia e poesia]” - e lemos ainda: “... Pode muito bem ser uma exigência da razão que todo homem deva ser poeta e filósofo (...)” (frag. 321); “[A] universalidade.... só alcança a harmonia mediante o vínculo de poesia e filosofia [= mediante a conjunção da poesia com a filosofia] (...)” (frag. 451).

⁵⁷² Recorde-se ainda o fragmento 255 do “*Athenäum*”, que elabora a proposição de que “Quanto mais a poesia se torna ciência, tanto mais também se torna arte”.

⁵⁷³ F. Nietzsche, cartas (janeiro de 1885-dezembro de 1886); “*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*”, ed. Colli-Montinari. Berlim/Nova Iorque: Walter De Gruyter, v. 3, p. 21.

⁵⁷⁴ Nas suas próprias palavras (“*Yasna*”, 33.6) o iraniano Zaratustra se auto-qualifica de *zaotar* [equivalente ao sânscrito *hotar*; literalmente, “aquele que faz oferendas” (BOYCE, 1975: 5)]. Conforme Gherardo GNOLI

alienação e tolice da época, de quem cobra uma auto-reflexão profunda e extensa. O Zaratustra de Nietzsche é, ademais, um *duta*, “proclamador” (“*Yasna*”, 32.1), “enviado” (sânscrito *dûta*) pelo seu próprio passado, para corrigir seu erro (cf. toda a seção 2) e ademais um mensageiro ou apóstolo do *Übermensch*.

3) Zaratustra como figura de revelação, “o poeta, o sacerdote-poeta; a Voz” (ROSE 2000: 18): Zaratustra apresenta-se nos Gathas (“*Yasna*”, 28.5, e 48.3) como um *vaedemna*, significado “iniciado” ou “alguém que sabe” (ROSE, 2000: 20), como um *duta* “proclamador” (“*Y.*”, 32.1) que fala de sua mensagem (*dutim*; “*Y.*” 32.13), um *fraesta*, “enviado” (“*Y.*” 49.8) que medeia a favor da salvação espiritual e física do mundo⁵⁷⁵ (ROSE, 2000: 21), e ademais como um *ereshi* (védico *rishi*), alguém que antevê “o que será e o que não será” (“*Yasna*”, 31.5), e que traduz essa visão em poesia sapiencial. A seu turno, o “*Denkârd*” [*Dk.*] “preserva a autorepresentação de Zaratustra nos Gathas como um professor e proclamador. A ênfase se dá em Zaratustra como um profeta (*wakhshwar* [cf., p. ex., *Dk.*, 7.1.44, 7.2.61, 7.4.12]), mensageiro (*ashtag*, *paygambar* [*Dk.*, 7.1.2, 7.4.2]) e apóstolo (*frestag*) que comunica a revelação (*paydagih* [*Dk.*, 7.4.63, 7.5.2., 7.5.7])” (ROSE, 2000: 27 e nn. à p. 36).

Conforme Mary Boyce,

há um tipo de poesia representada no Irã apenas nos Gathas⁵⁷⁶ compostos pelo *zaotar* Zoroastro, e na Índia pela poesia “sapiencial” do *hotar* (...) A

(1980: 189), “Zaratustra foi um *zaotar*, uma qualificação que não se ganhava sem um treinamento complexo e tradicional”, treinamento esse que levava o *zaotar* ao topo da hierarquia dos vates-clérigos (cf. o “*Khorda Avesta*”, *Nirangastan*: livro II, cap. XXVII). Já para Giorgio COLLI (2000: 100), “Zaratustra [o nietzscheano] é o homem que surpreendeu o conhecimento mistérico e sua ação - a mais benigna e a mais fecunda - não é outra coisa senão um reflexo daquele conhecimento nos homens”.

⁵⁷⁵ Que depende da escolha do homem: cf. a *Yasna*, 30.9. Na *Yasna Haptanhâiti*, 35.3, aprendemos que o (desejável) domínio [*kshathra* (*vairyā*)] de A.-Mazdâ é um reino em construção/a construir-se: é desejável que “possamos pensar, falar e fazer aquelas ações/ que são as melhores que existem/ para ambas as existências” (“*hiiat ī mainimadicā vaocōimāca varaezimāca/ yā hātām shiiaothaenanam vahishtā xiiāt/ ubōibiiā ahubiīā*” - trad. e texto a partir de Calvert Watkins, “*How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*”. Nova Iorque/Oxford: University Press, p. 233). A observação pelo homem, no plano visível (pálavi *gētīg*), das boas qualidades de A.-Mazdâ (representadas pelos *Amēsha Spentā*, “imortais beneficentes”, incluindo *Kshathra Vairyā*), aproxima-o do plano invisível (pahl. *mênôg*), mas acessível à “visão” da alma e do espírito, dos seguidores (*ashavan*) de A.-Mazdâ, permitindo a atual e futura destruição de Angra-Mainyu - a ser arrematada no “último ciclo da criação”, culminando num mundo renovado e habitado exclusivamente pelos bons.

⁵⁷⁶ Os Gathas são inquestionavelmente constituídos por poesia (J. Kellens, “*Zoroastre et l’Avesta Ancien*”. Louvain/Paris: Peters, 1991, pp. 7-8, e J. Kellens & E. Pirart, “*Lex textes Vieil-Avestiques*”, 3v. Wiesbaden:

poesia do *zaotar/hotar*, com seu conteúdo predominantemente instrutivo, é extremamente elaborada, sendo evidentemente o produto de uma longa e instruída tradição. Era claramente destinada aos ouvidos de pessoas familiarizadas com aquela tradição, aquelas que seriam capazes de entender suas construções altamente artificiais e de elucidar seus significados, apesar de uma “marcada inclinação para a obscuridade enigmática”. Aqueles sacerdotes que compuseram esse tipo de verso devem ter devotado anos de concentrados estudos para alcançarem a maestria de suas técnicas e modos de expressão, e parece provável, a julgar pelo conteúdo intelectual desse tipo de literatura, que as escolas poéticas dos *zaotar/hotar* eram mantidas pelos pensadores entre os sacerdotes (BOYCE, 1975: 9).

O Zaratustra iraniano é a “Voz” na medida em que “Ahura-Mazdâ fala (*mraot*) a Zaratustra (na '*Yasna*', 32.14, 45.5, 51.19), e Zaratustra, usando a primeira pessoa do plural, (p. ex. '*Yasht*', 30.9, 10) fala de si mesmo como um professor⁵⁷⁷ dessas palavras” (ROSE, 2000: 21, e 33, n. 40) - se bem que seu ensinamento é recebido com hostilidade e rejeição por sua comunidade (“*Yasna*”, 46.1 e 4-11). Zaratustra é também “a primeira pessoa do tempo dos indo-europeus que nos fala, e cuja mensagem podemos entender” (SCHÄDER, 1970: 106). Por outro lado, Nietzsche, escrevendo “para todos e para ninguém” - isto é, para todas as pessoas familiarizadas com a tradição filosófica e ao mesmo tempo para ninguém, pois ainda não advieram, no seu tempo, homens suficientemente qualificados para entenderem suas construções poético-filosóficas aparentemente enigmáticas⁵⁷⁸, e para aceitarem sua mensagem - é como a bíblica⁵⁷⁹ “Voz que clama no deserto” (grego *Phônè boôntos ên tê êremoi*) - pois “o Deserto⁵⁸⁰ cresce. Ai daquele que oculta desertos!” (Assim Falava Zaratustra, IV, “Entre as Filhas do Deserto”, 2).

Reichert, 1988-91), enquanto a prosa do velho “*Yasna Haptayhâiti*” é uma prosa rítmica, especificamente prosa de recitação litúrgica, próxima da poesia (J. Narten, “*Der Yasna Haptayhâiti*”. Wiesbaden: Reichert, 1986, p. 21), ao mesmo tempo em que encontramos, no novo ou Pequeno Avesta (*Khorda Avesta*), prosa comum.

⁵⁷⁷ Alguém que “anuncia, proclama, ensina” (cf. a *Y*, 31.1; cit. em ROSE, 2000: 33, n. 41).

⁵⁷⁸ “Eu falo em linguagem figurada, e coxeio e gaguejo como os poetas: e, verdadeiramente, envergonho-me de que deusa ainda ser poeta! (- *daß ich nämlich in Gleichnissen rede, und gleich Dichtern hinke und stamme: und wahrlich, ich schäme mich, daß ich noch Dichter sein muß!* -)” (Assim Falava Zaratustra, III, “Das antigas e das novas tábuas”, 2).

⁵⁷⁹ Isaiás, 40:3, com ecos em Mateus, 3:3; Marcos, 1:2-4; Lucas, 3:4, e João, 1:23.

⁵⁸⁰ Provável metáfora do niilismo.

Deixando de lado a discussão sobre se aquilo que Walter Muschg caracterizou como “vontade de poder” do profeta é uma característica exclusiva dos videntes judéus (opinião que não defendemos), cabe apontar um outro traço de Zaratustra como figura de revelação, que resgata inclusive implicações de sua “tragédia exterior”:

Os profetas que prometem uma transformação total da existência, um aperfeiçoamento pleno do mundo, com freqüência baseiam sua inspiração original no espetáculo não apenas do sofrimento [inclusive do seu próprio⁵⁸¹], mas de um tipo específico de sofrimento: aquele ocasionado pela destruição de um antigo modo de vida, com suas certezas e salvaguardas familiares. E, aparentemente, Zoroastro era um profeta assim (COHN, 1996: 133).

O Zaratustra nietzscheano também pretende, como inventor de valores novos (*Erfinder von neuen Werten*), transformar a existência e aperfeiçoar o mundo, ao revogar a moral metafisicamente associada ao Deus que morreu e restaurar o “sentido da Terra” (“Assim Falava Zaratustra”, prólogo, 3) [o que também pode significar uma superação do “desgosto da Terra” (*Erdensattheit*) de Empédocles (KERKHOFF, 1992: 540⁵⁸²)]. É possível que Zaratustra baseie sua inspiração original na “tragédia exterior” de seu *loquens* Friedrich Nietzsche, incompreendido, criticado, rechaçado, ridicularizado, maltratado ou desprezado pelo “humanos, demasiadamente humanos” *Anklägeren des Lebens* (“acusadores da vida”), e também no espetáculo do sofrimento ocasionado pela [auto-]destruição niilista do antigo modo de vida europeu, enferiado pela falta de terrenalidade/corporalidade, de vida vivida (ao invés de ansiada para o além-mundo), de sensualidade, de energias dionisíacas, de “vontade de poder”, de “*amor fati*” ou do simples gozo em existir, em participar do *agón* da vida.

Que Nietzsche/Zaratustra foi um profeta não há dúvida, mas seu profetismo pareceu a alguns tão carregado de tonalidades religiosas que Julius KAFTAN (1897) pôde falar da existência na Alemanha, à sua época, de uma comunidade de adeptos denominada de *Zarathustra* e tendo o “Assim Falava Zaratustra” como texto sagrado no lugar dos

⁵⁸¹ Cf. as queixas de Zaratustra contra seus perseguidores na “*Yasna*”, 46.1, 4, e 11.

⁵⁸² Citando F. Nietzsche, “*Werke in drei Bänden*”, ed. K. Schleiermacher. Munique: Carl Hanser Verlag, 1956, v. III, p. 97 e ss.

Evangelhos (com a doutrina do eterno retorno⁵⁸³ no lugar da “boa nova”). Certamente se sentiam confortados com sua crença ao lerem as palavras de Nietzsche:

Ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura. (...) Conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas. Somente a partir de mim há novamente esperança (*Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, 2, e “Por que sou um destino”, 1)⁵⁸⁴.

4) Zaratustra como figura de transformação, “o vidente que tem poderes transformadores; o mago; o libertador” (ROSE 2000: 18): “Nos Gathas, Zaratustra descreve Ahura-Mazdâ como 'curador do mundo' (*ahum-bis*, 'o que purificará a existência'; *Yasna*, 44.16), e a si mesmo como o mensageiro dessa cura (*Y.*, 31.19, 30.9)” (ROSE, 2000: 23, e 33, n. 49); enquanto o *Dênkard* (7.1.2), declara que “Zaratustra (pálavi *Zardusht*) tem poder miraculoso (*warzavand*) através de Ahura-Mazdâ (pálavi *Ohrmazd*)” (ROSE, 2000: 23), e o *Zadspram* (14.1-3)

retrata Zaratustra como compassivamente proporcionando uma passagem para uma existência melhor para aqueles que [como ele] também são corretos, mas carecem do poder de fazer a travessia por si mesmos (...). Zaratustra, contudo, não é visto como um intercessor divino (...); ao invés disso, seu papel é aquele do mediador, que encoraja responsabilidade e piedade individuais (ROSE 2000: 29).

Através da caracterização do seu Zaratustra como um *zaotar*, poeta-predicador (das “canções guerreiras da alma” - Fragmento póstumo, 20 [162])⁵⁸⁵, com poderes transformadores/libertadores, Nietzsche pretendeu emprestar-lhe o *lógos*⁵⁸⁶, capaz de

⁵⁸³ Cf. o fragmento póstumo, do outono de 1887, (8) 9 [8] (cit. por MARTON, 2000a: 72), onde Nietzsche revela sua intenção de colocar “no lugar da metafísica e da religião a *doutrina do eterno retorno*”

⁵⁸⁴ NIETZSCHE, 1995a: 100 e 110.

⁵⁸⁵ Reproduzido em NIETZSCHE, 2002: 236.

⁵⁸⁶ Cf. A. Gladisch, “*Herakleitos und Zoroaster: eine historische Untersuchung*” (1859); L. H. Mills, “*Zarathushtra and the Lógos*”, *Am. J. Philol.*, 22, 1901: 432-437, “*Zarathushtra and Heraclitus*”, *J.R.A.S [Journal of the Royal Asiatic Society]*, 1902: 897-907, e C. Ramnoux, “*Un épisode de la rencontre est-ouest. Zoroastre et Héraclite*”. *Revue de La Méditerranée* (Algiers), 19, 1959: 329-364. Para Mills (*op. cit.*, pp. 432-33), nos Gathas é *Asha*, (personificação da Verdade/Retidão/Ordem), “enquanto ritmo ou lei da natureza, no sacrifício e na criação”, quem é propriamente um *Lógos*; somente no Avesta posterior (em virtude de uma má

insuflar vida (e relembramos que *Ahura-Mazdâ* significa literalmente algo como “o [Todo] Sábio⁵⁸⁷ Senhor [da Existência, *ahû*]”) naquilo que percebe como a esqualida e enfermiza “fábula” em que o “verdadeiro mundo” se transformou. O Zaratustra nietzscheano⁵⁸⁸ parece forçar a que seja lembrada a criança risonha que um dia foi o Zaratustra iraniano (antes de criar o “mais fatal dos erros”), aquele que nasceu para que seja lembrado que o homem veio ao mundo para reconciliar o *lógos* criador e o universo criado (ANGEBERT e ANGEBERT, 1976: 81)⁵⁸⁹ [compare-se com a afirmação paulina (II Coríntios, 5:19) de que, na sua morte humana no Calvário, é “Deus em Cristo que reconcilia o mundo consigo mesmo”].

Além de *zaotar*, o Zaratustra de Nietzsche é ademais um “manu” - categoria de legisladores do qual Kurt Friedrichs, na “*The Eastern Encyclopedia of Philosophy and Religion*”, diz que

na tradição do mito, o conceito de Manu (*mánu* em sânscrito; literalmente 'homem') é mais propriamente simbólico para um ser mental que está entre o divino e o humano, e caracteriza o despertar da faculdade pensante (sânscr. *man* [lat. *men*):

compreensão da *Yasna*, 28.2 ou 3 pelos comentadores pálavis) e no Zoroastrismo tardio é que *Vohuh Manah* (pálavi *Vohuman*, farsi *Bahman*; personificação da “Boa Mente/Intenção”) ocuparia o lugar de *Asha* como “*Lógos*”. Na literatura pálavica (cf., p. ex., o *Mênôg-i Khrad* [*Mênôk-i-Xrad*, “Espírito da Sabedoria”], 1.11, 1.49-50, e 57.1-2), *Vohuman* é tomado como atividade auto-reveladora de Ohrmazd/Ahura-Mazdâ, como Espírito de Deus permeando o universo, e ainda como “filho do Criador”, assemelhado ao *Lógos* alexandrino (“*Mênôg-i Khrad*”, trad. E. W. West. *Sacred Books of the East*, vol. 24, “*Pahlavi Texts*”, parte III “*Dinâ-i Maînôg-i Khrad, Sikand-Gûmanik Vigar, Sad Dar*”. Oxford: The Clarendon Press, 1885 [reimpr. Delhi, 1965]; Louis Charles Casartelli, “*The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*” [trad. de “*La Philosophie Religieuse du Mazdeisme sous les Sassanides*”]. Bombaim: Jehangir Behjanji Karani, 1889, pp. 42-90).

⁵⁸⁷ O vocábulo gático *Mazdâ* é um cognato do substantivo védico *medhá*, “percepção mental; sabedoria” (Cf. BOYCE, 1975: 37 e ss.).

⁵⁸⁸ Do mesmo modo que Schlegel intentava, através da retomada do conhecimento da antigüidade, rejuvenescer e transformar o saber em ruínas, reanimando-o.

⁵⁸⁹ Os Angebert chegam a esse raciocínio a partir da passagem do “*Zadspram*”, 16.5-6 (cf. tb. o “*Dênkard*”, 7.3.11 e ss.) que mostra duas (dentre sete) tentativas frustradas dos *karbs* (*karaps* no “*Dênkard*”; *karapans* “resmungões”, “ritualistas” [das forças do mal] em gático) de matarem a criança Zaratustra, colocando-a no caminho de um rebanho de bovinos e depois no caminho de uma manada de cavalos. Nos dois casos, a criança é protegida - primeiro por uma vaca fecunda, “figura do elemento passivo feminino” (no “*Dênkard*”, 7.3.12, o animal é um touro), e depois por um garanhão (sendo o cavalo o “animal atrelado ao 'carro-do-Sol'”), representação das “forças do ar, ativas e masculinas” (ANGEBERT e ANGEBERT, 1976: cap. II [“Zoroastro, ou o 'Filho da Luz’”], p. 81).

'pensar'⁵⁹⁰ [e também 'crer; imaginar; conjecturar'] no ser humano (FRIEDRICHS, 1999: 220).

Etimologicamente, o conceito de *Manu* está associado, através do latim *men* (“pensar”) e *mens* (“mente”; sânscr. *mánas*⁵⁹¹), ao verbo *mensurare*, “medir” (sânscrito *mâti*, “ele mede”), e é curioso vermos, no Humano, Demasiado Humano, 114, Nietzsche apontar, criticando, o Cristianismo, que “só uma coisa não quer: *a medida*” (NIETZSCHE, 2000a: 94), enquanto no Assim Falava Zaratustra, I, encontramos passagens que definem o homem como “estimador; avaliador” (*Schätzende*) de todas as coisas (discurso “Dos mil alvos e o único alvo”)⁵⁹² e associam Zaratustra com o “eu” desperto⁵⁹³ que “é a medida e o valor das coisas” (*das Maß und der Wert der Dinge*; discurso “Dos trasmundanos”)⁵⁹⁴. Apesar de Nietzsche dizer que a preferência pela desmesura (não querer “a medida”) é “nada helênico” e, “no sentido mais profundo, bárbaro, asiático”, no Dênkard⁵⁹⁵, 321.34, lemos que “todas as criaturas estão espelhadas no homem, que é o espelho de Ohrmazd”, e no “Grande Bundahishn”⁵⁹⁶, 189.3 e ss., aprendemos que “o corpo do homem é uma medida (*handacak*) [do mundo]”⁵⁹⁷, pelo que podemos dizer que temos um modelo asiático, “bárbaro”, para a

⁵⁹⁰ E temos, para dizer “mente”, o sânscrito *mánas* (latim *mens*) e o gático *manangho*. Essas palavras vêm da raiz indo-européia **men-*, donde deriva **ménos*, vocábulo “que se aplica ao conjunto da vida psíquica”, podendo inclusive ser traduzido como “caráter” (J. Haudry, “Os Indo-Europeus”, *op.cit.*, p. 21).

⁵⁹¹ *Mánas* traduz “mente” no seu sentido mais amplo, enquanto aplicado ao poder do pensamento, da onceptualização, vontade e emoção, donde: “intelecto; pensamento; entendimento; mente; reflexão”.

⁵⁹² “(...) O que lhe permite [= a cada povo] dominar, vencer e brilhar, com temor e inveja do seu vizinho: [é] para ele o mais elevado, o primordial, a medida e o sentido de todas as coisas (*das gilt ihm das Hohe, das Erste, das Messende, der Sinn aller Dinge*). (...) / Verdadeiramente, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e todo o seu mal. A verdade é que não o tomaram [= o conjunto bem/mal], que o não encontraram, que não lhes caiu com uma voz do céu. / Foi o homem que primeiro pôs valor[es] nas coisas, a fim de se conservar [ou: manter]; foi ele quem deu um sentido às coisas, um sentido humano! (*er schuf erst den Dingen Sinn, einen menschen-Sinn!*) Por isso ele se chama 'homem', isto é: o estimador [ou: avaliador] (*Darum nennt er sich 'Mensch', das ist: der Schätzende*)” (trad. nossa). Nietzsche supõe que a palavra alemã *Mensch*, “homem”, pode vir do latim *mensurare*, “medir”: “Talvez a nossa palavra *Mensch* ([do sânscrito] *manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem designava-se como o ser que mede valores, como 'o animal avaliador” (Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 8).

⁵⁹³ No “Ecce Homo” (prólogo, 6), equivalente à própria vida, “fim e medida das coisas” - e no Crepúsculo dos Ídolos (“Moral como contranatureza”, 5) aprendemos que “Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a óptica da vida: a vida mesma *valora* através de nós quando instauramos valores...”.

⁵⁹⁴ “Sim, este Eu, e a contradição e confusão do Eu, falam com a maior lealdade do seu [i.e., meu] ser, este Eu que cria, que quer, que avalia [ou: julga] (*wertende*), e que é a medida e o valor das coisas (*welches das Maß und der Wert der Dinge ist*)” (trad. nossa).

⁵⁹⁵ Citação a partir de DUCHESNE-GUILLEMIN (1970: 133 - a partir da tradução de Darmesteter?).

⁵⁹⁶ Citado a partir de DUCHESNE-GUILLEMIN (1970: 135 - seguindo a trad. de Darmesteter?).

⁵⁹⁷ Jaques DUCHESNE-GUILLEMIN (1970: 135, n. 3) observou que “não há necessidade de supor, como [Albrecht] Götze tentou provar em 1923, que essa doutrina foi emprestada da Grécia pelo Irã: veja J[aquês]

proposta de tomarmos o homem simultaneamente como medida/valor e mensurador/avaliador das coisas, das criaturas e do mundo.

No que toca ao pensamento de Nietzsche,

no entender de Zaratustra [“Dos mil alvos e o único alvo”], nenhum povo poderia viver se não avaliasse, de modo próprio, o que é *bem* e *mal* por sua *vontade de potência*. Ora, se nesse momento ele define o homem como o animal que mede, é porque busca justamente reconduzir sua atividade às determinações elementares da *vontade de potência*⁵⁹⁸. Trata-se de recusar, mais uma vez, a tentação idealista da moralidade cristã [e antes dela da moralidade judaica e zoroastriana] que procura conceber uma essência [metafísica] específica do homem, e de manter, ao contrário, a primazia deste à sua condição animal. Mas se o animal-homem é, para Zaratustra, precisamente aquele que avalia, então, ele também deve ser encarado, antes de tudo, como aquele que cria [, pois] “avaliar [ou: valorizar] é criar (*Schätzen ist Schaffen*): (...) O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas” (“Assim Falava Zaratustra”, I, “Dos mil e Um alvos” [*sic*]). (...) Desse modo, o discurso de Zaratustra em “Dos mil e Um alvos” passa a ser muito mais um discurso acerca do sentido e do alcance da figura do criador, apontando inclusive para a possibilidade de uma transvaloração dos valores, a partir da mudança dos criadores (MORAES BARROS, 2001: 130-31 [inclusões nossas]).

Roger Garaudy sugeriu qual seria o sentido e o alcance da figura nietzscheana do avaliador (valorizador)/criador: enquanto que os fins sempre foram designados aos homens a partir do exterior, segundo “um plano predestinado por Deus, pela natureza ou pelo despotismo humano (...), ou projetados no vazio, por necessidades insatisfeitas, portanto, pela vingança ou 'ressentimento’”, “o criador é aquele que cria um fim para os homens”, para si próprio, e só assim ele pode “libertar os homens da servidão da finalidade [externa, ou resignada]”, finalidade essa atrelada à “angústia do erro, da inobservância à lei, do pecado”, e que “priva o homem não apenas de sua liberdade, mas também de sua responsabilidade” (GARAUDY,

D[uchesne]-G[uillemin], *Harvard Theological Review* (1956), pp. 115 e ss. Sobre empréstimos na direção oposta, veja J. D.-G., '*Questiones Græco-Iranicæ*', *Klio* (1960), pp. 122-27”.

⁵⁹⁸ O homem busca reconduzir sua atividade avaliadora à determinação de dimensionar suas necessidades orgânicas para chegar à “lei das suas superações” e à determinação de, em sua auto-superação, engendrar a própria existência.

1995: 144). Pela [re]avaliação/valorização ([*Wieder*]Schätzung) e [re]criação ([*Wieder*]Schaffung) de si próprio, o homem, apresentando-se como princípio, medida, melhoramento e fim de seu próprio existir, cumpre com a determinação fundamental do eterno retorno, que “é, acima de tudo, um retorno a si mesmo”⁵⁹⁹ (*ibid.*, p. 144).

Através da idéia indo-européia do manu como uma conceptualização prototípica do homem que ele anuncia⁶⁰⁰ (representando-o em medida e valor), podemos associar o discurso “Dos mil alvos e o único alvo” do “Assim Falava Zaratustra”, I, com o capítulo “Os 'melhoradores' da humanidade” do “Crepúsculo dos Ídolos”, onde aprendemos (passo 2) que a palavra “melhoramento” tem significado “tanto a domesticação da besta humana quanto a criação de um determinado gênero de homem”⁶⁰¹, e que melhoramento enquanto domesticação é o que a Igreja tem feito (passo 2), enquanto a moralidade da qual temos o “exemplo mais grandioso” na forma da “Lei de Manu” fornece-nos o exemplo de melhoramento através da “criação de uma determinada raça ou espécie [tipo de homem]” (passo 3). O Cristianismo, “revalorização [corruptiva] de todos os valores arianos⁶⁰²”, representa “a vitória dos valores dos chandala⁶⁰³, o evangelho pregado aos pobres e aos humildes, a insurreição geral de todas as camadas mais baixas, dos miseráveis, dos fracassados, dos deserdados, contra a 'raça’” (passo 4). Para neutralizar essa revalorização desvalorativa, o Zaratustra de Nietzsche, “reencarnação” corretiva de seu homônimo iraniano⁶⁰⁴, aparece redentoramente como um manu pregador da “transvaloração de todos os valores”, que em seu projeto de subversão moral⁶⁰⁵ passa pela crítica do ideal ascético para retomar o problema da verdade (cf. a “Genealogia da Moral”, 3ª dissertação, 24), inclusive

⁵⁹⁹ E Heidegger recorda que, no fim da parte III do “Zaratustra” há uma seção chamada ‘*Der Genesende*’ (‘O Convalescente’), e “convalescer’ (*genesen*) é o mesmo que o grego *néomai, nóstos*. Isso significa ‘voltar para casa’; *nostalgia* é o anseio pelo lar, saudade de casa. O convalescente é o homem que se concentra para voltar para casa, isto é, para voltar para si, para converter-se no seu próprio destino. O convalescente está a caminho de si mesmo (...)” (“*Who is Nietzsche’s Zarathustra?*”, *op. cit.*, p. 65).

⁶⁰⁰ Na tradição indiana, como *Manurabhavam*, aquele que vem primeiro, e como *Yugâvatara*, avatar no início de cada ciclo/era (*yug[a]*) de 12.000 anos (cf. as “Leis de Manu”, I, 68-72), assemelhando-se ao conceito persa do *Adam juz’î* (“Adão parcial”) no início de cada ciclo.

⁶⁰¹ NIETZSCHE, 2000b: 52. Cf. tb. o Assim Falava Zaratustra (I, “Da virtude dadivosa”, 1): “Nossa senda segue para cima, da espécie até a super-espécie (*hinüber zur Über-Art*)”.

⁶⁰² Cabendo lembrar a etimologia de “ariano” (sânscrito *ârya*, avéstico *airyo*) como “nobre”, “membro da casta superior”.

⁶⁰³ Os “sem-casta”.

⁶⁰⁴ Cabendo recordar que “iraniano” e “ariano” são vocábulos de origem e significado comum.

⁶⁰⁵ “As ciências morais são uma ciência do Cristianismo, e têm como objetivo a preservação da sociedade [= do *status quo*] por meio da orientação [e do controle] da conduta ética do indivíduo e da estabilização do poder político legítimo [= legitimado pelos sacerdotes]” (LEPENIES, 1996: 21 [inclusões nossas]).

da verdade da falta de um alvo único para a humanidade, posto que essa humanidade mesma parece não existir ainda (“Assim Falava Zaratustra”, I, “Dos mil alvos e o único alvo”, 1, final), ao menos enquanto super-humanidade (“Assim Falava Zaratustra”, II, “Nas Ilhas Afortunadas”).

Em “O Anticristo”, Nietzsche já apontava:

O problema que aqui proponho não é saber o que deve tomar o lugar da humanidade na escala das espécies (o ser humano é um *final*): mas que tipo de homem se deve cultivar (*züchten*), se deve *querer*, como o [tipo] mais valioso, mais digno de viver, mais seguro do seu futuro (O Anticristo, 3; trad. nossa).

Na tradição indiana, o *manu* da era atual seria *Vaivasvata*, o “nascido do Sol”⁶⁰⁶, e sabemos que Zaratustra (tanto o profeta iraniano⁶⁰⁷ quanto o nietzscheano) é um personagem luminoso por excelência. Apesar de ser um conceito mais conhecido a partir de fontes indianas - sendo o *Manu-Samhitâ*, *Mânava-Dharmashâstra* ou *Mânava-Smriti*, “Livro das Leis de Manu” (bastante citado por Nietzsche em O Anticristo, onde lemos que “o Sol resplandece através de todo o livro”⁶⁰⁸), a mais importante delas - o qualificativo de *manu*⁶⁰⁹ também é encontrado em fontes iranianas, como por exemplo no nome de *Manushchithra*, um ancestral de Zaratustra⁶¹⁰. Então, que tipo de *manu* seria Zaratustra? O Zaratustra

⁶⁰⁶ Do sânscrito *Vivasvat*, avéstico *Vivanghat*, pálvavi *Vivanghan* = “o Sol”.

⁶⁰⁷ Que é (cf., p. ex., a “*Yasna*”, 46.16) do clã *Spitamâ* (contração do superlativo *Spitatama*, “branquíssimo” - equivalente ao sânscrito *Svetatama*). De uma atenuação consonantal de *p* para *f*, temos hoje, para “branco”, o farsi *sefid*, urdu *sefed*, hindi *safed*.

⁶⁰⁸ A passagem da qual o trecho foi extraído toma o “Código das Leis de Manu”, como uma “obra [tão] incomparavelmente mais intelectual e superior [em relação à Bíblia]. (...) Cheio de valores *nobres*, ele mostra um sentimento de perfeição, uma afirmação da vida, um sentimento triunfante de bem-estar do Eu e da vida - o *Sol* resplandece através de todo o livro” (O Anticristo, 56; tradução nossa). Noutra passagem [57], lemos que “compôr um código como o de Manu significa dar a esse povo a possibilidade de futura maestria, de perfeição alcançável - ele permite a esse povo ambicionar às maiores alturas da arte da vida” (tradução nossa).

⁶⁰⁹ Ecoando talvez a idéia de *Vohu Manah*, o “Bom Propósito”.

⁶¹⁰ “*The Cambridge History of Iran*” (*CHI*; ed. por Ehsan Yarshater, Cambridge University Press, 1983), refere-se a *Manushchithra* [cf. o “*Khorda Avesta*”, “*Yashî*”, 13 (*Frawardin*, “[Hino] aos Anjos Guardiães”).131], observando que seu nome “significa ‘da raça de Manu’, e refere-se à [essa] antiga figura mítica, Manu, filho de Vivasvant, que era considerado na Índia como o primeiro homem e fundador da raça humana” (*CHI*, p. 433). A referência diz, ademais, que a palavra *Manusha* é encontrada no “*Khorda Avesta*”, “*Yashî*”, 19 (*Zamyâd*, “[Hino] à Terra”.1) como “o nome de uma montanha”. Em textos pálvavis ulteriores, a palavra é encontrada em dois contextos: 1) nas genealogias de Manûchîhr (Manosh Cher, aparecendo como ancestral de Zaratustra, e precedido por Manosh Aorvar e Manosh Aorvak) e Kai Luhrâsp [Lohrâsp], e 2) na identificação da *Manusha* da *Yt.*, 19.1 como local de nascimento de Manûchîhr. O *Manushchithra* histórico provavelmente foi um ariano védico nascido na região de Kurukshetra (cf. o “*Rigveda*”, III.23.4), e a razão

iraniano foi, e o de Nietzsche pretende ser um *Nar-Ashavan* (“Agraciado por *Asha*”), um *Râinîdâr* (“Renovador da Fé”), e (acreditamos), acima de tudo, um [novo] *Saoshyant* (“Benfeitor; Fortalecedor; Salvador; Redentor”⁶¹¹; “Profeta”, “Líder Religioso [da Religião da Terra]”, “Messias”⁶¹²). Se Nietzsche concebeu, com seu Zaratustra, o protótipo do *Übermensch*, o Zaratustra iraniano esperava que seus seguidores fossem um tipo de homens superiores, um povo que a “*Yasna*”, 70.4, chama de *saoshyañtô dah’yunãm*, “povo de benfeitores/fortalecedores/salvadores/redentores [de si mesmos, da Terra e da criação]”⁶¹³, pregadores de uma lei clara e simples (“credo zoroastriano”, *Yasna*, 12.7 - cf. ANEXO 1g): “a crença nas águas, nas plantas, nos animais”⁶¹⁴, em Ahura-Mazdâ, que criou os animais⁶¹⁵, e aqueles agraciados com a verdade [*ashavanem*], a crença em Zaratustra (...), em cada um dos *Saoshyants* - cumprindo com seu dever e prendados com a verdade [*ashâunãm*]... ”.

Do apanhado de todo o exposto nesta seção, estamos, talvez, em condições de entender a projeção por parte do Zaratustra nietzscheano, na figura dos seus eleitos⁶¹⁶ -

pela qual ele é tido em tão alta estima na tradição zoroastriana é aparentemente clara: como registra a *CHI*, “no *Avesta*, Manûchîhr [i.e., Manushchithra] é chamado de *Airyana*, 'auxiliador dos Arianos’” (*CHI*, p. 433. Preferimos a tradução (“[filho] de Airyu”; cf. “*Yasht*”, 13.131). O Manushchithra histórico parece ter sido “um ariano védico que se alinhou com os Iranianos na grande batalha [entre os kauravas e os pandavas; cf. também o “*Rigveda*”, VI.27]; e se *Manush* é seu epíteto (indicando sua identidade Indo-ariana) e *Chithra* é seu nome, ele é claramente o Chitraratha do [“*Rigveda*”] IV.30.18” (Shrikant G. Talageri, “*The Rigveda: A Historical Analysis*”. New Delhi: Aditya Prakashan, 2000; cap. 6: *The Indo-Iranian Homeland*). Ainda hoje em dia, o nome *Minocher* ou *Minocheher* é muito comum entre os parses.

⁶¹¹ Helmut Humbach, “*Die Gathas des Zarathustra*”, 2 v., 1: “*Einleitung. Text, Übersetzung, Paraphrase*”; 2: “*Kommentar*”. Heidelberg: Carl Winter, 1959, p.11.

⁶¹² K. E. Kanga, “*A Complete Dictionary of the Avesta Language...*”. Bombaim: The Education Society, 1900, p. 517.

⁶¹³ Na *Yasna*, 30.9, lemos: “Possamos ser verdadeiramente aqueles que fazem próspero (ou: prosperar) este mundo! (*Atchâ tôi vaêm khyâmâ yôî im frashêm kerenâun ahûm*)” [ou, na trad. de Ali A. Jafarey (“*The Gathas, Our Guide*”. Cypress, Calif.: Ushta Publications, 1989), “Possamos estar entre aqueles que revigoram (*make fresh*) essa vida!"]. Na *Y*, 48.12, lemos: “Aqueles que seguem o conhecimento do Seu ensinamento, Mazdâ, com bom propósito, com atos inspirados pela verdade, verdadeiramente serão *saoshyants* das terras (*at tôi anghen saoshyañtô dah’yunãm yôî khshnûm vohû mananghâ hacâñtê shyaothanâish ashâ thwahyâ mazdâ*)” (trad. M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 39). Roger Garaudy recorda ainda que quem quer que participe da vinda do *Saoshyant* é também, a seu modo, um *Saoshyant* (*in*: “Apelo Aos Vivos”. São Paulo: Nova Fronteira, 1981, p. 92).

⁶¹⁴ Literalmente, “na vaca bem-concebida”. Cf. Hanns-Peter Schmidt, “*The metaphoric Cow in the mirror of recent debate*” (SCHMIDT, 1985: apêndice, pp. 56-62), onde aprendemos que “*gav* não significa apenas 'bovino', sendo também um nome genérico para os animais da boa criação” (p. 60) - além de poder ter diversos sentidos metafóricos.

^{615 615} Literalmente, “a vaca”.

⁶¹⁶ Cf. o prólogo do “Assim Falava Zaratustra”, 4, e o prólogo de “O Anticristo”.

protótipos e avatares do *Übermensch* [que “difere do homem, do eu, por natureza⁶¹⁷. (...) Define-se por **uma nova maneira de sentir (...), de pensar (...), de avaliar; [de] afirmar a própria afirmação**⁶¹⁸ (...); uma nova forma de vida” (DELEUZE, 1976: 136-37, 154-55)] -, de seus próprios traços mesclados de autoridade, sabedoria, revelação e transformação, herdados, transvalorados e potencializados a partir do Zaratustra iraniano⁶¹⁹, e que fazem do *Übermensch* uma autoridade espiritual e régia, um filósofo/sábio, um sacerdote-poeta, um libertador, “e, sem dúvida, nada disso” (SALAGUARDA, 1997: 18) - por ser a um mesmo tempo tudo isso e mais alguma coisa.

Conforme Giles DELEUZE (s/d: 25), Nietzsche pretendeu “*liberar a forma superior* de tudo que é (a forma da intensidade)”. Trazendo Zaratustra de volta, Nietzsche rompe genialmente com o núcleo do dualismo iraniano, “a teologia do tempo fechado [finito]” (HERRENSCHMIDT, 1998: 131) ou “tempo de longa dominação” (*zruvan dareghô-khvadhâta*), e também com a inovação de Zaratustra, a transformação da visão anterior do tempo de um círculo para uma espiral (investindo a história com uma dimensão teleológica, ao apresentá-la como realização do plano divino e não como processo de existência humana). O “pensamento abissal[izante]” (*abgründliche[r] Gedanke*; “Assim Falava Zaratustra”, III, “Da visão e do enigma”, 2, e “O convalescente”, 1) - que é também “o mais pesado dos pesos” (*das größte Schwergewicht*; “A Gaia Ciência”, 341) -, a idéia do “eterno retorno”⁶²⁰ [doutrina que é a chave para a filosofia de Nietzsche (LÖWITZ, 1949: 214)]⁶²¹,

⁶¹⁷ E difere do homem superior “tanto na instância que os produz respectivamente como no objetivo que eles atingem respectivamente” (DELEUZE, 1976: 141).

⁶¹⁸ “Não a afirmação como assunção, mas como criação (...). A afirmação é ser (...). A própria afirmação é o ser, o ser é apenas a afirmação em todo seu poder. (...) Ela é o ser enquanto é o objeto de uma outra afirmação que eleva o devir ao ser ou que extrai o ser do devir” (DELEUZE, 1976: 154-55).

⁶¹⁹ “Entre os Gregos, Zoroastro era uma personagem mítica, aureolada de grande veneração e prestígio. Foi aqui certamente que Nietzsche a veio buscar para servir de profeta à nova mensagem do Super-Homem” (Manuel da Costa Freitas, “Zaratustra”. In: “Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia”. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1992, t. 5, colunas 687-689; 689).

⁶²⁰ Scarlett MARTON (2000a: 77-78 e 88-89; 2000b: 232) pensa que a idéia nietzscheana do eterno retorno diz respeito tanto à ética quanto às “teses cosmológicas” de Nietzsche, comprometidas como o princípio de conservação da força (sendo constante a soma das forças, estas, embora múltiplas, são finitas) “Em um tempo infinito, cada combinação possível [de forças] estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes” (MARTON, 2000a: 75). Conforme Franklin BAUMER (1990: t. II, p. 117, n. 1), “muitos agnósticos como, por exemplo, [Herbert] Spencer e George Romanes citaram a conservação da energia como argumento contra qualquer espécie de designio no universo. O que aconteceu podia ser explicado perfeitamente pela persistência da força e a indestrutibilidade da matéria”.

⁶²¹ Segundo o próprio Nietzsche, o “eterno retorno” e Zaratustra, “‘o sem-Deus’, ‘o porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do círculo’, ‘o mestre do eterno retorno’, ‘o que não em vão disse a si mesmo: torna-te quem tú és’ (...), aquele que vem desvincular a metafísica e a moral”, constituem os elementos

surge do confronto com um antagonista interior⁶²² (SALAQUARDA, 1997: 24), a quem Nietzsche chama de seu “abismo (*Tiefe*)”, sua “última profundidade (*letzte Tiefe*)”, a quem “trouxe à luz (*habe ans Licht gestülpt*)” (“O convalescente”, 1), e da contestação ao anão que afirma que “o próprio tempo é um círculo”, com Zaratustra dizendo imperativamente: “não aprecies tão levemente as coisas! (*mache dir es nicht zu leicht!*)”. É nada menos do que impressionante, também, que uma das passagens mais poéticas do “Assim Falava Zaratustra” resgate a técnica favorita da poesia gática (do Zaratustra iraniano), a composição dita “anelar” (*ring-composition*)⁶²³, exatamente para falar do círculo (*ring*) do eterno retorno:

Alles geht, Alles kommt zurück;/ ewig rollt das Rad des Seins.// Alles stirbt, Alles blüht wieder auf;/ ewig läuft das Jahr des Seins.//

Alles bricht, Alles wird neu gefügt;/ ewig baut sich das gleiche Haus des Seins.// Alles scheidet, Alles grüßt sich wieder;/ ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

(Assim Falava Zaratustra, III, “O convalescente”, 2; cesuras nossas)⁶²⁴.

nucleares do “Assim Falava Zaratustra” (MARTON, 1997: 9-10; remetendo, através do “Ecce Homo”, “Assim Falava Zaratustra”, 1, a “A Gaia Ciência”, penúltimo trecho do livro IV).

⁶²² Que SALAQUARDA (1997: 24, com n. 15) associa ao demônio do aforisma 341 de “A Gaia Ciência”, e ainda ao aforisma 146 do “Além do Bem e do Mal”: “Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você” (NIETZSCHE, 1992: 79).

⁶²³ Cf. Helmut Humbach, “*Gast und Gabe bei Zarathushtra*”. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 2, 1-30, 1957: 5-349 (especialmente pp. 8, 15); Wolfgang Lentz, “*Yasna 47*”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103, 1953: 318-343 (especialmente a p. 340); Hanns-Peter Schmidt, “*Die Komposition von Yasna 49*”, in: “*Pratidānam F. B. J. Kuiper*”, Haia: Mouton, 1968, pp. 170-192 (especialmente as pp. 187, 192); *ibid.*, “*Associative technique and symmetrical structure in the composition of Yasna 47*”, in: R. N. Frye (ed.), “*Neue Methodologie in der Iranistik*”, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974, pp. 306-330; SCHMIDT, 1985: 47.

⁶²⁴ “Tudo vai, tudo retorna;/ eternamente gira a roda do ser.// Tudo sucumbe, tudo refloresce,/ eternamente transcorre o ano do ser.// Tudo se esfacela, tudo se rejunta;/ eternamente constrói-se a mesma casa do ser.// Tudo se separa, tudo volta a encontrar-se;/ eternamente permanece leal a si mesmo o anel do ser” (trad. nossa).

Como é que o Zaratustra tido pelos seus animais⁶²⁵ como “o mestre do eterno retorno (*der Lehrer der ewigen Wiederkunft*)” há de ser “o primeiro que deve ensinar esse ensinamento (*der Erste diese Lehre lehren muß*)”? Muitas respostas já foram dadas para esse enigma⁶²⁶:

como explicar que o eterno retorno seja a mais velha idéia desde as raízes pré-socráticas, porém também a inovação prodigiosa, o que Nietzsche apresenta como sua descoberta própria? E como explicar que haja novidade na idéia de que nada há de novo (...), que ele [o eterno retorno] seja ao mesmo tempo ciclo e instante: de um lado continuação, de outro repetição? (...) O eterno retorno entre os antigos jamais foi puro, porém misturado a outros temas como o da transmigração; (...) o retorno não era talvez total nem eterno, porém consistia acima de tudo em ciclos parciais incomensuráveis. No limite, não se pode mesmo afirmar categoricamente que o eterno retorno fôsse uma doutrina antiga: e o tema do Grande Ano [que reaparece como o *großes Jahr des Werdens*, “grande ano do devir”, em “O convaléscente”, 2] é suficientemente complexo para que nossas interpretações sejam prudentes⁶²⁷. Nietzsche sabia bem que precisamente não se reconhecia precursores a este respeito, nem em Heráclito, nem no verdadeiro Zoroastro [Zaratustra]. Mesmo se nós supuséssemos um eterno retorno explicitamente professado pelos antigos, devemos reconhecer que se trata, então, seja de um eterno retorno “qualitativo” [físico]⁶²⁸, seja de um retorno “extensivo” [astronômico]⁶²⁹ (DELEUZE, s/d: 23-24 [inserções nossas]).

⁶²⁵ Que, para Jörg SALAQUARDA (1997: 31). “representam, nesse contexto, os seres da natureza, que vivem em sintonia com a Terra”, e para quem “o pensamento do retorno (...) expressa a situação que lhes é normal”. Já para Paul Valadier, “segundo Zaratustra, os animais repetem a doutrina [do eterno retorno] sem afirmá-la (eles oferecem dela um expressão exata, mas vazia e abstrata). Portanto, seu *ritornello* opõe-se ao canto de Zaratustra em 'Os Sete Selos' ou a 'O Canto Ébrio' da parte IV: afirmar a menor das alegrias é também dizer sim a todo sofrimento (...)” (“*Dionysus versus the Crucified*” [1974]. In: D. B. Allison [ed.], “*The New Nietzsche: contemporary styles of interpretation*”, *op. cit.*, pp. 247-261; p. 254).

⁶²⁶ Cf., por exemplo, a resposta de MARTON, 2000a: 86 e ss.

⁶²⁷ Cf. o livro de Charles Mügler, “*Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des*”. Paris: Librairie Klincksieck, 1953 (nota apensa ao texto de Deleuze; retificada por nós).

⁶²⁸ Dos elementos, de todas as coisas - inclusive dos corpos celestes -, em transformação física cíclica.

⁶²⁹ Com o movimento cíclico dos corpos celestes determinando o retorno das qualidades e das coisas no mundo sublunar. Nietzsche critica expressamente essa idéia em “Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida”, 2, concluindo por dizer: “Apenas se a Terra sempre começar seu drama exatamente do mesmo modo depois da conclusão do quinto ato, apenas se for certo que o mesmo encadeamento de motivos, o mesmo *deus ex machina*, a mesma catástrofe sempre voltar a intervalos fixos, poderia o poderoso ser humano possivelmente desejar a história monumental em sua absoluta *veracidade* icônica, isto é, com cada fato

Ao propor que sua idéia é nova, Nietzsche não está certamente abraçando o dogma de que não há “nada de novo sob o Sol” (*Eclesiastes*, 1:10). O “pensamento abissal[izante]” (*abgründliche[r] Gedanke*) propõe que o “eterno retorno” é o único fundamento (*Grund*) da [abissal] realidade, “é a única unidade deste mundo que não desfruta disso [= de unidade] senão 'retornando', a única identidade de um mundo que não tem do 'mesmo' senão pela repetição” (DELEUZE, s/d: 25)⁶³⁰. Conforme Deleuze, o eterno retorno anunciado por Nietzsche não é “qualitativo”⁶³¹ nem “extensivo”, mas “domínio de intensidades puras”, condição de “elevar o que se quer à última potência, à enésima potência”⁶³²; “o eterno retorno (...) elimina as meias-vontades” (DELEUZE, s/d: 24-25 e 27). Para Décio BOMBASSARO (2002: 18), a concepção do eterno retorno na obra nietzscheana evolui desde uma certa indefinição nos primeiros escritos⁶³³ até chegar “a constituir-se como a única forma na qual a *Vontade de Poder* se pode mostrar, pois a vontade quer o retorno do mesmo... *instante*⁶³⁴”. O pensamento do eterno retorno, “princípio seletivo e aprimorador” (MARTON, 2000a: 90)⁶³⁵, “faz do querer [= das forças ativas] algo de completo. (...)”

retratado em toda a sua peculiaridade e singularidade. É improvável que isso ocorra até que astrônomos uma vez mais tenham se tornado astrólogos” (NIETZSCHE, 1995b: 99).

⁶³⁰ “Pelo fato de nada ser igual, nem o mesmo, é que 'isto' volta. Em outras palavras, o eterno retorno se diz apenas do devenir, do múltiplo. Ele é a lei de um mundo sem ser, sem unidade, sem identidade [sem *Grund*]. Longe de supor o Um ou o Mesmo, ele constitui a única identidade do múltiplo como tal, a única identidade do que difere: voltar é o único 'ser' do devenir” (DELEUZE, s/d: 27).

⁶³¹ Um tanto diferentemente pensa Jörg SALAQUARDA (1997: 29), ao propor que “Para quem afirma a realidade e vive em sintonia com si mesmo, o próprio pensamento [do eterno retorno] em sua forma radicalizada nada tem de assustador. Seria, ao contrário, a chancela de seu consentimento, de seu dizer-sim à vida. Para Zarathustra vale a alternativa ponderada n’*A Gaia Ciência* apenas na forma interrogativa: 'ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? -’”.

⁶³² “Já [Boris de] Schloezer fazia uma observação muito importante: há bem uma diferença assinalável entre uma vez e cem ou mil vezes, porém, não uma entre uma vez e uma infinidade de vezes. O que implica que o infinito seja aqui como a 'enésima' potência de 1” (DELEUZE, s/d: 24-25).

⁶³³ Cf. o 1º anúncio de Nietzsche sobre o eterno retorno (num fragmento póstumo de agosto de 1881, 11 [141]), sob o título “O Retorno do Idêntico”, onde o filósofo profere o “novo centro de gravidade: o Eterno Retorno do Idêntico (do Mesmo)” (BOMBASSARO, 2002: 18), e alguns outros fragmentos póstumos de 1881 sobre “O Eterno Retorno” em “Obras Incompletas”, v. II (“Os Pensadores”), trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril, 1978, pp. 387-90).

⁶³⁴ “O *instante presente* abarca toda a temporalidade, ou seja, o passado e o futuro”. O instante (*Augenblick*) “mantém uma característica do eterno, que é a de não poder dividir-se”, e na qualidade de ponto de mudança do tempo passado para o futuro, estaria fora do tempo. “Nietzsche não distingue *instante* de *eternidade*, quando todo o passado estão nele (instante) e dele recebem sentido, por ele (instante) são engendrados como o ponto engendra o espaço, sem ser ele próprio espaço (...). O eterno não reside mais num insaciável além: ele é próprio a cada instante, a cada instante estamos impregnados dele” (BOMBASSARO, 2002: 17 e 29).

⁶³⁵ Remetendo aos fragmentos póstumos, primavera de 1886, 25 [211] e 25 [227], e verão/outono de 1884, 26 [376].

Elimina do querer tudo o que cai fora do eterno retorno⁶³⁶, faz do querer uma criação, efetua a equação querer = criar” (DELEUZE, 1976: 56).

Zaratustra convalesce [após sete dias de enfermidade - ecoando os 7 dias e 7 noites da jornada visionária do iraniano Viraf (Viraz), no “Livro do veraz/justo/ordeiro Viraf”⁶³⁷, e os 7 dias em que Zaratustra “habitou na sabedoria de Ohrmazd”, segundo o “*Zand-i Vahman Yasht*”, 3.4-8], recupera-se, desabafa:

O grande tédio que sinto do homem - isto penetrara em minha garganta e me sufocava⁶³⁸: e foi o que o adivinho disse [cf o 'Zaratustra', 2]: “Tudo é igual (*Alles ist Gleich*), nada compensa (...)”⁶³⁹(...).

Um longo crepúsculo (...), uma tristeza mortalmente cansada e ébria de morte falava com uma boca bocejante:

“Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem” (...).

“Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem!”

“[O retorno do maior] - E o eterno retorno também do menor! - era este meu tédio em relação a toda a existência!” (Assim Falava Zaratustra, III, “O convalescente”, 2; trad. nossa).

No entanto, Zaratustra curou-se. “Se Zaratustra se cura, é porque ele compreende que o eterno retorno não é isto. Ele compreende enfim o desigual e a seleção do eterno retorno” (DELEUZE, s/d: 27), e lendo Karl Löwith aprendemos que

⁶³⁶ “Somente o eterno retorno faz do niilismo um niilismo completo, **porque faz da negação uma negação das próprias forças reativas**. O niilismo, por e no eterno retorno, não se exprime mais como a conservação e a vitória dos fracos, mas como a destruição dos fracos [e das tibiezas], sua **autodestruição**” (DELEUZE, 1976: 57; destaque original em negrito).

⁶³⁷ “*Artâ-Vîrâf Nâmak/Arda Viraz Namag*”, obra tardia mas inserida numa tradição bastante antiga. O “Livro de Arda Viraf” teria preservado em pálvavi passagens perdidas do *Hadokht Nask* do Avesta.

⁶³⁸ Cf. o discurso “Da visão e do enigma”, 2. SALAQUARDA (1997: 30) e MACHADO (1997: 127) vêem, na serpente que engasga o pastor, uma metáfora do *niilismo*. Um velho símbolo de Satã, a serpente foi emprestada da iraniana *Aji Dahâka* (védico *Ahi*), sob cujo nome misturam-se no Avesta o mito da serpente e o de Angra-Mainyu (Ahriman), personificação do mal. A doutrina indo-iraniana da luta cósmica do deus do fogo com a serpente-demônio *Afrasiâb* (que teria sido o deus dos nômades das estepes norte-iranianas, inimigos dos zoroastrianos), ao ser generalizada e aplicada a todas as coisas do mundo levou finalmente ao estabelecimento do dualismo (Paul Carus, “*The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day*”. Chicago: Open Court Publishing Co., 1990; reimpr. La Salle, Illinois: Open Court Publ. Co., 1974, pp. 53 e 56).

⁶³⁹ Em “O adivinho” (= o autor do *Eclesiastes*?), “tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi (*Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war*)!”.

Para os gregos o eterno retorno da geração e da corrupção explicava as mudanças temporais tanto na natureza quanto na história; para Nietzsche, a voluntária aceitação do eterno retorno requer um ponto perspectivo (*a standpoint*) “além do homem e do tempo” (...). Ele não conseguiu desenvolver sua visão como uma ordem suprema e objetiva, como os gregos desenvolveram, mas introduziu-a como um imperativo ético subjetivo. A teoria do eterno retorno torna-se com ele um dispositivo prático e um “martelo”, para fazê-lo compreender à fina força (*to pound into him*) a idéia de uma responsabilidade absoluta, substituindo aquele senso de responsabilidade que estava vivo enquanto o homem vivia na presença de Deus e na expectativa de um julgamento final. (...) A “redenção” da vontade torna-se o problema crucial de Zaratustra (...). Como pode a vontade integrar-se com a lei cíclica do cosmos, onde cada movimento de avanço é, ao mesmo tempo, um movimento de recuo? A resposta de Nietzsche é: a vontade deve redimir a si mesma estendendo-se também para trás, i.e., aceitando voluntariamente o que ela não desejou, todo o passado de tudo o que já está feito e que existe - em particular, o fato da nossa própria existência, que ninguém [= nenhum Deus] produziu por sua vontade (LÖWITH, 1949: 221 [grifo e inclusão nossas]).

O Zaratustra nietzscheano diz: “Ergue-te de minha profundidade, pensamento abissal! Sou teu galo e tua alvorada, verme dorminhoco” (“O convalescente”, 1; traduções nossas). O pensamento do eterno retorno é uma idéia “bisavó” (*Urgroßmutter*), que precisou despertar e vir à luz, para assumir um novo significado⁶⁴⁰. Aos animais que lhe falam do eterno retorno, Zaratustra replica perguntando e já insinuando a resposta: “Oh seus bobos-farsantes e realejos (*Schalks-Narren und Drehorgeln*)! (...) já fizestes disto modinha de realejo (*ein Leier-Lied* [= uma banalidade])?”. Zaratustra deu pouco caso do que diziam seus animais, que entenderam o eterno retorno como uma repetição mecânica ou um revolver astronômico: “Ele jazia imóvel, com os olhos fechados, parecendo adormecido, se bem que não dormisse: ele nesse instante dialogava com a sua própria alma”. Que dizia Zaratustra à sua alma? Anunciava certamente outros atributos do *Übermensch* de que se fazia arauto e protótipo, pois “a vontade de poder precisa deixar-se essencializar enquanto o eterno retorno do mesmo” (HEIDEGGER, 2000: 65), e

⁶⁴⁰ “E inclusive Schopenhauer ensinou o *'eadem, sed aliter* (o mesmo, mas de outra maneira)” (SALAQUARDA, 1997: 30)

O que o eterno retorno produz, e faz voltar como correspondendo à vontade de potência, é o Super Homem, definido pela “forma superior de tudo o que é”. O Super Homem é também semelhante ao poeta segundo Rimbaud: aquele que está “carregado de humanidade, dos animais também” (DELEUZE, s/d: 28).

Quem Zaratustra anunciou à sua alma (Assim Falava Zaratustra, III, “Do grande anseio”⁶⁴¹)?

- Aquele que [retirando do homem a resignação com aquilo que se lhe sucede, e removendo da história o peso de qualquer *télos*]⁶⁴² aprende a dizer [através do *amor fati*]⁶⁴³ “hoje” como “algum dia” e “outrora”⁶⁴⁴, e a dançar aqui, ali e acolá;
- Aquele que limpa e ilumina, redimindo-os, todos os recantos e ângulos (*Winkel*) escusos de sua alma;
- Aquele que se livra do pudor mesquinho (*kleine Scham*) e das virtudes tacanhas (*Winkel-Tugend*);
- Aquele que com o tempestuoso “espírito (*Geist*)” varre da alma o “pecado (*Sünde*)”;
- Aquele que adquire o direito a dizer não, a dizer sim e a calar;
- Aquele que readquire a liberdade para com as coisas criadas e incriadas, e conhece a volúpia das coisas futuras;
- Aquele que aprende “o grande, o amoroso desprezo, que mais ama onde mais despreza” [pois “o homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior” - “O convalescente”, 2];

⁶⁴¹ trad. nossa, com grifos a destacar implicações diretas da aceitação da idéia do “eterno retorno”.

⁶⁴² Disse Zaratustra: “Vindo para redimir os homens do acaso, ensinei-lhes a criar o futuro e a redimir, de maneira criadora - tudo o que *foi*. Redimir o passado, no homem, e recriar todo o 'foi assim' até que a vontade diga: 'Mas assim eu o quis! Assim hei de querê-lo!'. Isso lhes designei com o nome 'redenção'. Somente isto ensinei-lhes a chamar redenção” (Assim Falava Zaratustra, “Das velhas e novas tábuas”, 3; NIETZSCHE, 1977b: 204).

⁶⁴³ “Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem fim: *fatum* [o 'destino', e também o participio passado de *fari*, 'predizer'; 'divagar' (donde também: 'fábula')] (MARTON, 1997: 13; [inclusão nossa]). “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo - todo idealismo é mendacidade ante o necessário - mas *amá-lo...*” (Ecce Homo, “Por que sou tão inteligente”, 10; NIETZSCHE, 1995a: 51).

⁶⁴⁴ “Só o eterno retorno (...) tornará obsoleta a visão de que o presente é justificado pelo futuro ou de que o futuro, uma espécie de além profano, secularizado, é a razão de ser do presente” (MACHADO, 1997: 52).

- Aquele que aprende a persuadir e a fazer virem a si as razões de ser das coisas;
- Aquele que alivia sua alma de toda servilidade, dando à sua alma o nome de “mudança da necessidade (*Wende der Not*)”, “destino (*Schicksal*)”, “âmbito dos âmbitos” (*Umfang der Umfänge*), “Cordão umbilical do tempo (*Nabelschnur der zeit*)” e outros nomes poéticos;
- Aquele impregnado de sabedoria, de luz, de silêncios e anseios;
- Aquele de alma grandemente amorosa (*liebender*) [com *amor fati*], ampla (*umfangender*), assimilativa (*unfänglicher*), opulenta e supremamente boa, de modo a aproximar em si o futuro e o passado.

Voltando a Deleuze, aprendemos que

O eterno retorno *cria* as formas superiores. É neste sentido que ele é o instrumento e a expressão da vontade de potência: ele eleva cada coisa à sua forma superior, isto é, à enésima potência. Uma tal seleção criadora não se faz apenas no pensamento do eterno retorno. Ela se faz no ser, o ser é seletivo, o ser é seleção. (...) O eterno retorno (...) elimina tudo o que não tolere a prova: não apenas as semi-vontades no pensamento, porém as semi-potências no ser. “O homem pequeno” não retornará... nada do que nega o eterno retorno retornará (DELEUZE, s/d: 28).

O Zaratustra de Nietzsche é o Zaratustra iraniano elevado à sua melhor potência, enquanto o *Übermensch* é o *Urmensch* (proto-homem) tomado em sua enésima potência, pelo que Nietzsche escreveu: “procuramos instintivamente uma vida elevada à *enésima* potência, a vida no perigo⁶⁴⁵ ...”(Fragmento póstumo, primavera de 1888, 15 [94])⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ “O homem é uma corda, estendida entre o animal e o *Übermensch* - uma corda sobre um abismo. Uma travessia perigosa, um perigoso caminhar, um perigoso olhar para trás, um perigoso tremer e parar (*Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben*)” (*Assim Falou Zaratustra*, prólogo, 4).

⁶⁴⁶ Cit. por MACHADO, 1997: 134.

2 - NIETZSCHE E A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS”

"A obra de um desaparecido cresce e se modifica;
do além, ele continua sempre a conduzi-la à plena realização."⁶⁴⁷

2.1 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: ESPECULAÇÃO SOBRE CONTRIBUIÇÕES RABÍNICAS E ESPINOSANAS

"É louvável aquilo que [cada povo] considera difícil; o que é indispensável e difícil chama-se bem (...)/ O que lhe permite reinar, vencer e brilhar, para horror e inveja do seu vizinho, é para ele o mais elevado, o principal (...)."⁶⁴⁸

Para chegar à elaboração de sua filosofia “para além do bem e do mal”, Nietzsche quis retomar e retificar a sabedoria do profeta Zaratustra, a quem criticou como o primeiro propagador de um dualismo ético (fundamentador de uma moral) e, em seus desdobramentos, também epistêmico (de base moral), e metafísico (ontológico)⁶⁴⁹. Em virtude dos íntimos e demorados contatos e trocas culturais entre os persas e os judeus⁶⁵⁰, fica difícil avaliar em que medida o dualismo encontrado na Bíblia - que viria a adquirir vultosa e duradoura importância em todo o mundo ocidental, merecendo a crítica de Nietzsche - pode ser associado a influências iranianas ou remeteria a um substrato dualista mais antigo, semita (judeu ou caldeu), calcado na crença de que a natureza básica do homem

⁶⁴⁷ Heinrich Mann, “Nietzsche”, s/d: apresentação, “A glória póstuma”.

⁶⁴⁸ F. Nietzsche, “Assim Falava Zaratustra”, I, Dos mil alvos e o único alvo.

⁶⁴⁹ Quando Descartes (*Discurso do Método*, IV) conclui pela existência de uma “substância cuja essência ou natureza consiste somente no pensar, e que (...) independe de qualquer coisa material”, e que “esse *ego*, essa alma, (...) é completamente distinta do corpo e, (...) ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”, ele está apenas secularizando uma tradição religiosa dualística bastante antiga.

⁶⁵⁰ Cf., p. ex., Richard C. Zaehner, “*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*” (Londres/Weidenfeld & Nicolson/Nova Iorque: Putnam & Sons, 1961), pp. 20, 51-52, 57-59, 171; Saul Shaked, “*Iranian influence on Judaism: First century BCE to second century CE*” (“*Cambridge History of Judaism*”, v. 1. Cambridge: University Press, 1984), *passim*; Edwin M. Yamauchi, “*Persia and the Bible*” (Grand Rapids [Michigan]: Baker House, 1990), *passim*; M. BOYCE (com F. Grenet), 1991: cap. 11, especialmente a p. 410 e ss., e Daryoush Jahanian, “*The Zoroastrian Doctrine and Biblical Connections: a treatise on the Zoroastrian doctrine of God, truth, good and evil, heaven and hell, creation and freedom...*” (Kansas City/Anaheim [California]: The Zarathushtrian Assembly, 1997), *passim*. A seu turno, Morton Smith (“*1st Isaiah [= Isaías, 40-55] and the Persians*”. *Journal of American Oriental Studies*, 83, 1963: 415-421) mostrou as similaridades entre o [“Segundo”] livro de Isaías, 40-46, e a inscrição de Ciro na Babilônia, explicáveis à luz do *Avesta* (principalmente da “*Yasna*”, 44.3-5).

foi afetada pela “queda”⁶⁵¹, e de que somos todos, originalmente, pecadores/ pecaminosos⁶⁵² - “tanto judeus como gregos [= gentios], todos estão sob o pecado. (...) Todos se extraviaram”⁶⁵³ (Romanos, 3:9 e 12⁶⁵⁴, e Romanos, 2:8 e ss.), e só Deus é bom (Marcos, 10:18).

A Bíblia ensina que, em virtude da “queda”, independentemente de uma experiência salvífica e de um preenchimento pelo Espírito de Deus somos impotentes para escolher o bem, fazer o bem, e alcançarmos a “salvação”⁶⁵⁵. Sobre a Bíblia, Nietzsche confessa “todo o respeito perante o Antigo Testamento”, onde diz encontrar “grandes homens, uma paisagem heróica e algo raríssimo sobre a terra, a incomparável ingenuidade do *coração forte*”⁶⁵⁶, enquanto critica “essa superestimadíssima obra literária”, os “volumes de lendas, cartas de apóstolos e tratados apologéticos” do Novo Testamento, onde não vê

nada senão pequeninas manobras de seitas, nada senão rococó da alma, nada senão volutas, tortuosidades e bizarras, mero ar de conventículo, (...) humildade e arrogância lado a lado; uma verbosidade do sentimento que quase ensurdece; passionalidade, nenhuma paixão; uma mímica penosa (...) (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 22)⁶⁵⁷.

⁶⁵¹ Idéia pensada pelo autor “Javista” do Pentateuco para justificar a existência no mundo do “mal físico” e do “mal moral” - cf. Jean Bottéro, “O Nascimento de Deus: A Bíblia e o Historiador”, trad. R. F. D’Aguiar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993, especialmente pp. 167-170 do estudo “O relato do ‘pecado original’” (pp. 165-211), e 212-236 do estudo “O Eclesiastes e o problema do Mal” (pp. 232-256).

⁶⁵² Sobre o “pecado original”, cf. Gênesis, 3:1-13; Gênesis, 8:21 [eco de 6:5?]; 1 Reis [católicos: 3 Reis], 8:46; Salmos, 14 [católicos: 13]:1-3, e 51 [católicos: 50]:5; Provérbios, 20:9; Eclesiastes, 7:20 [católicos: 7:21] - passagem considerada por Jean Bottéro (*op. cit.*, pp. 249-50) como uma “glosa”, entre diversas outras, ao texto-matriz do *Qohélet*/Eclesiastes -; Isaías, 53:6, e 64:6.

⁶⁵³ “... *Íoudaious te kai [H]Élênas pántas hýph’ámartian ênai (...). Pántes éxéklinan...*” (texto grego)/“... *Judeos et Grecos omnes sub peccato esse (...). Omnes declinaverunt...*” (Vulgata).

⁶⁵⁴ Retomando Salmos, 14 [católicos: 13]:1-3, e 53 [católicos: 52]:4.

⁶⁵⁵ Segundo Rudolf Bultmann, “os poderes sobrenaturais interferem nos acontecimentos naturais e no pensar, querer e agir do ser humano (...). O ser humano não tem poder sobre si mesmo. Demônios podem possuí-lo, Satã pode lhe inculcar pensamentos malignos” (“Novo Testamento e Mitologia” [1941], in BULTMANN, 1987, 13-45; p. 13).

⁶⁵⁶ Compare-se com o Além do Bem e do Mal, 52: “No ‘Antigo Testamento’ judeu, o livro da justiça divina, existem homens, coisas e falas num estilo tão grandioso, que as literaturas grega e indiana nada têm para lhe pôr ao lado” (NIETZSCHE, 1992b: 57).

⁶⁵⁷ NIETZSCHE, 1998: 135.

Nietzsche é incisivo: “Eu não gosto do Novo Testamento⁶⁵⁸, já se percebe. (...) Ali faltou evidentemente uma boa educação. Como é possível dar aos pequeninos defeitos pessoais [valorizando-os e exaltando-os - a ponto de 'santificar' o que é doente - v. adiante] a importância que dão esses piedosos homúnculos!...” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 22)⁶⁵⁹. Ademais, no epílogo a O Caso Wagner, Nietzsche opina: “Os Evangelhos nos mostram exatamente os mesmos tipos fisiológicos [decadentes] descritos nos romances de Dostoiévski” (NIETZSCHE, 1999: 43).

O dualismo herdado do Zoroastrismo (segundo opinião generalizada), e a partir dele radicalizado, aparece na Bíblia na oposição entre luz e trevas, entre o reino que *de jure* pertence a Deus⁶⁶⁰ e o reino que *de facto* é⁶⁶¹ de Satanás⁶⁶² (WHITE, 1964: 283), a permear notadamente o Novo Testamento (principalmente os Evangelhos⁶⁶³ e as epístolas de João⁶⁶⁴), e ainda na distinção paulinista⁶⁶⁵ entre os homens “espirituais” (*pneumatikoi*), possuidores de uma gnose especial, e os “carnais” (*sarkikoi*), que vivem segundo os ditames da “carne” (*sárx*)⁶⁶⁶ (1 Coríntios, 3:1; Gálatas, 6:8; Romanos, 7:14, e 8:5-9) [carne essa

⁶⁵⁸ “O livro da graça [...] (nele há muito do cheiro úmido-adocicado dos beatos e almas pequenas) [...] espécie de rococó do gosto em todo sentido” (Além do Bem e do Mal, 52; NIETZSCHE, 1992b: 57).

⁶⁵⁹ NIETZSCHE, 1998: 135.

⁶⁶⁰ Sendo projetado para o *'olam ha-ba* (“reino vindouro”), fora deste mundo/deste tempo “imperfeito” (cf. I Coríntios, 13: 11) - cf. o sermão das bem-aventuranças (Mateus, 5:3-10; Lucas, 6:20-22), onde, segundo André Chouraqui, a palavra de abertura no texto grego (*makarioi*; “bem-aventurados; felizes”; *beati* na Vulgata) “orienta todos os tradutores na pista errada [‘a poder propor ao homem o ideal hedonista da felicidade’] de supostas beatitudes adquiridas por antecipação, enquanto que elas só serão realizadas plenamente no reino de YHVH-Adonai [*hè Basileía tôn ouranôn* no texto grego; *regnum caelorum* na Vulgata]”. Em hebraico, a [suposta] palavra que abre o sermão de Jesus é *ashréi*, “em marcha”, vocábulo que vem do radical *ashar* (veiculando a idéia de “perseverância”), “que não evoca uma vaga felicidade de essência hedonista, mas implica uma retidão (*yashar*) do homem marchando na estrada sem obstáculos que leva a *YHVH-Adonai*” [A. Chouraqui, “Matyah (O Evangelho segundo Mateus)”, trad. L. Duarte. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996, pp. 83-4, n. 3; grifo nosso].

⁶⁶¹ Ou *foi* somente até o evento da morte [e ressurreição de Jesus], segundo uma leitura de Colossenses, 2:13-15, Romanos, 8:1, e outras passagens enfeixadas por II Coríntios, 5:18-19. Algumas passagens afirmam explicitamente que Deus e o ser humano eram inimigos antes de reconciliados através da morte de Jesus (Romanos, 4:24-5:1; 5:10) [pois as obras dos homens eram más - João, 3:19], e que o homem ímpio e injusto, e o homem “carnal”, ainda estão sob a ira de Deus (Romanos, 1:18 e ss., 8:7).

⁶⁶² Cujo domínio se estende aos corações, mentes e afazeres humanos.

⁶⁶³ Cf., p. ex., João, 12:31; 14:30, onde o “príncipe deste mundo” (*hò archôn tou kósmou/toù kósmou archôn*) = Satanás.

⁶⁶⁴ Cf., p. ex., I João, 1:5-7; 5:18-19.

⁶⁶⁵ Para o Rabino Nilton Bonder “Em nenhum momento o texto da criação afirma que o ser humano é possuidor de duas essências – uma física e uma imaterial. O que Deus insufla nesse instante é a vida presente tanto na dimensão do corpo e suas necessidades vitais e de reprodução quanto em sua dimensão evolucionária. Para a Bíblia [hebraica], não existe dualidade na essência do ser humano, mas sim a possibilidade da escolha” (“A Alma Imoral”. Rocco: Rio de Janeiro, 1998, pp. 14-15).

⁶⁶⁶ “*Sárx* pode significar todo o mundo dos homens (Romanos, 1:3 e ss. [em I Cor., 15:50 aplica-se à humanidade]), mas é mais freqüentemente [um conceito] negativo. Pode significar a tentação (Gálatas, 6:12 e

sempre associada ao pecado e à morte] - uma distinção que se estende ao Cristianismo ulterior (BOUYER, 1963: 79-81) [enquanto que no Zoroastrismo a luta do homem contra o mal se dá com seu corpo e sua alma, e não contra seu corpo (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1974: 1083)]. O apóstolo Paulo disse: “na minha carne não habita bem algum”⁶⁶⁷ (Romanos, 7:18), dizendo ainda que “a carne deseja contra o espírito, e o espírito deseja contra a carne, porque estas coisas são contrárias entre si”⁶⁶⁸ (Gálatas, 5:17). Disse também (Romanos, 8:7-8; nos moldes de João, 3:6⁶⁶⁹; 6:63⁶⁷⁰) que o pensamento [i.e., o desejo] da carne (*tò phrónêma tês sarkòs*)/a existência na carne (*hèn sarkì õntes*) é inimigo/a (*ëchthra*) de Deus, e não pode agradá-Lo (*Théou árésai ou dýnantai*). Já conforme Nietzsche, “a noção de 'alma', 'espírito', [e] por fim 'alma imortal', [foi] inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente - 'santo', para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade (...). Em lugar da saúde [coloca-se] a 'salvação da alma’” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 8)⁶⁷¹.

Para RUSSEL (1997: 237⁶⁷²), a “carne” no Novo Testamento parece equivaler à “inclinação má” (*yetzer ha-ra*) nos escritos rabínicos. O Judaísmo rabínico tentou contornar o “problema do mal” através de uma engenhosa leitura e interpretação do Gênesis, 2:7, onde lê-se: “*wa-ýytzer YHVH Elohyim æth-ha-Adam haphar min ha-adamah v'ýphah bi-aphy-ô*

ss.); pode ser equivalente à Velha Lei (Filipenses, 3:3 e ss.) e pode ser especificamente associado ao pecado (Filipenses, 3:3; Romanos, 8:13; Gálatas, 4:23; 5:18-19 [mais propriamente, 5:16-19]). *Sárx* opõe-se ao Evangelho, e a crucificação do *sárx* produz vida (Romanos, 7:5; 8:8 e ss., Gálatas, 5:24). Em Efésios, 2:2-3, o corpo é claramente comparado ao velho eão [*aiôn*] que se opõe ao reino de Deus [e '*aiôn*' pode significar o tempo concedido ao mundo material; o próprio mundo material, ou a época atual cheia de pecado, em oposição à época do deus que virá' (RUSSEL, 1997: 236)]. Ver também João, 8:15; 6:63” (RUSSEL, 1997: 251, n. 12; remetendo a Eduard Schwazer, “σάρξ”, verbete no “*Theologisches Wörterbuch*”, 7, 1960: 98-151). Segundo Rudolf BULTMANN (1987: 26), “carne' abrange não apenas as coisas materiais, mas também todo produzir e realizar que objetiva a conquista de algo comprovável [em vez de mover-se pela pura fé], como p. ex. o cumprimento da[s obras da] lei (Gálatas, 3:3 [remetendo a Gl., 3:2 e 3:4-5])”. Cf. também BULTMANN, 2001: 286-300.

⁶⁶⁷ “*Oída gàr õti ouk oikéi èn... tê sárki mou, ágathón*” (texto grego)/“*Scio enim quia non inhabitat... in carne mea, bonum*” (Vulgata).

⁶⁶⁸ “*Hè gar sàrx épithyméi katà tou pneúmatos, tò dè pneúma katà tês sarkós. Taúta gàr állélois antikeitai...*” (texto grego)/“*Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carum: hæc enim invicem adversantur...*” (Vulgata).

⁶⁶⁹ “*Tò gegennémènon èk tês sarkós sàrx èstin, kai tò gegennémènon èk tou pneúmatos pneúma èstin*” (texto grego)/“*Quod natum est ex carne caro est, et quod natum ex Spiritu spiritus est*” (Vulgata): “O que nasce da carne é carne, o que nasce do espírito é espírito”.

⁶⁷⁰ “*Tò pneúma èstin tò zôopoioún, hè sàrxs ouk òpheleí oudén...*” (texto grego)/“*Spiritus est qui vivificat, caro nom prodest quicquam*” (Vulgata): “O espírito é que vivifica, a carne para nada se aproveita...”.

⁶⁷¹ NIETZSCHE, 1995: 116-7.

⁶⁷² Russel remete a Hermann L. Strack e Paul Billerbeck, “*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*”. Munique: Beck, 1922-61 (4ª reimpr. 1965-69), v. IV, p. 466.

*nishemat hayým va-yehy ha-Adam le-nephesh hayáh*⁶⁷³. Os talmudistas⁶⁷⁴ perceberam que “*yítzer*”, “[Javé Elohim] criou/formou”, está escrito com dois *yods* ao invés de um (como seria habitual), e do íntimo parentesco etimológico entre *yítzer* (do verbo *yatzar*, “criar; formar”⁶⁷⁵) e *yetzer* (“produto; criação; forma”, e secundariamente “inclinação; tendência” ou “pulsão”) concluíram que o duplo *yod* indica que cada ser humano é formado (criado) com duas *yetzarim* (“inclinações”) - uma *yetzer ha-tov* (*yétsèr hà-tobh*), “inclinação para o bem”, e uma *yetzer ha-ra* (*yétsèr hà-ra*), “inclinação para o mal” -, “inclinações” essas que tentam nos impelir em direções diferentes e antagônicas⁶⁷⁶. A existência de uma possível relação entre essas duas *yetzarim* e os *tâ* (*yéma*) *mainyû/ayao manivao*, “dois 'espíritos' [mentações] (gêmeos[as])” dos Gathas de Zaratustra (cf. esp. a “*Yasna*”, 30, e 45), aguarda uma investigação mais aprofundada⁶⁷⁷, apesar de à primeira vista não parecer improvável⁶⁷⁸

⁶⁷³ “e Ele - Javé Elohim - formou o homem (*Adam*) do pó da terra (*adamah*), e soprou em suas narinas um sopro de vida, e o homem tornou-se um ser vivente”.

⁶⁷⁴ Conforme BUBER (1992: 29), “já em Jesus Sirácida [cf. o *Siracides* ou *Eclesiástico*] entende-se por 'tendência' [*yetzer*] a impulsividade de cada um em cujas mãos Deus teria entregue o homem, mas com a liberdade para observar a ordem e a fidelidade e, assim, cumprir a vontade de Deus”.

⁶⁷⁵ Em hebraico, esse verbo é característico da criação de um ser humano ou animal (cf. P. Humbert, “*Emploi et portée bibliques du verbe yašar et de ses dérivés substantifs* (*Festschrift O. Eissfeldt*)”. *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* [Berlim], 77, 1958: 82-88), o que de certo modo pode influir na idéia de que a *yetzer ha-ra* pertence apenas a esse mundo, inexistindo nos anjos ou noutros seres mais elevados na hierarquia da criação [*Vaiqra* (*Leviticus*) *Rabbah*, 26:5].

⁶⁷⁶ *TALMUD BABLÍ* (Talmude da Babilônia), 1990: *Berakhot* (“[das] Bênçãos”), 61a, e *Nedarim* (“[dos] Votos de abstinência”), 32b. Cf. ainda, na literatura hagádica, *Bere'shith* (*Genesis*) *Rabbah*, 14:4, onde se afirma que a existência do mal na natureza original do homem empresta-nos um destemor que permite algum conforto em relação a um temor resignado que de outro modo constantemente nos afligiria. Segundo o *Qohélet* (*Eclesiastes*) *Rabbah*, 4:13, nascemos com a *yetzer ha-ra*, enquanto a *yetzer ha-tov* manifesta-se apenas aos 13 anos (idade tradicionalmente considerada pela lei judaica como sendo aquela do entendimento e da responsabilidade morais). Para Rashi (“*Perush Rashi 'al ha-Torah/The Torah: with Rashi's Commentary, Translated, Annotated and Ellucidated*” [“ed. Sapirstein”], v. I - “*Bereishis/Genesis*” -, prep. pelo Rabino Y. Herczeg, com a colab. dos Rabinos Y. Kamenetsky, Y. Petroff, e Y. Blinder; editor contribuinte: Rabino A. Gold, 4ª ed. Nova Iorque: Mesorah, 1995), que pensa diferente dos talmudistas, o duplo *yod* denota uma dupla formação, uma vez para este mundo e outra representada pela ressurreição.

⁶⁷⁷ Já tendo sido sugerida por Andreas Wittenstein (cf. “*The concept of evil*”. In: *Gan HaLev* [*ha-Lev*] *Newsletter* [jornal da *The Jewish Congregation of San Geronimo Valley*, Central Marin County, Califórnia] edição 01 (janeiro)/2002; disponível em <www.ganhalev.org/articles/the_concept_of_evil.html>, acessado em 15/02/2003).

⁶⁷⁸ Sabe-se que a assimilação de elementos iranianos pelo Judaísmo por vezes ocorreu de forma bastante distorcedora ou confusa, como se percebe na descrição talmúdica (*Baba Bathra* [“(da) Última Porta”; do *Seder Nezikin*], 73a; *TALMUD BABLÍ* [Talmude da Babilônia], 1990: v. 18) de Lilith (a Lilítu babilônica; diretamente relacionada à Lâmia ou Empousa grega. Cf. *Isaías*, 34:14), a maléfica rainha dos espíritos femininos, como mãe de Hormiz ou Hormuz (*Ormuzd*, i.e., *Ahura-Mazda!*). Provavelmente o talmudista quis dizer Ahriman (Angra-Mainyu), ou talvez quizesse combinar Hormuzd (Ahura-Mazdá) e Ahriman, como pode ser o caso do nome *Ahurmin*, que aparece no curioso registro de uma controvérsia com um Mago (*Sanhedrin* [“(da) Suprema Corte”; também do *Seder Nezikin*], 39a; *TALMUD BABLÍ* [Talmude da Babilônia], 1990: v. 19). A identificação de Satã (enquanto *Sedutor* do homem) com a *yetzer ha-ra*, que aparece no tratado *Baba Bathra*, 16a, parece ser uma tentativa de reinterpretar de modo racionalizante o ensinamento mais antigo sobre

- principalmente em virtude da conhecida filiação do dualismo judaico a uma matriz zoroastriana⁶⁷⁹, e também em virtude de ser conhecida a passagem em que Xenofonte afirma a crença do medo Araspas na existência de duas inclinações/duas almas humanas⁶⁸⁰.

Sabe-se que a raiz hebraica *ytzr* refere-se inequivocamente, em primeira instância, ao resultado de nossas criações, e não à nossa intenção⁶⁸¹. A expressão *yetzer ha-ra* tem sabidamente sua origem num trecho (Gênesis, 3:6) da história de Noé, e nessa passagem⁶⁸²

Satã/Sammael (o Acusador do homem - cf. *Sanhedrin* [“(da) Suprema Corte”; também do *Seder Nezikin*], 89b: *TALMUD BABLÍ* [Talmude da Babilônia], 1990: v. 19), ao representá-lo como personificação da nossa “inclinação para o mal”.

⁶⁷⁹ O rabino Leo Trepp (“*A History of the Jewish Experience: Eternal Faith, Eternal People*”. Nova Iorque: Behrman House, 1996, p. 54) escreveu: “Como originou-se a idéia de duas forças opostas? Ela resultou de condições durante a época Helenística [época de surgimento do farisaísmo, precursor do judaísmo rabínico], período no qual idéias foram amplamente trocadas entre várias religiões e nações. O princípio do dualismo veio do Zoroastrismo”. Para a seita à qual se destinava a “Regra da Comunidade”, de Qumran (os essênios?), “o senso judaico de moral espiritual, da 'criação' e da história permanece intocado, mas há uma extensão para o interior [do homem] do mundo dos Mistérios. A visão iraniana dos dois princípios, Ormazd e Ahriman, Luz e Trevas, como realidades cósmicas, transformou-se num ensinamento de 'dois espíritos no homem', transferindo o cenário da batalha espiritual do grande cosmo para a alma humana. Em sua individualidade ética, a partir daí, o homem se localiza como o elo crucial da corrente” (WELBURN, s/d: 63). Para R. C. Zaehner (“*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*”; *op. cit.*, p. 58), “**alguns eruditos têm interpretado o nome dos fariseus** [hebr. *Perushim* - nome de origem incerta (cf. Menahem Mansoor, *Pharisees*, in: “*Encyclopædia Judaica, CD-ROM Edition, Version 1.0*”. Israel: Judaica Multimedia/Kether Publishing House, 1997)] **como significando 'persas', isto é, a seita mais aberta a influências persas**”. Os fariseus, ancestrais diretos dos rabinos talmudistas, “consideravam a si próprios os tradicionais seguidores de Esdras” (M. Mansoor, *op. cit.*) - talvez o maior responsável pelas influências do Zoroastrismo sobre o Judaísmo, junto com seu colaborador Neemias (Neemias, 8-10) - que, apontado governador de Jerusalém por Artaxerxes, foi responsável (provavelmente haurindo do rígido código zoroastriano de pureza) pela transição do código judeu de pureza, que dizia respeito principalmente a assuntos de culto, para a pureza na vida cotidiana individual [como observou Mary BOYCE (1982: 190), as leis de pureza não se restringiam mais ao Templo, tendo de ser exercitadas “nos campos, na cozinha, na cama e na rua”].

⁶⁸⁰ A passagem, na qual Araspas tenta justificar a si a sua incapacidade em restringir seus impulsos eróticos em relação a uma dama comprometida, é a seguinte: “Eu tenho duas almas evidentemente (...). Pois uma só alma não podia ser boa e má ao mesmo tempo, nem podia ao mesmo tempo amar o honesto e o torpe, nem querer e não querer uma coisa no mesmo momento. Mas, claro é que temos duas almas: quando a boa impera, são honestas as inclinações; quando a má, são desonestas; e agora que minha alma boa obteve vossa amizade, tem ela um domínio absoluto” (XENOFONTE, s/d: 200).

⁶⁸¹ “Não é o homem que é considerado mau. A 'maldade' não significa uma perversão da alma, que foi introduzida no homem pelo sopro vivificador, mas uma perversão da 'conduta' (Gênesis, 6:12) que enche a terra de 'violência' (Gn, 6:11) - e a isto não se associa a alma [*nephesh*], mas a má 'tendência' [*yetzer*]. A maldade das ações deriva da maldade da tendência. A 'tendência' ou tendenciosidade corresponde, num mundo de idéias que é mais simples e contudo mais poderoso que o nosso, à nossa 'imaginação'- não à faculdade imaginativa, mas ao produto dela. (...) Esta tendenciosidade da possibilidade e, nesta, sua essência, é denominada má (...) porque se desvia da [boa] realidade dada por Deus. (...) A divagação e a arbitrariedade não são inatas no homem, ele não é pecador nato. Apesar do fardo das gerações passadas [o fardo da 'queda'], começa como pessoa sempre de novo, e só o ímpeto juvenil da fantasia [= da imaginação] o assalta com a infinidade do possível - o maior perigo [maior risco] e a maior chance” (BUBER, 1992: 27-28-29).

⁶⁸² “*Va-yræ YHVH chy rabah rahath ha-Adam b'retz, v'chol-yetzer maheshobot lib-ô rak ra' chol-ha-yôm./ Va-ynahm YHVH chy-hashah æth-ha-Adam, b'retz va-ythehatzeb æl-lib'ô*” (“E Javé viu que se multiplicava o mal do homem [da humanidade] sobre a Terra, e cada produto (*yetzer*) dos pensamentos dos corações das pessoas era somente mau (*ra*) o tempo todo./ E Javé lamentou haver feito o homem sobre a Terra, e o coração

o sentido de *yetzer* como “produto [pensamento e atos]; criação; forma” é incontestável. A seu turno, *ra*, o “mal”, foi entendido como algo que possui natureza intrinsecamente divina:

É a negatividade própria da Criação, na totalidade da qual se expressa a glória divina. (...) Provém do embate entre justiça e misericórdia divinas, como um meio para equilibrar ambas. É a *alteridade* do bem, a estrutura destrutiva dispersa na Criação, o *ídolo* ou *deus estranho* oculto no homem e coexistente com a chispa divina (RENSOLI LALIGA, 2001: 3-4).

A tentativa talmúdica de contornar o “problema do mal” mediante a interpretação do Gênesis, 2:7, resultou, segundo R. J. Zwi Werblowski, em um

“dualismo mitigado”, i.e., [em] doutrinas e atitudes que expressam contrastes metafísicos ou morais de uma maneira dualista, mas sem lhes atribuir um caráter supremo⁶⁸³ (*ultimate*) ou questionar a sabedoria do Deus criador uno, onipotente e bom (WERBLOWSKI, 1997).

Os talmudistas concluíram que o dualismo bem/mal não corresponde a um dualismo da alma e do corpo (com a *yetzer ha-tov* situando-se na alma e a *yetzer ha-ra* situando-se no corpo), do espírito e da matéria, mas essa crença estava disseminada no mundo greco-helenista (cf., p. ex., Platão, “Fédon”, 67)⁶⁸⁴, inclusive no helenismo judaico (cf. o apócrifo “4 Macabeus”⁶⁸⁵), e encontrou sua expressão mais extremada nas palavras de Paulo em

de Deus se entristeceu” - Gênesis 6:5-6). Depois da punição pelo dilúvio e da promulgação, numa Terra renovada, de uma nova aliança, calcada numa nova lei, Deus diz para si mesmo: “*l’-âossip l’qallel hód ath-ha-adamah ba-hobôr ha-Adam chy-yetzer leb ha-Adam ra’ minehuray-ô (...)*” (“Não mais almadicoarei a terra por causa do homem [da humanidade], por ser o produto (*yetzer*) do coração do homem mau (*ra*) desde sua juventude” (Gênesis, 8:21).

⁶⁸³ Nos escritos rabínicos, Satã é apresentado como o opositor/inimigo invejoso e malicioso do homem, e não propriamente de Deus ou do bem. Ademais, a queda de Satã e dos seus anjos teria ocorrido não antes, mas subsequente à criação do homem (cf. *Pirqé [Baraita] de-Rabbi Eliezer*, 13, e *Bere’shith (Gen.) Rabbah*, 8).

⁶⁸⁴ Dessa crença poder, em certa medida, derivar do Zoroastrismo, não se afasta a possibilidade pela leitura da *Yasna*, 60.11: “*Yatha-nō anghām shyātō manā vahishtō urvañō hvāthravaitīsh tanvō heñti vahishtō anghush (...)*” (ed. Geldner) - “De modo a deleitar nossas mentes (*manaō*), e mais ainda nossas almas (*urvañō*), glorifiquemos também nossos corpos (*tanvō*)...” (trad. nossa a partir de Lawrence Heyworth Mills, “*The Zend-Avesta*, part 3”, vol. 31 dos “*Sacred Books of the East*”, editado por F. Max Müller. Oxford: The Clarendon Press, 1887). Da leitura do avéstico, e também (embora menos claramente) da tradução, percebe-se que a glorificação do corpo é acessória à glorificação da mente/da alma.

⁶⁸⁵ No livro da Sabedoria, 8:19-20, a crença é aquela de que a uma boa alma corresponde naturalmente um “corpo não-conspurcado/contaminado”. Para o 4º livro dos Macabeus, cf. *Makkabaiôn Δ/ IV Maccabees*, pp.

Romanos, 7:14-24 (principalmente 22-24)⁶⁸⁶, com o “pecado” em 7:14, 17 e 20, a “lei do mal” em 7:21 e a “lei do pecado” em 7:23 e 25, ocupando o lugar e a função da *yetzer ha-ra*. Conforme Werblowski,

enquanto personificação do dualismo permanente da escolha entre o bem e o mal, a noção rabínica das duas inclinações desvia esse dualismo de um nível metafísico para um outro mais psicológico (i.e., duas tendências no homem, ao invés de dois princípios cósmicos) (WERBLOWSKI, 1997).

No ensinamento dos sábios da lei oral judaica, *yetzer ha-ra* por vezes denota a capacidade intelectual/discriminativa, ou serve como sinônimo do “coração” como fonte dos desejos humanos (cf. URBACH, 1975: t. I, p. 472, e t. II, p. 894, n. 10). Diversas passagens judaicas⁶⁸⁷ fazem uma analogia entre a *yetzer ha-ra* e o “fermento na massa”, “espécie de matéria-prima para a fermentação que Deus colocou na alma e sem a qual a massa não cresce” (BUBER, 1992: 30). Mais importante ainda, um *midrash* (comentário hagádico) entende a *yetzer ha-ra* como essencial para a continuidade da vida⁶⁸⁸: “Disse o Rabi Samuel

227-247 em Sir Lancelot C. L. Brenton, “*The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*”. Londres: Samuel Bagster & Sons, 1851; reed. EUA: Hendrickson Publishers, 1986.

⁶⁸⁶ “[22.] (...) Eu me deleito na lei de Deus segundo o homem interior./ [24.] mas sinto nos meus membros outra lei, que causa repugnância à lei do meu espírito, e que me faz cativo na lei do pecado, que está nos meus membros./ [24.] Infeliz homem sou: quem me livrará deste corpo fadado à morte?/ [25.] Graças sejam dadas a Deus por nosso senhor Jesus Cristo! Assim que eu mesmo sirvo à lei de Deus segundo o espírito, e à lei do pecado segundo a carne”. No texto grego, “[22.] *Synédomai gàr tòi nómôi tou theou katà tòn ësò ànthrôpon,*/ [23.] *blépô de heteron nómon en tois mélesin mou antistrateuómenon tòi nómôi tou noós mou kai aichmalôtizontá me en tòi nómôi tês àmartías tòi ónti en tois mélesin mou.*/ [24.] *Talaipóros egò ànthrôpos. tís me rýsetai èk tou sómatos tou thanátou toutou*”; na Vulgata, “[22.] *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem,*/ [23.] *video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati quae est in membris meis.* [24.] *Infelix ego homo: quis me liberabit de corporis mortis hujus?*”.

⁶⁸⁷ *Talmud Yerushálmi* (ed. M. Schwab; Paris: Maisonneuve et Larose, 1879-80, 11 v.), *Berakhot* [“(das) Benções”], IV, 2, 7d (prece do R. Tanhum [atribuída ao R. Alexandri no *Talmud Bavlí*, *Berakhot*, 60b); *Midrash Bere’shith (Gen.) Rabbah* (ed. J. Theodor e C. Albeck [Berlim, 1903-29; reimpr. Jerusalém: Wahrmann, 1965]), 24.10; *Sifre Num.* (“*Sifra de-Ve Rav: Mahberet rishona Sifre ‘al Sefer Ba-midbar ve Sefre Zuta*”, ed. H. S. Horowitz [Leipzig, 1917]), §11; *Midrash Tanhuma* (3 vols.; ed. Solomon Buber [Vilna: Romm, 1885]), *Noah*, 7 (v. 1, p. 30).

⁶⁸⁸ Para Nilton Bonder (“A Alma Imoral”. *Op. cit.*, pp. 13-16), “quando o Criador comanda, está em sua mais plena função de estabelecer diretrizes ao que cria; quando proíbe, no entanto, abre a porta para uma dimensão de co-criação. Admitir que é possível para a criatura fazer algo que não pode [= não deve] é chamá-la a criar junto, seja pela obediência ou pela transgressão. (...) Obedecer ao proibido por opção é de ordem evolucionária, como também a transgressão”. A “alma imoral” do título seria aquela “dimensão de si capaz de transgredir, e provavelmente projetada para isso”, seria “o componente consciente da necessidade de evolução, a parcela de nós capaz de romper com os padrões e com a moral”: “Essa imoralidade (...) é o lugar onde o ser humano briga com seu Deus, e dessa contenda se inventa o novo homem”.

bar Nachman: (...) se não fosse pela *yetzer ha-ra*, um homem não construiria uma casa, nem desposaria uma esposa, nem procriaria crianças” (*Bere’shith Rabbah*, 9:7)⁶⁸⁹ - e o autor do *Eclesiastes*, 4:4, já apontara: “e vi que todo trabalho (*‘amal*), e todo êxito (ou esforço, *kishron*) do homem, é [vem da] inveja/[do] ciúme (*qin’á*)⁶⁹⁰ do homem em relação a seu parceiro (*mere’êhu*)⁶⁹¹ (...)”. Ou seja, a *yetzer ha-ra* é a inclinação, o impulso e o desejo natural para sobreviver e triunfar, a tendência animal⁶⁹² para dominar e controlar, a libido e o desejo de se perpetuar - e não é improvável que Thomas Hobbes tivesse em mente o “Eclesiastes”, 4:4, ao dizer proto-nietzscheaneamente, na obra *Leviatã*⁶⁹³ (parte I, cap. 11): “assinalo, em primeiro lugar, como uma tendência geral de todos os homens [= toda a humanidade], um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”⁶⁹⁴ (HOBBS, 1974: 58). Por outro lado, a *yetzer ha-tov* é a inclinação e desejo naturais para o auto-sacrifício, o desprendimento devoto, a fraternidade bondosa, impulsos que Nietzsche critica quando tomados como valores absolutos, principalmente quando se consolida⁶⁹⁵ “na noção do homem bom a defesa de tudo o que é fraco, doente, malogrado, que sofre de si mesmo, tudo o que deve perecer”, ao modo do “crucificado” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 8)⁶⁹⁶.

A *yetzer ha-ra* representa nosso desejo por bem-estar e conforto material, nosso orgulho, mas também a nossa inclinação para a produtividade, para construir e estabelecer coisas duráveis (com pretensão de permanentes): não fosse pela *yetzer ha-ra*, que nos impele a fazer progredir nossa vida e nosso mundo, provavelmente ficaríamos o tempo inteiro “dando graças a Deus” por tudo, em perfeito contentamento com o que temos, sem sentirmos a necessidade de lutar por mais⁶⁹⁷ - o que levaria nossas vidas e nosso mundo à

⁶⁸⁹ Cit. por URBACH, 1975: t. I, p. 474.

⁶⁹⁰ Aparecendo como *qin’ath* na construção verbal.

⁶⁹¹ De *reá’*, “o outro”; aqui, o parceiro numa relação de antagonismo.

⁶⁹² Uma tendência assemelhada ao conceito Freudiano do *es (id)* amoral.

⁶⁹³ Thomas Hobbes De Malmesbury, “*Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*”, 1651.

⁶⁹⁴ O homem, comportando-se inevitavelmente como um lobo contra os outros homens, seria um individualista por natureza, procurando “poder e mais poder” para garantir sua segurança e evitar a morte. Cf. também, do mesmo Hobbes, o cap. 10 da parte I do “*Leviatã*”, e o livro “*The Elements of Law*”, ed. Ferdinand Tönnies. Cambridge: University Press, 1928, p. 15.

⁶⁹⁵ Em nome de uma “segunda natureza”, tomada como primeira em valor ético.

⁶⁹⁶ NIETZSCHE, 1995: 117.

⁶⁹⁷ E o exemplo prototípico dessa luta pode ser encontrado no *Gênesis*, 32: 25-32, na figura de Jacó como *Israel* (de *sara*, “lutar”; *sarar*, “dominar”; ou *ashar*, “perseverar”) aquele que lutou com Elohim e com os homens, e prevaleceu (32:29). Segundo URBACH (1975: t. I, p.475), “a luta contra a *yetzer* não significa

estagnação. Também Immanuel Kant (1724-1804), na “Idéia de uma História Universal sob uma Visada Cosmopolita” (1784), fala da existência no homem, em oposição à “inclinação a associar-se com outros”, de uma “propriedade anti-social de querer ordenar tudo de acordo com suas próprias idéias”:

É esse antagonismo que desperta todas as faculdades do homem, obriga-o a vencer sua tendência à indolência e arrasta-o, mediante o desejo de honrarias, poder ou riqueza, a procurar uma posição entre seus companheiros. (...) É assim que o homem dá os primeiros passos verdadeiros desde o estado de barbárie até o de civilização (...). Se não fosse por essas propriedades anti-sociais, desagradáveis em si mesmas, (...) os homens teriam podido viver a vida de pastores na Arcádia, em perfeita harmonia, contentamento e amor mútuo, permanecendo todos os seus talentos em germe sem nunca desenvolverem-se (KANT, 1907: 20-22).

A importância para nós do tratamento kantiano [influenciado pelo *Eclesiastes*?] desse dualismo de inclinações (inclinação associativa *versus* propriedade anti-social) advém da aparente atenuação, na passagem citada, do dualismo moral *versus* imoral, tradicionalmente vinculado àquele outro dualismo, através do entendimento de que algo “desagradável em si mesmo” quando tomado individualmente pode aparecer como justificável quando tomado coletivamente no contexto do progresso civilizatório⁶⁹⁸.

A *yetzer ha-ra* reflete nossos impulsos e desejos mais básicos, freqüentemente inapropriados segundo uma visada ética estrita, mas sem ela não sobreviveríamos; por esse

exílio em relação ao mundo e das atividades no mundo, mas a conquista da *yetzer* enquanto se opera no mundo”.

⁶⁹⁸ Na “Antropologia sob um Ponto-de Vista Pragmático” (“*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*”. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798 [2ª ed. melhorada: 1800]), Kant postula que os “vícios da humanidade” coletivamente tomada (o desejo de poder, o domínio dos recursos da terra) estimulam a competição e a luta, e conseqüentemente o progresso - identificado com a combinação de poder, liberdade e lei, enquanto a anarquia dos selvagens se caracterizaria por lei e liberdade sem poder, e o despotismo dos bárbaros por poder sem liberdade nem lei (I. Kant, “*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2; Werkausgabe XII, mit Gesamtregister Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*”, 4ª ed. Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982 [ed. orig. Frankfurt: Insel Verlag, 1964]; pp. 399-690). “Kant traçou uma nítida linha divisória entre, por uma parte, a moralidade individual, universal, absoluta e livre de conflitos internos, baseada em uma racionalidade transcendente, completamente desligada da natureza, da história e da realidade empírica, e, pela outra, as desarmonias dos processos da natureza, cujo alvo era a conservação das espécies e a promoção do progresso através da competição e da guerra” (BERLIN, 1982: 148).

motivo, o homem precisa conciliar dentro de si⁶⁹⁹ a inclinação para o bem e a inclinação para o mal⁷⁰⁰ [pois “quando uma pessoa se desdobra em duas encontra-se mais isolada do que quando é uma só! (*solchermaßen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einen!*)” (Assim Falava Zaratustra, III, “Da visão e do enigma”, 1)]⁷⁰¹ - e seria possível para um homem amar a Deus “com ambas as suas inclinações, com a boa e com a má”,⁷⁰² (*Mishnah Berakhot*, IX, 5, e *Sifre Deut.*⁷⁰³, §32, p. 55⁷⁰⁴, *Tosefta Bava Qamma*⁷⁰⁵, VI, 7, p. 35⁷⁰⁶)⁷⁰⁷, posicionando-se “para além do bem e do mal”⁷⁰⁸. Essa opinião assemelha-se bastante àquela de algumas correntes Zurvanistas, que propunham que Zurvan, o tempo, havia gerado Ormuzd e Ahriman (A.-Mazdâ e Angra-Mainyu)

para misturar o bem com o mal, o que leva a supor evidentemente que só pela graduação dessa mistura pode surgir a plena multiplicidade das coisas. (...) Bem e mal já não são princípios inconciliáveis, mas qualidades aproveitáveis perante cuja acessibilidade desaparece a questão de um valor ou desvalor absolutos (BUBER, 1992: 39).

⁶⁹⁹ “Melhor é, pois, estarem dois juntos do que estar um só, porque têm a vantagem de sua sociedade” (*Eclesiastes*, 4:9).

⁷⁰⁰ O rabino Jeffrey K. Salkin (“*How we can take the evil within and make of it a ladder that can uplift us?*”). *Reform Judaism Magazine*, 5, 1999: 1º artigo; disponível em < uahc.org/rjmag/5999js.html >; acessado em 17/01/2003) pensa que não nos cabe perguntar como podemos atingir a perfeição moral, mas “como lidamos com as pulsões conflitantes dentro de nós e fazemos delas uma escada que pode nos elevar até algo mais alto” - em vocabulário Nietzscheano, como resolvemos o dualismo bem/mal e, como resultado disso, como fazemos uma ponte que pode nos levar à condição de *Übermenschen*.

⁷⁰¹ NIETZSCHE, 1977: 119.

⁷⁰² Conforme BUBER (1992: 31), a passagem de *Neemias* (= *II Esdras*), 9: 8, onde se lê “E achaste o seu coração [= de Abraão] fiel aos teus olhos, e fizeste aliança com ele...”, traz *lebab* (forma duplicada) para “coração”, no lugar de *leb*, o que “indica que a unidade do coração é conseguida pela unificação dos instintos [*yetzarim*]”, ao que Buber completa: “Ao homem é ordenado: 'Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração' (*Deuteronomio*, 6:5); o que significa com teus dois instintos juntos. (...) O criador entregou-os ao homem como dois servos, mas que só conseguem realizar seu trabalho em perfeita consonância... A tarefa do homem não é extirpar de dentro de si o mau instinto, mas coaduná-lo novamente com o bom instinto” (BUBER, 1992: 31; 30).

⁷⁰³ Ed. M. Friedmann, Viena, 1864, e ed. Finkelstein, Berlim, 1940.

⁷⁰⁴ Locuções atribuídas ao *Rav* Samuel bar Nachman.

⁷⁰⁵ Ed. S. Lieberman, 1955, 1962, 1967.

⁷⁰⁶ Locução atribuída ao *Rav* Me’ir.

⁷⁰⁷ Cf. URBACH, 1975: t. I, p. 475, e t. II, p. 895, n. 26.

⁷⁰⁸ E Nietzsche escreveu: “já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos 'bons' e 'maus' desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto (...) - e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada - esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar” (*Além do Bem e do Mal*, 23; NIETZSCHE, 1992b: 29).

Numa linha de raciocínio assemelhada àquela de Buber, Jeffrey Burton Russel, referindo-se ao dualismo zoroastriano em termos válidos para qualquer metafísica dualista de antagonismos extremados, opinou que,

insistindo na luta de dois princípios hostis em guerra pela mente, e concitando à guerra contra o princípio do mal, o dualismo representa a repressão, e não a aceitação saudável e a supressão consciente, da violência. (...) Se a unidade de Deus, e portanto do cosmos e da psique, é quebrada, torna-se mais difícil para a natureza, e para a psique, chegar a um acordo consigo mesma (RUSSEL, 1997: 87 e 86).

Não é de todo impossível que Nietzsche, ao buscar elementos culturais que lhe permitissem trazer à luz a genealogia do dualismo para poder neutralizá-lo ou superá-lo, haja tomado conhecimento⁷⁰⁹ das idéias rabínicas (pré-darwinistas⁷¹⁰, e também pré-freudianas) acerca de uma inclinação, tendência ou pulsão humana mais primitiva, individualista, de sobrevivência, de perseverança e triunfo, dominação e controle, libido e aspiração à perpetuidade. Ora, encontramos uma quase completa identidade dessas características com alguns atributos da nietzscheana “vontade de poder”⁷¹¹, cabendo recordar também que “quanto maior o homem, maior sua *yetzer (ha-ra)*”⁷¹² (*TALMUD BABLÍ*, 1990: *Sukká* [“(da) Cabana”], 52a), ao mesmo tempo que, para Nietzsche, quanto maior a vontade de poder⁷¹³,

⁷⁰⁹ Talvez através dos seus estudos de Teologia, iniciados em casa e com os professores e tutores Buddensieg e Kletschke em Pforta, ou através dos seus estudos de Hebraico, iniciados com o professor Steinhardt em Pforta.

⁷¹⁰ Cf. a menção à “lei da *seleção*” no “*Ecce Homo*”, “Por que sou um destino”, 8.

⁷¹¹ Cf., p. ex., o que se lê na *Genealogia da Moral* (3ª dissertação, 7) sobre o “sentimento de poder”: “Todo animal, portanto também *la bête philosophe* [= o homem], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está 'acima de toda razão', tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para um *optimum* (não falo do caminho para a 'felicidade', mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade [que acompanha a eterna insatisfação])” (NIETZSCHE, 1998: 96-7 [grifos e comentários nossos]).

⁷¹² Segundo Buber, “a categoria de uma pessoa está relacionada com a quantidade de 'fermento' [a *yetzer ha-ra*, como vimos, é chamada de 'fermento na massa (humana)']: 'se alguém é maior do que um outro, isto se deve ao fato de seu instinto ser maior do que o do outro'. O elevado valor do 'instinto mau' encontra sua expressão mais forte numa interpretação daquela passagem do *Gênesis* 1:31 quando Deus, ao final do dia em que fizera o homem, contemplou tudo o que havia feito e achou tudo 'muito bom'. Este 'muito bom' refere-se ao instinto mau, quando para o instinto bom só lhe cabe o predicado 'bom'. Entre os dois, o fundamental é o mau instinto. Mas chama-se mau porque o homem o tornou [torna] mau” (BUBER, 1992: 30).

⁷¹³ Em “Além do Bem e do Mal”, 257, as “energias de vontade e ânsias de poder”.

maior o homem⁷¹⁴. Contudo, só conseguimos encontrar duas referências, e assim mesmo indiretas e fracamente consistentes, sugestivas de alguma relação entre *yetzer ha-ra* e “vontade de poder” (num contexto à primeira vista sem relação com Nietzsche):

1) Martin Buber disse que

A (má) “tendência” ou tendenciosidade [*yetzer (ha-ra)*] corresponde, num mundo de idéias (...), à nossa “imaginação”, (...) ao produto dela. O coração humano traça projetos sob a forma do possível que pode ser transformado no real. A tendenciosidade, as “pinturas do coração”⁷¹⁵ (Salmos, 73 [católicos: 72]:7), é o jogo com a possibilidade (...). A imaginação não é má de todo, é boa e má, pois no meio dela e a partir dela podem - o que não era possível antes do conhecimento do bem e do mal - a decisão, a orientação intencional do coração, despertar nele a vontade de tornar-se senhor do emaranhado de possibilidades e realizar a figura humana intencionada pela criação (BUBER, 1992: 28-29 e 29; grifo nosso).

Nosso livre arbítrio, nosso “jogo com a possibilidade”, abrir-nos-ia a possibilidade do maior risco (“maior perigo”), mas que seria simultaneamente “a maior chance” (BUBER, 1992: 29);

2) Reinhold Niebuhr observou que

o reconhecimento, à vista de Deus, de que ele [o homem] é um pecador pode ser usado como um veículo para esse mesmo pecado⁷¹⁶ (...), [e como] instrumento de uma arrogante vontade de poder (*will-to-power*) contra opositores teológicos (NIEBUHR, 1943: t. 1, p. 202).

Ao procurar elementos culturais que lhe permitissem neutralizar ou superar o dualismo metafísico, Nietzsche encontrou subsídios na cultura grega autóctone [aparentemente isenta de influências iranianas] que tanto admirava. Dentro do nosso

⁷¹⁴ Numa formulação que precede aquela da “vontade de poder”: “Quanto maior e mais excelso um grego é, maior a chama da ambição que brilha a partir dele (*Je grosser und erhabener aber ein griechischer Mensch ist, um so heller bricht aus ihm die ehrgeizige Flamme heraus*)” (Nietzsche, “*Homer’s Wettkampf*”, ¶7; trad. nossa).

⁷¹⁵ Ou “máscaras do coração” (*mshyvt lebab*).

conhecimento, ainda não se discutiu apropriadamente a semelhança entre o Eclesiastes, 4:4, onde “todo trabalho, e todo êxito do homem, é [= vem da] inveja/[do] ciúme (- uma expressão da *yetzer ha-ra*) do homem em relação a seu parceiro”, e a *ágathè d'Ëris* (“boa Luta”), que é *louvável* (*áinetós*)⁷¹⁷ na medida em que

(...) desperta até o indolente para o trabalho:
 pois um sente desejo de trabalho tendo visto
 o outro rico apressado em plantar, semear e a
 casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
 atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
 o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
 o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo (Os Trabalhos e os Dias [TD], 20-26;
 HESÍODO, 1996: 25),

e que contrasta com a *boulêisin Ërin* (“grave Luta”) que é *condenável* na medida em que “é guerra má (*pólemón te kakón*) e o combate amplia, funesta” (TD, 13-13; *op. & loc. cit.*). Segundo Nietzsche, os gregos, “os homens mais humanos dos tempos antigos”, acreditavam que a natureza humana contém alguns traços medonhos e considerados como não-humanos, mas o gênio dos gregos se revelava através dos métodos de lidar com eles, individualmente emprestando a esses traços um caráter de “bom” ou “mau” na dependência dos fins almejados⁷¹⁸ (é assim que Nietzsche toma, não-dualisticamente, a afirmação hesiódica que

⁷¹⁶ Uma tradição judaica registra que Caim defendeu-se perante Deus da acusação de ter matado seu irmão alegando que Deus havia criado nele a *yetzer ha-ra* (*Midrash Tanhuma; Bere'shith*, 25 [ed. Solomon Buber, v. 1, p. 10]). O argumento de que “errar é humano” não deve servir de desculpa para incidir no erro.

⁷¹⁷ Hesíodo (Os Trabalhos e os Dias, 12) fala que “[certamente] louvaria quem a compreendesse” (*épainésseie noésas*)”.

⁷¹⁸ “Cada dom natural deve desenvolver a si mesmo através de lutas, assim exige a pedagogia nacional helênica (*Jede Begabung muß sich kämpfend entfalten, so gebietet die hellenischer Völkspädagogik*), enquanto os novos (=modernos) educadores nada temem mais do que a liberação da chamada ambição. Aqui teme-se o egoísmo como 'o mal em si' - com a exceção dos Jesuítas, que concordam com os antigos e quem, possivelmente, por esse motivo, são os mais eficientes educadores do nosso tempo. Eles parecem acreditar que o egoísmo, i. e., o elemento individual, é apenas o mais poderoso *agens* [instrumento do *ágón* das *Wettkämpfe*], mas que ele obtém seu caráter de 'bom' e 'mau' essencialmente dos fins em relação aos quais ele se empenha (*die Selbstsuch d. h. das Individuelle nur das kräftigste Agens ist, seinen Charakter aber als 'gut' und 'böse' wesentlich von den Zielen bekommt, nach denen es sich ausreckt*)” (Nietzsche, “Homer's *Wettkampf*”, ¶10; trad. e grifo nossos).

“não há origem única de Lutas, mas sobre a terra/ duas são [elas]”- TD, 10-11⁷¹⁹), encontrando-se um modelo exemplar desse gênio em “Os Trabalhos e os Dias”, onde aprendemos que a característica mais comum da vida são as lutas (*Éridôn*). No “*Homer’s Wettkampf*” [HW]⁷²⁰, Nietzsche opina que “o gênio grego tolerou a terrível presença dessa pulsão (*Trieb*) [para a luta] e a considerou como justificada (*als berechtigt erachtete*) (...). Esse é um dos mais notórios pensamentos helênicos, e digno de causar impressão no recém-chegado imediatamente no portão de entrada da ética grega⁷²¹” (HW, ¶¶4 e 5)⁷²². Ademais, esse pensamento mostra que as paixões naturais podem “incitar os homens à ação (*That*), mas não à ação de lutas de aniquilação (*That des Vernichtungskampfes*), e sim à ação de lutas que são *competições* (*That des Wettkämpfe*)” (HW, ¶6)⁷²³, fazendo de *Éris* uma divindade benéfica para o homem: “aquelas habilidades humanas que são terríveis (*furchtbaren*) e consideradas não-humanas podem mesmo ser o solo fértil (*der fruchtbare Boden*) somente a partir do qual toda a humanidade pode crescer em emoções, ações e trabalhos” (HW, ¶1)⁷²⁴.

Dando um pequeno salto cronológico (de 1872, época do “*Homer’s Wettkampf*”, para 1883, ano do primeiro dos livros do “Zaratustra”) mas tentando postular uma abrangente rede de conexões ao tentar associar Hesíodo e Nietzsche com o Eclesiastes, 4:4 (e indiretamente com os talmudistas que tentaram contornar o “problema [zoroastriano] do mal” mediante a interpretação do Gênesis, 2:7, à luz da doutrina das duas *yetzarim*, “inclinações”), encontramos no “Assim Falava Zaratustra” a clássica passagem que diz que

Uma tábua de bens [= de valores] está suspensa sobre cada povo. Vede, é a tábua de suas superações [seus triunfos]; vede, é a voz da sua vontade de poder.

É louvável (*löblich*) [para cada povo] aquilo que considera difícil; o que é indispensável e difícil chama-se bem (...).

⁷¹⁹ Versos que abririam a versão mais antiga do primeiro poema didático dos gregos, encontrada por Pausânias em sua visita ao Helicon, “inscrita em placas de chumbo e severamente desgastada pelo tempo e pelas intempéries (*durch Zeit und Wetter*)” (Nietzsche, *Homer’s Wettkampf*, ¶5; trad. e grifo nossos).

⁷²⁰ O último dos “Cinco prefácios a cinco livros não escritos”, presenteados a Cosima Wagner no Natal de 1872.

⁷²¹ “*Dies ist einer der merkwürdigsten hellenischen Gedanken und werth dem Kommenden gleich am Eingangsthore der hellenischen Ethik eingepägt zu werden*”.

⁷²² NIETZSCHE, 1911: 54 (trad. nossa, em cotejo com o texto alemão).

⁷²³ NIETZSCHE, 1911: 55.

⁷²⁴ NIETZSCHE, 1911: 51.

O que lhe permite reinar, vencer e brilhar, para horror e inveja do seu vizinho (*seinen Nachbarn zu Grauen und Neide*), é para ele o mais elevado, o principal (...).

Verdadeiramente, meu irmão, se conheces primeiro a necessidade, o país, o céu e o vizinho de um povo, adivinhas também a lei das suas superações (*das Gesetz seiner Überwindungen*), e por que razão sobe às suas esperanças por esses degraus (Assim Falava Zaratustra, I, “Dos mil alvos e o único alvo”, trad. nossa).

Em um mesmo lugar encontramos lado a lado uma referência à proverbial figura do parceiro/do vizinho a ser superado e uma menção (a primeira do “Zaratustra”), num contexto “louvável” (*áinetós* em Hesíodo; *löblich* em Nietzsche), à “vontade de poder”.

Numa carta a Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881, Nietzsche, que acabara de conhecer melhor o sistema de Espinosa (1632-1677), escreveu:

Estou realmente impressionado, realmente fascinado! Tenho um precursor, e *que* precursor! (...) Me identifico com cinco pontos principais de sua doutrina; esse pensador, o mais original e o mais solitário de todos, é quem está mais próximo de mim precisamente nesses pontos: ele nega o livre-arbítrio, a finalidade, a ordem moral mundial, o altruísmo, o mal; é claro que as diferenças são enormes, mas são diferenças mais de período, cultura, área do conhecimento. *In summa*: minha solidão (...) agora pelo menos é uma solidão para dois. É estranho! (NIETZSCHE, 1969: 177).

É possível que nunca saibamos ao certo se a concepção nietzscheana da “vontade de poder”, ulterior à época dos “Cinco prefácios a cinco livros não escritos”, deve algo ao pensamento rabínico reativo ao bíblico “problema do mal” (influenciado pelo dualismo zoroastriano em incerta medida), mas é mais fácil especular que a idéia rabínica da *yetzer ha-ra* como pulsão de sobrevivência, perseverança e triunfo⁷²⁵, pode ter influenciado Nietzsche através da idéia espinosana do *conatus*, fortemente evocativa da concepção rabínica da *yetzer ha-ra*.

⁷²⁵ Necessária inclusive para a continuidade do mundo - cf. o *TALMUD BABLÍ*, 1990: *Yomá* [“(dia da) Expição (= *Yom Kippur*)”], 69b; *Sukká* [“(da) Cabana”], 52b, e *Sanhedrin* [“(da) Suprema Corte”], 64a, 107a-b.

A partir da leitura de P. Vernière⁷²⁶, Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (1958: 13) associou, ainda que vagamente, o ensinamento do Zaratustra iraniano a Espinosa, através da clássica sentença de Porfírio (“Vida de Pitágoras”, 41; *op. cit.*)⁷²⁷, mas desconhecemos qualquer aprofundamento dessa associação, por D.-Guillemin ou por outros. A idéia de ser a matéria o “corpo de Deus” enquanto *natura naturata*, cuja alma ou *natura naturans* é a “Verdade” de Deus, de fato aproxima o pensamento de Espinosa, com sua *Deus sive Natura* (“Deus, ou seja, a Natureza”), mais de algumas vertentes da teologia zoroastriana do que da ortodoxia judaica. De fato, Erwin Reinnisch, partindo do trecho da carta de Espinosa a Burgh onde o primeiro diz: “não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira”,

indaga o que seria a “verdadeira filosofia” e responde (...) que se trata da Cabala, cuja origem não é judaica, mas persa, datando da época em que os judeus enfrentaram o primeiro exílio na Babilônia, quando Zoroastro difundia a nova religiosidade na região do Eufrates (*sic*) (CHAUÍ, 1999: 106),

ao passo que Filo de Alexandria (c. 20 a.C.-45 d.C.), citado por Espinosa como uma autoridade em historiografia bíblica⁷²⁸, referiu-se no menos judeu dos seus tratados (“*Quod omnis probus liber sit*”, 11.74) às doutrinas persas sobre as virtudes de Deus como algo que todos deviam conhecer (MOMIGLIANO, 1991: 128). No entanto, o conhecimento de Filo por Espinosa parece ter sido indireto (através de Asarya dei Rossi), e é impossível saber em que medida os estudos cabalistas de Espinosa envolveram algum conhecimento de fontes zoroastrianas.

Baruch de Espinosa, se bem que, “muito jovem ainda, começa a manifestar sua rebeldia frente à doutrina [judaica] ortodoxa” (Vidal Peña, introdução a SPINOZA, 1987: 11), aos 17 anos era ainda “um jovem talmudista” [da *Keter Torah Yeshiva* [escola rabínica], em Amsterdã] (ZWEIG, s/d: 125)⁷²⁹, e pode ter sido instruído para o rabinato (CHAUÍ,

⁷²⁶ “*Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution*”. Paris: P.U.F., 1954, p. 403: “a Matéria não obedece às leis de uma mecânica cega; ela é o corpo do grande Oromazes, cuja alma é Verdade”.

⁷²⁷ Apreciada à luz das “Viagens de Ciro”, do *Chevalier Ramsay*, obra esta que seria “porta-voz de um tipo de espinosismo como que revisitado por Newton” (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 13).

⁷²⁸ “Tratado Teológico-Político”, X, pp. 141, 142 e 146 da ed. de Gebhardt (SPINOZA, 1986: 260 e 267).

⁷²⁹ “(...) Sua formação infantil e adolescente foi aquela própria de um fiel, assistindo às lições do ortodoxo Saul Levi Morteira” (Vidal Peña, introdução a SPINOZA, 1987: 10). Morteira era então o maior talmudista da

1983: xxi). Segundo ZWEIG (s/d: 141), parte do pensamento de Espinosa só se torna claro quando certos termos latinos que ele emprega (num estilo muito pessoal e nem sempre claro) são vertidos para o hebraico.

No “Tratado Teológico-Político”⁷³⁰, Espinosa interpretou o Gênesis, 2:7 - a clássica passagem que os talmudistas utilizaram para concluir que cada ser humano é criado com duas “inclinações” (*yetzarim*) -, vindo na alma (lat. *anima*; hebr. *nepshesh*) a mesma coisa que a mente (lat. *mens*) humana, ou, à luz da sua interpretação do Salmo, 51[católicos: 50]:12-13, a mesma coisa que o apetite (lat. *appetitus*) (SPINOZA, 1986: 88-89), e na sua “Ética” (III, proposição 9 e seu escólio), Espinosa chama de *appetitus* ao *conatus* como esforço simultâneo do corpo e da alma para perseverarem no ser. Nietzsche chamou Espinosa (no Humano, Demasiado Humano, 475) de “o mais puro dos sábios”, mas entendeu (numa visão bastante reducionista) “a chamada pulsão de autoconservação” (representada pelo *conatus*), considerada “decisiva” por Espinosa e outros “homens em estado de indigência”⁷³¹ (Espinosa “era tuberculoso”), como “uma limitação da verdadeira pulsão fundamental da vida (*Lebens-Grundtrieb*)” (A Gaia Ciência, 349; trad. nossa), que, a seu ver, seria a “vontade de poder”: “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente⁷³² [mas não exclusivamente⁷³³] vontade de vida” (A Gaia Ciência, 349 [inserção e grifo nossos])⁷³⁴. A “verdadeira pulsão fundamental da vida”, representada pela “vontade de poder”, parece reunir os melhores elementos da concepção grega do *ágón* das

comunidade judaica de Amsterdã, chefe espiritual (*hakham*) da comunidade [primeiro da comunidade *Beit Ya'akov*, depois da congregação *Talmud Torah*] e diretor da Academia da Coroa e da Lei (CHAUÍ, 1983: viii-ix). Morteira depois foi membro da *bet din* (côrte de lei rabínica) que excomungou Espinosa.

⁷³⁰ “*Spinoza Opera*”, ed. Carl Gebhardt, 4 vols. Heidelberg: Carl Winters Verlag, 1925 (2ª ed. 1972), v. 3, p. 25.

⁷³¹ Em Além do Bem e do Mal, 25, Nietzsche coloca “os reclusos à força, os Spinozas e Giordano Brunos” lado a lado com os “proscritos da sociedade, esses homens longamente perseguidos, tristemente acuados”, que “acabam sempre se transformando, ainda que sob a mascarada mais espiritual, e também sem que eles mesmos saibam, em refinados vingativos e envenenadores, sem falar da estupidez da indignação moral, que é, num filósofo, o sinal infalível de que o humor filosófico o abandonou” - e exclama: “que se traga à luz o fundamento da ética e da teologia de Spinoza!” (NIETZSCHE, 1992b: 32).

⁷³² “Vontade de poder (...) é precisamente vontade de vida” (Além do Bem e do Mal, 259).

⁷³³ “Toda força impulsora é vontade de poder, não há outra força física, dinâmica ou psíquica (...). A vida é apenas um *caso particular* de vontade de poder” (Fragmento póstumo 14 [121]; NIETZSCHE, 1992b: 222, n. 26); “(...) Supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição (...), então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (Além do Bem e do Mal, 36; NIETZSCHE, 1992b: 43).

Wettkämpfe, de uma pulsão para a luta baseada na busca da excelência (e, portanto, teleologicamente determinada) - a “boa luta” (*âgathè d’Ëris*) -, e da concepção judaica (de certo modo anti-zoroastriana) de uma pulsão inata de sobrevivência, perseverança e triunfo, que resulta numa “inclinação má” (*yetzer ha-ra*). Tanto as “lutas” como as “inclinações” têm um potencial para assumir uma feição de “boas” ou “más” na dependência dos meios empregados, dos fins almejados e dos resultados obtidos na busca “da preponderância, de crescimento e expansão, de poder”, mas entende-se que na perspectiva nietzscheana os impulsos inatos e não-inatos de luta e triunfo, mais do que dizendo respeito às relações inter-individuais (como em “Os Trabalhos e os Dias” e no “Eclesiastes”) [a “luta pequena”?], devem mover-se (como nas interpretações rabínicas) para o campo dos impulsos intra-individuais, onde se trava uma grande luta em busca daquilo que Nietzsche chama de [*Selbst-Überwindung*] ([auto-] superação)⁷³⁵, a verdadeira resposta de Nietzsche ao niilismo.

Na seção 198 de Além do Bem e do Mal, Nietzsche expõe “o fundamento da ética e da teologia de Espinosa” como sendo um refreamento, num misto de prudência e estupidez, da “vontade de poder”. Noutro lugar, Nietzsche identifica a vontade de poder ao princípio (afirmativo e auto-afirmativo) da vida (“onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” - Assim Falava Zaratustra, II, “Da auto-superação”⁷³⁶), associando-a (como característica fundamental) à “moral dos senhores” (oposta à “moral dos rebanhos”, “moral dos escravos” ou “moral dos doentes”, mais disseminada como “moral cristã”):

Na esfera mais estreita dos chamados valores morais não se encontra oposição maior do que aquela entre uma *moral dos senhores* e a dos conceitos de valor *cristãos*: esta, aparecida num solo inteiramente mórbido (...); a moral dos senhores (...), ao contrário, sendo a linguagem simbólica da vida que vingou, que *ascende*, da vontade de poder como princípio da vida. A moral dos senhores *afirma* tão instintivamente quanto a cristã *nega* (“Deus”, “além”, “abnegação”, puras negações). A primeira

⁷³⁴ NIETZSCHE, 2001: 244.

⁷³⁵ Cf. o “Assim Falava Zaratustra”, prólogo, 3 (“*Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*” - grifo nosso); *ibid.*, I, “Das alegrias e paixões” (“*Der Mensch ist Etwas, das ueberwunden werden muß*”); *ibid.*, II, “Da auto-superação (*Von der Selbst-Überwindung*)”; *ibid.*, III, “Da visão e do enigma”, 1.

⁷³⁶ Discurso que “marca bem a diferença temática entre a primeira e a segunda parte de *Assim Falou Zaratustra*, efetuando a passagem do Super-homem ao princípio da vontade de potência. Aqui, a temática da superação do homem concebido como vontade de nada, que é o grande *Leitmotiv* da primeira parte, cede lugar à temática da vida como vontade de potência” (MACHADO, 1997: 101-2).

partilha a sua abundância com as coisas - transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo - a segunda empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo (...). O cristão quer *desvencilhar*-se de si mesmo. *Le moi est toujours haïssable* [O eu é sempre odioso] - A moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer-se sim *a si* - é auto-afirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas “porque o coração lhe está muito cheio” (O Caso Wagner, epílogo)⁷³⁷.

Por esse prisma, a negação da negação do mundo representada pela “abnegação” e pelo “além”, bem como a morte de “Deus”, corresponderia a uma afirmação da “moral dos senhores”.

À luz de uma outra passagem anterior (“A Gaia Ciência”, 37), como esta acima, ao “Zaratustra”, podemos tentar entender a qualificação de Espinosa como “o mais puro dos sábios” (“Humano, Demasiado Humano”, 475) como uma manifestação de ironia ou de compadecimento, na medida em que a “alma (*anima*)” de que fala Espinosa não teria a participação dos “impulsos maus dos homens” (“A Gaia Ciência”, 37)⁷³⁸ - i.e., numa leitura nossa da visão nietzscheana da idéia do *conatus*, uma avaliação reducionista dos impulsos vitais (pacificadora do “nosso interior em luta”, diríamos a partir de “A Gaia Ciência”, 333) por parte de Espinosa (aqui traduzida num vocabulário misto talmúdico-espinosista) teria promovido uma neutralização da *yetzer ha-ra* no *conatus* (transformado outrossim em um princípio teleológico supérfluo), ou dizendo-se isso de outra maneira, o anti-dualismo Espinosano teria, em seu “purismo” monista, subsumido a *yetzer ha-ra* (inclinação ou pulsão para o mal) na *yetzer ha-tov* (inclinação ou pulsão para o bem) - tendência, aliás, já perceptível no Talmude (cf. *TALMUD BABLÍ* [Talmude da Babilônia], 1990: *Berakhot* [(das) Bênçãos], 5a)⁷³⁹ e em algumas passagens do rabinismo mishnaico⁷⁴⁰. O entendimento⁷⁴¹ do *conatus* Espinosano como simples “pulsão de autoconservação” viria a

⁷³⁷ NIETZSCHE, 1999: 43-44.

⁷³⁸ NIETZSCHE, 2001: 82.

⁷³⁹ URBACH, 1975: t. I, p.475-76.

⁷⁴⁰ Cf., p. ex., *Magen 'Avot*, 4.1 (locução do *Tanna* [erudito mishnaico] Ben Zoma, que a seu turno cita *Provérbios*, 16:32), e *Sifre Deut.* [ed. M. Friedmann, Viena, 1864, e ed. Finkelstein, Berlim, 1940], §33, p. 59 (locução do *Tanna* Rabi Josiah); cit. por URBACH, 1975: t. I, p. 473-4 e 475, e t. II, p. 895, n. 20, e p. 896, n. 31.

⁷⁴¹ Errôneo, seg. ZATERKA, 1997: 43-45.

acompanhar Nietzsche no período pós-Zaratustra (cf. “Além do Bem e do Mal”, 13)⁷⁴², período em que, ademais, Nietzsche propõe o entendimento da “alma enquanto pluralidade [e não como dualidade] do sujeito” (“Além do Bem e do Mal”, 12 [inserção nossa]).

Para Espinosa, o *conatus* é o esforço de toda coisa, “tanto quanto está em seu poder [alcance], por perseverar no seu ser” (Ética, III [Da origem e da natureza das afecções], proposição 6), que não seria senão “a essência atual dessa coisa” (Ética, III, prop. 7; grifo nosso) (SPINOZA, 1987: 181, 182; em cotejo c/ ESPINOSA, 1983: 180; 181); “potência intrinsecamente indestrutível de perseveração na existência, engendrada pela potência infinita da extensão e do pensamento, de que somos manifestações singulares”; “força de autoconservação na existência”; “potência de autopreservação no ser, i. e., potência de agir, não sendo apenas esforço de autoconservação, mas sobretudo (...) força para ser e força para existir” (CHAUÍ, 1999: 67, 541 e 712; grifo nosso). O *conatus* é imanente ao homem⁷⁴³, mas sua força ou intensidade depende das relações que mantém com outras forças internas ao homem ou externas (da sociedade, da Natureza). Por outro lado, “esta lei do *conatus* é geral para toda a natureza, embora somente no homem alcance a dimensão psicológica que a palavra 'esforço' parece carregar. (...) Expressa também a identificação de essência e potência” (SPINOZA, 1987: 181, n. 4)⁷⁴⁴.

Espinosa pensava que cada corpo se esforça (*conatur*) para perseverar no ser. Quanto mais esforço (*conatus*) há num corpo, maior a sua autonomia; o *conatus* é o que faz com que um corpo tenha uma autonomia ativa e persistente. O esforço do corpo também é um esforço da alma; esse esforço é chamado vontade (*voluntas/voluntatis*) quando refere-se à alma, e, enquanto causa eficiente, chama-se apetite (*appetitus*) quando refere-se ao corpo e à alma simultaneamente. Esse apetite com consciência de si mesmo e enquanto causa eficiente é o desejo (*cupiditas*) (cf. Ética, III, escólio da prop. 9). O desejo, esforço de viver, “é a própria essência do homem”⁷⁴⁵ enquanto paridade e simultaneidade natural entre o esforço da alma

⁷⁴² “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força - a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *conseqüências* disso. - Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos*! - um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios” (Além do Bem e do Mal, 13; NIETZSCHE, 1992b: 20).

⁷⁴³ E às coletividades humanas (CHAUÍ, 1999: 84).

⁷⁴⁴ Remetendo, à p. 87, n. 23, à Ética, I [De Deus], prop. 34: “A potência de Deus é sua própria essência”.

⁷⁴⁵ Para Vidal Peña, “Espinosa é um racionalista que, no entanto, fez coisas que alijavam esse racionalismo da engenhosidade: uma delas (muito repisada ultimamente, quiçá até o exagero) foi afirmar que o desejo - mais

(i.e., sua capacidade de pensar) e o esforço do corpo (i.e., sua capacidade de agir). O desejo tende a aumentar nossa potência de pensar, de agir e de fruir (de contentar-mo-nos) (Ética, III, definições das afecções, 1; prop. 28 e demonstração; prop. 11 e escólio). O homem sempre se esforça para, na sua interação com outros, aumentar a sua potência de agir, buscando fugir daquilo que diminui sua potência - as paixões (afecções) tristes - e buscando as “paixões alegres” (ZATERKA, 1997: 40-41; cf. Ética, III, prop. 25 e 26).

Conforme Deleuze,

tudo aquilo que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não me convém, o que me nega; conservar o que me é útil ou me convém) pelas afecções [*affectiones*] dadas (idéias de objetos), sob afetos [*affectus*] determinadas (alegria e tristeza, amor e ódio), tudo isso é meu direito ou natureza⁷⁴⁶. Esse direito é rigorosamente idêntico à minha potência, e é independente de toda ordem de fins, de toda consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, causa eficiente e não final (DELEUZE, 1970: 122-23).

Ao homem só cabe controlar, a partir de sua potência interna⁷⁴⁷, essas afecções (paixões; pulsões) [assim como controlar sua *yetzer ha-ra* e tentar direcionar sua “vontade de poder”], que, se por determinada óptica, são inadequações, por outro lado são absolutamente naturais. “Portanto, temos em Espinosa a naturalização dos afetos [das afecções], ou, na linguagem

que a razão - é a essência humana (Ética, III, def. das afecções, 1) (...). Tem-se exagerado - na nossa opinião - o papel do Desejo na filosofia espinosista, convertendo uma cautela autocrítica racionalista (compatível com a desconfiança filosófica 'clássica' em relação ao prazer concebido como espontaneidade instintiva) em toda uma filosofia 'liberadora dos instintos', de um modo muito improvável (nesta direção, certa corrente francesa - p. ex., Gilles Deleuze)” (Vidal Peña, introdução a SPINOZA, 1987: 19, 20, com nota 10).

⁷⁴⁶ Deleuze pensa que o entendimento espinosano do *conatus* baseia-se numa tríade modal individual constituída de essência, capacidade de ser afetado e afecções que exercem essa capacidade (a afecção da mentalidade é o sentimento; a afecção do corpo é o movimento. O afeto é simultaneamente sentimento e movimento).

⁷⁴⁷ “Este controle ocorre quando o sujeito é a causa total do que se passa com ele (causa adequada); caso contrário, o sujeito poderá ser controlado por algo exterior a ele (causa inadequada)” (ZATERKA, 1997: 41). “I. Chamo *causa adequada* àquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente em virtude dela mesma. Contrariamente, chamo *causa inadequada* ou *parcial* àquela cujo efeito não pode entender-se somente por ela. (...). III. Por *afetos*, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo aumenta ou diminui, é favorecida ou prejudicada, e entendo ao mesmo tempo as idéias dessas afecções. *Assim, pois, se podemos ser causa adequada de algumas dessas afecções, então entendo por 'afeto' uma ação; nos outros casos, [entendo por 'afeto'] uma paixão*” (Ética, III, definições I e III; SPINOZA, 1987: 172). Mas “a mente, seja enquanto tem idéias claras e distintas [= adequadas], seja enquanto tem idéias confusas [= inadequadas], se esforça (*conatur*) por perseverar-se em seu ser por uma duração indefinida e tem consciência de seu esforço” (Ética, III, prop. 9; SPINOZA, 1987: 183).

nietzscheana, os afetos são 'humanos, demasiado humanos'" (ZATERKA, 1997: 41), não cabendo fazer deles juízo moral meta-natural (metafísico). Para Espinosa, o "direito natural" "não é preceito da reta razão e da vontade boa que ordenam e querem o justo", mas é o *conatus* em sua tradução política. "O direito natural estende-se até onde se estender a potência de cada um, desconhecendo o bom, o mau, o justo e o injusto" (CHAUÍ, 1999: 101; grifos nossos). A idéia de um "bem metafísico" resulta da separação indevida entre uma coisa e seu *conatus*: "perfeição se diz apenas em sentido relativo, exceto quando identificada com a própria essência da coisa", i. e., com seu *conatus* (CHAUÍ, 1999: 508).

Em verdade, explica Espinosa (Ética, III, escólio da prop. 9), "não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos" - inclusive ao sermos afetados pelos querereres, apetites e desejos alheios (Ética, III, props. 22, 23 e 24) (ESPINOSA, 1983: 188, 189) - e, na prática, desejos, paixões e idéias não são possíveis ao homem sem a manutenção da inviolabilidade dos direitos comuns da cidade (cf. o "Tratado Teológico-Político", cap. 16). Isso significa que nada é aprioristicamente bom ou mau, sendo bom ou mau somente pelo julgamento do homem (e dos seus pares), que exprime a relação dessas coisas com seu desejo, e é o desejo que investe o objeto com seu valor. O homem julga boas as coisas que aumentam seu *conatus*, sua potência de existir (*vim existendi*), e julga más aquelas que diminuem essa potência. Para Espinosa (Ética, IV [Da servidão humana ou da força das afecções], prefácio), bem e mal

não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa que modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos umas coisas com as outras⁷⁴⁸. Na verdade, uma só e mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o que se lamenta, mas para o surdo não é boa nem má (ESPINOSA, 1983: 226).

⁷⁴⁸ Do mesmo modo, ainda na Ética, IV [Da servidão humana ou da força das afecções], prefácio, "perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, i.e., noções, que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. (...) Na medida em que atribuímos alguma coisa aos indivíduos, que envolve negação, tal como termo, fim, impotência, etc., chamamos-lhes imperfeitos, pois que não afetam a nossa alma da mesma maneira que aqueles a que chamamos perfeitos - e isto não porque lhes falte alguma coisa que lhes seja própria, ou por a Natureza pecar" (ESPINOSA, 1983: 226).

O conceito do *conatus*, impulso imanente à *phýsis*, e não anseio por algo que lhe é exterior ou transcendente, fundamenta o anti-dualismo Espinosano, que, segundo Schelling⁷⁴⁹, aponta para o que ele chama de “Idéia Universal” ou “Absoluto” [condição na qual “o subjetivo e o objetivo não são unificados como opostos, mas no qual o subjetivo inteiro é o objetivo inteiro e inversamente” (SCHELLING, 1973: 217)]. Schelling toma a seguinte passagem como “a grande proposição mestra” da doutrina de Espinosa:

(...) que tudo aquilo que pode ser percebido por um entendimento infinito como constituindo a essência (*essentia*) da substância pertence a uma substância única e, conseqüentemente, que substância pensante e substância extensa (*substantia cogitans et substantia extensa*) é uma e a mesma substância, que ora é compreendida como este, ora como aquele atributo (Espinosa, *Ética*, II, escólio da prop. 7; grifo de SCHELLING, 1973: 223).

A visão negativa que Nietzsche (em total antagonismo com a posição abertamente pró-espinosista de Schelling) tinha de Espinosa, e que certamente o motivou a tentar superá-lo, passa pela identificação da moral espinosana como uma forma de “moral como pusilanimidade”, uma d“essas morais que se dirigem à pessoa individual para promover sua 'felicidade', como se diz”; uma dessas “propostas de conduta, conforme o grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más”, propostas refreadoras da “vontade de poder”, “pequenas e grandes artimanhas e prudências [mescladas com estupidez], cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas” e, mais ignominiosamente, ao mesmo tempo em que aponta para um “não-mais-rir e não-mais-chorar” [= não mais reagir naturalmente às coisas boas ou más deste mundo], soltando “um cheiro excessivo e perigoso 'do outro mundo” (*Além do Bem e do Mal*, 198)⁷⁵⁰. Mas para Nietzsche talvez o ponto mais criticável da filosofia Espinosana seja o teísmo implicado nas “noções comuns”⁷⁵¹, “noções simplicíssimas”⁷⁵², idéias “certas

⁷⁴⁹ “Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia-da-Natureza como Parte Integrante da Primeira” (apêndice da introdução às “Idéias para uma Filosofia da Natureza como introdução ao estudo dessa ciência”, 1798), 71; *in* SCHELLING, 1973: 223.

⁷⁵⁰ NIETZSCHE, 1992: 96-7.

⁷⁵¹ “*Tratado Teológico-Político*”, ed. Gebhardt (= TTP), pp. 61, 64, 77, 84 (nota), 99 e 179; *Ética*, II, proposições 37-40. As noções comuns são um conceito emprestado dos Estóicos antigos. Para Espinosa, o “segundo gênero de conhecimento”, sendo o primeiro representado pelo “encadeamento das idéias

e evidentes por si mesmas”⁷⁵³ e que estão em nós como estão em Deus (Ética, II, demonstrações das proposições 38-39), e que nos dão necessariamente a idéia da “essência eterna e infinita de Deus” (Ética, II, proposições 45-47). Para um filósofo que anuncia a “morte de Deus”, é inaceitável uma “ética do amor intelectual de Deus”⁷⁵⁴ (CHAUÍ, 1999: 35) [e o *amor fati* de Nietzsche “pode muito bem ser uma contrapartida do *amor intellectualis dei* de Espinosa” (MACHADO, 1997: 143)], uma Ética reconhecidamente escrita do ponto de vista das teístas “noções comuns” - e Espinosa admite (Ética, V, escólio da prop. 36) que toda a sua Ética (até as proposições do livro V, concernentes ao terceiro gênero de conhecimento⁷⁵⁵) foi escrita tendo em vista as noções comuns⁷⁵⁶ [algo esperado quando se pensa que “os fundamentos da filosofia são as noções comuns”⁷⁵⁷] -, como também é inaceitável a convicção de que o princípio e fundamento do conhecimento é Deus (cf. Ética, I, prop. 15; II, escólio II da prop. 40; V, escólio da prop. 36). Em “O Anticristo”, Nietzsche vale-se de um jogo de palavras⁷⁵⁸ entre *Spinne* (aranha) e *Spinoza* (Espinosa) para criticar o papel de Deus no sistema espinosano:

Tanto andaram tecendo em torno dele que esse pobre Deus, hipnotizado pelos movimentos, tornou-se ele próprio uma aranha (*Spinne*)⁷⁵⁹, um [construto(r)]

inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem” (Deleuze, “Espinosa: filosofia prática”. S. Paulo: Escuta, 2002, p. 64) e tendo o terceiro por figura “um triângulo que reúne as idéias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas” (*ibid.*, *loc. cit.*).

⁷⁵² TTP, p. 84, nota (SPINOZA, 1986: 173).

⁷⁵³ TTP, p. 61 (SPINOZA, 1986: 141).

⁷⁵⁴ Cf. a “Ética”, V, proposições 35 e 36; cit. em CHAUÍ, 1999: 65 (cf. também a p. 231).

⁷⁵⁵ Para Deleuze, “pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: nesse caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existente, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares ([Ética,] V, 36, etc.). (...) O terceiro gênero nos vai descobrir a correlação entre a essência de Deus e as essências singulares dos seres reais, com um novo sentido da idéia de Deus e de novos sentimentos constitutivos desse terceiro gênero ([Ética,] V, 21-37). Não há pois ruptura do segundo ao terceiro gênero, mas passagem de uma vertente a outra da idéia de Deus (V, 28)” (G. Deleuze, “Espinosa: filosofia prática”, *op. cit.*, pp. 64 e 101-102).

⁷⁵⁶ Já no TTP, p. 99, aprendemos que “os ensinamentos morais, que também estão contidos nos Livros Sagrados, podem ser demonstrados pelas noções comuns, mas não se pode demonstrá-los da mesma forma que a Escritura os ensina” (SPINOZA, 1986: 194).

⁷⁵⁷ TTP, p. 179 (SPINOZA, 1986: 317).

⁷⁵⁸ Empréstado de Hamann, “*Briefwechsel*” (7 vols., ed. Walther Ziesemer e Arthur Henkel. Wiesbaden/Frankfurt: Insel Verlag, 1955-79), II 203.37, cit. em BERLIN, 2000: 269.

⁷⁵⁹ Para Giorgio Penzo (“Friedrich Nietzsche: o divino como problematidade”. In: G. Penzo e R. Gibellini [org.], “Deus na Filosofia do Século XX” [1993]. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 30), “a ‘morte de Deus’ anunciada por Zaratustra significa, mais precisamente, a morte do Deus da metafísica. Ou seja, daquele Deus que é apreendido graças aos conceitos, que, segundo Nietzsche, seriam teias que envolvem a face de Deus. Por esse motivo, em *O Anticristo* Nietzsche define o Deus da metafísica como Deus-aranha”.

metafísico. Então, pôs-se a tecer [ou sonhar/devanear, *spinnen*] novamente o mundo fora dele, *sub specie Spinozae*, transfigurando-se então numa coisa cada vez mais rarefeita (*Dünnere*) e mais pálida (*Blassere*) (...) (O Anticristo, 17; trad. nossa).

Para Nietzsche, Espinosa, apesar ou mesmo por causa de seu projeto de fazer derivar a ética e a física de uma “essência comum” - a saber, da natureza -, ao identificar a natureza [especialmente em seu caráter de “natureza naturante”] com Deus⁷⁶⁰ [seguindo a trilha aberta pelo Zaratustra iraniano, que perpetuou a identificação entre o *Ahura/ahurô* (senhor) *Mazdâ* e *ahû*, a existência] teria incorrido, mesmo de forma inconfessada e sinuosa (por seu fisicalismo “metafísicalimentador”⁷⁶¹), no fatalíssimo erro da “transposição da moral para o [plano] metafísico, como força, causa, e fim em si” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3), contribuindo ingloriosamente para perpetuar esse erro, essa “sombra de Deus”: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos [e o mundo] com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (A Gaia Ciência, 109)⁷⁶².

Como foi sugerido atrás, nada impede que se cogite a possibilidade de que Nietzsche, buscando elementos que lhe permitissem inverter para depois tranvalorar aquele dualismo que se liga originariamente ao “problema do mal”, haja tomado conhecimento da “solução” rabínica para esse problema, representada pelo acolhimento positivo daquela inclinação, tendência ou pulsão humana de sobrevivência, de perseverança e triunfo que pode ter inspirado Espinosa na elaboração da sua idéia do *conatus*. Este, no entanto, extrapola a esfera humana na medida em que é esforço de toda coisa para perseverar no seu ser, e aumentar sua potência na sua existência relacional, havendo quem interprete (como Vidal Peña em SPINOZA, 1987: 181) que a lei do *conatus* “é geral para toda a natureza”. Quando lemos em Nietzsche que “todo e qualquer corpo específico luta para se tornar senhor sobre todo o espaço, para estender sua força (- sua vontade de poder:) e para reverter todas as resistências à sua extensão” (Fragmento póstumo, começo de 1888; 14 [186])⁷⁶³,

⁷⁶⁰ Cf. particularmente o corolário da proposição I, P4, e o parágrafo 4 da segunda parte do apêndice do “Breve Tratado, sobre Deus, o Homem, e seu Bem-estar” (“*Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand*”), discutidos por CHAÚÍ, 1999: 896.

⁷⁶¹ Neologismo nosso, pensado a partir de A Gaia Ciência, 347: “A exigência de *querer* ter algo firme (...) não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo - mas as conserva” (NIETZSCHE, 2001: 240).

⁷⁶² NIETZSCHE, 2001: 136.

⁷⁶³ Cit. por CASANOVA, 2002: 158.

parecemos estar assistindo Espinosa tratar do *conatus*. Somente Nietzsche, no entanto⁷⁶⁴, correlaciona adequadamente os aspectos potenciais e os extensionais da pulsão ou força natural e universal de sobrevivência, de perseverança e triunfo, na medida em que em seu sistema a “vontade de poder”, que pode ser afirmativa ou negativa [e a vontade de poder afirmativa é aquela que primordialmente parece assemelhar-se ao *conatus*], além de ser ao mesmo tempo algo interno⁷⁶⁵ à força [que pode ser ativa ou reativa] (sendo quem quer através dela) e um complemento da força (que é quem pode⁷⁶⁶ a partir da vontade de poder)⁷⁶⁷, “é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força” (DELEUZE, 1976: 41), “é ao mesmo tempo o elemento genético da força e o princípio de síntese das forças” (*ibid.*, 42), é um entendimento das forças que pretere de agente e ação (p. ex., Criador e criatura) em nome da dinâmica da relação: “Todo acontecimento, todo movimento, todo devir, é fixação de relações de grau e de força: uma luta” (Fragmento póstumo, Outono de 1887, 9 [91])⁷⁶⁸. As múltiplas relações das forças (físicas, dinâmicas ou psíquicas)⁷⁶⁹ estariam, segundo Eugen Fink (cit. por MARTON, 2000b: 238), centradas em sua relação com a Terra - razão pela qual o *Übermensch* é aquele que cria o sentido da Terra, serve ao sentido da Terra e é o sentido da Terra.

⁷⁶⁴ Talvez influenciado por Herder que, estando “à procura de uma concepção do Absoluto como devir, e a idéia concomitante de uma evolução criativa”, na obra “*Gott. Einige Gespräche*” (Gotha, 1787; cf. especialmente a 2^a e a 5^a conversações) deu vida ao sistema filosófico abstrato de Espinosa, representando a natureza como empenhando-se em realizar todas as suas potencialidades e vibrando com a atividade de “um Deus imanente que é a Vida-Força na criação”, ou pluralidade de forças (BAUMER, 1990: t. II, p. 35-6).

⁷⁶⁵ “Caráter intrínseco da força” (MARTON, 2000b: 194).

⁷⁶⁶ Enquanto meio ou instrumento (DELEUZE, 1976: 41).

⁷⁶⁷ “A força é quem pode, a vontade de poder é quem quer” (DELEUZE, 1976: 41).

⁷⁶⁸ Cit. por CASANOVA, 2002: 159. Na tradução de MARTON (2000a: 111), “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser, [deve ser entendido] como um constatar de relações de graus e de forças, como um combate...”.

⁷⁶⁹ “Toda força motora é vontade de potência, não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [121]; cit. por MARTON, 2000a: 76 e 111).

2.2 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: CONTRIBUIÇÕES DO *STURM UND DRANG*, DO ROMANTISMO E DO IDEALISMO ALEMÃES

"As ciências morais, que por muito tempo reinaram sobre as ciências e sobre a literatura, embora amigas da paz, são impotentes para mantê-la, desde que a filosofia invadiu ou desgastou seus mais belos domínios, a política e a teologia, e faz diariamente incursões até mesmo na moral. Rejeitadas pelas ciências exatas, desdenhadas pela literatura frívola, elas não são capazes de fazer respeitar sua reflexão ou sua neutralidade."⁷⁷⁰

Tivemos a oportunidade de sugerir passageiramente (na seção 1.2) que certas contribuições de representantes do *Sturm und Drang*, do Romantismo e do Idealismo alemães receberam alguma influência de idéias perceptivelmente orientais ou especificamente iranianas (e apontamos, entre outros, os casos de Hamann [acompanhado por Herder e Goethe], Wieland, Mozart, Schlegel, Görres, Heinrich von Kleist, Creuzer, Max Müller e Fechner), e é forçoso admitir que as idéias de alguns desses eruditos podem ter repercutido no pensamento nietzscheano, embora seja-nos bem mais difícil avaliar a dimensão dessa influência.

Trataremos nesta seção de indicar mais claramente algumas prováveis linhas temáticas de influência do *Sturm und Drang*, do Romantismo e do Idealismo alemães sobre o pensamento de Nietzsche - mais especialmente sobre aquelas linhas temáticas que estariam provavelmente ligadas, de modo mais direto, ao que percebemos como uma concepção imanentista, monista, da natureza e do homem como “divinos”.

As idéias e temas fundamentais do *Sturm und Drang* foram elencados por Giovanni Reale e Dario Antiseri:

- a)** A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e criadora de vida; **b)** Relaciona-se estreitamente com a natureza o “gênio” [*Genius* ou *Geist*; também “Espírito”], entendido como força originária: o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas normas do exterior, mas é ele próprio norma; **c)** À concepção deísta da Divindade como Intelecto ou Razão Suprema, própria do

Iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religiosidade assume novas formas que, em seus pontos extremos, se expressa no titanismo paganizante do Prometeu de Goethe ou no titanismo cristão da santidade e do martírio de certas personagens de Michael Reinhold Lenz; **d)** O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas; **e)** Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas [tempestuosas] e impetuosas, bem como os caracteres francos e abertos (REALE e ANTISERI, 1991: 14).

O *Sturm und Drang* foi uma espécie de reação contra o Iluminismo, através da qual promoveu-se um “redespertar do espírito alemão depois de séculos de torpor” e um “ressurgimento de algumas atitudes peculiares à alma germânica” (REALE e ANTISERI, 1991: 15) - dentro de um contexto indo-germânico, contemplando os iranianos, após *Sir William Jones/Anquetil-Duperron* (1771) e *Kleuker* (1776-7), como dignos ancestrais. Como explicou *Ladislao Mittner*⁷⁷¹ (*apud* REALE e ANTISERI, 1991: 17), “havia a aspiração a um classicismo que não fosse cópia e repetição, e sim misteriosa e miraculosa palingênese dos valores supremos da antiguidade”. Dentre esses valores da antiguidade, já tivemos oportunidade de ver, conforme *Marilyn BUTLER* (1989: 15), que o Zoroastrismo, com a dinâmica dos seus dois princípios processuais (bem/mal; vida/não-viver), permitindo “fluxo, mudança, alternância, contrários”, tornou-se “a forma favorita de paganismo” para os pensadores “radicais” do *Sturm und Drang*⁷⁷² e para os pensadores do Romantismo.

Retratando a atmosfera anti-iluminista permeadora do Romantismo e do Idealismo alemães, *Wolf Lepenies* pensa que

O atraso político e social da Alemanha em relação aos seus vizinhos ocidentais faz parte (...) dos temas constantes da reflexão do alemão sobre si mesmo; e, se há uma ideologia alemã, ela consiste menos em investigar as causas e buscar soluções para esse atraso do que em contrapor, numa mistura de orgulho e pesar, o Romantismo à Ilustração, o estado de castas à sociedade industrial, a Idade Média à Modernidade, a cultura à civilização, a subjetividade [‘aquele reino interior criado pela filosofia do

⁷⁷⁰ Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, “*Des Sciences, des Lettres et des Arts*”, 1807; in: “*Oeuvres, Mélanges Littéraires, Politiques et Philosophiques*”. Paris: Librairie d’Adrien Le Clerc. 1852, p. 387.

⁷⁷¹ “*Storia della Letteratura Tedesca*”, 10 v. Turim: G. Einaudi, 1977.

Idealismo alemão e pela literatura do classicismo de Weimar'] à objetividade, a comunidade à sociedade e o sentimento (*Gemüt* [“ânimo”]) ao intelecto, para finalmente chegar à glorificação de um trajeto exclusivamente alemão e à exaltação da essência alemã (LEPENIES, 1996: 203).

O nome de “anti-Iluminismo” foi usado para enfeixar o pensamento daqueles filósofos que contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo e que não são facilmente rotulados como fazendo parte do Romantismo ou do Idealismo alemães, como é o caso de Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)⁷⁷³ e Herder. Para LEPENIES (1996: 203-204), “embora a reação contra a Ilustração e seus excessos na literatura, na ciência e na política fosse um fenômeno geral por toda a Europa, em nenhum outro lugar ela foi tão determinada e encarniçada quanto na Alemanha”. De Hamann, o “mago do Norte”, a quem Nietzsche aclama por “alijar as regras [Iluministas; da razão] francesas”⁷⁷⁴ (Fragmento póstumo, verão de 1872-início de 1873, 19 [289]), já tivemos oportunidade de falar sucintamente na seção 1.2. Embora Hamann tenha sido um místico estritamente adepto do dualismo sobrenatural (a angústia seria prova de nossa dupla natureza, sem a qual não sentiríamos a ausência do Céu⁷⁷⁵), Nietzsche pode ter assimilado dele, além da linguagem oracular (ouça-se Zaratustra), a idéia de que a razão científicista⁷⁷⁶ leva o homem inapelavelmente para a dúvida ou para a negação da realidade do mundo (e o ceticismo seria uma prévia do niilismo), e certamente valorizou em Hamann a ênfase na importância

⁷⁷² “Prelúdio, ainda que desalinado e imaturo, ao Romantismo” (REALE e ANTISERI, 1991: 15).

⁷⁷³ “No caso de Jacobi, há quem o veja 'aquém' ou 'além' da *Aufklärung* [‘Iluminação’] propriamente dita; e dependendo do ponto de vista poderia ser considerado como um Romântico, um classicista ou um precursor de Nietzsche. Se se considera esta questão à luz dos seus romances (...), p. ex., vê-se que há neles muito do Romantismo - quiçá fosse mais preciso dizer: do 'Pré-Romantismo' (*Sturm und Drang*), fazendo uso de outro rótulo. (...) Jacobi, antes de mais nada, é um escritor, um pensador de estilo próprio, um intelectual no sentido pleno do termo” (J. A. Bonaccini, “Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia”. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 379 e 386).

⁷⁷⁴ Com sua ênfase em verdades universais que transcenderiam a época e o lugar onde foram ou são expressos - uma idéia atacada tanto por Hamann quanto por Herder e Nietzsche.

⁷⁷⁵ Carta de Hamann a Herder, de 3 de junho de 1781: “(...) *Diese Angst in der Welt ist aber einzige Beweis unserer Heterogenität (...) kein Heimweh würde uns anwandeln*” (J. G. Hamann, “*Schriften*”, ed. F. Roth, 8 vols. Berlin: Reimer [vv. 1-7: 1821-25; v. 8: 1842-43, ed. por G. A. Wiener, em 2 partes, contendo a 1ª os “*Nachträge, Erläuterungen, Berichtigungen*” e sendo a 2ª um índice], vol. 6, p. 194).

⁷⁷⁶ Espécie de “predomínio do empirismo sobre a empiria” (parodiando uma sentença da carta do conde Paul Yorck von Wartenburg a Wilhelm Dilthey em 23 de novembro de 1877. “*Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*”. Halle: Niemeyer, 1923, p. 2.

da experiência estética⁷⁷⁷ e o papel do “gênio” na intuição da natureza⁷⁷⁸. No entanto, segundo Wolf Lepenies é somente com Goethe que todas as possibilidades do poeta [o homem integral/integralizado(r)]⁷⁷⁹ chegam a se reunir numa perfeição harmônica, tornando-o

a referência central de uma concepção [proto-Nietzscheana] de mundo que - na caracterização de Herman Nohl⁷⁸⁰ - preferia na arte o gênio à regra, na religião o profeta ao dogma, na moral o herói à convenção e na vida política e jurídica a força criativa do povo a todos os sistemas e teorias (LEPENIES, 1996: 204 [inclusão nossa]).

No entanto, para Nietzsche mesmo Goethe ainda precisa ser superado. Razão e ciência não devem ser, como sugere Mefistófeles, desconstruídas e transvaloradas simplesmente mediante um fortalecimento do “Espírito da mentira” (*der Lügengeist*, no 1º Fausto)⁷⁸¹, em oposição a um idealizado “espírito da verdade”, mas a própria idéia desses

⁷⁷⁷ “Enquanto a tarefa da estética filosófica no começo do período moderno foi a de incorporar a experiência estética na visão de mundo racional, Hamann a seu turno argumentou que, ao invés disso, devemos fazer o contrário, isso é, ver a razão como um aspecto da nossa experiência estética [etimologicamente, experiência sensorial/sentimental] do mundo. (...) Dar-se prioridade à arte sobre a razão põe em risco a reivindicação da razão de ser a forma apropriada de representação da natureza, que é crucial para o papel central dado no Iluminismo à ciência natural. Finalmente, se a razão está subordinada à arte, e não o inverso, então, na medida em que existe uma tensão entre as visões artística e racional do mundo, o valor posto na razão no século XVIII representa não um progresso, mas uma regressão” (“*Internet Encyclopedia of Philosophy*”, verbete Johann Georg Hamann, em <www.utm.edu/research/iep/h/Hamann.htm>, acessado em 06/01/2003). Esse ponto de vista, que Nietzsche defenderia com argumentos algo assemelhados em “O Nascimento da Tragédia” (1872) e nas falas de Zarathustra, pode ser apreendido no contexto do perspectivismo epistêmico Nietzscheano (para uma seleção de referências, cf. Antônio Marques, “Sujeito e Perspectivismo : Seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento” [com amplo ensaio introdutório]. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989).

⁷⁷⁸ Para Hamann, nas “Memórias Socráticas” (1759) e na “*Æsthetica in nuce*” (1761), a experiência estética, além de não ser reduzível a princípios da razão, é uma experiência fundamental e não-mediada da natureza, que ele caracteriza como “gênio”. Hamann rejeitou duas aspirações Iluministas como sendo fundamentalmente desvalorizadoras da estética: “a tentativa de reduzir a arte a regras para uma acurada e moralmente edificante imitação da natureza e a tentativa de explicar a arte como uma resposta à capacidade subjetiva humana de ter sentimentos e sensações” (“*Internet Encyclopedia of Philosophy*”, verbete Johann Georg Hamann, *op. cit.*).

⁷⁷⁹ “Julius Langbehn, o Rembrandt alemão, proclamara que somente uma ciência da vida poderia realmente ser chamada ciência, e essa ciência estaria muito próxima da arte” (LEPENIES, 1996: 206).

⁷⁸⁰ “*Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme*”. *Logos (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur)*, 2, 350, 1911-1912.

⁷⁸¹ Fausto I, linhas 1851-1854 (fala Mefistófeles): “*Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,/ Des Menschen allerhöchste Kraft,/ Laß nur in Blend- und Zauberwerken/ Dich von Lügengeist bestärken*” (“Ouse desprezar razão e ciência,/ Forças supremas do homem,/ Deixe-se fortalecer, na ilusão e na magia/ Pelo espírito da mentira”). [Der] *Lügengeist* é uma tradução literal e herança do *dregvant* avéstico; quiçá seria o próprio Ahriman.

espíritos antagônicos, e da (prescrita) primazia de um (o da verdade) sobre o outro (o da mentira), precisa ser reavaliada (e refutada) à luz de sua genealogia.

A idéia hamanniana (da “Metacrítica ao Purismo da Razão”⁷⁸²) de que as palavras têm significado somente em relação à ocasião ou época e lugar onde se mostram apropriadas seria acatada não apenas por Herder⁷⁸³, mas também pelo filósofo de Röcken, que enfatizaria o relativismo do significado moral de conceitos como bom, verdadeiro, correto, justo etc.⁷⁸⁴ (cf. especialmente a “Genealogia da Moral”, *passim*). Nietzsche também pode ter assimilado de Hamann, “no que diz respeito à inversão de valores, isto é, do triunfo do concreto sobre o abstrato”, ensinamentos envolvendo

a acentuada volta no sentido do imediato, do estabelecido, do experimentado e, sobretudo, o afastamento das abstrações, teorias e modelos estilizados, a restauração da qualidade em sua antiga posição sobre a quantidade e a recuperação da primazia dos dados imediatos dos sentidos sobre as qualidades primárias da física (BERLIN, 1982:138).

Ademais, Nietzsche transcende o argumento anti-racionalista (mas não irracionalista) de Hamann (nas “Memórias Socráticas”, de 1759), de que a fé religiosa nem se fundamenta na razão nem sujeita-se a ela, para chegar à sua opinião de que a fé religiosa associa-se às diversas formas de negação do mundo real⁷⁸⁵. Em relação ao antagonismo entre racionalismo e os padrões intuitivos do sentimento (razão *versus* sentimento), Walter

⁷⁸² “*Metakritik über den Purismus der Vernunft*”, onde Hamann ataca o fato de Kant, a seu ver, imaginar que pode simplesmente “inventar” uma “língua filosófica universal”.

⁷⁸³ Cf. BERLIN, 1982: 133.

⁷⁸⁴ Ademais, Hamann, ao criticar a visão kantiana de que a incapacidade de pensar é “auto-infligida”, sugere que “um fracasso de alguém em ser plenamente esclarecido resulta não [obrigatoriamente] de uma incapacidade de pensar por si próprio, mas (ao invés disso) do fato de que o povo é instruído sobre o que pensar [, dizer e agir] por pessoas que vêem a si mesmos como mais racionais [= mais 'verdadeiros'] e portanto mais perto da verdade que os mortais ordinários” (“*Internet Encyclopedia of Philosophy*”, verbete Johann Georg Hamann, *op. cit.*; colchetes nossos a sugerir uma possível reescrita interpretativa nietzscheana da mesma sentença).

⁷⁸⁵ Para Nietzsche, o “mundo verdadeiro” (mundo das idéias/inteligível), “é uma mera ficção, construída a partir das coisas mais fictícias”, enquanto “o 'caráter de aparência' pertence ele mesmo à realidade; ele é uma forma de seu ser. Isto é, num mundo no qual não há nenhum ser [= onde tudo não passa de fluxo e relações], (...) a 'aparência' é um mundo estabelecido e simplificado, junto ao qual trabalhamos nossos instintos práticos. Ela é *para nós* plenamente correta, ou seja, nós vivemos, nós podemos viver nela: *prova* de sua verdade para nós... O mundo, abstraindo-se de nossa condição de viver nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, nossa lógica e nossos preconceitos psicológicos, não existe enquanto mundo 'em si'. Ele é essencialmente mundo relacional” (Fragmento póstumo, início de 1888, 14 [93]).

Kaufmann observou que Nietzsche simpatizou por algum tempo com a idéia da razão como princípio universal, mas com a evolução do seu pensar filosófico veio a rejeitá-la decisivamente:

Se Nietzsche tivesse desenvolvido suas próprias tendências dualistas anteriores, ele poderia agora ter falado do controle da razão sobre a vontade de poder, ou da vitória de Apolo sobre Dioniso, ou do triunfo de Ormazd sobre Ahriman. Seu repúdio de qualquer desses dualismos através da boca de seu Zarathustra, contudo, afasta qualquer semelhante aproximação com as vias clássicas e kantianas. De fato, o monismo nietzscheano levanta a questão sobre como pode existir qualquer espécie de controle (KAUFMANN, 1974: 214).

Nietzsche almejou “restabelecer o direito às emoções para o que homem conhece” (Fragmento póstumo, verão de 1886-outono de 1887. *KSA*⁷⁸⁶, v. 12, p. 221]); no entanto, ele também abominou tentativas anti-iluministas de “colocar o cultivo do sentimento no lugar do culto à razão, seu desejo profundo de 'suprimir o conhecimento em geral sob o sentimento’” (LEPENIES, 1996: 237; citando F. Nietzsche, “Aurora”)⁷⁸⁷. Jacobi, outro daqueles filósofos que contribuíram para o “anti-Iluminismo”, pensava por exemplo que

O homem possui um sentido misterioso que recebe as impressões do verdadeiro, do belo, do bem moral. O objeto desse sentimento espiritual (*Geistes-gefühl*) é anterior à razão; nós não o percebemos, nós *nisso cremos* (*apud* MERCIER, 1911: 166).

Em Jacobi, o sentimento que se põe como alternativa à razão⁷⁸⁸ é de ordem espiritual, e a verdade se funda sobre a fé (*Glaube*), instância pré-racional onde os dados primários da experiência não podem ser questionados e a partir da qual toda demonstração racional perde sua sustentação, até mesmo porque a razão é incapaz de estabelecer suas próprias premissas.

⁷⁸⁶ F. Nietzsche, “*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*”, ed. Colli e Montinari. Berlim/Nova Iorque: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

⁷⁸⁷ *KSA*, v. 3, p. 172.

⁷⁸⁸ Jacobi e os Românticos não se opuseram simplesmente à razão, opuseram-se à concepção iluminista da “razão suficiente”, pela qual para qualquer estado possível de coisas, há razões capazes de explicá-lo.

Jacobi é mais conhecido por ter desencadeado, contrariamente ao que pretendia com suas “Cartas [troçadas com Moses Mendelssohn] sobre a Doutrina de Espinosa”⁷⁸⁹ (1785; nas quais acusa Espinosa de ateísmo e fatalismo⁷⁹⁰), um reavivamento do espinozismo⁷⁹¹, que viria a ser redimensionado, num contexto teísta, por Herder (na obra “Deus: algumas conversações”⁷⁹²), e que “acabou produzindo com Schelling⁷⁹³ os seus mais vistosos frutos” (REALE e ANTISERI, 1991: 45). Segundo Douglas Hedley, a tese central da filosofia de Jacobi é que

O pensamento especulativo não pode apreender o “fato” da experiência humana, da qual apenas pode-se prestar contas recorrendo-se a um Deus pessoal extramundano. Jacobi considera Espinosa sumamente importante porque ele revela o esquema panteísta em sua verdadeira natureza (HEDLEY, 2000: 26).

Para Jacobi, o panteísmo de Espinosa está vinculado à idéia de que tudo o que acontece, acontece por uma razão imanente, e entender essa razão é ver que os eventos não poderiam ocorrer de outra maneira, segundo uma espécie de determinismo no qual não somos agentes livres e responsáveis capazes de decidir nosso destino mediante nosso livre-arbítrio e

⁷⁸⁹ Cf. “*Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum Spinozastreit*” (“*Werke*”, 1), ed. K. Hammacher e I.-M. Piske. Hamburgo: Meiner, 1998, abrangendo os escritos “*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*”, 1785 (com as variantes e acréscimos da 2ª ed. de 1789 e da 3ª ed. de 1819), e “*Friedrich Heinrich Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*”, 1786 (com as variantes da 2ª ed. de 1819); “*Friedrich Heinrich Jacobi: über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke)*”. Hamburgo: Meiner, 2000.

⁷⁹⁰ Panteísmo ateísta porquanto identifica Deus com a Natureza (*Deus sive natura*); fatalismo por não deixar lugar para a liberdade.

⁷⁹¹ “A idéia central [dos idealistas alemães] foi aquela de combinar o princípio espiritual da filosofia de Kant com um sistema monista de pensamento modelado em Espinosa. [Poder-se-ia dizer que o ímpeto do Idealismo Alemão foi o de desenvolver um Espinosismo de liberdade. (...) A tentativa espinosana de basear a liberdade na necessidade influenciou a tentativa idealista de basear a necessidade na liberdade, evidente tanto no pensamento mais antigo de Schelling quanto na dialética de Hegel]. Todos os idealistas estavam convencidos de que Kant havia revolucionado a filosofia através do seu estabelecimento de um princípio espiritual de liberdade como o centro da filosofia, mas eles estavam igualmente determinados a evitar os dualismos [entre o conceito de liberdade ligada ao inteligível e o determinismo ligado às causas naturais] desse sistema. Os idealistas rejeitaram o determinismo e o naturalismo resolutos do sistema de Espinosa, mas o princípio de um sistema monista foi aceito como meta de uma nova filosofia. A idéia de combinar as percepções de Kant e de Espinosa foi em larga medida o resultado da resposta idealista à filosofia de F. H. Jacobi. (...) Todos os idealistas estavam convencidos de que Jacobi estava errado, e que seu ataque [a Espinosa] merecia uma atenção séria e uma refutação decisiva” (HEDLEY, 2000: 25-26 [com uma inserção da p. 26, com n. 21]).

⁷⁹² “*Gott. Einige Gespräche*”, Gotha, 1787; “*Gott. Einige Gespräche über Spinoza’s System; nebst Shaftsburi’s Naturhymnus*”, Berlim, 1885.

entendimento: o ser humano se converteria em um intermediário passivo num sistema de causalidade imanente, com sua faculdade de entendimento restringida à mera função de observadora.

Pretendendo refutar qualquer modalidade de teísmo, e até mesmo o panteísmo ateu de Espinosa⁷⁹⁴, Nietzsche não deixa, de certo modo, de acatar a tese jacobina de que o niilismo surge da tentativa de explicar o inexplicável, de integrar adequadamente o “fato” da liberdade em um sistema filosófico. O fato de que um tal sistema filosófico esteja aprioristicamente fadado ao niilismo [palavra cunhada por Jacobi]⁷⁹⁵ exatamente por ser teísta (com a equação inexplicável = divino) relaciona-se com a progressiva descrença na existência de uma Verdade metafísica, caracterizadora do “destino [da lógica] do Ocidente”, como quer Franca D’AGOSTINI⁷⁹⁶ (2002: 60-61; 67 e ss; 96 e ss; 120-121 e *passim*).

Sobre a concepção anti-iluminista da linguagem na obra de Herder, podemos dizer que a linguagem não mais é vista como algo puramente convencional e utilitário à comunicação, sendo tomada como expressão da natureza específica e do espírito do homem⁷⁹⁷. Herder, que descobriu na linguagem o meio de individualização das nações (FALBEL, 1978: 43), aprendeu com Hamann que nem o pensamento nem a razão são possíveis independentemente da linguagem. Nietzsche viria a radicalizar a concepção anti-

⁷⁹³ Cf., p. ex., a “Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia-da-Natureza como Parte Integrante da Primeira” (SCHELLING, 1973: 213-23).

⁷⁹⁴ “Espinosa havia se proposto fundamentar a origem do universo a partir de um único princípio, a uma só vez imanente e transcendente, a partir de perspectivas metafísicas e não propriamente religiosas, de modo tal que os fundamentos da moral humana ficaram expressos na própria ordem universal, mas em seu caso o maior ato de liberdade humana consistia em reconhecer-se dependente dessa totalidade” (RENSOLI LALIGA, 2001: 2).

⁷⁹⁵ D’AGOSTINI, 2002: 37-38; 97-98 (ecoando a p. 36).

⁷⁹⁶ Essa autora interpreta assim o “conhecido fragmento dos anos 1880-81 que Heidegger apresenta no ensaio sobre a ‘Superação da Metafísica’⁷⁹⁶”: **V0** - “toda verdade é interpretação” (posição teórica); **V1** - “inclusive V0 é interpretação” (posição metateórica); **V2** - “é inevitável para nós pensar esse jogo quase auto-refutativo (posição *filosófica*)” [“O niilismo é (um) ‘destino’ da filosofia porque é um dos modos nos quais a filosofia sobrevive, e uma contingência (histórica? lógica?) em que entre teoria e metateoria se gera um jogo de recíproca refutação” (D’AGOSTINI, 2002: 61)]; **donde**: “a verdade não existe, e nem mesmo esta é uma verdade’ - e normalmente esta é considerada a fórmula de base do niilismo, (que Nietzsche chamou ‘completo’)” (D’AGOSTINI, 2002: 61 e 79). Da “fórmula de base do niilismo” decorre a seguinte tese, “também considerada emblemática do niilismo contemporâneo”: “a verdade é interpretação; encontramos a verdade sempre no interior de singulares critérios e linguagens, como efeito de perspectivas e preconceitos; portanto, existem muitas, diferentes e transitórias ‘verdades” (D’AGOSTINI, 2002: 67); [em variante axiológica, segundo R. Schacht, “*Making Sense of Nietzsche’s Reflections Timely and Untimely*”, 1995:], “não existem idéias objetivamente válidas e valores universais” (D’AGOSTINI, 2002: 430, n. 1).

⁷⁹⁷ “A língua fixa o marejar [o ‘jogo móvel’ das sensações e] dos sentimentos, oferece ao homem os meios para expressá-los e faz com que todo progresso humano ocorra com e pela língua” (REALE e ANTISERI, 1991: 49); “A língua é o repositório cultural de um povo, fruto de um acúmulo de tradições e criatividade durante

iluminista da linguagem ao apontar, na *Genealogia da Moral* (1ª dissertação, 2), “a origem da linguagem como expressão de poder dos senhores”, com o “direito senhorial de dar nomes” fundamentando “a origem da oposição entre 'bom' [identificado com os pensamentos e atos dos nobres, poderosos, superiores] e 'mau' [identificado com os pensamentos e atos daqueles que não são nobres, poderosos, superiores]” (NIETZSCHE, 1998: 19). Nietzsche também emprestaria de Herder (que, a seu turno, espelha-se no seu mestre Hamann) o estilo literário assistemático que Kant criticou: no lugar de explicações, sinônimos; no lugar da verdade, alegorias; no lugar da sóbria descrição dos fenômenos, uma ode ditiânica ou um arroubo épico (KANT, 1912: 61).

O Romantismo foi um movimento anti-iluminista; ou melhor, foi propositor de um “Iluminismo místico”, ao invés de racionalizante/cientificista: enquanto para o Iluminismo o mundo era uma grande máquina que a luz da razão podia compreender, para o Romantismo o universo/a natureza era, como para alguns filósofos Estóicos, o corpo de um grande ser vivo, cuja alma era Deus, apreensível através da beleza do universo⁷⁹⁸. Desencadeado na Alemanha na seqüência ao *Sturm und Drang* e guardando muitos pontos de contato como o Idealismo alemão⁷⁹⁹ - particularmente através do Pensamento de Schelling -, o Romantismo estendeu-se desde o final do século XVIII até meados do século XIX. Para Walter Muschg, o Romantismo irrompe em meio à atividade literária do Iluminismo como “um novo panteísmo”, constituindo “desde o princípio um fenômeno europeu, a resposta à deificação da razão pura, à ciência racionalista. Sua origem e seu objetivo não estavam na superfície da literatura: era a ressurreição da imaginação mágica” (MUSCHG, 1965: 49)⁸⁰⁰.

No que concere à “ressurreição da imaginação mágica” através da mitologia, a interpretação dos mitos germânicos no Romantismo foi em grande parte determinada pela idéia de que os mitos dos povos europeus, expressão de seus valores e da sua alma, de algum modo continham os mesmos símbolos sagrados e a mesma filosofia religiosa do Cristianismo. Essa idéia, que permeia escritos de Wieland e de Herder, e diversos poemas

séculos e séculos de história, e é através da língua que o conhecimento se torna possível, assim como as diferenças lingüísticas refletem diferentes experiências dos povos” (FALBEL, 1978: 43).

⁷⁹⁸ Cf. a crítica às concepções do mundo como ser vivo e como máquina em “A Gaia Ciência”, 109.

⁷⁹⁹ “Não se pode dizer sem um certo cuidado que o Idealismo Alemão é uma reação à *Aufklärung* [‘Ilustração’]. Talvez fosse o caso de afirmarmos sem receio que é o seu *coroamento filosófico*” (J. A. Bonaccini, “Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão”; *op. cit.*, p. 380).

⁸⁰⁰ Cf. também Auguste Viatte, “*Les Sources Occultes du Romantisme, Iluminisme et Théosophie*” [tese doutoral, 1927]. Paris: Honoré Champion, 2 v., 1979.

Românticos da primeira metade do século XIX, parece ter sido produto da influência de um escrito em francês sobre mitologia, o “*Discours sur la mythologie*”, publicado em Paris em 1727 como um apêndice à novela “*Les Voyages de Cyrus*” (1720; também conhecida como “a nova Ciropédia”), do escocês Andrew Michael Ramsay (n. em 1686; estabelecido na França a partir de 1710 até sua morte em 1743), também conhecido como “*Chevalier Ramsay*” ou “Zoroastro”⁸⁰¹. “*Les Voyages de Cyrus*” é uma “novela educacional”, influenciada pela leitura de “*The Religion of the Persees*”⁸⁰² (de Henry Lord; Londres, 1630) e calcada em “*Les Aventures de Télémaque*”, de Fénelon (1699), e que se distingue pela cobertura de temas de religiões e mitologias comparadas, analisando (a partir da crença maçônica⁸⁰³ na unidade divina) as analogias entre as crenças da Pérsia de Zoroastro, da Judéia, do Egito (com seus vários Hermes) e da Grécia (Ciro testemunha em Creta um debate entre Pitágoras e Anaximandro). Ao final da novela, Ciro conclui que todas as religiões contêm um elemento de verdade (no que viria a influenciar Lessing com seu drama “Natã, o Sábio”, de 1779), devendo ser respeitadas, embora a religião dos hebreus - antecipando a grande religião do futuro, o Cristianismo - deveria ser considerada como a melhor fé disponível, por ter preservado melhor a revelação divina original.

No “*Discours sur la mythologie*”, que depende parcialmente do tratado “O Verdadeiro Sistema Intelectual do Universo”⁸⁰⁴ (1678), do “platonista de Cambridge” Ralph Cudworth, e oferece uma alternativa ao pensamento de Pierre Bayle⁸⁰⁵, cujo “eterno sofisma consiste em retirar da religião revelada objeções contra a religião natural” (WALKER, 1972: 242), Ramsay postula, entre outros argumentos, que a maior parte das religiões antigas pressupõe a existência de um Deus mediador (*Dieu mitoyen*, como Mithras no Irã) correspondente ao Cristo, que intervém na eterna luta entre o Bem e o Mal, e que as muitas similaridades entre as várias mitologias do mundo indicam um enraizamento comum na

⁸⁰¹ A esposa de Ramsay escrevia-lhe iniciando por “*Mon cher Zoroastre...*” (G. D. Henderson, “*Chevalier Ramsey*”. Londres/Nova Iorque: Nelson, 1952, p. 183).

⁸⁰² Nome pelo qual é mais conhecida a segunda parte da obra “*A Display of Two Forraigne Sects; the Sect of the Banians, The Ancient Natives of India; and the Sect of the Persees, The Ancient Inhabitants of Persia*”.

⁸⁰³ Um discurso feito por Ramsay na Grande Loja da França em 26 de dezembro de 1736, e que marcou época (estando preservado nos *Archives Municipales d'Épernay*; ms. 124) foi inserido por La Tierce na 1ª edição francesa do “Livro das Constituições [Maçônicas]” (1743) como uma “oração do Grão-Mestre”, indicando a alta hierarquia de Ramsay (Robert Freke Gould, “*A Concise History of Freemasonry*”. Nova Iorque: Macoy Publishing and Masonic Supply Co./Londres: Gale & Polden, 1904, pp. 274 e ss., 357 e ss.).

⁸⁰⁴ “[*The*] *True Intellectual System of the Universe*” [1ª parte 1678; 2ª e 3ª parte póstumas], 3 vols., ed. John Harrison. Londres: Thomas Tegg, 1845.

⁸⁰⁵ Autor do já comentado “*Dictionnaire Historique et Critique*” (1ª ed. 1697; 2ª ed. 1702).

revelação divina original. Através da influência de intelectuais como o sueco Olof [von] Dalin⁸⁰⁶ e o danófilo suíço Paul-Henri Mallet, Herder, e depois dele toda uma geração de literatos germânicos (KRÖMMELBEIN, 1995), viria a aceitar a idéia de que a antiga mitologia germânica não é apenas superstição bárbara, constituindo essencialmente uma variedade local de uma religião universal (ou da *philosophia perennis* dos renascentistas) baseada na revelação divina e portanto um reflexo sublime da Verdade Absoluta - o que permitiu que os poetas Românticos usassem os mitos germânicos como símbolos da metafísica cristã e Romântica. A formulação do historicismo proto-Romântico de Herder - com seu conceito de história como uma manifestação universal da Humanidade (*Humanität*) enquanto imagem e expressão do divino -, e que muito influiria sobre o historicismo de Hegel, também deve muito à influência indireta do “*Discours sur la mythologie*” do “neo-zoroastriano” Ramsay, através de Dalin e Mallet⁸⁰⁷.

Segundo Eric VOEGELIN (1970: 58), “com o Iluminismo e o Idealismo alemão o movimento Gnóstico tinha adquirido uma grande importância social”. Denis de ROUGEMONT (1939: 204) chamou o Romantismo de “nova heresia gnóstica”⁸⁰⁸, e para Georges Gusdorf “o Romantismo é uma renascença gnóstica; (...) Schelling é um gnóstico, cujas convicções se desenvolvem à medida que ele avança em idade, da mesma forma que [Franz von] Baader; a *Naturphilosophie* impõe à pesquisa científica códigos gnósticos...” (GUSDORF, 1982: 512). Conforme A. Hilary Armstrong, pode-se convenientemente usar “Gnose” e “gnóstico” em dois diferentes sentidos, um mais amplo, aquele de uma “religião privada”, “uma crença de que a verdade salvífica divina está contida em uma revelação

⁸⁰⁶ Do qual tomamos a seguinte passagem como exemplo da perceptível influência de Ramsay: “A mitologia dos mais antigos habitantes da Suécia atingiu um nível de esclarecimento e verdade alto como aqueles dos antigos egípcios, caldeus e persas, mesmo que não tenha sido adornada com tanta eloquência”. “*Svea Rikes Historia...*”, v. I. Estocolmo: Lars Salvius, 1747, p. 116.

⁸⁰⁷ Cf. p. ex. a análise que Herder faz da “*Introduction à l’Histoire de Dannemarc*” (Copenhague, 1755), de Mallet, mencionando ainda a “*Schwedischer Reichesgeschichte*” de Dalin - na verdade, a “*Svea Rikes Historia*”, v. 1 [de 4] (Estocolmo, 1747), que apareceu em alemão como “*Geschichte des Reiches Schweden*”, v. I (Greifswald, 1756) - numa resenha da *Königsberger Gelehrten und Politischen Zeitungen* de 12 de agosto de 1756, reproduzida nos “*Herders sämtliche Werke*”, ed. B. Suphan, v. I (Berlim: 1877; reimpr. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1967), pp. 74-75.

⁸⁰⁸ E Albert Stockl (1823-1895), em diversas obras (p. ex., “*Lehrbuch der Philosophie*” [Mainz, 1868; 7ª ed., em 3 vols., 1892; 8ª ed., revista por G. Wohlmuth, 1905-7]); “*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*” [Mainz, 1870; 3ª ed., em 2 vols., 1888; “*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart*” [2 vols., Mainz, 1883]), opinou que a doutrina de Lutero, bem como aquela de Jacob Boehme [personalidade com influência capital sobre o Romantismo alemão, que, com Comenius, Hans Jorg Gichtel e Heinrich Kunrath, determinaram, segundo Auguste Viatte (em “*Les Sources Occultes du Romantisme, Illuminisme et Théosophie*”, *op. cit.*), “as fontes ocultas do Romantismo”], seria um “maniqueísmo cabalista”.

esotérica acessível apenas aos poucos escolhidos à quem ela foi transmitida de modos secretos e misteriosos” (ARMSTRONG, 1978: 88-89), e um mais estreito, no qual um gnóstico

é uma pessoa que se sente profundamente alienada desse mundo em que nos encontramos, e em revolta contra os poderes que o governam. Ele reverte os valores que estão implicados, para um filósofo grego, na própria palavra Cosmos (...). O cosmos para ele é um lugar mau e estranho, uma prisão e uma armadilha (ARMSTRONG, 1978: 88-89).

Essa prisão e armadilha confunde-se com os conceitos de Destino e Fatalidade⁸⁰⁹ (identificados à passagem do tempo - que Nietzsche tenta sacudir com a idéia do “eterno retorno”), naquilo que separa absolutamente o Helenismo (com sua noção de tempo cíclico) e o Cristianismo (com sua noção de tempo linear⁸¹⁰) (DORESSE, 1958: 116-17).

Ainda segundo Armstrong, existem dois tipos de explicação dada pelas revelações gnósticas para “essa deplorável ocorrência, a formação desse nosso cosmos mau”:

O primeiro é uma forma direta (*straightforward*) de dualismo iraniano, na qual a valoração “zoroastriana” do cosmo é revertida. Há dois princípios opostos do bem e do mal, luz e treva, e esse horrível mundo [nosso] é o resultado de problemas (variadamente descritos) na fronteira⁸¹¹ entre eles. Esse tipo de Gnosticismo culmina na grande revelação de Mani [o Maniqueísmo]. Nesse segundo tipo de dualismo não há nenhum princípio eterno do mal ou da treva, ou ele é de importância secundária (...). A causa real de todo problema é uma falta pré-cósmica [a “queda”] (...), e cujas conseqüências levaram elaboradamente até essa prisão escura de um mundo com seu Fazedor estúpido e inferior, o Demiurgo e Deus dos judeus (ARMSTRONG, 1978: 90).

⁸⁰⁹ Cf. DORESSE, 1958: 177.

⁸¹⁰ Que pode ter sido uma herança zoroastriana, através da concepção linear da história do Antigo Testamento: “tempo que separa a promessa de seu cumprimento” (GARAUDY, 1995: 143).

⁸¹¹ Cf. DORESSE, 1958: 119; 174 e ss.

Para o Gnosticismo, herdeiro do dualismo zoroastriano⁸¹² (e a palavra grega *gnôsis* parece significar o mesmo que a palavra iraniana *avesta*), existiria um dualismo da realidade:

Há o domínio do Espírito, o campo da visão introspectiva do gnóstico, a que ele chama expressamente o Pleroma, a Totalidade, o Todo; e, opondo-se a ele, o mundo da Matéria, que está fora do Pleroma, e que é Caos, hostil, intrinsecamente mau. (...) O *mýthos* gnóstico procurará explicar a origem do “mundo externo” não em termos duma criação na qual um Deus “bom” vê que é “bom” e “muito bom” aquilo que chamou à existência, mas em termos de uma “Queda”, um afastamento do Pleroma. E (...) alguns amuletos gnósticos que nos chegaram à mãos apresentam símbolos em que o mundo material é figurado como estando completamente *fora* da mandala [do Pleroma]. O seu *mýthos* assim como a sua prática hão de ter por objectivo comunicar uma gnose [um conhecimento superior] pela qual a alma seja libertada, exactamente *do* “mundo externo” da matéria e não nele ou através dele (WHITE, 1964: 309).

A equação do mal com o mundo material, o medo do corpo e de todas as suas obras, e o desprezo ou ódio votados a eles transparecem constantemente nos dogmas gnósticos (WHITE, 1964: 311) - e nas palavras de João, o mais gnóstico dos evangelistas (BULTMANN, 2001: 227), o mundo inteiro está sob o [jugo do] mal (I João, 5:19)⁸¹³. Uma obra inglesa de 1616, “A Queda do Homem”⁸¹⁴, fala da corrupção da natureza em termos agostinianos, não-gnósticos mas nem por isso mais alentadores - a corrupção da natureza e

⁸¹² O Gnosticismo cristão é herdeiro do Zoroastrismo não apenas através do dualismo: segundo Jack Lindsay (“*The Origins of Alchemy*”. Londres, 1970; *apud* WELBURN, s/d: 57), encontramos na biblioteca de Nag Hammadi “tradições de Zoroastro mudando sua aparência até se identificar com o profeta Seth, filho de Adão, e do (...) *Saashyant* tomando a forma de Jesus”. Já o Gnosticismo não-cristão parece ter sido expulso do Judaísmo normativo, em virtude de seu crescente sincretismo - “absorvendo alguns elementos cristãos, bem como influências da filosofia grega popular e cultos místéricos orientais” - na mesma época que o Cristianismo (Frederik Wisse, “*The Nag Hammadi library and the heresiologists*”. *Vigiliae Christianae*, 25, 1971: 205-223; p. 222).

⁸¹³ “...*hò kósmos hōlos én tōu ponêrou keítai*”. Aqui, *hò kósmos* pode significar “o mundo inteiro” (o mundo natural) ou, metaforicamente, “a humanidade inteira” (ou, ainda, apenas a humanidade pecadora), e *tōu ponêrou...* pode significar “no Maligno” ou “no mal”. Segundo RUSSEL (1997: 250, n. 6), para “*hò ponêros*, 'o maligno', cf. Mateus, 13:19. I João, 5:18, também pode ser pretendido pelo 'Pai Nosso' (Mateus, 6:13), onde em grego se pode ler 'livrai-nos do mal' ou 'livra-nos do Maligno' [*řúsai hēmás ápó tōu ponêrou*]. No Novo Testamento, tanto *hò ponêros* quanto o neutro *tōu ponêrou* aparecem com frequência em casos que tornam a distinção impossível”.

⁸¹⁴ Godfrey Goodman (capelão da rainha da Inglaterra e depois bispo anglicano), “*The Fall of Man, or the Corruption of Nature by the light of his Natural Reason*”, Londres, 1616.

também do Estado seriam uma consequência do “pecado original”⁸¹⁵: uma vez que o homem é um microcosmos, e que o mundo foi feito para ele, a sua “queda” teria degradado com ele todas as ordens interconexas. Na avaliação de Nietzsche, a “demonização da natureza” (situação em que na natureza “passa a ser localizado o princípio mau”) e o amaldiçoamento da espécie humana através do seu ancestral (“pecado original”, ‘privação do livre-arbítrio’⁸¹⁶”) resultam simplesmente de uma conexão e pelo “afundamento na consciência” (= uma conceptualização)⁸¹⁷ das “noções de ‘culpa’ e ‘dever’”, que emergem sob a forma moralizada de “má consciência”, entrelaçando-se com a “noção de Deus” e resultando, em última instância, em um “afastamento niilista da vida, anseio do Nada, ou anseio do ‘contrário’, de um Ser-outro” (Genealogia da Moral, 1ª dissertação, 21)⁸¹⁸.

O dualismo dos Românticos, marcado pela memória da “queda” representada pelo “pecado original”, caracteriza-se por uma “atitude cristã-místico-platônica”, uma

disposição para tratar o verdadeiro imediato como não verdadeiramente real, mas apenas como sombrio reflexo, sombra ou símbolo de qualquer coisa infinitamente mais cheia de significado e mais sublime, a ser indicada, sugerida e comunicada apenas por símbolos. O verdadeiro, imediato e concreto tornam-se, como resultado desta dialéctica, em sinais externos e finitos de ligações metafísicas e invisíveis (TALMON, s/d: 151).

Como resultado dessa atitude dualista, fundada, segundo Monique Castillo, em uma “cisão primordial entre a vida e o pensamento, um abandono da vida pela reflexão” - dualismo que

⁸¹⁵ Para William Perkins, teólogo puritano britânico, “o pecado original é a corrupção engendrada na nossa primeira concepção, pela qual todas as faculdades da alma e do corpo foram inclinadas e dispostas à maldade” (“*A Golden Chain of Description of Theology*” [1590]. In: “*Works*”. Londres: John Legget, 1612, v. I, p. 20). Para Blaise Pascal, por causa do pecado original o homem perdeu sua “primeira natureza” boa (porquanto imagem de Deus) e tornou-se um “monarca caído”; a sua razão obscureceu-se, dando lugar à concupiscência, e ele passou a viver numa prisão sob a sentença da morte eterna (“*Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*”, nº 220; ed. L. Lafuma, 2 vols. em 1. Paris: Delmas, 1948, p. 395). Nietzsche ataca a idéia do pecado original; cf. especialmente Humano, Demasiado Humano, 141, e Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 21, e 3ª dissertação, 9.

⁸¹⁶ Cf. Filipenses, 2:13: “É Deus quem obra em vós o querer e o fazer” [“*Theòs gár èstin ó ènergôn èn hýmîn kai tò thélein kai tò ènergeîn...*” (texto grego)]/“*Deus enim est Qui operatur in vobis et velle et perficere...*” (Vulgata)].

⁸¹⁷ Para Nietzsche, o pecado “chegou ao mundo”/ “o homem caiu nele” através dos erros da razão, “em virtude dos quais os homens entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito mais negros e maus do que são de fato” (Humano, Demasiado Humano, 124; raciocínio explicado em 132 e 133).

⁸¹⁸ NIETZSCHE, 1998: 79-80.

“parece só poder nutrir-se de seu próprio aprofundamento” (CASTILLO, 1992: 444) -, “o homem [Romântico] era, simultaneamente, um 'revoltado' e uma criatura a buscar ordem objetiva; um ser a esforçar-se por exprimir e afirmar, e uma alma anelando por auto-rendição (*sic*)” (TALMON, s/d: 140). A seu turno, “a dicotomia Romântica do único e do universal, do concreto e do ideal⁸¹⁹, foi sublimada na idolatria pela História”, na “visão do homem absorvido ou impelido pelas forças cósmicas da vontade da História que tudo abarca” (TALMON, s/d: 165) - uma concepção que preparou o caminho para o historicismo hegeliano⁸²⁰, embora Hegel viesse a rejeitar a concepção, de cunho neoplatonista, de que a história do homem só seria significativa na medida “em que seus feitos se aproximassem dos modelos da perfeição eterna, racional e ética”, ao defender a idéia de que a verdade da história reside na própria história (TALMON, s/d: 88).

Embora o Romantismo não seja um sistema filosófico, algumas idéias e representações Românticas podem ser expressas através de concepções bastante características” (REALE e ANTISERI, 1991: 20-22): **a**) a sede de infinito (traduzida essencialmente no estado de espírito denominado de *Sehnsucht*⁸²¹), do sentido e da raiz do finito; **b**) a concepção da natureza como jogo dinâmico de forças, como espírito que se faz coisa visível (Schelling⁸²²), como o sagrado/divino, no homem e fora dele, sempre idêntico ao divino que está no homem (Hölderlin⁸²³), como vida que cria eternamente, como grande

⁸¹⁹ Alguns outros dualismos explorados pelos Românticos, colhidos de diversas passagens de Schiller e do tratamento destas em um artigo de Monique CASTILLO (1992), são os seguintes: sensibilidade/ racionalidade; matéria/forma; passividade/atividade; sensibilidade/raciocínio; insustentável/necessário; realidade social/ideal político; dualismo entre classes; homem físico, real/homem moral, problemático; Estado/Igreja; leis/costumes; gozo/trabalho; meio/fim; esforço/recompensa; destino da espécie/destino do indivíduo; ciência/arte; paixões/regras; vida/pensamento; liberdade/natureza; essência/existência; real/ possível

⁸²⁰ “À sua maneira própria, Goethe, Schelling e outros precursores da teoria evolucionista foram levados a encarar a Natureza como história. A Natureza evoluíra da mais profunda e primitiva nebulosa até ao mais refinado espécime de organização, cheia de finalidade, e à mais alta manifestação da percepção individual. O homem não estava nem acima nem contra a Natureza; era uma parte do seu progresso” (TALMON, s/d: 87-8).

⁸²¹ Vocabulo derivado de *Sehnen*, “desejo; anelo; nostalgia” e *Sucht* “enfermidade; vício; mania”. “Os Românticos, anseando pelo Infinito, aumentaram também as faculdades cognitivas do homem e deram livre curso ao lado emocional e irracional da natureza humana” (BAUMER, 1990: t. II, p. 17).

⁸²² Schelling, que desenvolveu sua *Naturphilosophie* numa série de livros que começa com as “Idéias para uma Filosofia da Natureza” (1797), representou “a natureza como o 'Espírito visível' culminando no próprio homem, e o espírito como 'Natureza invisível'. (...) O Deus de Schelling ou Absoluto realiza-se a si próprio, às suas potencialidades e propósitos, no processo temporal, na natureza e na arte. Deste modo, a natureza é um poder criativo que se abre para alcançar formas sempre novas e melhores, e para se tornar consciente através do próprio homem” (BAUMER, 1990: t. II, pp. 35 e 37).

⁸²³ Johann Cristoph Friedrich Hölderlin (1770-1843). Cf. especialmente o hino à natureza que conclui o “*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*” (1792 [1º esboço]; Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1797-1799).

organismo, como o sagrado/divino; **c**) o sentimento de pertencer ao [ou ser um com o] Uno/ao Todo⁸²⁴, de “ser um momento orgânico da totalidade” (REALE e ANTISERI, 1991: 21); **d**) a elevação do gênio e da criação artística à suprema expressão do Verdadeiro e do Absoluto; **e**) um fortíssimo anseio de liberdade [de forças naturais; do indivíduo], que para muitos Românticos expressaria o próprio fundamento da realidade/do ser/da consciência; **f**) uma reavaliação geral da religião, muitas vezes entendida como “relação do homem com o infinito⁸²⁵ e com o eterno” (REALE e ANTISERI, 1991: 21), ou mesmo um ataque ou renúncia à religião revelada⁸²⁶; **g**) uma “grecidade revisitada com nova sensibilidade e amplamente idealizada” (REALE e ANTISERI, 1991: 21) - numa idealização que abarca a idílica Pérsia dos gregos e helenistas; **h**) o amor pelas raízes - buscadas mesmo no passado mítico e no distante “Oriente” das origens; **i**) um renascido interesse pela história; **j**) o sentimento nacional.

A essas características, podemos acrescentar, como consequência da revisitação à Grécia e de uma necessidade percebida após ser iniciada a publicação dos diversos trabalhos⁸²⁷ sobre a *Wissenschaftlehre* (“Doutrina da Ciência”), de Johann Gottlieb Fichte⁸²⁸ (1762-1814), o relançamento de Platão, promovido principalmente⁸²⁹ por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) através da tradução anotada (1804-1828) dos diálogos platônicos⁸³⁰ - uma tradução de enorme influência, que impôs novamente o Platonismo como referência filosófica indispensável. Influenciado por Platão, aquele a quem seus concidadãos acusaram de haver abraçado idéias zoroastrianas, Schleiermacher estabeleceria

⁸²⁴ “[Os Românticos] sentiam que os indivíduos apenas particularizavam um Todo maior, Espírito ou Universo” (BAUMER, 1990: t. II, p. 17).

⁸²⁵ “A verdadeira Religião é o sentido e o gosto pelo Infinito” (Friedrich Schleiermacher, “*Reden über die Religion*”, 2º discurso (sobre “A Natureza da Religião”), *apud* BAUMER, 1990: t. 2, p. 33.

⁸²⁶ Em nome do que Matthew Tindal chamou (em “*Christianity as Old as the Creation*”, Londres, 1730) de “Religião da Natureza e da Razão” (BAUMER, 1990: t. I, p. 208), ou ainda com o que Franklin BAUMER (*ibid.*, t. II, pp. 31 e 32) qualificou de **1**) invenção de “novos deuses e novas mitologias”; **2**) ocultamento da religião no mistério e na fábula, e **3**) “Sobrenaturalismo Natural”, com a descoberta de “uma nova espécie de Deus [‘mais imanente do que transcendente’], que trabalhava no mundo e na natureza”.

⁸²⁷ Após 1794.

⁸²⁸ Um maçom da loja “*Günther zum stehenden Löwen*”, em Rudolstadt (Turingia); cf. R. Appel e J. Oberheide (eds.), “*Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit - Deutschsprachige Dichter und Denker zur Freimaurerei*”, *op. cit.*

⁸²⁹ Em Tübingen, Hegel, Hölderlin e Schelling vieram a compartilhar, após o inverno de 1790-91, pronunciado entusiasmo por Platão. O contato de Hegel e Schelling com Hölderlin vai progressivamente assinalar uma queda do Pietismo adolescente de Hölderlin em detrimento do Idealismo platônico (cf. Antonio Medina Rodrigues, “Hölderlin e a Poética do Sinal”, pp. 9-72 *in*: Hölderlin, “Canto do Destino e outros cantos”, org., trad. e ensaio de A. M. Rodrigues. São Paulo: Editora Iluminuras, 1994, p. 11).

⁸³⁰ Tradução inicialmente compartilhada com Schlegel, que deixou a empreitada por sentir-se inseguro em relação aos seus conhecimentos do grego.

fortes relações entre a religião (tomada como relação do homem com a totalidade), a metafísica e a moral - relações essas que Nietzsche, fazendo-as remontar ultimamente ao “mais fatal dos erros”, se propôs a romper, anunciando o fracasso da religião (Deus estando morto), o erro da metafísica e, nos moldes de Espinosa, a necessidade de dissociar a ética da moral.

Além do reavivamento do Platonismo, cabe recordar a representação de Zoroastro, pelos Românticos, como “mago persa”, com “mais ênfase no simbolismo esotérico e no mito do que em uma tradução exata”, com Zoroastro/Zaratustra “parecendo representar para eles uma corporificação atemporal da autoridade antiga e do conhecimento oculto (*arcane*), de modo assemelhado àquele em que Sarastro havia sido retratado em 'A Flauta Mágica' muitas décadas antes” (ROSE, 200: 167). Digna de nota também é a combinação que o Romântico George Gordon, Lorde Byron (1788-1824), leitor do iranófilo Wieland, faz no seu “Manfred”⁸³¹ (1817) - obra grandemente apreciada por Nietzsche⁸³² -, que tem por tema o conflito entre o bem e o mal e, apesar de ambientado na mesma Suíça que viria a acolher Nietzsche, traz o personagem-título como um “mago de grande poder” (2.4.40; 3.4.365) e Arimanes (Ahriman; Angra-Mainyu) como líder das hostes do mal⁸³³.

Nietzsche viu o fundador do Zoroastrismo como um dos maiores gênios da história religiosa de todos os tempos, como o profeta que havia traçado as coordenadas espirituais e morais segundo as quais o mundo por muito tempo, e com fidelidade variável, viveu. Contudo, Nietzsche pensava em Zaratustra como o primeiro dualista⁸³⁴ (ao ver no embate entre o bem e o mal o movente da engrenagem das coisas) e como transpositor da moral

⁸³¹ “*Manfred, a dramatic poem*”. Londres: J. Murray, 1817.

⁸³² “(...) - Com o *Manfred* de Byron tenho sem dúvida profundo parentesco: todos esses abismos eu os encontrei em mim - com treze anos era maduro para essa obra” (Ecce Homo, “Por que sou tão inteligente”, 4: NIETZSCHE, 1995a: 42). Uma citação dos escritos juvenis de Nietzsche chama Manfred de “*Übermensch* que controla os espíritos” (F. Nietzsche, “*Frühe Schriften, 1854-1869*”, ed. Hans Joachim Mette, 5 vols. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, v. 2, p. 10).

⁸³³ Sobre esse e outros elementos zoroastrianos no “Manfred”, cf. M. J. Quinlan, “Byron’s *Manfred* and Zoroastrianism”. *Journal of English and German Philology*, 57, 1958: 726-738. Referências que remetem à Pérsia também podem ser encontradas em outras obras de Byron, como no poema “*Childe Harold’s Pilgrimage*” (1812-17), canto 3.91, e no poema “*Giaour*”, dos “*Turkish Tales*” (1813), 1.479.

⁸³⁴ E certamente, enquanto tal, como um precursor dos Românticos. Para Simone [de] Pétrement, “pode-se dizer que reina [na literatura], desde o Romantismo, uma espécie de dualismo pessimista e sentimental, análogo ao dos gnósticos. Ele consiste sobretudo no sentimento que o homem está mal adaptado à sua própria condição, que ele se acha oprimido, que ele precisa de outra coisa (como se ele fosse estrangeiro a si mesmo e ao mundo no qual ele se encontra, como se sua verdadeira natureza não estivesse lá [no mundo]. Nós dissemos que os Gnósticos são Românticos; nós poderíamos dizer do mesmo modo que o Romantismo é gnóstico” (PÉTREMENT, 1947: 344).

para um plano metafísico (criando o “mais fatal dos erros”, a moral como força, causa, fim em si), imperfeições estas que deveriam ser retroativamente abrogadas. Na opinião de Gehrard SCHWEIZER (1983), o filósofo de Röcken escolhe a figura do profeta iraniano para a sua obra principal com o intento de poder mostrar o que para ele era o “grande retorno”: o personagem de Zaratustra por ele concebido se retira novamente para a solidão da montanha para reconhecer e desmascarar como engano a sua própria criação genial, a fé no antagonismo universal entre o bem e o mal, no Além como sendo dotado de justiça providencial (compensadora), e na metafísica em sentido lato.

O Zaratustra nietzscheano é o arauto do filósofo que vê a afirmação do “outro mundo” como negação do seu reverso, o mundo “da vida, da natureza e da história” (A Gaia Ciência, V, 344); do filósofo que critica a idéia de um “verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’)” (Crepúsculo dos Ídolos, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar em fábula – História de um erro”, proposição 2); do filósofo que vê o “além” como “vontade de negar toda realidade” (O Anticristo, 62). Zaratustra é o arauto do imoralista que ataca “a moral, na medida em que *condena* em si [a partir de pressupostos metafísicos], e não a partir de vistas, considerações, propósitos da vida”, que ataca a moral que nega o mundo (Crepúsculo dos Ídolos, “Moral como contra-natureza”, 6). Sua antimetafísica se propõe a rerepresentar o mundo como uma unidade, restabelecendo “a *inocência* do vir-a-ser”; por isso, rejeita o conceito de “Deus”, que “foi até agora máxima *objeção* contra a existência”, e faz da negação de Deus seu “único ensinamento”, acreditando “*com isto* somente” estar redimindo o mundo (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 8). O Zaratustra nietzscheano torna-se o símbolo do homem criativo que, de par com a natureza, desconstrói conscientemente aquilo mesmo que criou (enquanto profeta dos antigos iranianos), para produzir qualquer coisa de novo, mas invariavelmente de caráter transitório⁸³⁵.

Enquanto herdeiro-crítico do Idealismo alemão, Nietzsche não foge completamente à “grande tentação da filosofia alemã”⁸³⁶. Em “O Deus Imanente”, MOLNAR (1982),

⁸³⁵ Heraclitianamente falando, tudo flui; não existem verdades absolutas, existindo apenas a transitoriedade dos produtos na consciência e o devir dos entes e coisas no mundo.

⁸³⁶ Subtítulo de uma obra do filósofo húngaro Thomas Molnar (Tamás Istvan Molnár).

seguindo uma senda já palmilhada por Henri Massis⁸³⁷, mostrou que o Idealismo filosófico e teológico alemão representou uma tentativa panteísta, alheia à Bíblia e à cristandade mas ligada às correntes místicas orientais, de encontrar ou situar Deus no interior do universo e mesmo do homem (= na imanência), na ocasião mesma em que se rejeitava e se buscava aniquilar as formas externas da religião. Essa tentativa, contudo, estava fadada, desde o princípio, se não a incompatibilizar-se, pelo menos a não adequar-se ao dualismo do movimento Romântico, importante veículo de concepções idealistas.

Talvez possamos qualificar de extremado, na medida em que proclama a morte do Deus externo, o pensamento nietzscheana da divindade imanente no homem enquanto tentativa de superação do dualismo, a transparecer numa idéia de Zaratustra [da qual, segundo David WALSH (1994), origina-se toda a elaboração da “vontade de poder”] - “... se houvessem deuses, como eu poderia suportar não ser um deus? (*wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!*)” (Assim Falava Zaratustra, II, “Nas Ilhas Afortunadas”) -, mas precisamos entender de que modo a idéia do *Übermensch*⁸³⁸, dotado de “vontade de poder”, necessariamente acompanhada da idéia da “morte de Deus”, relaciona-se com o desejo herderiano⁸³⁹ (e crença na possibilidade) de ser capaz de “sentir-se a si mesmo (*sich Einfühlen*)⁸⁴⁰ dentro de tudo”⁸⁴¹ - um impulso panteísta que precede a pulsão de imanência -, dentro do seu ser, de “parar de entrar em contradição consigo mesmo”, “voltar a si mesmo”, “encontrar-se a si mesmo”⁸⁴², capacidade essa que permitiria a descoberta do “deus imanente”, que se pretenderia refratário a todo dualismo.

⁸³⁷ “*Defense de l'Occident*”. Paris: Plon, 1927.

⁸³⁸ Relacionada àquela do “homem do futuro (...), conquistador de Deus e do Nada”, da Genealogia da Moral (2ª dissertação, 24).

⁸³⁹ A filosofia de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), na falta de classificação melhor, tem sido apontada como “anti-Iluminista” e “inovadora da filosofia da história e da cultura”.

⁸⁴⁰ Expressão criada por Herder, e que tomaria depois o sentido de “compreender” (uma obra de arte, p. ex.) ou de “sentir empatia”.

⁸⁴¹ J. G. Herder, “*Herders sämtliche Werke*”, ed. B. Suphan (*op. cit.*); vol. V [“*Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*” (1769-70; 1ª publ. 1772), e “*Von deutscher Art und Kultur. Eine fliegende Bulle*”], 1891, p. 502).

⁸⁴² Expressões citadas por Isaiah BERLIN, 1982: 160, que informa ainda (n. 308, à p. 210) que “tais frases são quase verbalmente ecos exatos das sentenças de Hamman”.

Tentaremos mostrar agora de que maneira, no numenalismo idealista alemão, ocorrem diversas instâncias, em sua inclinação monista, de progressão do panteísmo para o imanentismo, por entendemos que isso é importante para a compreensão e o dimensionamento do lugar e do valor, na história da metafísica, da tentativa de superação nietzscheana do “fatal erro” do Zaratustra iraniano. Para o monismo, todos os seres do mundo constituiriam intrinsecamente uma única e mesma “essência” necessária e eterna, tendo em si mesma a razão suficiente para a própria existência, enquanto a (aparente) diversidade dos entes e dos seus atributos seriam apenas manifestações e evoluções dessa mesma essência, que estaria num incessante processo evolutivo, o que no entanto não perturbaria a identidade universal das coisas. De acordo com a visão que tem da natureza ou caráter da essência original, o monismo pode ser materialista, realista ou idealista: se essa essência é concebida como material, como no caso de Leucipo, Demócrito, Epicuro, Julien de la Mettrie, do barão D’Holbach, de Ludwig Büchner, Karl Vogt, Ernst Haeckel, Ludwig Feuerbach⁸⁴³ (1804-1872) e Friedrich Albert Lange⁸⁴⁴ (1828-1875) [estes dois últimos, autores com forte influência sobre Nietzsche] temos um “monismo materialista”. Se essa essência é percebida como real mas não necessariamente material, como no caso de Eriúgena, Amalric de Bena, Davi de Dinant, Giordano Bruno e Espinosa, temos um “monismo realista”, mas se a essência original é vista como algo ideal (como a Idéia ou Conceito, a Razão, a Vontade, o Absoluto, o Ego), temos um “monismo idealista”, como o de Hegel e Fichte.

Sobre Hegel, trataremos com mais propriedade na sessão seguinte. Schelling, que com sua “Descrição da Simbologia e Mitologia dos Povos Antigos”⁸⁴⁵ (1810-12) abordou as antigas religiões do Egito, da Índia e da Pérsia enxergando nelas um inspirador monismo naturalista, e que expressou alhures⁸⁴⁶ o pensamento de que o indivíduo verdadeiramente criador consegue moldar a sua própria mitologia, entendeu que Hegel, ao reduzir tudo a um princípio espiritual único, a Razão Infinita, absorveu a personalidade humana, livre mas

⁸⁴³ Autor de “*Das Wesen des Christentums*” (1841).

⁸⁴⁴ Autor da “*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*” (Iserlohn, 1882).

⁸⁴⁵ “*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*”, *op. cit.*

⁸⁴⁶ “*Sämtliche Werke*”, ed. K. F. A. Schelling, 14 vols. (10+4). Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1856-61; v. 5, p. 447; reimpr. (1^{os} vols. iniciais) Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG), 1966-68.

finita, em Deus, e declarando Hegel que tudo que é real é racional⁸⁴⁷, ele teria se furtado a explicar o mal e o pecado. Schelling pensou que, além do elemento racional, existiria na natureza, como *natura naturans*, um elemento ou impulso não-racional, uma Vontade sem inteligência ou consciência. Acatando, no entanto, a percepção da “identidade na diferença” (pela qual o universo do Ser não é, e ao mesmo tempo é, Pensamento, Idéia, Espírito, Razão, Deus)⁸⁴⁸, e inspirado pela nova “física”, a *Naturphilosophie*, Schelling entendeu a Natureza como o “outro” do Espírito onipresente (Espírito Infinito, ou Razão Absoluta) que seria o mesmo em todo lugar, em Deus como no homem - Espírito esse que, simultaneamente, enquanto reflexo da idéia de Natureza, seria idêntico a esta⁸⁴⁹. A significativa proximidade com o pensamento hegeliano impediu que Schelling fosse capaz de construir uma “filosofia positiva”, originada e centrada no Ser, sem enveredar por uma vertente mística.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), um admirador do pensamento oriental, concebeu uma forma de panteísmo ou pan-psiquismo conhecida como pantelismo⁸⁵⁰, segundo a qual a força motriz de todo o universo seria, no lugar da Idéia hegeliana, uma Vontade (*Wille*), pulsão irresistível de vida e crescimento - que Nietzsche cedo tomou como uma força elementar da vida, talvez até mesmo “a força primária da vida” (SAFRANSKI, 2002: 48) -, inconsciente nos astros, nos minerais e nos seres inferiores, mas que engendra no homem a

⁸⁴⁷ “O que é racional é real e o que é real é racional. Esta é a convicção de toda consciência livre de preconceitos, e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural. Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva consideram de qualquer modo o presente como vão, quando ultrapassam-no e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio” (“*Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, prefácio. “*Sämtliche Werke [Jubiläumausgabe]*”, 20 vols. [1927-1940], ed. H. Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommanns Verlag, 1928, v. 7, p. 17). Para o “Idealismo absoluto” ou “Panteísmo idealista” hegeliano, onde a lógica identifica-se com a metafísica como ciência do Absoluto, a realidade do Universo equivale à realidade da Razão/do Espírito; a matéria é real, mas é de natureza espiritual, e pensar e ser são a mesma coisa, não são senão diferentes abordagens da Idéia, entidade misteriosa que significa o Ser puro, a totalidade do Ser. Ao dizer que o sentimento e a consciência subjetiva só têm realidade no presente Hegel reafirma o temerário princípio da identidade radical entre Idéia e fato, entre ordem lógica e ordem cronológica, com os momentos da Idéia estando necessariamente submetidos a um processo de evolução dialética, regida por um processo ternário: Idéia em si, fora de si e por si.

⁸⁴⁸ Cf. G. F. W. Hegel, “*Differenz des fichte’schen und schelling’schen Systems der Philosophie... [Differenzschrift]*”. Jena: Akademische Buchhandlung, 1801.

⁸⁴⁹ Conforme E. Bréhier (“*Histoire de la Philosophie*”, 7 v. Paris: P.U.F., 1926-1932, v. 2, p. 721) “a Natureza, sob seu aspecto real e objetivo, é gravidade (*pesanteur*) e coesão, sob seu aspecto ideal, é luz, e como identidade, é gravidade penetrada de luz ou organismo [o organismo é ao mesmo tempo atividade e coisa, coisa penetrada de atividade - p. 716]. A seu turno, o Espírito em seu aspecto real é Sabedoria, em seu aspecto ideal e subjetivo é Ação e, na identidade dos dois, é Arte”.

⁸⁵⁰ O pantelismo guarda uma estreita afinidade com o animatismo, doutrina segundo a qual uma grande parte (se não o todo) do mundo inanimado, assim como todos os seres animados, são dotados de razão, inteligência e vontade.

consciência, que é de ordem intelectual mas não passa de excrescência efêmera e ilusória, uma projeção no mundo irreal das idéias tais quais a Vontade universal e eterna as realiza. Pessimista assumido, Schopenhauer formulou a teoria de que a vida não tem nenhum sentido racional e que somos apenas expressões de uma cósmica e instintiva Vontade de viver, entranhada na natureza e em nós. Afastando-se das opiniões schopenhauerianas, Nietzsche, influenciado por teses darwinistas como a da luta pela vida e a da sobrevivência do mais apto, e em imprecisa medida pela idéia espinosana do *conatus* (cf. seção 2.1), atribuiu à vontade uma dimensão antro-p-cósmica, considerando-a como uma força positiva *sobre e do* Homem, uma pulsão (manifestação da “vontade de poder”, identificada com a própria vida⁸⁵¹) que o mobiliza, incentivando-o a ultrapassar obstáculos e vencer desafios.

[Karl Robert] Eduard [von] Hartmann (1842-1906), por quem Nietzsche nutria bastante desprezo⁸⁵², foi acusado por ele de imitar Schopenhauer ao dizer pessimisticamente, em “A Filosofia do Inconsciente”⁸⁵³ (1869), que uma essência, lastro ou matéria (*hylé*) universal inconsciente - donde o nome de pan-hilismo - é o fundo universal e único de todas as coisas, que se diversificam ao se desenvolverem segundo uma lei de entropia extrema, numa constante evolução rumo ao niilismo absoluto (nadição de todas as coisas e aniquilamento do mundo). No seu tratado intitulado “A Filosofia Positiva de Schelling como Conjunção de Hegel e Schopenhauer”⁸⁵⁴ (1869), Hartmann mostrou que, na última fase de sua filosofia, Schelling, conciliando o panlogismo de Hegel com o pantelismo de Schopenhauer, havia combinado Razão e Vontade na sua idéia do Absoluto. Em “A Filosofia do Inconsciente” (1869), Hartmann concluiu que a própria Natureza (o mundo numenal), e não apenas a força motriz do universo, como pensava Schopenhauer, é vontade

⁸⁵¹ “Considero a própria vida um instinto desenvolvimentista, para a duração, para o acúmulo de forças, para o poder: onde falta vontade de poder, dá-se o declínio” (*O Anticristo*, 6; trad. nossa).

⁸⁵² Cf. p. ex. os *Fragmentos póstumos*, primavera-outono de 1873, 28 [6] (onde Hartmann é apontado como imitador de Schopenhauer); verão-outono de 1873, 29 [51], e 29 [59], e 29 [66] (onde o historicismo pessimista de Hartmann é longamente criticado); verão-outono de 1873, 29 [52] (onde Nietzsche afirma que Hartmann é, não obstante suas fraquezas, importante por “aplicar um golpe mortal na idéia de um processo mundial” através da própria fraqueza da sua visão de um *télos* de “redenção consciente e libertação em relação das ilusões”); a 2ª das “Considerações Extemporâneas”, “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, seções 7, 8 e [especialmente] 9; o final da carta a Richard Wagner de 24 de maio de 1875, e o “Além do Bem e do Mal”, 204.

⁸⁵³ “*Die Philosophie des Unbewußten*”. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1869.

⁸⁵⁴ “*Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*”. Berlim: Otto Loewenstein, 1869.

inteligente, mas inconsciente (é inteligência inconsciente e vontade inconsciente), constituindo uma espécie de Deus inconsciente imanente.

A leitura do “Manual de Filosofia Natural”⁸⁵⁵ (1809-11), de Lorenz Oken [Okenfuß] (1779-1851), discípulo de Schelling, impressionou Gustav T. Fechner (1801-1887) com a idéia de que Deus é o universo e a Natureza é a aparência de Deus. Expandindo a concepção, sugerida por Leibniz na “Monadologia”⁸⁵⁶ (1714), de uma animação ou alma universal e de uma onipresença da percepção (aliada à pluralidade das almas monádicas) - um pan-psiquismo⁸⁵⁷ -, Fechner, no espírito de Schelling, identificou, no seu “*Zend-Avesta*” (1851) e em obras ulteriores, Deus com a “Alma do mundo”, que seria como que um Deus onisciente imanente a toda a Natureza, e não estaria limitada aos seres tidos como animados (extendendo-se ao psiquismo, às plantas, à Terra e aos outros planetas, ao Sol). Para Fechner, o mundo, de um ponto de vista físico, é um organismo vivo, enquanto de um ponto de vista psíquico Deus é o espírito consciente do mundo. Os seres humanos seriam desenvolvimentos do organismo da mãe-Terra, por diferenciação e elevação do nível da consciência⁸⁵⁸. Por uma transferência de desígnio de Deus para a natureza, Fechner supôs que o mundo físico está vivo, e conduz sua existência por pulsões psíquicas próprias (podendo-se, portando, prescindir da idéia de um Deus transcendente criador e regente do mundo).

⁸⁵⁵ “*Lehrbuch der Naturphilosophie*”, 3 vols. Jena: F. Frommanns Verlag, 1809.

⁸⁵⁶ “*Monadologia*”, 1714 [das 4 cópias manuscritas existentes, só uma, aquela da Biblioteca Nacional de Viena, tem um título, “*Les principes de la philosophie*”. O nome tornado tradicional advém da tradução alemã de H. Koehler, “*Lehrsätze ueber die Monadologie imgleichen von Gott und Seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen*”, Frankfurt/Leipzig, 1720]. Cf. especialmente as seções 23, e 78 até 81 (cf. LEIBNIZ, 1979: 107, e 113-114).

⁸⁵⁷ Diferentemente de Fechner, que postula um pan-psiquismo com a onipresença de uma percepção consciente, Leibniz acreditava que uma vasta porção da natureza dispunha de percepções inteiramente inconscientes, preferindo chamar as almas dos seres inorgânicos de “enteléquias”. Para Leibniz, o mundo, com todos os seus entes, é composto de mônadas (essências simples, unas, ativas, indivisíveis), ou átomos de energia “psíquica” (metafísica), com diversos níveis de consciência: no mundo inorgânico, as mônadas estariam como que dormentes/dormindo, nos animais estariam como que sonhando, nos seres humanos estariam como que despertas/seriam autoconscientes (tendendo fundamentalmente a fugir da dor e desejar o prazer), e Deus seria a mônada totalmente consciente. Cada mônada espelharia individualmente, e poderia exprimir por si só, o universo inteiro.

⁸⁵⁸ Ao postular uma base psíquica para a evolução, Fechner, antecipando Wilhelm Wundt (1832-1920), aceitou um desenvolvimento psico-orgânico (“cosmorgânico” na obra “*Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*” [1873]) auto-evolutivo, no lugar da evolução darwiniana por variação acidental e seleção natural.

Em alguma medida inspirado pelo “*Zend-Avesta*” de Fechner, mas em maior medida influenciado por “uma forma extremamente pesada de materialismo”⁸⁵⁹, que solapou a energia do Idealismo alemão” (SAFRANSKI, 2002: 110), Nietzsche, buscando ademais abrir mão do conceito de “Deus”, pretendeu substituí-lo pelo conceito de “poder” ou de “forças” ou “pulsões”. Segundo Aryeh BOTWINICK (1997: 186), o desenvolvimento nietzscheano do conceito de poder pode ser visto como sendo parte de uma estratégia maior, manifesta em sua metafísica, epistemologia e ética, que poderia ser chamada de “abolição da interioridade”⁸⁶⁰ [traduzida na ética pela abolição da idéia de um imperativo moral (a “virtude”, identificada como o “bem”), na epistemologia pela abolição da idéia de “razão”, e na metafísica pela abolição da idéia de “verdade”, desde o Zoroastrismo associada à idéia de “Deus”]. Conforme Botwinick,

A abolição da interioridade representa um colossal deslocamento da doutrina monoteísta. No monoteísmo (...), nenhuma qualidade ou característica pode ser literalmente aplicada a Deus, porque ele é definido como sendo intrinsecamente transcendente e completamente alheio às conceptualizações humanas sobre ele. Todas as qualidades que Lhe atribuímos, todo tipo de essência interior, são continuamente protelados e deslocados. Seu conteúdo literal torna-se totalmente expurgado. Deus é conhecido (até o ponto em que a frase em si não seja um oxímoro) através daquilo que ele faz, e não através daquilo que é (BOTWINICK, 1997: 186).

⁸⁵⁹ “O mundo do tornar-se e do ser não seria nada além da agitação de partículas de matéria e a transformação de energia. (...). Obviamente, não havia mais necessidade do *noûs* de Anaxágoras e das *Idéias* de Platão, e mais certamente ainda do *Deus* dos Cristãos, nem havia mais qualquer aplicação útil para a *substância* de Espinosa, o *cogito* de Descartes, o *Eu* de Fichte, ou a *Mente* de Hegel” (SAFRANSKI, 2002: 110). Heinrich Czolbe, no “*Neue Darstellung des Sensualismus*” (“Novo Retrato do Sensualismo”, 1855), caracterizou o *ethos* desse materialismo pesado da seguinte maneira: “É uma prova de (...) arrogância e presunção querer melhorar o mundo que conhecemos inventando um mundo transcendental e elevando o homem acima da natureza ao atribuir a ele um aspecto suprasensorial. Sim, é claro - a insatisfação com o mundo das aparências, a raiz mais funda da visão suprasensorial, é (...) fraqueza moral (...). Esteja contente com o mundo como ele é” (Friedrich Albert Lange, “*Geschichte der Materialismus*” [1866]. Leipzig: Reclam, 1905, v. 2, p. 557; *apud* SAFRANSKI, 2002: 110).

⁸⁶⁰ Em “*Der Einzige und sein Eigentum*” (1844), Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt) reconheceu que o homem destruiu “o outro mundo fora de nós [= Deus e a moralidade alegadamente baseada nele]”, mas entendeu que essa destruição nada fez para enfraquecer “o outro mundo em nós” (Stirner, “*The Ego and His Own*”, trad. S. T. Byington. Nova Iorque: Libertarian Book Club, 1963, p. 154; *apud*

Ainda segundo Botwinick, para Nietzsche Deus está morto porque “o segredo do deslocamento perpétuo [das qualidades e de todo tipo de essência interior]” foi completamente apreendido e orientado para usos humanos (BOTWINICK, 1997: 187). Um aspecto disso pode ser a constatação de que, para Zarathustra ou Nietzsche, tanto o tempo cosmológico quanto o histórico devem sua ordem à vontade dos seres humanos que o experimentam: “Independentemente da atividade intencional humana, não existe tempo. Contudo, a qualidade do tempo depende do grau de lucidez com o qual ele é despendido” (ROSEN, 1995: 185).

Um deus que é cognoscível apenas através de suas ações (no caso das religiões monoteístas), ou que se confunde com sua criação⁸⁶¹ (no caso das abordagens panteístas ou dos monismos metafísicos), ou que, ainda, é absolutamente incognoscível, é substituído pela idéia mesma das ações enquanto “poder/potência” ou “[dinâmica de] forças”, e em Nietzsche, paradoxalmente, é apenas através da ação, que é ordinariamente tomada como uma categoria contrastante com o conhecimento, que podemos alcançar um conhecimento confiável sobre a existência (BOTWINICK, 1997: 186).

A tomada da ação como categoria essencial ao conhecimento acontece no âmbito da proposta nietzscheana de superação de todo e qualquer dualismo, inclusive de *téchnê* e *épistémê*, intuição e razão, sentidos e idéias *etc.*, pela apreciação e valorização da vida como ela é, através da “gaia ciência” da experimentação destemida e da boa vontade de aceitar novas evidências e abandonar posições prévias, se necessário” (KAUFMANN, 1974: 86). No entanto, Nietzsche atacou a tendência Romântica de apresentar e de viver a experimentação da vida (e do conhecimento que a acompanha) em termos de polarizações ou dualismos, ou de tantas vezes findar por renunciar à primazia das pulsões vitais e dos valores estéticos em nome da religião⁸⁶² ou da absolutização da natureza, que terminam por

SAFRANSKI, 2002: 128). A “abolição da interioridade” pode ser vista como a tentativa nietzscheana de “enfraquecer 'o outro mundo em nós”.

⁸⁶¹ Situação em que ocorre um deslocamento tácito e permanente das qualidades e de todo tipo de essência interior de “Deus” para a “Natureza”.

⁸⁶² Como no caso de Novalis, Schlegel e Schelling.

referendar o estabelecimento de valores morais metafísicos, calcados na “sanção divina” ou no “propósito da natureza” (ao invés de fundados na própria *phýsis*).

Ferdinand Christian Baur sugeriu em “A Gnose Cristã, ou a Filosofia da Religião Cristã em seu Desenvolvimento Histórico” (*op. cit.*), que o Idealismo alemão, especialmente em sua forma hegeliana, “foi a gnose da época e um fenômeno paralelo ao antigo Gnosticismo”, e “L. H. Mills pensou que o dualismo mazdeísta influenciou a dialética hegeliana através dos gnósticos, de Jacob Böhme e de Fichte”, declarando haver adentrado o campo da filologia avéstica “de modo a efetuar um estudo da história do método de proceder hegeliano”⁸⁶³. O Gnosticismo da época, herdeiro do dualismo zoroastriano e tão atraente aos franco-maçons, aos Românticos e ao Idealismo, pode ser aparecido a estes

Como uma forma extrema de não-conformismo, como um comentário marginal livre ao Cristianismo, preservando sob uma aparente forma filosófica a quintessência dessa grande religião, enquanto ao mesmo tempo fornecia uma fuga das dificuldades da história (sendo em si mesmo independente da história) ou dos grilhões do dogma (posto que sua mitologia poderia ser sempre tomada em sentido simbólico), ou mesmo da moral convencional (posto que seu anti-cosmismo oscilava entre o ascetismo e a indiferença moral), ou talvez ele tenha sido bem acolhido como um protesto contra o monoteísmo (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 96).

Consciente ou não dos laços intestinos entre o dualismo zoroastriano e aquele dos Românticos e idealistas alemães através do Gnosticismo e do Platonismo, já apontado por seus contemporâneos, Nietzsche, em sua empreitada de correção do “mais fatal dos erros”, não hesitou em rejeitar as influências do Romantismo⁸⁶⁴, e também o giro monista o Idealismo ao propor a redução da realidade ao pensamento cognoscente ou à Idéia, afirmando que “todo idealismo é mendacidade ante o necessário” (*Ecce Homo*, “Por que sou

⁸⁶³ L. H. Mills, “*Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*”, 1906, p. viii; *apud* DUCHESNE-GUILLEMIN, 1958: 96, n. 1

tão inteligente”, 10)⁸⁶⁵, ante o real, que não deve ser ocultado (ou esquecido) ou apenas suportado, devendo sobretudo ser amado.

⁸⁶⁴ “Essa fundamental limitação ao que é amargo, acre, doloroso no conhecimento, prescrita pela náusea que pouco a pouco nasceu de uma incauta e complacente dieta espiritual” (A Gaia Ciência, prólogo, 1; NIETZSCHE, 2001: 10).

⁸⁶⁵ NIETZSCHE, 1995a: 51.

2.3 - A CORREÇÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” PELO ZARATUSTRA NIETZSCHEANO: A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HERDER E DE HEGEL

"Lá onde está o perigo/ Está também o poder do resgate."⁸⁶⁶

2.3.1 - A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HERDER

"O vivo na criação é, em todas as formas, aspectos e meios,
um Espírito, uma única chama."⁸⁶⁷

Já tivemos a oportunidade de indicar (na seção 1.5) que, na “*Yasna*”, 53 (*Vahishtoishiti Gâthâ*)⁸⁶⁸, na relação entre Zaratustra e o rei Vishtaspa pode ser encontrada uma matriz do Estado clerical. No Zoroastrismo também pode ser encontrado um testemunho não-bíblico e extra-grego (pré-clássico) de uma modalidade de historicismo⁸⁶⁹ que viria a ter ampla difusão posterior e que viria a receber pesadas críticas de Nietzsche - não podendo ser descartada a possibilidade do filósofo alemão haver pensado no “erro de Zaratustra” como “fatal” inclusive em virtude de alguns de seus desdobramentos historicistas, cabendo lembrar que, na opinião de HERRENSCHMIDT (1998: 131), “o núcleo do dualismo mazdeano [= zoroastriano] parece bem ser a história do mundo e a teologia⁸⁷⁰ do tempo fechado [i. e. destinado a parar]”.

O “*Zamyâd Yasht*” [ZY] (“Hino à Terra”, o 19º hino do “Pequeno Avesta”), um texto zoroastriano composto ao longo dos séculos VIII e VII a.C.⁸⁷¹, combina um mito cosmológico (que parece constituir a mais antiga fonte conhecida da cosmologia expressa

⁸⁶⁶ Hölderlin, “Patmos”.

⁸⁶⁷ J. G. von Herder, “Do Compreender e do Sentir da Alma Humana. Observações e Sonhos”, 1778, in: “*Herders sämtliche Werke*”, ed. B. Suphan. Berlin, 1892, t. VIII, p. 178.

⁸⁶⁸ Com repercussões no “Pequeno Avesta”, “*Yasht*”, 19.83-87, e também no “credo zoroastriano”, “*Yasna*”, 12.7.

⁸⁶⁹ Palavra aqui empregada com certa cautela. Se por um lado a historiografia persa é sobretudo religiosa ou política (cf. Victor Davis Hanson, “Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura - da Grécia antiga ao Vietnã”. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, 56-66), uma certa teoria da história, sugestiva da crença de que o desenvolvimento da sociedade humana é historicamente determinado (por Deus mas tendo o homem como co-partícipe), pode ser ali percebida.

⁸⁷⁰ “Sabe-se que, para os mazdeanos, o tempo foi posto em andamento por Ahura-Mazdâ (...) para ali emboscar Angra-Mainyu, princípio da obstrução, da destruição e da morte, e que ele [o tempo] estava destinado a parar” (HERRENSCHMIDT, 1998: 131).

em ciclos tri-milenares)⁸⁷² que apresenta o tempo como dimensão da religião que progride [em ciclos], e não como transcurso real linear, com passagens teológicas (diálogos entre A.-Mazdâ e Zaratustra) e uma apresentação da história como realização do plano divino [tendo por *télos* uma renovação completa do mundo, que se torna incorruptível, imperecível, eterno e perfeito - 'ZY', 89), e não como campo de experimentação do homem⁸⁷³. GIACOIA Jr. (1997: 37) havia opinado que “a confiança numa ordenação ética do mundo e num progresso moral da humanidade como *télos* do acontecer histórico” teria surgido “com o próprio nascimento do saber racional na aurora da civilização grega”, mas não é impossível que uma confiança semelhante tenha surgido (também) fora da Grécia, no domínio da civilização iraniana, onde, segundo o que se aprende no “*Zamyâd Yasht*”, que “propõe uma história da Fortuna [*Khwarenah*; tb. 'glória'] sagrada a partir de sua fonte em A.-Mazdâ até a batalha que verá a destruição da morte”, “a história do mundo é idêntica àquela da religião mazdeana [= o Zoroastrismo], pois a religião mazdeana tem por fundamento proporcionar razão à história do mundo” (HERRENSCHMIDT, 1998: 138; 143). Essa última tese soa estranhamente próxima de idéias judaicas e cristãs (e mais tardiamente de idéias herderianas e hegelianas), não faltando sequer a constatação de que, no “*Zamyâd Yasht*”,

Ahura-Mazdâ, pelo sinal da Fortuna sagrada, escolheu os iranianos e seus reis, bem antes de Zaratustra, para que eles recebessem a religião mazdeana. (...) Deus elegeu os iranianos e seus reis para serem os campeões na luta cósmica [entre o bem e o mal], e os relege sem cessar (HERRENSCHMIDT, 1998: 139; 142).

Substitua-se, na frase acima, iranianos por judeus, reis por líderes e Zaratustra por o Messias, e teremos a dimensão exata da ressonância entre o “historicismo providencial”⁸⁷⁴ zoroastriano e seu equivalente judaico-cristão⁸⁷⁵ - ambos outrossim caracterizados por terem

⁸⁷¹ Segundo determinado a partir de critérios lingüísticos, cf. A. Hintze, “*Der Zamyâd-Yast*”. Wiesbaden: L. Reichert, 1994.

⁸⁷² Cf. HERRENSCHMIDT, 1998: 139.

⁸⁷³ Os homens registram “seu ser histórico não em suas ações, mas no recomeçar da história mítica [com seus ciclos] e na dependência da relação com a Fortuna [*khwarenah*; = a graça; a providência] sagrada, divina, e do projeto cósmico divino” (HERRENSCHMIDT, 1998: 141).

⁸⁷⁴ Aquele historicismo que toma a história como palco e representação da providência divina (inspirando-se, p. ex., na epístola de Paulo aos Romanos, 1:20, e 9:18).

⁸⁷⁵ O “passado de Israel, com seus reis, sábios, juizes e profetas, aparece como prenúncio do advento do Messias cristão, que não é mais, então, unicamente o Senhor dos exércitos de Israel, mas o senhor do universo,

um *télos* [a “salvação”⁸⁷⁶] para além do devir; uma substancialidade una [“Deus”] intrínseca ao devir [embora transcendendo-a], e um plano ontológico estável [aquele da “vida”], com um sentido [aquele da “verdade”] para além do devir⁸⁷⁷. Também não faltaria ao “historicismo providencial” zoroastriano um fim “político-religioso” (HERRENSCHMIDT, 1998: 137) - isto é, uma intenção de entender (e fazer entender) a religião num contexto de aplicabilidade política, como aquele de emprestar legitimidade a um contexto ideológico peculiar (no caso do “*Zamyâd Yasht*”, às dinastias reais “sagradas”⁸⁷⁸). Por outro lado, circunstância alguma parece mais sugestiva do estreito entrelaçamento entre concepções histórico-políticas e religiosas no universo zoroastriano-judaico-cristão do que o emprego da expressão “(o) filho do homem” [aramaico *bar nash(a)*]⁸⁷⁹, designação oficial persa⁸⁸⁰ para o herdeiro do trono (CULICAN, 1971: 101), por Daniel⁸⁸¹ (*Daniel*, 7:13) - aplicada ao Rei Messias e vencedor de feras -, pelos autores da literatura apocalíptica (dos manuscritos do Mar Morto⁸⁸² e dos apócrifos⁸⁸³) - aplicada ao “Rei que há de vir” -, e pelos autores do Novo Testamento, onde Jesus emprega 80 vezes o título de “Filho do homem” para designar o

dos judeus e dos gentios. [‘Mais tarde, a Igreja falsificou, inclusive, a história da humanidade, convertendo-a em pré-história do Cristianismo’.] Com isso, o Cristianismo põe-se em condições de triunfar não somente sobre a humanidade judaica, mas também sobre Roma e a Grécia, tornando-se a religião hegemônica do ocidente” (GIACOIA Jr., 1997: 66-7, contendo entre chaves citação de *O Anticristo*, 42, repr. em GIACOIA Jr., 1997: 82).

⁸⁷⁶ No *Zamyâd Yasht*, graças à Fortuna sagrada, a alma de quem a busca virá a encher-se de luz (HERRENSCHMIDT, 1998: 134; interpretando a “*Yasht*”, 19.53 e ss.)

⁸⁷⁷ “Um dos primeiros atos de Ohrmazd [Ahura-Mazdá] é limitar o tempo, retirá-lo do infinito fixando-lhe um termo, pois sabe que só no tempo pode ele lutar com Ahriman [Angra-Mainyu] e destruí-lo dessa forma” (RUSSEL, 1997: 96).

⁸⁷⁸ Cf., p. ex., as seções X a XII do “*Zamyâd Yasht*”.

⁸⁷⁹ Sobre a problemática envolvendo a presença ou não do artigo definido na expressão *bar nash* / “filho do homem”, cf. o capítulo VII (pp. 165-196) de G. Vermès, “Jesus, o Judeu: Uma leitura dos Evangelhos feita por um historiador”. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

⁸⁸⁰ Adotada pelo “movimento batista sírio-palestino sob a influência iraniana e judaica” (F. H. Borsch, “*The Christian and Gnostic Son of Man*”. Londres: SCM Press/Naperville [Illinois]: Alec R. Allenson, 1970, p. 110 e ss.), inclusive pela tendência que evoluiu para o Gnosticismo (cf., p. ex., a posição dos Naassenos em Hipólito, “Refutação das Heresias”, V, 7.33) e aquela da comunidade de Qumran.

⁸⁸¹ Ernst Herzfeld (“*Bericht über die Ausgrabungen in Pasargadae*”. *Archäologische Mitteilungen aus Iran [Deutsches Archäologisches Institut]*, I, [Berlim: Dietrich Reimer,] 1929: 4-19; p. 16 e ss.) acredita que as palavras de *Daniel*, 8:34 assemelham-se à fraseologia da investidura de um príncipe Aquemênida nas funções de co-regente (fato que se deu sob Cambises e Xerxes).

⁸⁸² Cf. a expressão “o filho do homem” na *Regra da Comunidade*, 11:20.

⁸⁸³ Cf. a expressão “filho do homem” em *I Enoque*, 46:2,3,4; 48:2 (em 62:5 e [duas vezes] em 69:29, a expressão etíope é melhor traduzida por “filho do macho”), e no Gnóstico-Valentiniano *Evangelho de Felipe*, ditos 28, 54, 102, 120 (segundo a enumeração proposta por H. M. Schenke; cf. M. H. de Oliveira Trica [ed.], “Apócrifos II: os proscritos da Bíblia”, São Paulo: Mercuryo, 1992, pp. 173-203; e F. H. Borsch, “*The Christian and Gnostic Son of Man*”, *op. cit.*, pp. 78-82).

Messias⁸⁸⁴ (cf., p. ex., Mateus, 8:20; Marcos, 8:31; Lucas, 19:10, e João, 12:34), e onde o próprio Jesus apareceria depois (Atos, 7:55; Apocalipse, 1:13, 14:14) como “filho do homem” (cf. BORSCH, 1967). Na crítica que faz ao conceito de “o filho do homem” (*des Menschen Sohn*), Nietzsche afirma que ele “não representa uma pessoa concreta, pertencente à história, individual, único, mas sim uma realidade 'eterna', um símbolo psicológico [um ser imaginário de uma teologia imaginária⁸⁸⁵ - cf. ‘O Anticristo’, 15] libertado do conceito de tempo”, o mesmo se podendo dizer “do 'reino de Deus', do 'reino dos Céus', da condição de 'filho de Deus' (*Sohne Gottes*)” (O Anticristo, 34; trad. nossa). Na segunda das “Considerações Extemporâneas”, 8, Nietzsche opõe ainda, ao conceito do “Filho do Homem” associado à perspectiva do “*memento mori*” representado pela idéia do juízo final, a realidade da humanidade com seu “*memento vivere*” (NIETZSCHE, 1995b: 139).

Segundo Rudolf Bultmann (em “Novo Testamento e Mitologia”⁸⁸⁶), para o Cristianismo

a Terra não é só lugar do acontecer natural e cotidiano, da previdência e do trabalho, que conta com ordem e lei; é também cenário do atuar de poderes sobrenaturais, de Deus e dos seus anjos, de satã e de seus demônios. (...) A história não percorre seu caminho constante e estabelecido por suas próprias leis, mas obtém seu movimento e direção dos poderes sobrenaturais (BULTMANN, 1987: 13).

⁸⁸⁴ O papel de Zaratustra como eleito de Ahura-Mazdâ e intermediário entre este e os homens parece ter sido politicamente apropriado por Dario e Xerxes. Numa inscrição de Persépolis, Xerxes chega a afirmar que foi ele quem expulsou do Irã Ocidental o culto dos *daevas* (antigos deuses iranianos do céu e da terra, proscritos por Zaratustra). Essa inscrição atribui a Xerxes o papel de *Saoshyant* (“Salvador; Redentor” [= o Messias]), função reclamada por Zaratustra no Avesta, e confere-lhe ademais o título de “‘Libertador’, cujo advento os adeptos de Zoroastro [Zaratustra] esperavam” (CULICAN, 1971: 175).

⁸⁸⁵ Para Oswaldo Giacoia Jr., o imaginário reativo elencado por Nietzsche em “O Anticristo”, 15 (causas imaginárias, efeitos imaginários, seres imaginários, ciência imaginária da natureza, psicologia imaginária, teleologia imaginária; em suma, um “puro mundo de ficções”) haure seu conteúdo na negação da alteridade, caracterizando “a *décadence* fisiológica transposta para o plano dos afetos, sentimentos e representações” (GIACOIA Jr., 1997: 24). “A transformação do Cristianismo em religião universal tem como condição um prolongamento aprofundado do mesmo processo de desnaturalização dos valores levado a efeito pelo sacerdote judeu; desse modo, a simbólica do Cristianismo aparece, para Nietzsche, como genial reprodução do mesmo paradigma de falsificação da 'naturalidade'” (GIACOIA Jr., 1997: 68-9 [retomando a p. 66, final do 1º parágrafo e ss.]).

⁸⁸⁶ “*Neues Testament und Mythologie*”, palestra proferida em Frankfurt-sobre-o-Meno em 21 de abril de 1941, publicada originalmente em R. Bultmann, “*Offenbarung und Heilgeschehen*” (Munique: Chr. Kaiser, 1941), e reproduzida em BULTMANN, 1987: 13-45.

Nesse contexto sobrenatural, “a concepção [zoroastriana] do tempo como significativo, progressivo e necessário ao triunfo final de Deus, surge novamente no nascimento dos pais [*fathers*, padres] cristãos, especialmente Agostinho⁸⁸⁷, e torna-se a base do pensamento histórico no Ocidente” (RUSSEL, 1997: 114, n. 57).

Na opinião de Santo Agostinho, que para BUBER (1992: 43) teria sido “atingido por um sopro tardio do ardoroso vento zoroastriano”, tendo herdado do dualismo platonista-gnóstico-maniqueu-neotestamentário uma pronunciada crença na corrupção do mundo material (que ele vinculava à “queda” do homem⁸⁸⁸), haveria um significado espiritual na história, que deveria ser buscado no providencialismo cristão⁸⁸⁹ (herdeiro do providencialismo escatológico zoroastriano, como já apontamos). A concepção agostiniana subsistiu no século XVII nos “Discursos sobre a História Universal”⁸⁹⁰ (1679), do bispo Jacques Bénigne Bossuet⁸⁹¹, e, mesmo atenuadamente, também no espírito de um cético como Pierre Bayle⁸⁹². O providencialismo do século XVII começou a ser usado, a partir dos “platonistas de Cambridge”⁸⁹³, para apoiar uma forma renovada de milenarismo (herdeiro indireto do historicismo teológico zoroastriano) - enquanto os neoclassicistas da época, os “antigos”, viam a história como “uma mistura de degeneração e de ciclos” (BAUMER, 1990: t. I, p. 145).

⁸⁸⁷ A humanidade é conduzida, sejam quais forem os temores e as calúnias dos pagãos, até a plenitude da Cidade de Deus, que ninguém poderá evitar, como afirmará Orósio nos “*Historiarum Adversus Paganos libri septem*”. Cf. Karl Löwith, “*Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*”. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1949, cap. X, “Orosius”.

⁸⁸⁸ Que teria trazido não somente o pecado e o sofrimento ao mundo, como se lê no Gênesis (3:6; 3:16-19), mas também a morte (Gên. 16:19; Romanos, 5:12) e o caráter de ser o homem “fora do terreno (*âdamah*) [do Paraíso]” “vacilante e errante sobre a terra” (*nawh wa nad b’-âretz - Gên.*, 4:12, 14).

⁸⁸⁹ Cf. K. Löwith, “*Meaning in History*”, *op. cit.*, cap. IX, “Saint Augustine”.

⁸⁹⁰ “*Discours sur l’Histoire Universelle, pour expliquer la suite de la religion et les changements des Empires*”. Paris: S. Mable Cramoisy, 1679. Na parte III, cap. 8, lemos que a “longa cadeia de causas particulares que fazem e desfazem impérios depende das ordens secretas da Divina Providência”.

⁸⁹¹ Cf. K. Löwith, “*Meaning in History*”, *op. cit.*, cap. VII, “Bossuet”.

⁸⁹² Bayle “noutros aspectos, tratou a história como uma disciplina completamente naturalista [acreditando nos ciclos históricos, e pensando inclusive estar vivendo num ciclo ascendente]. (...) Bayle certamente não acreditou, como Bossuet por vezes parece insinuar, na intervenção de Deus em acontecimentos históricos particulares. Mas Bayle pensava, claramente, que a Providência fazia funcionar a ordem na história” (BAUMER, 1990: t. I, p. 142; remetendo a Elizabeth Labrousse, “*Pierre Bayle*”. Haia: Martinus Nijhoff, 1964).

⁸⁹³ Principalmente Henry More [autor de “*An Explanation of the Great Mystery of Godliness*” (1660)] e Thomas Burnet [autor da obra “Teoria da Terra” (ed. em latim em 1681 e em inglês em 1689)], discípulos do teólogo Joseph Mead (Mede), autor da “*Clavis Apocaliptica*” (ed. em latim em 1627; e em inglês [obra comissionada pelo Parlamento] em 1642). Sobre os platonistas de Cambridge, cf. G. R. Cragg, “*The Cambridge Platonists*”, Oxford: University Press, 1968, e C. A. Patrides, “*The Cambridge Platonists*”, Londres: Edward Arnold, 1969.

O historicismo alemão tem sido percebido como uma reação à doutrina clássica da lei natural, e conforme Georg Iggers

o historicismo liberou o pensamento moderno dos dois mil anos de dominação da teoria da lei natural, e a concepção do universo em termos de “verdades atemporais, absolutamente válidas, que correspondem à ordem racional dominante em todo o universo” foi substituída com o entendimento da plenitude e da diversidade da experiência histórica do homem (IGGERS, 1983: 5).

Contudo, segundo Gérard Lebrun

os teólogos do Entendimento, no afã de banir a “necessidade cega”, inevitavelmente terminam recorrendo à Vontade Divina - vontade selvagem do agostinismo ou Vontade esclarecida - e divinizando o “foi assim”. Portanto, a imagem que constróem da razão na História, afinal de contas, é bastante similar à que o fatalismo elabora da Necessidade - e é curioso vermos Hegel criticando esse *arbitrário*⁸⁹⁴ praticamente nos mesmos termos que Nietzsche mais tarde utilizará⁸⁹⁵ para denunciar o “historicismo hegeliano” e seu culto do “fato consumado”⁸⁹⁶ (LEBRUN, 1988: 37).

Enquanto os defensores do historicismo, influenciados pelo esquema cristão da *Heilgeschichte*⁸⁹⁷ e por Hegel, tomavam o pensamento historicista de sua época como “o

⁸⁹⁴ “Necessidade e Providência perdem o aspecto de 'ídolos externos', de autoridades arbitrarias (...); metamorfoseada pelo Conceito, a idéia de *fatum* já não se prende à de uma onipotência divina, esmagadora - de modo que a *Filosofia da História* não reabilita, de forma alguma, a idéia de Providência que fora forjada pela 'religião positiva'. Nenhum *Fatum* externo, de nenhuma espécie, decide quanto ao curso da história” (LEBRUN, 1988: 38).

⁸⁹⁵ Na segunda das “Considerações Extemporâneas”.

⁸⁹⁶ “Se a História-do-Mundo apaga a imagem ingênua do deus-Providência, é porque ela é sua transcrição em linguagem mais sóbria, retomando de modo mais econômico o que já anunciavam as teodicéias cristãs: que o *fatum* antigo, a *ananké* cega a que se submetiam os próprios deuses, é um mito ímpio. Dessa perspectiva, Hegel continua perfeitamente dentro da história do cristianismo, recusando-se portanto a existência desse 'reino da grande imbecilidade cósmica' do qual fala Nietzsche, ao apresentar a 'razão na História' como a 'nova fábula' cuja difusão devemos aos cristãos [segue-se o aforismo 130 da 'Aurora']” (LEBRUN, 1988: 39).

⁸⁹⁷ Karl Löwith (“*Meaning in History*”). Chicago: University of Chicago Press, 1949) pensa que a teoria moderna da história universal (*Weltgeschichte*) não passa de uma versão laica do esquema cristão da história salvífica (*Heilsgeschichte*). A proposição de que “todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” foi enunciada por Carl Schmitt em sua obra “*Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*” (1922). Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985. Um outro estudo que fornece um ponto de vista similar, através de documentos, é aquele de Stephen L.

estágio mais elevado de entendimento das coisas atingido pelo homem” (MEINECKE, 1972: lvii)⁸⁹⁸, Nietzsche pensava, contrariamente, que

A humanidade *não* representa uma evolução para algo melhor, mais forte ou mais elevado, como costuma-se acreditar atualmente. O “progresso” é apenas uma idéia moderna, isto é, uma idéia falsa. O europeu de hoje permanece, no seu valor, bastante abaixo do europeu do Renascimento; o desenvolvimento *não* constitui simplesmente, de forma necessária, elevação, crescimento, fortalecimento (O Anticristo, 4; trad. nossa).

Interpretando o pensamento de Nietzsche, Hans Pfeil, conhecido pelos seus escritos sobre o tratamento da religião na modernidade e em Nietzsche⁸⁹⁹, disse que

Pode acontecer que certos desenvolvimentos estejam errados, e os desenvolvimentos da visão do mundo são falsos quando de falsas suposições forem tiradas conseqüências falsas (...) Eis porque [Nietzsche] deve-se opor expressamente contra a opinião não raramente encontrada, de que ao processo histórico compete significado ôntico (PFEIL, 1975: 127).

A crítica nietzscheana ao historicismo passa ainda pela percepção de que, “sob a capa da erudição historicista, o Cristianismo continua a reinar” (LEBRUN, 1988: 45), pois a perspectiva de estarmos vivendo no fim da história, “a sensação de viver a noite de algo, sem a expectativa de nenhuma aurora, é a transposição moderna da velha obsessão com o Juízo Final. Na cultura histórica, a voz cristã apenas mudou de Registro” (*idem, ibidem*).

Collins, “*From Divine Cosmos to Sovereign State*” (“*an intellectual history of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*”). Oxford University Press, New York & Oxford, 1989. Uma argumentação contra o ponto de vista de Löwith e Schmitt foi apresentada por Hans Blumenberg em “*The Legitimacy of the Modern Age*” (1966). Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1985, pp. 92 e ss.

⁸⁹⁸ Meinecke, contudo, fez um importante reparo em relação ao historicismo clássico: ele acreditou que o historicismo “tem o poder de cicatrizar as feridas que causou pela relativização de todos os valores, desde que possam ser encontrados homens que convertam esse ‘ismo’ em termos de vida autêntica” (*op. cit.*; p. lvii). Faltou no entanto uma indicação sobre como, e uma especificação menos vaga de quem, poderia promover essa conversão.

⁸⁹⁹ Cf., p. ex., “*Friedrich Nietzsche und die Religion*”, Regensburg: J. Habel, 1948; “*Der atheistische Humanismus der Gegenwart*”, 2ª ed. (ampliada), Aschaffenburg : P. Pattloch, 1961; “*Gott um die tragische Welt*”, Aschaffenburg: P. Pattloch, 1971; “*Christsein in säkularisierter Welt*”, Aschaffenburg: P. Pattloch, 1972; “*Von Christus zu Dionysus. Nietzsche religiöse Entwicklung*”, Meisenheim/Glan: Verlag Anton Hain, 1975.

Sabemos, entretanto, que a “velha obsessão com o Juízo Final” é uma herança do Zoroastrismo, disseminada no Ocidente sobretudo através de crenças gnósticas.

Ernst BENZ (1968: 57-58) mostrou que o evolucionismo histórico/soteriológico dos teósofos e filósofos idealistas⁹⁰⁰ alemães tem caráter gnóstico. O teólogo pietista alemão Johann Albrecht Bengel (1687-1752), através de quem (junto com Friedrich Oetinger) o pensamento do Romantismo filia-se a Jacob Boehme (1575-1624) (LEFÈBVRE, 1951: 613-15), pensava (no que inadvertidamente seguia Zaratustra/Zoroastro, e precedia Hegel - cf. a seção 2.3.2) que Deus revelava-se a si mesmo na história como Luz, através de um plano providencial que era combatido pelas forças das Trevas (= o Diabo e suas hostes): “Em Bengel, é Deus que se realiza na história da humanidade, passo a passo, conforme um plano providencial preciso, visando edificar o seu reino, que efetivamente será atingido no final da história sob o comando de Cristo” (BENZ, 1968: 46). Todas as ações humanas, mesmo aquelas que, isoladamente, parecem más, concorreriam para a realização do plano divino (um pensamento semelhante será expresso depois [nas “Preleções sobre Filosofia da História”] na teoria hegeliana da “astúcia da Razão”⁹⁰¹). Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), o principal discípulo de Bengel, também defendeu a tese de que Deus se revela na história, segundo regras de ação da Providência⁹⁰² que, se conhecidas, permitiriam compreender seguramente a história. No final do processo histórico teria lugar uma “idade de ouro” (equivalente ao “tempo dos lírios” de Boehme), quando a potencialidade intelectual do homem se traduziria em uma “ciência natural” que lhe permitiria compreender perfeitamente, além da História e da natureza (meios revelatórios e reflexos da Divindade), a Medicina [aqui, pp. a Fisiologia], o Direito e a Teologia. Lessing⁹⁰³ (a quem Wilhelm Windelband, Kuno Fischer, Wilhelm Dilthey e Ernst Cassirer, entre outros, consideram um precursor do pensamento Romântico/Idealista alemão do desenvolvimento histórico) e Schelling⁹⁰⁴ viriam a dizer a mesma coisa anos depois. Para Ernst Benz,

⁹⁰⁰ Em *A Gaia Ciência*, 372 (“Por que não somos idealistas”), Nietzsche acusa os idealistas de temerem os sentidos, ao mesmo tempo em que afirma que “hoje somos todos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro da filosofia, não conforme a teoria, mas na prática, praticamente” (NIETZSCHE, 2001: 275).

⁹⁰¹ Para traduzir-se em existência, a “astúcia da Razão” se serve das paixões (forças naturais/elemento ativo do processo histórico) como instrumento, invertendo-lhes o sentido para um curso de desenvolvimento que escapa aos agentes individuais.

⁹⁰² “Regras que serão reencontradas na metafísica histórica do Idealismo alemão” (BENZ, 1968: 44).

⁹⁰³ Em “A Educação do Gênero Humano” (“*Die Erziehung des Menschengeschlechts*”, 1778-80).

⁹⁰⁴ Cf., p. ex., “*Philosophie et Religion*” (“*Philosophie und Religion*”, 1804), in: “*Essais*”, p. 42, e as “*Conférences de Stuttgart*” (“*Stuttgarter Privatvorlesungen*”, 1810), in: “*Essais*”, trad. S. Jankélévitch. Paris:

Em certo sentido o quadro da idade de ouro esboçado por Oetinger constitui o molde no qual serão fundidos os esboços do estado final da sociedade, do Estado ou da sociedade ideal, tais como nós os encontraremos em Hegel, em Schelling, em [Franz von] Baader, e também em Karl Marx (BENZ, 1968: 50-51).

Nietzsche, no entanto, em sua Genealogia da Moral (3ª dissertação, 27), viria a criticar o idealismo/ providencialismo cristão típico (subjacente às concepções dos Idealistas alemães cristãos⁹⁰⁵), que vê a natureza “como prova da bondade e proteção de um Deus”, interpreta a história “como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas”, e explica as vivências humanas (parte do que Nietzsche abarca na sua Fisiologia) “como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma” (NIETZSCHE, 1998: 147). Vejamos agora de que modo Herder, inserido na tradição idealista/providencialista do historicismo e um de seus maiores expoentes, prepara o terreno para o pensamento nietzscheano que, pretendendo abolir a teologia camuflada que constitui a história teleologicamente pensada, quer trazer para a existência um aspecto de eternidade.

Em suas “Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade” (“*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*”, 1784-91), Herder, um apreciador entusiasta das interações históricas e culturais entre o Ocidente e o Oriente⁹⁰⁶, e um filósofo com muitas idéias assemelhadas àquelas de Oetinger, propõe-se a construir “uma filosofia e uma ciência (...) da história da humanidade em geral”. Entre os motivos que o levaram a tomar o domínio do “humano” como objeto de ciência, Herder citou a moral, [os progressos d]a física e a história natural, mas citou (certamente influenciado por Hamann) “sobretudo a religião, junto com a metafísica”.

Aubier-Montaigne, 1946, pp. 325, 340. Do mesmo modo que Zaratustra e Bengel, Schelling fala de um dualismo de luz e trevas na história (cf. “*Conférences de Stuttgart*”, p. 315).

⁹⁰⁵ No Ecce Homo, “O Caso Wagner”, 2, Nietzsche critica o idealismo dos alemães: “*Todos os grandes crimes culturais de quatro séculos carregam eles na consciência!...* E sempre pelo mesmo motivo, por sua tão entranhada covardia ante a verdade, por sua insinceridade, que neles se tornou instinto, por 'idealismo' (...)” (NIETZSCHE, 1995a: 104).

⁹⁰⁶ Recordemos a excitação com que acolheu a edição em alemão do “*Zend Avesta*” por Kleuker, seg. BONNEROT, 1988: 292.

Na introdução à sua tradução francesa daquela obra de Herder⁹⁰⁷, Edgar Quinet mostra claramente que a iniciativa de Herder é uma reação às transformações sociais radicais vividas pelo século XVIII – a queda dos impérios, a transformação dos Estados sob o impacto da revolução, a crise das idéias religiosas. Que essas radicais transformações sociais tenham-se feito acompanhar por um insidioso niilismo⁹⁰⁸, depreende-se das palavras de Quinet:

O pensamento já não repousava em cada uma delas isoladamente. Para cumular o vazio, [essas radicais transformações sociais] eram acrescentadas umas às outras; eram todas abrangidas por um mesmo olhar. Não havia já indivíduos que se sucediam uns aos outros, mas seres coletivos que ficavam encerrados em estreitas esferas. Depois, vendo que mesmo isso só servia para manifestar o nada, as pessoas empenharam-se em investigar se não haveria, no seio dessa instabilidade, uma idéia permanente, um princípio fixo⁹⁰⁹ em torno do qual se sucederiam os acidentes das civilizações numa ordem eterna (Quinet *apud* KRISTEVA, 1988: 225 [grifos e inserção nossos]).

Segundo Jacob Leib Talmon, as radicais transformações sociais vividas pelo século XVIII fizeram-se acompanhar alternativamente por esperança ou sentimentos de desorientação e horror majoritariamente inertes (“entregues a Deus”, diriam os providencialistas), ou pela tentativa de controlar a dinâmica de forças e seus desdobramentos - embora no final todas essas inclinações viessem a assumir um direcionamento niilista:

Não houve ninguém, das esquerdas, das direitas ou do centro, que não estivesse convencido de que as forças desencadeadas pelas duas Revoluções - a Francesa e a Industrial - estavam impelindo o mundo, irresistivelmente, para a frente, numa senda de tremendas mudanças. Houve quem sentisse a estusiástica esperança de que o

⁹⁰⁷ “*Idées sur la Philosophie de l’Histoire de l’Humanité*”, 3 vols. Paris: F.-G. Levrault, 1827-1828 (com um “*Étude sur le Caractère et les Écrits de Herder*”, vol. 3, pp. 493-547).

⁹⁰⁸ Situação que, para Quinet, é revertida com o advento da Revolução Francesa, que “trouxe de volta à terra a fé no improvável” (Cf. E. Quinet, “*Le Christianisme et la Révolution Française [Oeuvres Complètes, III, Cours du Collège de France]*”. Paris, 1845, pp. 278-79).

⁹⁰⁹ “Uma explicação total e indiscutível da realidade social - para não dizer cósmica - combinando diversidade e unidade, transformação e continuidade” (TALMON, s/d: 13).

carro da história se ia precipitando para uma estação final, predeterminada, onde a razão científica e a justiça social substituiriam a tradição irracional, o inútil e doloroso andar ao sabor das correntes e o egoísmo avarento. Outros, ainda, foram tomados por um modo apocalíptico de caos e horror⁹¹⁰. [e] Houve mesmo quem, com os sentimentos em confusão, tentasse domar as forças violentas que tinham sido desencadeadas (TALMON, s/d: 11-12).

Nietzsche, no entanto, na segunda das “Considerações Extemporâneas”, tratando do tema “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida”, descreve a febre histórica que acompanhou as radicais transformações de que já falamos como causa do niilismo: “A consideração histórica reduz *per definitionem*, através de seus pressupostos metodológicos, todo acontecer a um padrão médio. Através dele, toda (aparente) grandeza dissolve-se num vir-a-ser, em que só há diferença de quantidade, nunca de qualidade” (SALAGUARDA, 1997: 26).

Herder apresenta, nas suas “Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade” (lv. IV, cap. 4 e 6), seu conceito de história como uma manifestação da Humanidade (*Humanität*⁹¹¹ [ingl. *humanness*]; humanidade coletiva enquanto imagem e expressão de Deus), a desenvolver suas possibilidades e sua potencialidade nas etapas do processo histórico⁹¹², que consistiria em um desenvolvimento biológico, semelhante ao dos organismos vivos: a natureza, em um eterno estado de “vir-a-ser”, perceptível apenas através da intuição, cria as sociedades, cujos membros, individualmente impotentes quanto a

⁹¹⁰ “... Sobreveio a avalanche de caleidoscópicas e violentas mudanças, até que se perdeu toda a certeza, não só das que eram verdades universais e eternas, admitidas pelos filósofos e tornadas triunfantes pela Revolução [francesa], como também do que respeitava ao que o homem, na verdade, era e daquilo que ele, efetivamente, queria. Espanto e confusão seguiram-se” (TALMON, s/d: 154). No plano social, surgiu uma desconfiança de que os ideais humanistas contidos no projeto do Iluminismo, com suas promessas de liberdade, igualdade, fraternidade e progresso para todos os homens, não viriam a se concretizar.

⁹¹¹ Cf. Jan Watrak e Rolf Bräuer (eds.), “*Herders Idee der Humanität, Grundkategorie menschlichen Denkens, Dichtens und Seins: Materialien des internationalen Symposiums zum Thema Johann Gottfried Herder-Leben und Wirkung in Kolobrzeg/Szczecin (Kolberg/Stettin), 1994*”. Szczecin: Uniwersytetu Szczecińskiego, 1995. “Por *Humanität*, Herder queria dizer a 'essência humana', e a sua nobre constituição da razão e da liberdade, os seus impulsos e sentidos mais belos, (...) a que Herder se referiu deste modo: 'não está pronta, mas é potencialmente realizável'. (...) *Humanität* era um valor ou um princípio de direção, que cada cultura abordava do seu próprio modo especial, e talvez nunca perfeitamente realizável por qualquer cultura da Terra. Herder pensava ainda em termos de uma meta, e de progresso em direção a essa meta. (...) Cada povo carrega em si o que se passara antes, e que, no entanto, tenta desenvolver-se a partir daí, e aproximar-se da *Humanität* cada vez mais, na verdade, no seu modo peculiar” (BAUMER, 1990: t. II, p. 55).

controlar seu destino, seriam incorporados em um organismo vivo. A história, como os organismos vivos, conserva sua continuidade e sua unidade através da sucessão das mudanças e transformações como a infância (Oriente; história dos patriarcas), adolescência (culturas egípcia e fenícia), juventude (Grécia, que representa a idade das artes, da harmonia, a curiosidade por saber, o patriotismo e a conquista da liberdade), virilidade (correspondendo a Roma - austeridade, domínio e poder), maturidade (irrupção dos bárbaros, Idade Média), e senectude (decadência) (HERDER, 1968).

Herder, e depois dele Hegel, verá no princípio fixo da evolução a razão do desenraizamento do Idealismo espiritualista (abalado pelo materialismo da Revolução Francesa) e da fragmentação nadificante, na medida em que o historicismo estabelece as razões para essa ruptura ao postular um *télos* progressivo/ascendente: “o encadeamento dos poderes e das formas nunca é retrógrado nem reacionário, mas sempre progressivo”; “qualquer destruição é uma metamorfose, o instante da passagem a uma esfera de vida mais elevada” (Hegel, “Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade”; *apud* KRISTEVA, 1988: 225)⁹¹³. Essa posição colide frontalmente com a posição nietzscheana de que “a história da civilização tem sido a história da debilitação progressiva dos instintos fundamentais” (MACHADO, 1999: 93), dos instintos alimentadores e reguladores da vida. Por outro lado, a história da filosofia, começando com o “neo-zoroastriano” Platão - que Nietzsche qualifica, num Fragmento póstumo (novembro de 1887-março de 1888, 11 [294]), de “anti-heleno e semita instintivo” - seria a história da fabulação em torno do “mundo verdadeiro” (cf. o “Crepúsculo dos Ídolos”, “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula”). Tanto o historicismo que postula um *télos* progressivo/ascendente quanto a fabulação filosófica, “apolínea”, em torno do “mundo verdadeiro” “circunavegam e suprimem possibilidades” - “leituras mais imaginativas do passado”, “interpretações (*construals*) mais flexíveis do presente” e a capacidade de “ação transformativa, heróica”, na construção do futuro (BOTWINICK, 1997:184-85).

⁹¹² “A Humanidade [*Humanität*] é a meta da natureza humana e, com essa meta, Deus pôs nas mãos de nossa espécie o próprio destino dela” (J. G. Herder, “*Idées pour la Philosophie de l’Histoire de l’Humanité*”. Paris, Aubier, 1962, 1.15, p. 269).

⁹¹³ Confira-se esta outra passagem: “Segundo as leis de sua natureza interna, a razão e a equidade devem necessariamente com o tempo ocupar mais lugar entre os homens e fazer progredir uma humanidade [*Humanität*] ideal mais duradoura” (J. G. Herder, “*Idées pour la Philosophie de l’Histoire de l’Humanité*”, *op. cit.*, 1.15, p. 277).

O valor científico da historiografia de Herder decorre de sua crítica à historiografia do Iluminismo, com sua tendência a apresentar o passado como uma série de etapas político-religiosas progressivas até culminar na plenitude de seu próprio tempo. Herder propõe que o desenvolvimento da Humanidade deve ser compreendido em todos os seus aspectos, não apenas políticos e religiosos, mas também físicos, biológicos, poéticos, e culturais, e tendo ademais uma lógica interna própria. Critica, ademais, a concepção Iluminista do Estado, apresentando no seu lugar a idéia de povo como unidade viva no grande organismo da realidade histórica. Para compreender tal desenvolvimento faz-se necessário enquadrá-lo na totalidade do universo, pois a Terra é a habitação do homem e o cenário da história (McEACHRAN, 1939, e CLARK Jr., 1955).

Para Herder, que a partir de sua obra “Deus. Algumas conversações” (1787)⁹¹⁴ tentou harmonizar o Espinosismo com o Teísmo, o universo é um sistema de forças (*Kräfte*) que atuam organicamente, “o vivo na criação é, em todas as formas, aspectos e meios, um Espírito, uma única chama”⁹¹⁵, e toda organização é um conjunto de forças vivas que servem a uma força principal, segundo as leis eternas da sabedoria e da bondade. Tudo vem de Deus, que é sabedoria e bondade, e tudo estaria sujeito à causalidade universal divina, mediante uma necessidade racional. Por isso, toda a realidade seria uma expressão do poder, sabedoria, beleza e bondade de Deus, e tudo seria, a seu modo, perfeito dentro do grau que lhe corresponde, tanto na ordem física quanto na ordem moral. O homem, dotado de alma espiritual, racional e livre, se por um lado é uma inteligência servida de órgãos (razão pela qual a psicologia deveria basear-se na fisiologia), seria por outro lado a expressão mais perfeita da organização sobre a Terra; por isso, a balança do bem e do mal, do falso e do verdadeiro, depende do arbítrio e da escolha humana. A perfeição do homem consistiria em desenvolver em si mesmo a Humanidade (*Humanität*), a qual é imagem e expressão do Criador (McEACHRAN, 1939, e CLARK Jr., 1955). Já para Nietzsche, apesar de a atividade genérica da cultura ter um objetivo final, que é aquele de formar o artista, o filósofo (“Considerações Extemporâneas”, III, “Schopenhauer como Educador”, 8), qualquer hominidade

⁹¹⁴ “Gott. Einige Gespräche über Spinoza’s System; nebst Shaftesburi’s Naturhymnus” (1787), in: “Herders sämtliche Werke”, ed. B. Suphan (*op. cit.*), Berlim, 1885, vol. XVI.

⁹¹⁵ “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume”, 1778, in: “Herders sämtliche Werke”, ed. B. Suphan (*op. cit.*), Berlim, 1892, v. VIII, p. 178.

(*Menschheit*) ou Humanidade (*Humanität*) só pode alcançar sua plenitude quando assumir sua condição transitória⁹¹⁶:

Por muito que o homem deva realizar sua *humanitas*, esta nunca poderá ser um fim, somente um meio ou um instrumento. (...) A meta não é deter-se nela, mas, esgotando-a, transcendê-la. O contrário seria cair em mitos (...). A tarefa é, por certo, dolorosa, já que a forma humana constitui uma morada na qual nos protegemos e à qual nos aferramos (...): “(...) Ao homem se me aferra a vontade, ao homem me prendo com cadeias, enquanto do alto me atrai o *Übermensch*: porque para lá quer ir a minha outra vontade” (GARCÍA ASTRADA, 1966: 100, citando Nietzsche, Assim Falava Zaratustra, II, “Da prudência [*Klugheit*] humana”).

Para Nietzsche, o *Übermensch*, aquele que vai abolir (*aufheben*) e ao mesmo tempo conservar o que é próprio do homem⁹¹⁷, é a suprema humanidade, preparada para aceitar o ensinamento do “eterno retorno”, da eternidade (processual) que lhe é constitutiva (GARCÍA ASTRADA, 1966: 97-99), enquanto para Herder a religião, “a flor mais sublime” da alma humana⁹¹⁸, seria a suprema Humanidade, e o Cristianismo seria a religião da humanidade.

Herder descreveu a realidade como um imenso processo unitário, com uma lógica interna e uma conseqüência própria, no qual se manifesta uma força divina que se expressa através de órgãos que seriam formas de vida cada vez mais elevadas e complexas. A natureza seria um organismo a desenvolver-se e progredir segundo um esquema finalístico,

⁹¹⁶ Cf. os seguintes fragmentos póstumos, novembro de 1882-fevereiro de 1883 (citados por Santiago Lario Ladron, “*Zaratustra, el mito del superhombre filosófico*”. *A Parte Rei* [Madri], 5, 2000: 1-9; p. 7): “A humanidade não têm um fim: mas pode dar-se um - não um final, não conservar a espécie, mas sobrepassá-la” (4 [20]); “O homem é o pretexto para alguma coisa que já não é homem! É a conservação da espécie que quereis? Eu digo: ir para além da espécie” (5 [35]); “Minha reivindicação: criar seres que estejam por cima da espécie 'homem', e para este fim, sacrificar-se a si mesmo e ao próximo” (7 [11])

⁹¹⁷ “O *Übermensch* é, em certa medida, a morte do homem, como o mar é a morte do rio. Mas a morte do rio no mar, como a do homem no *Übermensch*, não é uma morte total, senão, melhor, é *Aufhebung*” (GARCÍA ASTRADA, 1966: 97).

⁹¹⁸ Para Herder, a religião é uma determinação existencial, tocando sem mediação o ânimo do homem em sua consciência mais íntima (“*Von Religionen. Lehrmeinungen und Gebräuche*” [1789]). Nas “Idéias para a Filosofia da História da Humanidade” (1784-1791; “*Sämtl. Werke*”, ed. B. Suphan, vols. XIII e XIV), Herder diz que “sobretudo a religião, junto com a metafísica, a moral, a física e a história natural, contribuem para a história da humanidade. Por todo lugar, a grande analogia da natureza me conduziu à verdade da religião. (...) A natureza não é um ser independente, mas *Deus é/está todo em suas obras*”. No capítulo 4 do livro IV afirma:

e a história seria um desenvolvimento finalístico das possibilidades e da potencialidade da Humanidade. O finalismo da natureza e da história decorre de ambas estarem sincronicamente voltadas para a concretização dos fins da providência divina. Nessa ampla perspectiva de observação do desenvolvimento histórico, é na história humana onde verdadeiramente (e mais perceptivelmente) se dão as leis da evolução - motivo pelo qual Herder centra sua observação na evolução da espécie humana⁹¹⁹, embora ressalte que há que se atender à singularidade atomizada da Humanidade⁹²⁰, constituída pela harmônica integração das sucessivas conquistas históricas das sociedades humanas. Em suas “Idéias para a Filosofia da História da Humanidade”, Herder quis demonstrar o percurso de Deus através dos milênios, concebendo a história da humanidade não como uma seqüência acidental de eventos, mas como uma grande linha evolutiva desde seus começos primevos até o remoto alvo da Humanidade.

Herder veio a exercer influência sobre o Romantismo, tanto por sua concepção viva e orgânica da natureza como pela reivindicação do direito de cada povo (com seu espírito - “*Volksgeist*” - peculiar) a expressar de forma autônoma sua individualidade nacional e cultural, como contribuição insubstituível à formação da Humanidade. Muitas das idéias de Herder serão também retomadas por Hegel na sua “Filosofia da História”. Nietzsche, a seu turno, critica a concepção herderiana de um Deus que opera e se revela na natureza e na história, com um *télos* evolutivo. Nietzsche também pensava que aquilo que herderianamente se descreve como uma evolução harmonicamente integradora da singularidade atomizada da Humanidade consiste na verdade numa mui desarmônica tentativa de consolidação⁹²¹, por parte de cada povo (cada agrupamento nacional de átomos da humanidade), de sua própria perspectiva acerca do que sejam o Bem e o Mal, com os valores (visões de mundo ou interpretações da existência) de cada povo triunfante sendo

“O homem está formado para a humanidade e a religião”, e arremata: “A religião é a suprema Humanidade do homem (...); a primeira e a última filosofia sempre foi a religião”.

⁹¹⁹ Embora em seu estudo Herder não se limite às leis que governam o desenvolvimento evolutivo em geral, estendendo suas perquirições às particularidades de cada comunidade concreta, fortemente influenciada por fatores locais (geografia, clima etc.).

⁹²⁰ Por essa teoria, e seu enfoque que privilegia as diferenças sobre as semelhanças, Herder foi considerado como um dos precursores do nacionalismo conservador, especialmente do alemão (cf. Robert Reinhold Ergang, “*Herder and the Foundations of German Nationalism*”. Nova Iorque: Columbia Univ. Press, 1931).

⁹²¹ Nietzsche pretendeu substituir a Sociologia por uma “teoria da formação do domínio” (Fragmento póstumo do verão de 1886-outono de 1887. KSA, v. 12, p. 208).

impostos a outros povos - vistos com temor e inveja - em virtude de um impulso autoconservador, uma das várias apresentações da “vontade de poder”⁹²².

Finalmente, Nietzsche, em nome de um perspectivismo que aparece magistralmente caracterizado em alguns fragmentos póstumos, viria a rejeitar todo historicismo vinculável ao conceito de história como uma manifestação universal da Humanidade:

O caráter interpretativo de todo acontecimento.

Não existe nenhum acontecimento em si. O que ocorre é um grupo de fenômenos *seleccionados* e reunidos por um ser interpretador (Fragmento póstumo, outono de 1885-inverno de 1886. *KSA*, v. 12, p. 38; MARQUES, 1989: 85; LEPENIES, 1996: 238);

O essencial do ser orgânico é uma nova interpretação dos acontecimentos, a multiplicidade interna perspectivista, ela mesma um acontecimento (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 41; MARQUES, 1989: 86);

Interpretação, não explicação. Não existem fatos⁹²³, tudo é fluido, é inapreensível, está em recuo; o mais durável ainda são nossas opiniões. Introduzir sentido - na maioria dos casos uma nova interpretação sobre uma interpretação que se tornou incompreensível, que agora se constitui ela própria em mero sinal (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 100; LEPENIES, 1996: 238).

Nietzsche pretendeu substituir a historiografia e a sociologia por uma “teoria [orgânica] da formação do domínio”⁹²⁴, fundada em última análise na “vontade de poder”:

(...) São as nossas necessidades que interpretam o mundo: os nossos instintos, os seus prós e os seus contras. Cada instinto é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva, que gostaria de impor como norma aos restantes instintos (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 315; MARQUES, 1989: 94-5);

(...) Introduzimos os nossos valores dentro das coisas como interpretação. Haverá então algum sentido no Em-si?? Não será o sentido, por força da necessidade, precisamente um sentido relativo, uma perspectiva? Todo o sentido é vontade de

⁹²² Cf. o “Assim Falava Zaratustra” (I, “Dos mil alvos e o único alvo”) e a leitura que desse discurso faz MORAES BARROS, 2001.

⁹²³ Ataque direto ao Positivismo, que postula que “há apenas fatos”.

⁹²⁴ Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 208.

poderio (todos os sentidos relativos resolvem-se nela) (...) (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 97; MARQUES, 1989: 86);

donde o imperativo existencial: “Não procurar o sentido nas coisas [ou, pior ainda, procurá-lo num 'transmundos']; antes introduzi-lo nelas!” (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 238; MARQUES, 1989: 91 [inserção nossa]), e donde a convocação

Contra a aparente “necessidade”:

Esta não é mais do que uma expressão para significar que uma força não é também outra coisa.

Contra a aparência de “finalidade”:

Esta última é apenas um termo para designar uma ordem de esferas de poder e a sua ação conjunta (Fragmento póstumo; *KSA*, v. 12, p. 383-7; MARQUES, 1989: 86);

Ao reavaliar o historicismo que se esboça desde o “*Zamyâd Yasht*” e chega até Herder e seu discípulo Hegel, Nietzsche busca ainda “demonstrar as conseqüências desmedidamente funestas, para toda a história, do *otimismo* [- implicando numa crença no progresso *necessário* e *final* da humanidade -], esse rebento dos *homines optimi*” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 4 [inserção nossa]). Zaratustra questiona o valor das rotas (“falsas”) e dos portos (“inseguros”) do “progredir” humano: “tudo foi distorcido e mentido até o âmago pelos [que a história apresenta como] bons (...), 'almas belas”:

Neste sentido denominava Zaratustra os bons ora “os últimos homens”, ora “o começo do fim”; sobretudo percebe-os ele como a espécie mais nociva de homem, porque impõem sua existência tanto à custa da *verdade* [esse conceito metafísico

impalpável⁹²⁵] como às custas do *futuro* (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 4; [inserção nossa])⁹²⁶.

Para Zaratustra, verdadeiramente bons são aqueles que podem criar; os criadores, contudo, chamados de “destruidores e desprezadores do bem e do mal” quebram as tábuas de valores dos que se dizem bons e justos (“*sie [was] nennen sich die Guten und Gerechten*”) e procuram parceiros na criação, “que escrevam valores novos em tábuas novas” (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 9; trad. nossa), pois “uma tábua de bens (*eine Tafel der Güter* [= de valores]) está suspensa sobre cada povo. Vede, é a tábua de suas superações (*seiner Überwindungen* [= seus triunfos]); vede, é a voz da sua vontade de poder” (Zaratustra, I, “Dos mil alvos e o único alvo”, trad. nossa). Aquele que destrói as velhas tábuas, que desloca e manda para o ar todos os marcos de limites (*alle Grenzesteine*), prepara os homens para vencer o “espírito da gravidade (*Geist der Schwere*)⁹²⁷” e - dançando neles, então, um Deus⁹²⁸ - voar: “aquele que um dia ensinar os homens a voar, destruirá todas as barreiras”, mas para aprender a voar o homem precisa antes (tomando emprestada uma expressão de Herder) desenvolver em si mesmo sua Humanidade, o que só pode acontecer quando ele aprende a amar a Terra e a vida, e a amar a si mesmo, “com um amor sadio (*heilen*) e saudável (*gesund*)”, e não com aquele chamado “amor ao próximo”, expressão com que melhor se tem mentido e fingido até agora (Zaratustra, III, “Do espírito de gravidade”, 2). Aprendendo a dançar/voar *sobre* a existência, o homem pode superar a ação do “espírito de gravidade”, das “toupeiras e pesados anões” (Z., III, “Das antigas e novas tábuas”, 2; sentença final), e a constituir sua supra-existência.

⁹²⁵ Como seu cognato metafísico, o conceito de virtude: “inexprimível (*unaussprechbar*) e inominado (*namenlos*) é aquilo que faz o tormento (*Qual*) e a delícia (*Süße*) de minha alma, e que também é a fome das minhas entranhas (*der Hunger meiner Eigenweide*) [= forças, pulsões, instintos, paixões]” (Assim Falava Zaratustra, I, “Das alegrias e das paixões”; trad. nossa); “não os deixeis [o poder da vossa virtude/vosso amor dadivoso e vosso conhecimento da Terra] fugir das coisas terrestres e bater com as asas contra as paredes eternas. Ah! tem havido sempre tanta virtude extraviada!” (Assim Falava Zaratustra, I, “Da virtude dadivosa”, 2; trad. nossa)

⁹²⁶ NIETZSCHE, 1995a: 112.

⁹²⁷ Identificado com o diabo/o “diabo altíssimo (*allerhöchsten*) e onipotente (*großmächtigsten*), o qual dizem ser 'o senhor do mundo'”, no “Assim Falava Zaratustra” (II, “O Canto da Dança”). No “Zaratustra” (III, “Da visão e do enigma”), o “espírito da gravidade” é alguma coisa entre um anão e uma toupeira, uma criatura deformada (talvez pelo peso da compaixão, ou talvez pelo peso das convicções - como quer MORAES BARROS (2001: 135) e míope (pouco apto a enxergar o “sentido da Terra” que escarafuncha).

⁹²⁸ Cf. “Assim Falava Zaratustra”, I, “Ler e escrever”; sentença final.

Finalmente, no Assim Falava Zaratustra (III, “Das antigas e das novas tábuas”), aprende-se como deve ser a circunstância transvalorativa da linguagem e da história: “Tudo aquilo que os bons chamam mau [‘o temerário ousar (o futuro), a longa desconfiança (do presente), a cruel negação (do passado teleologicamente reescrito), o fastio, o cortar na carne viva’] deve unir-se para que nasça uma verdade” (seção 7). A história da crucifixão que precisa ser reescrita é outra, e não aquela contada pela tradição cristã: “- [crucificaram e] crucificam aquele que em tábuas novas escreve valores novos [- pois ‘os bons têm de crucificar aquele que inventa a sua própria virtude’ -], [e assim procedendo] sacrificam *para si* o futuro - crucificam todo o futuro dos homens!” (seção 26 [inserções nossas]). Como alternativa a essa historiografia, o *Übermensch*, que na seção 3 havia sido apresentado como símbolo de redenção ou salvação (como *Saoshyant* substituto de Jesus Cristo), e que no discurso “Da prudência (*Klugheit*) humana” (Assim Falava Zaratustra, II) aparece como atemorizante modelo da [verdadeira] bondade, é ele mesmo apresentado, na seção 4, como nova tábua ou valor. A história pode, então, ser retificada e reescrita por “aquele que penetrou a fundo as antigas origens”, acabando por “procurar fontes do futuro e novas origens”, como “uma tentativa, (...) uma longa procura”, com um novo objeto: “aquele que comanda (*den Befehlenden*)”. E o novo povo eleito será uma reunião de muitos experimentadores, reunidos em torno daquele que lhes apresenta, sem circunlóquios, a vontade de poder: “uma vontade para muitas ferramentas” (seção 25).

Como alternativa à história teleologicamente determinada (por um princípio criador/ordenador), Nietzsche propõe, desde a 2ª das “Considerações Extemporâneas” (em antevisão), sua idéia do “eterno retorno”: “É apenas por vocês não saberem realmente o que é uma *natura naturans* como Rafael que vocês não se ultrajam em ouvir dizer que ele uma vez viveu e que nunca mais viverá novamente”. Nietzsche se opõe simultaneamente à resignação estúpida e grosseira que proclama que “isso é do jeito que tem de ser” e à moralidade que diz “isso não deveria ser assim”, propondo que “em todo lugar o homem é virtuoso precisamente porque ele se rebela contra o poder cego dos fatos, contra a tirania do real, e se sujeita a leis que não são as leis das flutuações históricas” (Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida, 8)⁹²⁹ - as leis da existencição espontânea⁹³⁰.

⁹²⁹ NIETZSCHE, 1995b: 145.

⁹³⁰ “No nono capítulo do escrito sobre a história, ele fala da 'doutrina do vir-a-ser-soberano', da fluidez de quaisquer conceitos, tipos e espécies, da falta de qualquer diversidade capital entre homem e animal e

Apenas com sua idéia do “eterno retorno”, que divide a história em duas⁹³¹, permitindo ao homem um [re]começo a cada dia “como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, (...) o mais aristocrático de todos os velhos nobres, e também [simultaneamente] o primogênito de uma nova aristocracia” (A Gaia Ciência, 337)⁹³², Nietzsche pode afirmar que

Na antigüidade, cada homem superior sentiu o ímpeto para a fama⁹³³ - aconteceu que cada um deles acreditou que a humanidade começava consigo mesmo, que cada um entendeu de atribuir suficiente amplitude e duração a si mesmo de tal modo a incluir-se em quaisquer pensamentos de um pós-mundo como um participante da tragédia no palco eterno. Contrariamente, meu orgulho é que 'eu tenho uma *origem*' - por essa razão, não preciso de fama. Eu, também, vivo agora naquilo que moveu Zaratustra⁹³⁴, Moisés, Maomé, Jesus, Platão, Bruto, Espinosa, Mirabeau, e em muito daquilo que requereu uns poucos milênios para que seu estágio embrionário viesse à luz pela primeira vez em mim - o sentido histórico começa agora pela primeira vez (Fragmento póstumo, primavera de 1881-verão de 1882, 15 [17])⁹³⁵.

acrescenta expressamente que considera essa doutrina verdadeira, mas também mortal. Como remédio recomenda as forças a-históricas do esquecer e do abrir-se ao imediato, assim como os poderes supra-históricos da religião, da filosofia e da arte” (SALAQUARDA, 1997: 26).

⁹³¹ “Desde que aparece este pensamento, mudam todas as cores e advém outra história” (Fragmento póstumo, inverno de 1881, 12 [226]).

⁹³² A associação desse aforismo com o fragmento que se segue foi proposta por MONTINARI (2003: 75-6), que arremata: “Agora os milênios antes e depois do homem, desconhecidos para nós, inefáveis, são forjados juntos no pensamento do eterno retorno” (*loc. cit.*, p. 76).

⁹³³ O “ímpeto para a fama” aparece como “*cupido gloriae*” numa outra versão (não-finalizada) mesmo texto, do mesmo período (Fragmento póstumo, primavera de 1881-verão de 1882, 12 [79]; *KGW*, *Abt. V*, *Bd. 2*, p. 488, *apud* MONTINARI, 2003: 75).

⁹³⁴ MONTINARI (2003: 75) comenta: “O que é notável no fragmento finalizado é que 'Zaratustra' permanece como o primeiro nome de uma séria completamente *não*-cronológica”.

⁹³⁵ *KGW*, *Abt. V*, *Bd. 2*, p. 540 (*apud* MONTINARI, 2003: 75).

2.3.2 - A REFUTAÇÃO DO HISTORICISMO DE HEGEL

"A historicidade consiste, antes de mais nada, em cunhar o Infinito. Não que a intenção de Hegel tenha sido a de reescrever a *Cidade de Deus* de santo Agostinho ou o *Discurso sobre a História Universal* de Bossuet. (...) Ao mostrar o 'Absoluto' em operação - do qual o Deus criador nunca foi mais do que uma de suas figuras mais prestigiosas - Hegel focaliza os temas (o *télos*, a infinidade) que já com os gregos (especialmente Aristóteles e Plotino), tornaram possível a formação do que agora entendemos por 'teologia' a partir do surgimento de uma dogmática cristã. Hegel retoma esses temas e os renova à sua maneira."⁹³⁶

Conhece-se a declarada aversão de Nietzsche para com o pensamento de Hegel - ao qual, seja dita a verdade, não conhecia bem, inclusive por ter aprendido a conhecê-lo através das críticas de Schopenhauer (LEBRUN, 1988: 17 e 43). Exemplificando esta afirmação no período das “*Unzeitgemässe Betrachtungen*” (“Considerações Extemporâneas”) apenas, Nietzsche qualifica Hegel de um dos “infortúnios da cultura alemã emergente” (Fragmento póstumo, verão de 1872/início de 1873, 19 [272]⁹³⁷), e chama-o algo indiretamente de *Bildungsphilistine*, alguém “sem o sentido das imperfeições da cultura” e que, com seus sucessores, “produziu⁹³⁸ a crença de que atingimos o zênite [da história]” (Fragmento póstumo, primavera-outono de 1873, 27 [52]) – momento no qual estar-se-ia “na culminação e no fim do desenvolvimento, e portanto de posse de todas as idades anteriores, como seu *noûs* ordenador” (Fragmento póstumo, primavera-outono de 1873, 29 [51]). Nas palavras de Rüdiger Safranski,

Na visão de Nietzsche, Hegel havia realizado um truque memorável. Hegel havia tomado lamentações sobre o fim da história heróica - representada pela luta pela

⁹³⁶ Gérard LEBRUN (“O Averso da Dialética : Hegel à luz de Nietzsche”), 1988: 290.

⁹³⁷ A notação indica o passo 272 do caderno 19 das notas de Nietzsche do período das “Considerações Extemporâneas”, citadas aqui a partir dos “*Unpublished Writings from the period of the Unfashionable Observations*”, trad. por R. T. Gray (Stanford: University Press, 1995) a partir dos vols. 7 (“*Nachgelassene Fragmente 1869-1874*”, pp. 417-837) e 14 (“*Einführung. Siglenverzeichnis. Kommentar zu band 1-13*”, pp. 529-554) de “*Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*” (KSA), 1980, ed. Colli/Montinari, em cotejo com os “*Werke. Kritische Gesamtausgabe*” (KGW), então em progresso, ed. Colli/Montinari.

⁹³⁸ Produziu inconscientemente: no *Ecce Homo*, “O caso Wagner”, 3, Nietzsche inclui Hegel (bem como Fichte, Schelling, Schopenhauer e Schleiermacher) entre aqueles nomes inscritos na história do conhecimento como “falsários inconscientes”.

liberdade e pela consciência de “alguém tardiamente chegado”⁹³⁹, que apenas recorda mas não age - e as transformara em marcas de distinção. (...) A consciência da miséria é equacionada com a realização da história mundial. (...). Nietzsche notou: “Essa maneira de ver as coisas pôs a história no lugar dos outros poderes da mente, a saber, arte e religiosidade, fazendo da história o único poder soberano, na medida em que ela é o 'conceito auto-realizador' e também a 'dialética do espírito das nações' e o 'Julgamento Final’” (SAFRANSKI, 2002: 121, citando Nietzsche, “Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida”, 8).

Na segunda das “Considerações Extemporâneas” (“Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida”), Nietzsche propõe aos seus leitores “a arte e a faculdade de esquecer”, mais propriamente de esquecer a historiografia (*Historie*) e também a história factual (*Geschichte*), de suas origens até o presente, pois o homem, com o simples passar dos anos mas também com o aumento gradual do conhecimento reminescente, de tal modo saturou sua mente com recordações e memória que se viu tolhido em sua capacidade elementar de agir e viver (pois “toda ação exige o esquecimento”). Por esse motivo, Nietzsche tinha, à época das “Considerações Extemporâneas”, a convicção de que é preciso esquecer o passado, perdendo-se necessariamente com isso a concepção de uma história progressiva, e abrindo-se o caminho a novidades, a novas possibilidades – inclusive a de reescrever o passado ou reencená-lo ciclicamente *ad aeternum*. O esquecimento nietzscheano do passado teria de operar inclusive em relação a Hegel, uma vez que “quem quer que seja infectado uma vez pelo Hegelismo (...) [‘aquele incurável otimismo’], nunca se cura completamente” (Considerações Extemporâneas, I - “David Strauss, o Confessor e Escritor” -, 6)⁹⁴⁰.

Pensamos que o “esquecimento” de Nietzsche em relação às “Preleções sobre a Filosofia da História” (HEGEL, 1970) pode ser analisado como uma reescritura do papel de Zoroastro/Zaratustra na história do Espírito. Hegel retrata Zoroastro (= o iraniano Zaratustra) como “Luz” que representa, iluminando-a, a transição entre a primeira e a segunda fases do curso do Espírito na história, momento crucial em que a “tese” representada pelo mundo objetivo e inconsciente do Oriente direciona-se para a “antítese”

⁹³⁹ O “*sense of belatedness*” de que fala BOTWINICK (1997: 184 e ss.).

⁹⁴⁰ NIETZSCHE, 1995b: 36.

representada pelo mundo subjetivo e consciente da aurora ocidental na Grécia, coincidente com o surgimento do pensar filosófico⁹⁴¹. Existiria alguma relação entre a representação hegeliana de Zaratustra e o fato de Nietzsche tomar este como seu *alter ego*, de modo a servir ele mesmo – sem a necessidade de nenhuma *meta-phýsis*, nem mesmo aquela representada por Deus - como ponto de inflexão entre a história da metafísica e o que virá depois, entre o “último homem”⁹⁴² e o *Übermensch*⁹⁴³?

Henry S. Harris procurou esclarecer os motivos por que Hegel considera que o início do desenvolvimento da história universal tem lugar na Pérsia com Zoroastro/ Zaratustra, que pode ter sido visto por Hegel de acordo com as quatro dimensões de personalidade estabelecidas por Jenny Rose para a apreensão da figura de Zoroastro ao longo dos séculos (figura de autoridade [de fundador]⁹⁴⁴, sabedoria⁹⁴⁵, revelação⁹⁴⁶, transformação [como legislador ético]⁹⁴⁷): o “aparecimento do Espírito [na história]” como uma “comunidade universal auto-consciente” que se encaminha para a “Igreja racionalmente universal” principia antes da Atenas de Sófocles e Sócrates (HARRIS, 1997: 17) - ela começa com

⁹⁴¹ Nas *Preleções sobre a História da Filosofia* (Introdução, B.1.b - “O começo na história de uma necessidade intelectual de filosofia”), Hegel defende a idéia de que uma “destruição do mundo [= do *status quo*] real”, a aquisição de uma nova forma de vida política ou social, ou pelo menos o surgimento de “um abismo entre anseios interiores e a realidade externa”, precede a condição em que “a mente se refugia no claro espaço do pensamento para criar para si mesma um reino de pensamento em oposição ao mundo da realidade, e a Filosofia é a reconciliação [entre o reino mental e o mundo real] que se segue à destruição, começada pelo pensamento, daquele mundo real” - reconciliação essa que não ocorre no mundo real, mas no mundo ideal. “Foi assim com a filosofia jônica no declínio dos estados jônicos na Ásia Menor. (...) Em Atenas, com a ruína do povo ateniense, foi atingido o período em que a filosofia apareceu” (G. F. W. Hegel, “*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*”. In: “*Werke [Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe]*”, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, 20 vols. Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp Verlag, 1969-71; v. 18 [1971], p. 72).

⁹⁴² Aquele representante da etapa mais terrível do niilismo, “o desaparecimento de toda vontade, a ausência de todo valor, o fim do amor, da criação, do anseio” (MACHADO, 1997: 56). “O último homem é a consequência necessária do niilismo que não foi superado. O grande perigo que Nietzsche vê é o de se permanecer no último homem, em um mero arroubo, na diluição cada vez maior e no aplanamento crescente do último homem” (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 197).

⁹⁴³ “É a grande mágoa, a contemplação do último homem, do homem mais pequeno - em resumo, da humanidade concreta [com 'uma natureza precocemente armada contra a vida, exposta ao contágio pessimista'], a que vive diante de nós - que se traduz apolineamente na figura do super-homem” (COLLI, 2000: 91 [c/ inserção da p. 92]). “Com a palavra *Übermensch* Nietzsche não se refere a um ser fantástico e fabuloso, mas ao homem que vai além do homem existente até o momento. Mas o homem existente até o momento é aquele cuja existência e cuja relação com o ser está determinado pelo Platonismo em alguma de suas formas ou pela mistura de várias delas” (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 197).

⁹⁴⁴ Cf. HARRIS, 1997: 65, 538, 549, 649, 728.

⁹⁴⁵ Cf. HARRIS, 1997: 642.

⁹⁴⁶ Cf. HARRIS, 1997: 561, 592-93.

⁹⁴⁷ Cf. HARRIS, 1997: 553.

Zaratustra, “mas a identificação desse começo é levemente problemática” (*op. cit.*, p. 65, n. 22):

A principal história de Hegel flui a partir de Anaxágoras e Sófocles (...) até a escrita do seu próprio livro [a “Fenomenologia do Espírito”]. Mas na evolução da religião ele teve de retornar até Zoroastro de modo a abarcar a contribuição do Deus invisível de Abraão, e para tornar clara a significância especulativa da arte grega (e especialmente de Sófocles). (...)

Hegel tomou a primeira sentença do Gênesis como o começo da biografia de Deus: “Que Deus seja manifestado como luz”. Vista sob esta luz a primeira sentença de João - “No começo era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” -, remove completamente a revelação cristã de seu pano-de-fundo judaico, e coloca-a na tradição laica que começa com Zaratustra. (...)

A tradição judaica concordaria pronta e suficientemente que Deus (em si) é “luz eterna”. O que o Zend-Avesta acrescenta é que essa luz também é necessariamente externa, ou “manifesta”. (...) Um dos primitivos nomes de Deus como a Essência da Luz era “Senhor” (*Lord*). A Deus sempre se apela como fonte de autoridade social, mas na religião da Essência da Luz, o “Domínio” (*Lordship*) do verbo divino ainda não está separado ou distinto do Domínio das suas Obras. Pondo isso de um modo que tanto judeus como gregos apreciariam, a lei do Deus de Zaratustra ainda não se distinguiu do Luzir (*Lightning*) (HARRIS, 1997: 728, 649, 552, 586).

Hegel viu o luzir de Zaratustra e do seu Deus, luzir esse externamente manifesto de modo inconsciente (como o Sol, como fogo) mas também fletido sobre si mesmo, como luzir da [auto-] consciência do Espírito. Enquanto herdeiro (remoto) de Joaquim de Fiore⁹⁴⁸ e (mais proximamente) dos Iluministas⁹⁴⁹, Hegel entendeu que a história universal exibiria um desenvolvimento gradual, direcionado e racional da Consciência⁹⁵⁰, com um **primeiro estágio** representado pela “imersão do Espírito na Natureza”, um **segundo estágio**

⁹⁴⁸ “Hegel vazou sua filosofia do progresso e da imanência no interior do modelo triádico - ou trinitário - herdado de Joaquim de Fiore” (J. Delumeau, “Mil Anos de Felicidade: uma história do Paraíso”; *op. cit.*, p. 295).

⁹⁴⁹ “O dogma central do Iluminismo via em cada civilização um degrau na subida para outra superior, ou um triste retrocesso para uma mais primitiva e inferior” (BERLIN, 1982: 182).

representado pelo “avanço da Consciência para sua liberdade”, e um **terceiro estágio** representado pela “elevação da alma desde sua forma ainda limitada e especial de liberdade até sua forma universal pura, aquele estado no qual a Essência espiritual atinge a consciência e a sensação de si mesma” (Preleções sobre a Filosofia da História; HEGEL, 1970: 77). Essa progressão da Consciência na história corresponderia aos quatro⁹⁵¹ estágios da vida. Temos então no **primeiro estágio** o Oriente, correspondendo à infância da história, “Consciência irrefletida – existência espiritual substancial, objetiva”; no **segundo estágio**, o mundo grego, “que pode ser comparado com o período da adolescência, pois aqui temos as individualidades formando a si mesmas”; no **terceiro estágio** o Estado romano, correspondendo aos “severos trabalhos de maturidade da história”, “reino da universalidade abstrata (no qual a aspiração social absorve todas as aspirações individuais)”, e no **quarto estágio** o mundo germânico, correspondendo ao período vital da idade avançada - idade da rememoração do sentido -, que “na natureza é fraqueza, mas que no Espírito é sua perfeita maturidade e força, no qual ele retorna à unidade consigo mesmo, mas em seu caráter completamente desenvolvido como Espírito” (HEGEL, 1970: 133-141).

Nietzsche criticou em Hegel a crença em que o Espírito da humanidade [= Deus], que operaria intencional e racionalmente através da história, no espírito de todos os povos, como sua “luz”, estaria em seu período de máxima expressão em seu próprio tempo e ambiência, agora e ali mesmo, quando “o ‘reino da Prússia’ [o reino do Espírito enquanto finalidade da história, tendo lugar entre os alemães] parece ter suplantado o 'reino de Deus’” (Fragmento póstumo, primavera-outono de 1873, 27 [40]⁹⁵²). O factualizado “reino da Prússia” toma a dianteira do idealizado “reino de Deus” na medida em que o sacrifício implícito que o Espírito Absoluto [= Deus] estaria fazendo desde o início da história (a

⁹⁵⁰ Este desenvolvimento equivaleria ao “*Gang Gottes über die Natur*” de Herder, conceito do qual Hegel viria a se apoderar, e que é criticado pelo filósofo de Röcken (“Considerações Extemporâneas”, II, 8, ¶5; NIETZSCHE 1995b: 143).

⁹⁵¹ A aparente discordância entre a estrutura triádica do desenvolvimento da história universal e a estrutura quaternária da progressão da Consciência na história pode ser resolvida quando se percebe que Hegel toma o mundo grego e o Estado romano como formando juntos uma ponte, fase de diferenciação ou de oposição, entre os impérios orientais, predominantemente “naturais” e de existência espiritual objetiva, e os modernos Estados europeus (o “mundo germânico”), nos quais o princípio da liberdade (redenção do Espírito) está explicitamente entregue à sua tarefa de existenciar-se.

⁹⁵² Cf. também o Fragmento póstumo, do verão outono de 1873, 29 [53]: “O 'processo mundial' *Hegelian* culminou em um obeso Estado prussiano com uma capacitada força policial. Isso tudo é teologia disfarçada (...)”.

“Sexta-feira Santa enquanto especulação”)⁹⁵³ e a união do Espírito com o finito (sacrifício explícito da “morte de Deus”⁹⁵⁴ vivida por Jesus⁹⁵⁵; “Sexta-feira Santa enquanto historicização”⁹⁵⁶) precisariam apresentar-se como alienação, redenção e realização progressiva do Espírito na História, culminando no *momentum* Hegeliano (ao qual Nietzsche responde de modo extemporâneo).

Para Hegel, enquanto o mundo germânico representaria a fase culminante (a quarta) do desenvolvimento do Espírito, a Pérsia representaria a transição da primeira fase - da “consciência imediata” e da “espiritualidade substancial”, quando “o Espírito ainda não atingiu introspecção, revestindo-se de uma aparência geral de espiritualidade natural” [a fase da “tese”], para a segunda fase, da oposição e diferença [“antítese”], pois na Pérsia “aparece pela primeira vez aquela luz que brilha por si mesma, e ilumina todas as outras, pois a ‘Luz’ de Zoroastro pertence ao Mundo da Consciência – ao Espírito” (HEGEL, 1970: 215). Ainda segundo Hegel,

O princípio do desenvolvimento [do Espírito] inicia com a história da Pérsia⁹⁵⁷. Isto, portanto, constitui estritamente o começo da história universal, pois o grande interesse do Espírito na história é alcançar uma infinita imanência de subjetividade [a Essência universal ‘torna-se um princípio, e não um laço externo de ordem

⁹⁵³ Cf. Deland S. Anderson, “*Hegel’s Speculative Good Friday - The Death of God in Philosophical Perspective*”. Oxford: University Press, 1996.

⁹⁵⁴ Cf. Hans Küng, “*The Incarnation of God: an introduction to Hegel’s theological thought as prolegomena to a future christology*” (1970), trad. J. R. Stephenson (N. Iorque: Crossroad, 1987), especialmente o capítulo 3, “*the God-man*”, e o capítulo 4, “*Turning to philosophy*”, com a seção 3, “*The death of God*”, às pp. 162-174.

⁹⁵⁵ “A morte de Cristo interpretada por Hegel significa a oposição superada, a reconciliação do finito com o infinito, a unidade de Deus e do indivíduo, do imutável e do particular. (...) O tempo do qual Nietzsche fala é, ao contrário, necessário à formação de forças que dão à morte de Deus um sentido que ela não continha em si, que lhe trazem uma essência determinada como a esplêndida dádiva da exterioridade. (...) contra todo romantismo, contra toda dialética, Nietzsche desconfia da morte de Deus. Com ele acaba a idade da confiança ingênua na qual saudava-se ora a reconciliação do homem com Deus, ora a substituição de Deus pelo homem. (...) A morte de Deus tem tantos sentidos quantas são as forças capazes de se apoderarem de Cristo e de fazê-lo morrer” (DELEUZE, 1976: 131).

⁹⁵⁶ O acontecimento cristão da encarnação do verbo (João, 1:14), ao constituir o cumprimento definitivo (*éphápax* - Romanos, 6: 10; Hebreus 7:27, 9:12; 10:10) do tempo (*plérôma tou krónou*, Gálatas, 4:4), dá um significado ao devir da história e se estabelece como referência última: o que agora importa é o fim da história, já que Deus fez o universo (gr. *pántôn*) e os séculos (gr. *aiónas*) por seu filho (Hebreus, 1:2), que morre pela humanidade na Sexta-feira.

⁹⁵⁷ Paul Carus (“*The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day*”, *op. cit.* p. 50) pensava que “a transição do culto ao demônio para o culto a Deus marca a origem da civilização, e entre as nações da antiguidade os Persas parecem ter sido os primeiros que tomaram esse passo com deliberação consciente”.

desalmada'] – para alcançar a reconciliação [entre o Espírito e a Natureza] por meio de uma absoluta antítese [da Luz em relação às Trevas]⁹⁵⁸ (HEGEL, 1970: 216 [inserções nossas]).

Luz que se confunde com a aurora da história iraniana, o Zaratustra “real” qualificar-se-ia como um daqueles indivíduos cujas aspirações pessoais

envolvem aqueles assuntos amplos que constituem a vontade do Espírito do Mundo. Eles podem ser chamados de heróis⁹⁵⁹, na medida em que derivaram seus propósitos e sua vocação (...) de uma força oculta (...), daquele Espírito interior, ainda escondido sob a superfície, que, pondo-se de encontro ao mundo exterior como de encontro a uma casca, rompe-a em pedaços (...). Pois esse Espírito que ensaiou esse passo recente na história é a alma mais íntima de todos os indivíduos, a introspecção inconsciente que o grande homem em questão despertou. Seus pares, portanto, seguem esses líderes da alma, pois eles sentem o poder irresistível do seu próprio Espírito interior corporificado (HEGEL, 1970: 46).

Apesar das críticas anteriormente apontadas de Nietzsche a Hegel, pensamos poder aproximar⁹⁶⁰ esses hegelianos “líderes da alma”, “grandes homens” cuja obra “nos incute a sensação de que o trabalho do Espírito-do-Mundo não tem medida comum (...) com nenhum desempenho *no finito*” (LEBRUN, 1988: 31), àqueles nietzscheanos “casos isolados em que se manifesta, de fato, um tipo superior (*ein höherer Typus*): algo que em relação à humanidade inteira é uma espécie de *Übermensch*” (O Anticristo, 4; trad. nossa), e mais precisamente aos “autênticos filósofos” nietzscheanos, que “determinam o *para onde?* e o *para quê?* do ser humano”, aqueles indivíduos cujo “'conhecer' é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade⁹⁶¹ é – *vontade de poder*” (Além do Bem e do Mal, 211) – com a

⁹⁵⁸ Segundo Henry S. HARRIS (1997: 553), “O aspecto ético do Zend-Avesta - a luta entre Luz e Trevas - pertence o lado 'infinito mau' da Auto-consciência. Não há para ela resolução racional ou reconciliação. Assim, ela é afogada no 'esplendor' do Absoluto. A 'beleza' ética é dissolvida na sublimidade”.

⁹⁵⁹ “Para [Thomas] Carlyle, bem como para muitos Românticos, o Espírito funcionou através dos heróis, formando assim o curso da história. 'A história do mundo não é mais do que biografia dos grandes homens', os quais, diz Carlyle nas suas conferências populares *On Heroes and Hero-Worship* [*The Hero as Divinity*] e *The Hero as Man of Letters*] (1840), 'são enviados ao mundo’” (BAUMER, 1990: t. II, p. 57).

⁹⁶⁰ Com a ressalva de que “o indivíduo da história universal de Hegel era mais o objeto do que o sujeito da história, usado pela 'astúcia da razão' para fazer a sua vontade” (BAUMER, 1990: t. II, p. 57), enquanto o herói de Nietzsche é como aquele de Carlyle: “é um indivíduo criativo, inspirado mas não determinado, cujos pensamentos e ações fazem ou quebram o rumo da história” (*ibid.*, *loc. cit.*).

⁹⁶¹ Cf. a Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 24.

nietzscheana “vontade de poder” traduzindo a pulsão de poder do hegeliano “Espírito interior corporificado”.

O Zaratustra nietzscheano parece tomar emprestado do Zoroastro retratado por Hegel nas Preleções sobre a Filosofia da História (HEGEL, 1970: 215-217), além do seu luzir [o *Übermensch* é “o raio que surge da negra nuvem homem” (“Zaratustra”, prólogo, 7)], aquela “pura e exaltada unidade (...) que governa os indivíduos apenas para desenvolverem e assegurarem sua individualidade”. Não soa isso como uma expressão da nietzscheana “vontade de poder”? Ao mesmo tempo, a filosofia nietzscheana, estendendo-se “além do bem e do mal”, não traduziria, de certa forma, a “Luz” representada por Zoroastro, que, segundo Hegel, “brilha sem distinções (...), sobre os retos e os incorretos, sobre altos e baixos, e confere a todos o mesmo benefício e prosperidade [vitalizantes]”? E ainda isso: Para Hegel, nós vemos exibida na [antiga] Pérsia uma “separação entre o homem e a Essência universal”, através do início da percepção, pela Consciência do homem, dessa Essência, que se torna um objeto “enquanto ao mesmo tempo o indivíduo se reconhece como idêntico a essa Essência”. Não seria esse reconhecimento de identidade entre o homem e a Essência universal uma característica arquetípica do nietzscheano *Übermensch*? Não seriam os *Übermenschen* anunciados por Nietzsche aqueles seres superiores já descritos (em O Mais Antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão)⁹⁶² como “espíritos [absolutamente livres] que carregam neles próprios o mundo intelectual, e que não podem buscar seja Deus, seja a imortalidade, fora de si mesmos”?⁹⁶³.

⁹⁶² “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” (1796 ou início de 1797; em [J. C.] F. Hölderlin, “*Sämtliche Werke (Historisch-kritische Ausgabe)*”, ed. N. von Hellingrath, F. Seebass e L. von Pigenot; 3ª ed. Berlin: Propyläen Verlag, 1943, v. 3 [“1798-1800”], pp. 623-25; G. W. F. Hegel, “*Werke*”, ed. Moldenhauer e Michel [op. cit.], v. 1 [“*Frühe Schritten*”], pp. 234-36). Ludwig Strauss (“*Hölderlins Anteil an Schellings frühem System-programm*”. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 5, 1927: 679-747) argüiu a favor de ser Schelling o verdadeiro autor do manuscrito (preservado na caligrafia de Hegel), enquanto H. S. Harris (“*Hegel’s Development Toward the Sunlight, 1770-1801*”. Oxford: The Clarendon Press, 1972, p. 511), seguindo a maioria dos pensadores contemporâneos, vê o manuscrito como obra hegeliana, enquanto Frank-Peter Hansen (“*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus’. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*”. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1989), é a favor de uma autoria conjunta (Schelling, Hölderlin, Hegel). Cf. também C. Jamme e H. Schneider (eds.), “*Mythologie der Vernunft: Hegels ’ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*” (edição crítica comentada do manuscrito e suas variantes). Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp Verlag, 1984.

⁹⁶³ De certo modo, essa representação também é válida para o “sublime Romântico”, conforme descrito por Thomas Weiskel (“*The Romantic Sublime*”, 1976, cit. por H. Bloom, “*Abaixo as Verdades Sagradas*”. S. Paulo: Cia. das Letras, 1993, cap. 2 - Iluminismo e Romantismo, p. 137): “A alegação essencial do sublime é que o homem pode, no sentido e na linguagem, transcender o humano. O que se encontra além do humano, se é que algo se encontra além – Deus ou os deuses, o demônio ou a Natureza -, é objeto de grande divergência. O

O Zaratustra nietzscheano proclama a morte do Deus decadentista, o passamento da religião que renega a vida em nome do além, enquanto Hegel lembrou que “as observâncias rituais da religião de Ormuzd [Ahura-Mazdá] implicam em que os homens devem conduzir-se em harmonia com o reino da Luz”, que não é outra coisa senão o reino da vida, posto que “aos persas fez-se especialmente obrigatório conservar vidas – plantar árvores, cavar fontes, fertilizar desertos, de modo que a Vida, o Positivo, o Puro, possam ser promovidos” (HEGEL, 1970: 225). Mas o Deus cuja morte Nietzsche anuncia não é a divindade zoroastriana nem o “Espírito Absoluto” retratado por Hegel, aproximando-se mais do Deus tomado como projeção, largamente motivada pelo medo, das características humanas sobre uma suposta divindade - já atacada por Ludwig Feuerbach⁹⁶⁴ em “A Essência do Cristianismo” (1841). As características humanas, projetadas na divindade cristã, seriam para Nietzsche prejudiciais à habilidade humana de perceber e personificar as reais forças operantes na vida, e de compreender a melhor maneira de lidar com elas. O materialismo niilista, por outro lado, também seria uma forma inadequada de lidar com as forças vitais⁹⁶⁵, restando ao homem a esperança de um renascimento espiritual através da afirmação prometeico-dionisíaca do amor-próprio, do amor pela vida e do *amor fati*.

Mesmo que o fim da história hegeliano representasse apenas a culminação da “morte de Deus” – do processo de inversão do Deus exterior, objeto da consciência, para o “Deus interior”, instância de autoconsciência do Espírito, ou então o fim da modernidade, ou ainda o momento de emergência das condições necessárias e suficientes para que o Estado realizasse a consciência da liberdade do espírito [como quer KOJÈVE (1947) na “Introdução à Leitura de Hegel”] -, se a história chegou a um fim, é nesse momento que “principia a tragédia” (“A Gaia Ciência”, 342) da percepção da “morte de Deus”, da completa

que define a esfera do humano, se algo é capaz de fazê-lo, provavelmente não é menos indisputável” (grifo nosso).

⁹⁶⁴ Para quem “a teologia é antropologia”. Com esta famosa máxima, Feuerbach queria dizer que a religião, devidamente compreendida, tinha origem na sua própria projeção, ou na natureza humana objetivada. Através dos tempos, o homem criara os deuses à sua própria imagem, baseando-se nas suas próprias necessidades e ideais mutáveis” (BAUMER, 1990: t. II, p. 73).

⁹⁶⁵ O modo adequado seria, talvez, semelhante àquele que acompanha a idéia herderiana de que “a força que pensa e trabalha dentro de mim [equivalente, em Nietzsche, à 'vontade de poder?'] é, na sua natureza, tão eterna quanto aquela que mantém juntos o Sol e as estrelas; onde quer e quem quer que eu seja, eu sou/serei o que sou agora, uma força dentro de um sistema de forças (...)” (J. G. Herder, “*Herders sämtliche Werke*”, ed. B. Suphan [op. cit.]; vol. XIII [1º tomo das “*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*” [1782-90; 1ª publ. 1784-91], 1909, p. 16). Cf. também Isaiah Berlin, “Herder e o Iluminismo”, op. cit., pp. 158-159.

apercepção do niilismo, por parte de Zaratustra⁹⁶⁶, e não é casual que o conteúdo do aforisma 342 (o último da 1ª ed.) de “A Gaia Ciência”, com leves variantes de arranjo e estilo, reapareça no primeiro parágrafo do prólogo do “Zaratustra”.

Se a consciência da liberdade do espírito faz-se acompanhar de sabedoria – conhecimento absoluto que, segundo KOJÈVE (1947: 95), só pode ter lugar no fim da história -, Zaratustra, o sábio, decide deixar a caverna após dez anos de reclusão contemplativa, declarando:

Estou saturado da minha sabedoria (*Weisheit*) (...). Quero presenteá-la e distribuí-la até que os sábios dentre os homens se alegrem uma vez mais de sua tolice [ou: loucura] (*Torheit*), e os pobres se alegrem uma vez mais de sua riqueza (...) Contemplai: Este cálice quer esvaziar-se novamente, e Zaratustra quer tornar-se homem de novo (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 1; trad nossa).

Aqui, segundo Sean Kelly, “a reencarnação de Zaratustra corresponde à ascensão do novo humanismo na seqüência do eclipse do Absoluto”⁹⁶⁷. O novo humanismo só pode surgir quando tanto Deus quanto o homem são *aufgehoben* (revogados; abolidos; desfeitos), quando o *Übermensch* abole a distância e a oposição entre o humano e o divino, mediante a santificação ou deificação da existência.

A quarta seção do Crepúsculo dos Ídolos (“Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula [história de um erro]”)⁹⁶⁸ contém uma completa visão nietzscheana do curso da história da filosofia [inclusive enquanto reflexão histórica], que teria seis períodos [que são o inverso dos seis dias da bíblica criação do mundo (KLOSSOWSKI, 1989: 150)]: No **primeiro período**, o sábio, o devoto, o virtuoso, vivencia e representa – e “é ele mesmo” – o “mundo verdadeiro” (*die wahre Welt*). Aqui, visualiza-se a figura de Platão [mas também, por detrás deste, a figura do Zaratustra iraniano, enquanto “criador” do “erro do dualismo” metafísico (Ecce Homo, “Porque sou um destino”, 3)]. No **segundo período**, o “mundo verdadeiro” é prometido para o futuro do sábio, do devoto, do virtuoso. É o

⁹⁶⁶ Cf. o “Assim Falou Zaratustra” (II, “O adivinho”).

⁹⁶⁷ Sean Kelly, Robert L. Moore e Daniel J. Meckel, “*Individuation and the Absolute: Hegel, Jung, and the Path Toward Wholeness*”. Nova Iorque/Mahwah [N. Jérsei]: Paulist Press, 1993, cap. 1, n. 94.

desdobramento cristão do Platonismo⁹⁶⁹ - conforme HEIDEGGER (2000b: t. I, p. 194), aqui “Nietzsche distingue conscientemente Platão de todo Platonismo, e defende aquele frente a este”. No **terceiro período**, o “mundo verdadeiro” não é mais atingível, demonstrável ou passível de ser prometido, mas pensar nele é uma obrigação, um imperativo, e é consolador. É o pensamento kantiano (“königsberguiano”)⁹⁷⁰. No **quarto período**, o “mundo verdadeiro” aparece como desconhecido e não-alcançado (seria alcançável?); logo, surge como não-consolador, redentor ou obrigatório - é a Era do Positivismo. No **quinto período**, o “mundo verdadeiro” é uma idéia inútil e supérflua, e por isso logo refutada - é a Era dos “Espíritos livres”, como o jovem Nietzsche. No **sexto e último período**, o “mundo verdadeiro” é abolido, e com este também o mundo aparente. Neste que é o “meio-dia⁹⁷¹; instante da sombra mais curta⁹⁷²; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade”, *começa Zarathustra* (“INCIPIT ZARATHUSTRA”) (Crepúsculo dos Ídolos, “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula [história de um erro]”).

Segundo Pierre Klossowski,

Quando se diz que o mundo tornou-se fábula, diz-se também [a partir da etimologia comum a *fabula* e *fatum*, ambas derivando de *fari*] que ele é o *fatum* [destino] (...). A refabulização do mundo significa igualmente que o mundo sai do tempo histórico para entrar no tempo do mito, isto é, na eternidade; ou antes, que a visão do mundo é então uma apreensão da eternidade. As condições mentais de tal “saída” foram vistas por Nietzsche no *esquecimento* (da situação histórica) anterior ao ato de criar: no

⁹⁶⁸ Este “é um dos fragmentos cujo estilo e construção revelam imediatamente que ali, por um grande instante, todo o âmbito do pensar se concentra em uma claridade nova e única” (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 191). Cf., nas pp. 192-198 (*op. cit.*), o comentário de Heidegger à citada passagem do “Crepúsculo dos Ídolos”.

⁹⁶⁹ Conforme Rüdiger SAFRANSKI (2002: 152-53), “a visão platônica-cristã prevaleceu sob uma miríade de formas, afirmando que o bem e o mal não são julgamentos convencionais de valor desprovidos de valor factual real, mas aspectos 'verdadeiros' do mundo objetivo”. Por outro lado, no Cristianismo corrompido todo o sentido da história do mundo é transferido para o metafísico “reino de Deus” ou “cidade de Deus” (cf. GIACOIA Jr., 1997: 39).

⁹⁷⁰ “Com Kant (...) abria-se um caminho secreto para o antigo ideal, o conceito do 'mundo real', o conceito da moral como essência do mundo (os dois enganos mais maldosos que há) eram novamente, graças a um ceticismo manhosamente esperto, se não demonstráveis, tampouco irrefutáveis (...)” (O Anticristo, 10).

⁹⁷¹ “Deve-se entender o meio-dia como a abundância do meio-dia (*noontide*), como o instante supremo de plenitude, o clímax e a crise no qual a visão da eternidade torna-se decisiva de uma vez por todas” (LÖWITZ, 1949: 216).

⁹⁷² “A partir do meio-dia, tudo recomeça e, portanto, também o mundo antigo, isto é, as interpretações passadas: o meio-dia, na antiguidade, era uma hora a um só tempo *fasta* e *nefasta*, hora não apenas da suspensão de toda atividade sob o brilho ofuscante do Sol, mas também hora das visões proibidas seguidas de delírio” (KLOSSOWSKI, 1989: 151).

esquecimento o passado *sub-vem* ao homem, como seu *futuro*, que toma a *figura do passado*. É então que o *passado* lhe *advém* no que ele cria: pois o que ele acredita criar desse modo, não lhe vem do presente, mas é apenas a pronúncia de um possível anterior no esquecimento momentâneo do presente (historicamente determinado). A missão de Zaratustra é de dar um sentido novo e uma vontade nova aos homens no mundo que ele vai necessariamente recriar. Pois (...) a cada momento todo mundo criado arrisca perder seu sentido para tornar-se fabuloso e divino, e poderia, em suma, não ter sentido - o que os homens não suportam -, agora, que chegaram a querer que não haja nada [= niilismo absoluto] em vez de alguma coisa (KLOSSOWSKI, 1989: 152 [inclusões nossas]).

O começo de Zaratustra como nascimento de um sentido novo e uma vontade nova para o homem e para o mundo confunde-se com o advento do homem do futuro (o *Übermensch*), como se percebe a partir da leitura do Ecce Homo, “Assim Falava Zaratustra”, 2, citando “A Gaia Ciência”:

Como poderíamos nós (...) satisfazermos-nos com *o homem atual*? É muito mau, porém inevitável, que olhemos as suas mais dignas metas e esperanças com seriedade a custo mantida, e talvez sequer as olhemos mais... Um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos (...): o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o querer, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem querer humano-sobre-humano, que com freqüência parecerá inumano [vocábulo italicizado na cit. do Ecce Homo], por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda solenidade anterior (...), como sua mais viva paródia involuntária, - e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, o verdadeiro ponto de interrogação seja colocado, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance [para além do 'grande meio-dia'], a tragédia *comece*... (A Gaia Ciência, 382)⁹⁷³

⁹⁷³ NIETZSCHE, 2001: 286-87.

A inversão do Platonismo (e com ele do erro metafísico de Zaratustra e do Cristianismo) identifica-se com o advento de um homem novo também na interpretação heideggeriana:

A exposição das seis seções da história do Platonismo está disposta de maneira tal que o “mundo verdadeiro”, de cuja existência e direito se trata ali, está posto em cada caso em referência a um tipo de homem que se relaciona com esse mundo. Como consequência disso, a inversão do Platonismo e, finalmente, a expulsão dele⁹⁷⁴, equivalem a uma transformação do homem. Nesse sentido, a expressão “ponto culminante da humanidade” tem de ser entendido como o ponto culminante da decisão acerca de si; com o fim do Platonismo, também deve chegar ao seu final o homem tal como é até o momento, de si deve chegar-se a esse tipo de homem que Nietzsche designa como “o último homem”; ou melhor, esse homem pode ser superado e começar o Super-homem (HEIDEGGER, 2000b: t. I, p. 196).

No *Ecce Homo*, na seção sobre o Zaratustra, o “ponto culminante da humanidade” aparece como “a mais alta esperança”, “a beleza diamantina das primeiras palavras de Zaratustra resplandecendo no fim do 4º livro”. O fim do quarto livro do Zaratustra, crepúsculo dos velhos ídolos, das velhas idéias e verdades – Deus estando morto – corresponde ao meio-dia do espírito nietzscheano, momento da menor sombra à luz do fulgurar de Zaratustra, pregador do amor à Terra e à vida, do *Übermensch* e do “eterno retorno”⁹⁷⁵, maior das afirmações da vida. “Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*” (*Ecce Homo*, “Assim Falou Zaratustra”, 6).

⁹⁷⁴ “Na terminologia de Nietzsche, inversão dos valores significa o ativo no lugar do reativo (na verdade é a inversão de uma **inversão**, visto que o reativo havia começado por tomar o lugar da ação); mas a **transmutação** dos valores ou **transvaloração** significa a afirmação em lugar da negação, e mais ainda, a negação transformada em poder de afirmação, suprema metamorfose dionisiaca” (DELEUZE, 1976: 58; destaques originais em negrito).

⁹⁷⁵ “Teus animais bem sabem, Oh Zaratustra, quem és e quem deves vir a ser: *tu és o mestre do eterno retorno der Lehrer der ewigen Wiederkunft* - este agora é teu destino!” (*Assim Falou Zaratustra*, III, “O convalescente”, 2; trad. nossa).

O Zaratustra que resplandece ao meio-dia é aquele que testemunhou a história da fabulação do “mundo verdadeiro” e a “morte de Deus” – compartilhando-a, certamente – e que, ressuscitado, faz-nos pensar nas suas palavras: “Peço-vos que me percais e vos encontreis a vós próprios, e apenas quando todos houverem me negado retornarei a vós. Verdadeiramente, meus irmãos, com olhos diferentes buscarei então meus extraviados, com um amor diferente amar-vos-ei então” (*Zaratustra*, I; “Da virtude da dúvida”, 3). O Zaratustra que resplandece ao meio-dia é também o refutador do Zoroastrismo que sobreviveu no Platonismo como “doutrina dos dois mundos, em que o mundo sensível e mutante é o mundo da aparência e o mundo supra-sensível e imutável [é] o mundo verdadeiro” (MACHADO, 1999: 87).

Alan White, em “Dentro do Labirinto de Nietzsche” (A.WHITE, 1990: 15 e ss.) condensa a história do niilismo (história de “como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar uma fábula”) em três períodos, associando-os às três metamorfoses descritas no *Assim Falava Zaratustra*, I, “Das três transformações” [que para GADAMER (2000: 24) é uma história (*Geschichte*) do Espírito e das três formas sob as quais ele aparece]: **Primeiro**, o período do “não mais”, do passado; período *naïve*, “feliz”, do Deus tradicional e transcendente, frente ao qual o homem “ajoelha-se como um camelo [besta-de-carga oriental; símbolo do *Zarathushtra*⁹⁷⁶ iraniano?] e quer que o carreguem bem”, sob o peso de leis e de comandos exteriores⁹⁷⁷, o peso do “tu necessitas/tu deves”. O camelo “carrega antes de tudo o peso dos valores cristãos⁹⁷⁸; de resto, quando Deus está morto, o peso dos valores humanistas, humanos - demasiado humanos⁹⁷⁹; enfim, o peso do real, quando não há mais valores de modo algum” (DELEUZE, s/d: 23)⁹⁸⁰. **Segundo**, o período do presente, da

⁹⁷⁶ Enquanto *zarathushtra*, “camelo dourado [ou amarelo]”.

⁹⁷⁷ “Somente o homem é para si mesmo um fardo a carregar! Isso faz com que ele reboque aos ombros demasiadas coisas estranhas. Como o camelo, ajoelha-se e deixa-se carregar bem” (*Assim Falou Zaratustra*, III, “Do espírito de gravidade”, 2; trad. nossa).

⁹⁷⁸ “O camelo significa o modo de ser (...) que se inclina diante da hegemonia de Deus” (ZILLES, 1991: 171).

⁹⁷⁹ “A cruz, ou qualquer que seja a carga que o héroi carrega, é ele mesmo, mais exatamente, seu próprio eu, sua totalidade, Deus e animal a um só tempo, não só ser humano empírico, mas a plenitude de seu ser, que tem suas raízes na natureza animal e transcende o meramente humano e atinge a divindade” (C. G. Jung, “Símbolos da Transformação”. Rio de Janeiro: Vozes, 1973, p. 293).

⁹⁸⁰ Reconhece-se aí “os três estágios do niilismo nietzscheano; o de Deus, o do homem, o do último dos homens - o peso que se nos coloca sobre o dorso, o peso que nós próprios nos colocamos sobre o dorso, enfim, o peso de nossos músculos fatigados quando não temos mais nada a carregar (cf. 'Além do Bem e do Mal', 203)” (DELEUZE, s/d: 23).

ausência ou “morte” de Deus, que fugiu ou pereceu diante do leão⁹⁸¹ no qual o homem se metamorfoseou para confrontar e destruir o antigo sistema “legalista”, não ainda para criar valores novos, mas para “criar uma liberdade para a nova criação”, liberdade inclusive para criar “um santo NÃO, mesmo perante o dever”, para refutar todos os deveres. Animal solar por natureza, o leão, animal que “luta contra Deus e a moral objetiva” (GILLES, 1991: 171), personifica a “Luz” de Zaratustra⁹⁸² (e também o tempo?⁹⁸³) e a vontade (movida pelo “eu quero”) “faminta, violenta, solitária, sem Deus (...). Livre do deleite do servo, redimida dos deuses e das adorações, destemida e temível, grande e solitária (...) vontade do [homem] veraz” (Assim Falava Zaratustra, II, “Dos sábios célebres”). **Terceiro**, o período do “ainda não”, do futuro antevisto pela criança [crítica da imagem hegeliana da velhice como maturidade do Espírito; paródia do *Saoshyant* zoroastriano?], “a inocência e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si [rompendo a linearidade da história com o 'eterno retorno'], um movimento, uma santa afirmação⁹⁸⁴ [= o constante Sim (o 'eu posso/eu sou') do *amor fati*⁹⁸⁵]” (Os discursos de Zaratustra; “Das três transformações”). Essa criança inocente e sem memória⁹⁸⁶, encarnação da potencial

⁹⁸¹ É possível que o leão de Zaratustra seja uma versão mais robusta do tigre que aparece em “O Nascimento da Tragédia” [junto com a pantera] (seções 1 e 20) e na primeira das “Considerações Extemporâneas” (seção IV) como símbolo dionisíaco, e em “Além do Bem e do Mal”, 239, como símbolo da *força de vontade*, pujante, não-fragmentada, saudável, da mulher. Essa crença é reforçada pelo aparecimento no “Assim Falava Zaratustra” (IV, “O homem superior”, 12), da imagem do “homem superior” que cometeu uma falha como o “tigre que falha numa investida”, enquanto no mesmo “Zaratustra” (III, “Das antigas e das novas tábuas”, 1), “o leão risonho com um bando de pombos” são os sinais anunciadores da hora da descida e do sucumbir (*Niedergang* e *Untergang*) de Zaratustra, a assinalar, junto com sua passagem (*Übergang* - cf. o “Zaratustra”, prólogo, 4), o fazer-se do *Übermensch*. As razões de ser o leão, e não o tigre, o símbolo da 2ª metamorfose podem ser bastante prosaicas: por exemplo, não há registro da presença de tigres na história do Irã, e o leão, além de ser “o rei dos animais” e um animal solar por excelência (em virtude de sua cor e de sua juba), apareceu na bandeira iraniana até antes da revolução islâmica como símbolo da monarquia pahlavi. O bando de pombos foi interpretado por Michel Haar [*Les Animaux de Zarathoustra*]. *Champ Psychosomatique: Médecine Psychoanalyse Anthropologie*, 36 (4), 1995: 75-87] como simbolizando, em oposição ao solitário [e transcendental] pombo do Espírito Santo, “os múltiplos deuses ou anjos do mundo sensível”.

⁹⁸² Também do Zaratustra nietzscheano (cf. o “Assim Falava Zaratustra”, II, “O canto da noite”).

⁹⁸³ Uma estátua helênica de Zurvan (o tempo), atualmente na coleção Mansell (Londres) e reproduzida por RUSSEL (1997: 95), mostra o tempo como um ser ereto com cabeça de leão, corpo humano e asas [de águia?], envolvido dos pés (firmados sobre o que parece ser um ovo) à cabeça por uma serpente.

⁹⁸⁴ “A partir da morte de Deus, tudo é reavaliado. A Terra ocupa o lugar de Deus. Convencendo-se de que Deus morreu, o homem se abre livremente para suas [próprias] possibilidades. No lugar do Deus cristão e do reino das idéias platônicas põe a Terra. Após a morte de deus, o homem fala para o homem, invocando sua possibilidade suprema: o super-homem” (ZILLES, 1991: 171).

⁹⁸⁵ Cf. “A Gaia Ciência”, 276.

⁹⁸⁶ “O espírito da criança é o espírito (...) da ausência absoluta do sentimento da duração, da vida completa no instante, da serenidade rapidamente reencontrada após todas as ocasiões ausentes” (GADAMER, 2000: 24).

superação da tradição metafísica⁹⁸⁷ [“Zaratustra mudou. Zaratustra tornou-se criança. Zaratustra despertou” (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 2)] e da recordação, permite a Nietzsche romper peremptoriamente com o filosofar histórico de Hegel e com a tradição metafísica e historicista na qual ele se insere, sem que isso impeça, no entanto, que se possam vislumbrar vestígios desse filosofar nas entrelinhas da historicização nietzschiana da “maior das fabulações”.

Podemos entender o Zaratustra que “começa” (*incipit*) no momento coincidente com o fim do “erro mais longo” - momento em que, na perspectiva hegeliana, estar-se-ia na vigência da máxima expressão do Espírito - como essa criança que, no jogo da criação, a tudo diz sim, negando a negação que o niilismo representa [“o niilismo (...) é a expressão de um tipo específico de vontade de potência: uma vontade negativa de potência” (MACHADO, 1999: 89)], e que não se importa com o tempo (repressivo), com o velho Deus-pai Cronos (o Zurvan dos iranianos) que a criança divina matará a cada dia para poder reinar eternamente. O terceiro período da história do niilismo/da fabulação do “mundo verdadeiro” é aquele da “vontade de poder” completamente auto-consciente, do niilismo superado (através da transvaloração de todos os valores)⁹⁸⁸, de total afirmação dionisíaca da vida, de todas as coisas, do mundo e do ser humano enquanto *Übermensch* – condição em que tanto Deus quanto o homem, ambos “mortos”, têm sua distinção/oposição abolida – isto é, deixam de ser (= são *aufgehoben*).

⁹⁸⁷ No *Übermensch*, “A idéia metafísica de um além [do homem] nasce de fonte terrestre original” (ZILLES, 1991: 171).

⁹⁸⁸ “O que significa o projeto de transvaloração de todos os valores? Significa o princípio de avaliação e, por conseguinte, a vitória da vontade afirmativa de potência, da superabundância de vida, sobre os valores dominantes do niilismo [= vontade negativa de potência]” (MACHADO, 1999: 89 [inserção nossa]).

3 - O ESPELHO DE ZARATUSTRA E A QUESTÃO DA “MORTE DE DEUS”

"Um tal preço/ Os Deuses cobram por uma canção:/ Tornarmo-nos aquilo que cantamos."⁹⁸⁹

3.1 - ALGUMAS REFLEXÕES E METÁFORAS SOBRE A “MORTE DE DEUS” DESDE O RENASCIMENTO E A REFORMA PROTESTANTE

"Na Idade Média, forças adversas foram mais ou menos mantidas juntas pela Igreja: quando esse laço se rompe, cada uma dessas forças ergue-se contra as outras (...)."⁹⁹⁰

Tivemos a oportunidade de dizer (na seção 1.1) que o Renascimento “objetivou principalmente discutir (e alcançar) a abertura recíproca do mundo para o homem e deste para o mundo”. Contudo, essa ocasião e esse impulso grandemente importantes tiveram um destino de certo modo bastante incongruente com o que originalmente se pretendeu: o conceito de abertura do mundo ao homem encaminhou-se para a opressão, dominação e subjugação do mundo pelo homem, num processo não apenas confinado à Natureza, mas englobando também a comunidade humana, mediante a fria aplicação das ciências naturais ao homem e às suas relações⁹⁹¹. Em nome de uma “razão” metafisicamente instalada e de suporte dualista, o homem esclerosou sua dinâmica existencial,

matando-nos para as energias vitais que aguardavam cultivo nas nossas mais próximas imediações (*in our immediate surroundings*) através da estilização e ritualização de nossas vidas em torno de imagens cientificamente ordenadas do passado e da geração de um prematuro senso de atraso [‘na perseguição de quaisquer projetos a nos motivar na vida’], através da ávida invocação de múltiplos padrões racionais para abarcar (*to encase*) e tornar inteligível o fluxo da experiência (BOTWINICK, 1997: 184).

⁹⁸⁹ Mathew Arnold, “*The Strayed Reveller*” (“O Folião Desgarrado”).

⁹⁹⁰ Fragmento póstumo, verão-outono de 1873, 29 [206].

⁹⁹¹ Naquilo que a história sócio-política da Europa veio a expressar como “colonialismo”.

Essa “morte para as energias vitais”, caracterizadora do niilismo, encontra uma catarse, na obra de Nietzsche, nas fórmulas paralelas⁹⁹² da “morte de Deus” e do “sucumbir (*Untergang*)” do homem que se encaminha para o *Übermensch*:

O auto-sacrifício é a solução que convém aos problemas de um tempo de declínio, pelo caráter “mítico” de um instante privilegiado onde o Todo, tornado tempo, revela-se no justo tempo de transição (*Übergang*): uma vez que a vítima é aniquilada, o declínio (*Untergang*) se converte (*Umkehr*) em aurora (*Aufgang*) (KERKHOFF, 1992: 546⁹⁹³)

Como matriz e nascedouro da racionalidade moderna (apolínea), surgida principalmente da reavaliação crítica dos objetivos, conceitos e resultados do Renascimento, a Europa conscientizou-se, através de seus pensadores (e dos estetas do Romantismo, “dionisíaco”), de que carrega a grande responsabilidade de proporcionar uma análise, avaliação e julgamento dessa racionalidade, e de achar um modo de evitar ou suportar suas implicações destrutivas, a maior das quais seria o niilismo - representado pela “seqüência de desintegração, cataclismo e catástrofe” (HOLLINRAKE, 1986: 61) expressa pelas metáforas do esvaziamento do mar/da errância através de “um nada infinito”, do apagamento do horizonte/da queda contínua em todas as direções, do desatamento da Terra do seu sol/do eterno anoitecer e das trevas que fazem com que seja necessário “acender lanternas em pleno meio-dia”, associadas à idéia da “morte de Deus”⁹⁹⁴ [do Deus da metafísica⁹⁹⁵], do

⁹⁹² “A cifra do super-homem aparece exatamente onde acontece a morte de Deus. Ocupa o lugar donde Deus foi destronado” (Bernhard Welte, “O super-homem de Nietzsche e sua ambígua questionabilidade”. *Concilium* [Petrópolis: Vozes], 165, 1981/5 [Teologia Fundamental: “Nietzsche e o Cristianismo”]: 67-73 [trad. do Frei F. Vering], p. 69).

⁹⁹³ Remetendo ao ensaio “*Das Werden im Vergehen*”, de Hölderlin, “*Sämtliche Werke (Kleiner Stuttgarter Ausgabe)*”, ed. F. Beissner. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1965, vol. IV, pp. 249-299; p. 294.

⁹⁹⁴ Eusebi COLOMER (1990: 268) aponta: “O mar, o horizonte e o Sol remetem à experiência metafísica e cristã de Deus. O mar designa sua infinitude. O horizonte designa sua transcendência e seu sentido para a imanência: deste horizonte dependiam todas as nossas valorações. O Sol - recordemos a alegoria da caverna - encarna os aspectos da luz e calor da experiência de Deus. Esses três símbolos passam a formar parte, em um novo sentido, do universo de Nietzsche. A inquietude que o louco quer suscitar na multidão de ateus que lhe escutam tem a ver com a dissolução do velho simbolismo. Ao perder a Deus o homem está longe de não haver perdido nada; perde ao contrário a única coisa que até agora lhe permitia viver com sentido. Não importa que Nietzsche já não creia nesse sentido. Como observa ao final de sua corrosiva 'Genealogia da Moral' [III, 28], 'qualquer sentido vale mais que nenhum sentido’”.

⁹⁹⁵ “Incapaz de suportar a própria finitude, o homem concebeu a metafísica” (MARTON, 2000a: 65).

deus dos moralistas⁹⁹⁶ e do Deus cristão⁹⁹⁷ (SCHIFFERS, 1981: 83)⁹⁹⁸] em “A Gaia Ciência”, 125 (passagem diretamente relacionada às seções 2 e 3 do prólogo do “Zaratustra”). Nas palavras de Eusebi Colomer,

Soltar esta terra de seu sol, esvaziar o mar e apagar o horizonte são três modos de expressar a dissolução do mundo suprassensível. Já não existe nenhum sol supra-sensível que nos ilumine com sua luz⁹⁹⁹ e nos dê força com seu calor. Carecemos de horizonte para nossas posições de verdade e de valor. Já não há água em nenhum mar para saciar nossa sede de infinito. O mundo metafísico em seu conjunto e em seu fundamento perdeu sua antiga vigência (...) Se, pois, “Deus morreu”, se o mundo metafísico desmoronou¹⁰⁰⁰, [‘como a metafísica não é somente o âmbito histórico no qual se põe a questão de Deus, mas também e ao mesmo tempo a questão da verdade, do valor, do sentido ou da falta de sentido de tudo’,] se dissolveu também com ele todo o sistema de valores e ideais da cultura ocidental, inclusive em sua recente versão laica ou humanista (COLOMER, 1990: 273 [retomando a p. 15]).

Dissolveu-se, junto com o mundo metafísico, todo o sistema de valores e ideais da cultura ocidental, remotamente inaugurado pelo Zaratustra iraniano, mas Nietzsche propõe uma saída: “ainda ruge a noite tempestuosa:/ mas já se estende/ cintilando quieta e pesada/ sobre os campos a riqueza de Zaratustra [o anunciador do *Übermensch*]” (Fragmento póstumo, 20

⁹⁹⁶ “A religião (...) levou os homens a desejar ser de outro modo” (MARTON, 2000a: 65).

⁹⁹⁷ O homem, “incapaz de tolerar a visão do sofrimento imposta pela morte, construiu o Cristianismo. (...) Desprezando o que ocorre aqui e agora, a religião cristã arquitetou a vida depois da morte para redimir a existência; assim, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas” (MARTON, 2000a: 65).

⁹⁹⁸ “O Deus da metafísica está morto’. Também o espírito de classe por parte dos metafísicos” (SCHIFFERS, 1981: 85). “À morte de Deus na metafísica segue o ‘moralismo’ (...) Se o metafísico sabe que ele de fato deve fazer o bem ou a verdade, e se ele sabe ao mesmo tempo que, apesar de todo o seu pensar, ainda não conhece exatamente esse bem e essa verdade, então essa ‘humildade’ do metafísico é responsável pela formação de um conceito de bem e de verdade, que é sempre maior do que aquilo que o metafísico já pensava como sendo o bem e a verdade (...). O pensamento metafísico acaba anulando o pensamento capaz de atingir algo” (*ibid.*, pp. 87-8). “Deus como imaginação de um fim a ser conseguido’ está morto e deve estar assim. (...) deus como a imaginação de um fim jamais atingível, tal qual o excogitou a metafísica, está morto desde Kant” (*ibid.*, p. 88-9). “O Deus cristão está morto’- não Jesus. (...) Nietzsche começa a edificar sobre um Jesus greco-oriental que não é nem judeu, nem muito menos cristão. (...) O Jesus de Nietzsche (...) falava de modo misterioso - como Zaratustra - dos projetos de Nietzsche (...). Esse Jesus poderia chamar-se ‘Zaratustra’” (*ibid.*, pp. 93 e 96).

⁹⁹⁹ Nietzsche, leitor de Platão, vê no Sol uma das metáforas de Deus, e depois de anunciar a morte de Deus, o homem louco pergunta: “Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis?” (*A Gaia Ciência*, 125).

¹⁰⁰⁰ Cf. um precioso comentário a esse respeito em HEIDEGGER, 2000a: 196-99: a morte de Deus (= do mundo supra-sensível) consiste no esvaziamento do mar (= extinção da luz do ente aparecendo enquanto tal), no apagamento do horizonte (= extinção do campo de visão do supra-sensível), no rompimento das correntes que prendiam a Terra ao Sol (= a verdade sobre a objetividade transforma-se em certeza da subjetividade).

[83])¹⁰⁰¹. “Assim como Nietzsche descreveu metaforicamente a morte de Deus como o esvaziamento do mar, o apagamento do horizonte, o desligamento da Terra do Sol, Zaratustra prometerá o Super-homem como novo mar, novo horizonte, novo Sol” (MACHADO, 1997: 49).

Dizer que o niilismo é uma implicação destrutiva da racionalidade do Renascimento requer algum esclarecimento. Deleuze (*apud* BOTWINICK, 1997: 179) pôde analisar a percepção nietzscheana de como o pensamento pode se opor à vida:

A razão algumas vezes dissuade-nos e algumas vezes proíbe-nos de cruzar certos limites: porque é inútil (o conhecimento está ali para que se prediga [a vida]), porque seria ruim (a vida está ali para ser virtuosa), porque é impossível (nada há para se ver [na vida] ou pensar além da verdade) (DELEUZE, 1983: 101 [inclusões nossas]).

Na opinião de Aryeh Botwinick, o racionalismo (“Socratismo”; “modo apolíneo” de pensar) associa-se ao historicismo na “mumificação da existência humana”, ao matarem-nos para as energias vitais do nosso entorno (BOTWINICK, 1997: 184).

Talvez possamos também dizer, parafraseando o próprio Nietzsche da “Genealogia da Moral” (3ª dissertação, 24), que a excessiva “vontade de verdade” dos pensadores Renascentistas, “mesmo que como um imperativo inconsciente”, opôs o pensamento à vida, ao depositar sua “fé em um valor *metafísico*, o valor absoluto da *verdade*”, e que essa fé apareceu como um *memento vivere* que tentou, embora insatisfatoriamente, se contrapor àquela má-concepção cristã (herdada da Idade Média) representada pela crença de que, tendo-se cumprido a história, “o fim do mundo”, ou “o julgamento temerosamente esperado”, estão próximos. Como disse Nietzsche na segunda das “Considerações Extemporâneas”,

Em um momento anterior esse *memento mori* [cristão], direcionado tanto à humanidade quanto ao indivíduo, foi sempre uma ferroada terrivelmente dolorosa, e como que o pináculo do conhecimento e da consciência medievais. O dito contrário com o qual a idade moderna responde a esse chamado, *memento vivere*, francamente ainda soa bastante tímido, carece de ressonância, e quase parece ser insincero. Pois a

¹⁰⁰¹ Cit. em NIETZSCHE, 2002: 226.

humanidade ainda está atada ao *memento mori* (...). Restou uma profunda sensação de desesperança, e ela assumiu essa coloração histórica pela qual toda educação e toda cultura superior está agora melancolicamente obscurecida (Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida, 8)¹⁰⁰².

Na seção 125 de “A Gaia Ciência”, o *memento mori* evocado pela morte de Deus leva a um *memento vivere*¹⁰⁰³ bem mais ambicioso, no qual “deveríamos mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos” do ato da morte de Deus, pois “nunca houve um ato maior - e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então”¹⁰⁰⁴.

Incapaz de engendrar a verdadeira modernidade, a racionalidade engendra o niilismo a partir de um mecanismo relativamente simples: a atitude de “ver 'homem e mundo' colocados um ao lado do outro, separados¹⁰⁰⁵ tão-só pela sublime presunção da palavrinha 'e'” evolui para “toda a atitude 'homem *contra* o mundo', homem como princípio 'negador do mundo', homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso”. Depois, “não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível?”. E então,

caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição [desdobrada a partir do dualismo antigo], uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em

¹⁰⁰² NIETZSCHE, 1995: 139.

¹⁰⁰³ “O sentimento de perda, tão agudamente registrado pelo porta-voz imaginário [o homem louco], é, principalmente para o próprio Nietzsche, um sentimento de ganho. (...) O deicida que inaugura um reino de terror, um período de trevas, de eclipse e uma queda no Nada, constitui um incentivo ao esforço criador; e, por conseguinte, uma fonte potencial de esperança” (HOLLINRAKE, 1986: 61).

¹⁰⁰⁴ NIETZSCHE, 2001: 148.

¹⁰⁰⁵ A separação entre homem e mundo, entre humanidade/sociedade e natureza, inaugura um comportamento que Nietzsche identifica com a má consciência (“Genealogia da Moral”, 2ª dissertação, 15) ou consciência de falta, que acaba desembocando na necessidade de uma divindade exterior (“Genealogia da Moral”, 2ª dissertação, 19): conforme Leon KOSSOVITCH (1979: 42-3), “a má consciência fere em toda parte. Inaugura uma época, a do desespero de uma alma dupla. A divisão entre natureza e gregariedade não traz nem harmonia, nem enriquecimento: a repressão social instala a dor. Mas, ao mesmo tempo, há uma divisão no interior da sociedade, que corresponde a uma dupla experiência da consciência de falta. Como é vivida a má consciência? Impondo um Outro, mágico e difuso, ela instala uma relação de dúvida para com ele: é a relação credor/devedor, forma bruta de toda dependência. Ora, é justamente no vivido dessa dependência que se estabelece o corte entre o nobre e o vil, o dominador e o dominado. Mito auroral, o credor é espiritualizado; no nobre, triunfante, ele toma a forma do antepassado a quem se crê dever uma existência superior: é a veneração. Mas este Outro recua ainda mais: o antepassado se volatiliza - é o deus”.

casa com nossas venerações - em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver - e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “ou suprimir suas venerações ou - *a si mesmos!*” (A Gaia Ciência, 346)¹⁰⁰⁶.

Ademais, a atitude de “ver 'homem e mundo' colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha 'e'” desdobra-se, por influência da colocação do conceito “natureza” (envolvendo o conceito material de “homem”) em contraposição ao de “Deus”, numa situação na qual “a palavra 'natural' teve de equivaler necessariamente a 'condenável’”, enquanto a palavra “Deus” [classicamente vinculada no Zoroastrismo à idéia de “verdade/retidão/ordem”] é atrelada à idéia de um “mundo puramente ficcional” (paradoxalmente tomado como “mundo real” - “O Anticristo”, 10), que “falseia, desvaloriza, nega a realidade” e que “é a expressão de um profundo desgosto pela realidade” (O Anticristo, 15) - desgosto esse que é expressão do avanço da *décadence*, que caracteriza o niilismo (“O Anticristo”, 7 e ss.).

Na Genealogia da Moral, prólogo, 5, a “moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos” é apontada como “o mais inquietante sintoma” do niilismo, “o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação (...) ao nada¹⁰⁰⁷ (...), o começo do fim (...), a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença, anunciando-se terna e melancólica”¹⁰⁰⁸. Uma desconfiança generalizada acompanha o niilismo, e “o fato de o mundo não valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa confiança enfim se apoderou” (A Gaia Ciência, 346)¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁶ NIETZSCHE, 2001: 239-240.

¹⁰⁰⁷ Em O Anticristo, 7, aprendemos que a compaixão “encontra-se em oposição aos efeitos tonificantes que aumentam a energia do sentimento vital”, e que “com a compaixão (...) se multiplica a perda de força que prejudica a vida”. “A compaixão induz ao nada! (*Mitleiden überredet zum Nichts!*)... [se bem que] Não se diz 'o nada': diz-se para isso 'o além', ou 'Deus', ou 'a verdadeira vida'; ou nirvana, salvação, beatitude” (O Anticristo, 7; trad. nossa).

¹⁰⁰⁸ NIETZSCHE, 1998: 11.

¹⁰⁰⁹ NIETZSCHE, 2001: 239.

De que modo o niilismo veio a ocupar tanto espaço na modernidade? Segundo William Hamilton, o homem religioso de depois da Reforma protestante é virtualmente idêntico ao homem trágico, aquele que sempre pressupôs

uma certa mistura da presença e da ausência divinas. [e cita Lucien Goldmann¹⁰¹⁰:] “O Deus da tragédia é um Deus que está sempre presente e sempre ausente. Daí, enquanto sua presença retira todo valor e toda realidade do mundo, sua ausência igualmente absoluta e permanente faz do mundo a única realidade que o homem pode confrontar, a única esfera na qual e contra a qual ele pode e deve aplicar sua busca por valores substanciais e absolutos”. Goldmann diz que quando o homem trágico experiencia a presença de Deus, o mundo é esquecido e desvalorizado (...), e [que] quando Deus está ausente o mundo é lembrado. O mundo, então, tanto é tudo quanto nada é para o homem trágico. (...) O olho de Deus está sempre sobre o homem trágico, e este sempre retorna do mundo para a presença de Deus, mesmo depois de longos períodos de ausência. Logo, ele nunca pode realmente amar ou preocupar-se com nada no mundo, mas pode sentir nele apenas nostalgia e incompletude (HAMILTON, 1966: 167).

Se por um lado o homem pode sentir no mundo “apenas nostalgia [de Deus] e incompletude”, Deus, conforme Bernard LAURET (1981: 121), “desde o aparecimento das filosofias da subjetividade inauguradas por Descartes, foi jogado para fora do mundo como essência sem existência. O único lugar onde poderia Deus ter sentido, fora da Palavra de Deus, é a contingência, o efêmero mesmo”. Ora, a contingência foi desvalorizada, pelo fato de “ter sido considerada a porta do nada” (LAURET, 1981: 121). Desse modo, Deus foi levado para fora do mundo e para perto do nada, incitando o pensamento do seu não-ser, isto é, de sua “morte”.

Dentro do Cristianismo, o homem trágico de depois da Reforma tem ainda uma outra percepção:

A religião cristã ensina aos homens estas duas verdades a um tempo: que há um Deus [fora da natureza] que os homens são capazes de atingir [= conhecer] e que há

¹⁰¹⁰ “*The Hidden God*” (1955), trad. P. Thody. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.

uma corrupção na natureza que os torna indignos [d'Ele]. Importa igualmente aos homens conhecer ambos os pontos; e é igualmente perigoso aos homens conhecer Deus sem conhecer a própria miséria, e conhecer a própria miséria sem conhecer o Redentor que pode curá-la. Um só desses conhecimentos causa ou a soberba dos filósofos que conheceram Deus e não a sua própria miséria, ou o desespero dos ateus, que conhecem a própria miséria sem [o] Redentor (Pascal, Pensamentos, *556; in PASCAL, 1979: 173-4 [inclusões nossas]).

Se, como quer George STEINER (1961: 353 [inclusão nossa]), “a tragédia é aquela forma de [vida e de] arte que requer o intolerável fardo da presença de Deus”, a crescente incapacidade de confrontar a própria miséria e à Deus simultaneamente, aliada à percepção crescente do desaparecimento de Deus¹⁰¹¹, fatalmente viriam a implicar em uma morte da tragédia, e com esta em uma morte absoluta de Deus¹⁰¹² - inclusive do Deus transcendente [que não pode rir nem dançar; dono do “espírito de gravidade” (RAMSEY, 1966: xiv)] livrando-nos do “intolerável fardo” divinal mas deixando no lugar dele um enorme vazio, um grande *nihil*.

Durante o século XIX, a reboque da desconfiança generalizada que acompanha o niilismo, problemas de plausibilidade e de autoridade religiosas atingiram um nível bastante importante. Para Leszek KOLAKOWSKI (1985: 212), “*Nihil* é a última palavra e a última vontade de um Deus que desaparece e de um homem que presencia e aceita sua partida”. Conforme Peter Washington,

antigas dúvidas sobre a doutrina cristã e debates sobre *status* [religioso] institucional foram intensificados pelo crescente prestígio e autoridade das ciências naturais e a sofisticação cada vez maior da exegese bíblica. Enquanto a tecnologia ultrapassava cada vez mais o sentido sacramental de um mundo criado e mantido pelo poder divino, [estudos] acadêmicos textuais e históricos avançados, baseando-se nas disciplinas da filosofia e da etimologia, desmitologizavam a Bíblia e humanizavam a

¹⁰¹¹ “Ele deixou o mundo entregue aos seus próprios dispositivos não-humanos, e habita agora em uma outra e qualquer esquina do universo, tão remota que nem mesmo seus mensageiros podem alcançar-nos. Eu suporia que ele foi embora durante o século XVII” (STEINER, 1961: 353).

¹⁰¹² “Ele agora está morto porque sua sombra não mais nos encobre como encobria Agamenon, Macbeth ou Athalie” (STEINER, 1961: 353).

figura do próprio Cristo. Em conseqüência, o Cristianismo ficava reduzido a pouco mais do que uma interessante história tribal com uma moral influente, mais ou menos concretizada em instituições cristãs legais e políticas. Nesse contexto, Jesus aparecia não como o único Cristo [= ungido], mas como um mestre influente entre muitos, juntamente com Buda, Sócrates, Confúcio, Manu [e também o manu Zaratustra] e Lao Tsé. Alguns desses mestres eram míticos, outros figuras históricas embrulhadas numa carapaça de mito que a erudição contemporânea gradualmente desnudava - um processo que sugeria que o próprio Cristianismo podia ser uma espécie de ficção, uma narrativa transcendente que ainda poderia dar sentido à “história” de cada indivíduo, sem ser verdadeira em qualquer sentido objetivo (WASHINGTON, 2000: 20 [inclusões nossas]).

Ainda segundo Washington, “os dois maiores filósofos de meados do século XIX”, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, observaram que a busca de “uma única chave que resolvesse os mistérios do universo” [ligada à “impetuosa *exigência de certeza* (...), a exigência de *querer* ter algo firme” (*A Gaia Ciência*, 347)], que poderia proporcionar uma abertura para a “fonte” [para um princípio unificador¹⁰¹³ da aparente diversidade - *Deus*, por exemplo] - “enquanto, inversamente, a fonte proporcionaria uma chave” -, estava fadada ao fracasso, na medida em que “uma chave e uma fonte eram exatamente as coisas que não se teria numa era subjetiva como o século XIX” (WASHINGTON, 2000: 21).

Dando continuidade a especulações já existentes no século XVIII, seguia-se postulando, no século XIX, “que todas as línguas humanas derivam de uma religião comum, todas as raças de uma raça-mãe, todas as filosofias e religiões de uma doutrina original” (WASHINGTON, 2000: 21). Herdeiro rebelado dessas especulações, Nietzsche avançou uma versão modificada da última delas, ao formular a proposição de que “toda a história é a refutação experimental do princípio da dita 'ordem moral do mundo’” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 3), acreditando ainda que toda a filosofia metafísica ocidental tem por origem última comum o “mais fatal dos erros, a moral” - uma moral religiosa, ou uma religião moral (Zoroastrismo, e depois Cristianismo) -, razão pela qual ela mereceria ser corrigida pelo “profeta de uma religião irreligiosa e de uma filosofia não-filosófica” (VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, 1928: 130). Esse profeta teria vez e voz na figura de

¹⁰¹³ “Unidade primária” ou “autoridade suprema” (WASHINGTON, 2000: 20).

Zaratustra redivivo, aquele que vem corrigir o “mais fatal dos erros” sobretudo mediante a crítica genealógica da concepção de Deus e do dualismo bem/mal.

3.2 - A FRAUDE E O DECLÍNIO DA “VONTADE DE PODER” IMPLÍCITOS DESDE A CONCEPÇÃO DE DEUS E DO DUALISMO BEM/MAL

"(...) Não há outra alternativa para os deuses: ou eles são a vontade de poder - e enquanto isso serão deuses do povo -, ou são a impotência para o poder - e então tornam-se necessariamente bons.../ Onde quer que, por qualquer forma, diminua a vontade de poder, também há sempre um retrocesso fisiológico, uma *décadence*."¹⁰¹⁴

Já tivemos a oportunidade de mencionar (seção 1.5) que o Zaratustra iraniano construiu sua doutrina religiosa a partir de elementos de uma tradição onde predominava o elemento ético, promovendo uma “espiritualização” das crenças então existentes (CARNOY, 1921: 865). Ao mesmo tempo em que Zaratustra transpôs a moral para o [plano] metafísico/*criou* o mais fatal dos erros, a moral¹⁰¹⁵, ele concebeu Deus como verdade e como bem supremos (ou: concebeu a verdade e o bem supremos, *Asha vahishta*, como atributos de Deus/A-Mazdâ), preparando o lastro da crença platônico-cristã “de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina” (A Gaia Ciência, 344; reprod. na Genealogia da Moral, 3^a dissertação, 24). Em “O Anticristo” (dedicado no seu prólogo àqueles poucos leitores que compreendem o “Zaratustra”), Nietzsche examina o conceito moral de Deus como bem e virtude supremos, e “mostra que a fraude e o niilismo não consistem apenas na afirmação da sua existência, mas sim que já estão implícitos na sua concepção” (PERNIOLA, 1996: 11).

Para MARTON (2000b: 168-69), Nietzsche mostrou que a idéia de Deus é fruto de um processo psicológico dissociativo, no qual o homem, preso ao modo de pensar causal, projeta Deus como causa de configurações de forças demasiado grandiosas para serem vistas como efeitos seus. Esse processo dissociativo não ocorreu de forma abrupta: o Deus original dos povos antigos (exemplificado pelo Deus dos judeus, que tomou muitas características

¹⁰¹⁴ “O Anticristo”, 16-17; trad. nossa.

¹⁰¹⁵ “Ecce Homo” (“Por que sou um destino”, 3).

emprestadas do Deus do Zoroastrismo, e ainda pelos deuses dos gregos¹⁰¹⁶) era a expressão de um poder natural do povo (cf. “O Anticristo”, 16-17) e era portanto concebido como rei, como pai e como provedor. Quando esse poder natural foi ameaçado e começou a se enfraquecer (caso dos iranianos orientais, povo de Zaratustra, sob a agressão dos *karapans*¹⁰¹⁷/das *pairikas*¹⁰¹⁸ e o impacto da expansão dos turanianos), os sacerdotes “deram início a um processo de moralização e purificação do conceito de Deus que [muito depois] encontrou o seu coroamento no Cristianismo. Moralidade e pureza tornam-se atributos de Deus como *reação* contra o fato de não ser mais real” (PERNIOLA, 1996: 11). A classe sacerdotal, desejosa de reforçar a própria autoridade (cf. “O Anticristo”, 26), criou a imagem de uma divindade celestial e etérea:

quanto mais inacessível Deus, quanto mais celestial sua imagem, quanto mais etérea sua natureza, tanto maior a necessidade de mediadores e tanto mais difícil contestá-los. Ora, se os deuses gregos eram muito humanos, o cristão é por demais divino. Frutos de diferentes avaliações, as concepções que se sucedem parecem revelar um processo de crescente espiritualização da idéia de Deus - o que estaria longe de constituir um progresso (MARTON, 2000b: 172).

Longe de constituir um progresso, “onde quer que, de alguma forma, a vontade de poder sucumba, há também em cada ocasião um retrocesso fisiológico, uma *décadence*”. Num desses momentos “foi pela primeira vez possível a ficção dualística de um Deus bom e de um Deus mau” [classicamente vinculada ao Zoroastrismo]... “Tanto o bom Deus quanto o demônio são criações da *décadence*” (O Anticristo, 17; trad. nossa).

¹⁰¹⁶ “Na antiga Grécia, os nobres, procedendo por auto-afirmação, inventaram deuses que a eles se assemelhavam e se achavam muito próximos de suas próprias paixões (cf. [frag. póst] 15 [59] da primavera de 1888)” (MARTON, 2000b: 171-72).

¹⁰¹⁷ Plural de *Karapan* (gático; pálvavi *karb*, *karap* noutras formas de médio-persa - cf. “*Denkard*”, 7.2.6 e ss., 7.3.8, e 7.3.21), literalmente “murmurador [de encantamentos]”; “ritualista”), termo comumente usado (junto com *kavis* e *usijs*) para descrever os sacerdotes da velha religião pré-zoroastriana, descritos como operando através de *kedigih* (“adivinhações”) e *jadugih* (“feiticeira”) - em neo-avéstico, *yatu*, motivados pelos *daevas* (pálvavi *devs*) (cf., p. ex., a “*Yasna*”, 9.15, 46.17, 44.16, 49.10; antigos deuses, transformados em maus espíritos por Zaratustra - cf. “*Vendidad*”, 19.46). O “*Farvardin Yasht*” (13.88 e ss), um dos mais antigos hinos avésticos, reconhece Zaratustra como o primeiro sacerdote (da nova religião minoritária), como o primeiro a rejeitar os *daevas*, a exaltar *asha* (a verdade) e a cultuar Ahura-Mazdâ. Zaratustra, que começou sua vida de fundador de religião perseguido pelos seus concidadãos como “o maior dos corruptores” (*Yasna*, 49.1), viria a morrer assassinado pelo *karapan* Tūr i Brādrês (Turbaratur).

¹⁰¹⁸ Plural de *pairika* (avéstico para “feiticeira; bruxa”).

Para Gherardo Gnoli, um erudito que não comunga das opiniões de Nietzsche, a maneira como Zaratustra tratou do dualismo do bem e do mal não representaria uma instância de decadência da vontade de poder, mas seria em si mesma propiciadora de um avanço civilizatório - Zaratustra

é o autor de uma das maiores revoluções religiosas da história, fundador consciente e arrebatado (*consapevole e appassionato*) de uma fé dualística baseada sobre uma elaboração filosófica do problema do mal. Seu ensinamento, transmitido essencialmente nos Gathas, é um monumento à dignidade humana. O homem ali é posto no centro de um conflito entre os polos opostos de um dualismo metafísico e ético: ele pode contribuir para a vitória do Bem sobre o Mal somente mediante uma livre escolha, inspirada por uma inabalável adesão aos valores da verdade e da justiça. Esse ensinamento caracterizou grande parte da história religiosa do Irã antigo, e exercitou, de forma mais ou menos direta, uma forte influência também fora do mundo religioso iraniano (GNOLI, 1994: 477).

Essa opinião de Gnoli, vinculada à tradição voltaireana, se bem que tenha a característica positiva de ressaltar a importância do homem como árbitro [livre até certo ponto] entre os opostos Bem/Mal, certamente mereceria a crítica de Nietzsche em virtude de, em seu contexto teísta, não se apoiar exclusivamente em uma escolha ética realmente autônoma entre bem e mal, verdade e mentira, divino e diabólico, mas por também fazer apelo ao deus da fantasia religiosa - como faz Zaratustra ao “Sábio Senhor [da Existência]” (ou “Senhor da sabedoria”), o Deus criador, mediante devoção, orações e rituais (por mais restritos que sejam), para sustentar sua determinação e seu empenho catequizante/ moralizador¹⁰¹⁹.

Nietzsche execra o dualismo entre o bem do “Espírito” e o “mal do mundo” - segundo o esquema ascético -, ao escrever que

na noção de “desinteressado” de “negador de si mesmo”, [encontra-se] a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no “dever”,

¹⁰¹⁹ Devoção, orações, rituais e empenho catequizante/moralizador podem ser vistos como simulacros, ou quando muito como formas decadentes, da “vontade de poder”, associados à dissociação dos conceitos de “bem” e de “mundo”.

na “santidade”, no “divino”, no homem! Por fim - é o mais terrível - na noção do homem bom [encontra-se] a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que deve perecer (...) (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, 8)¹⁰²⁰.

Dessa constatação do “não valor dos valores” infere-se a necessidade de uma transvaloração dos valores até agora aceitos, para além de todo dualismo, atrelada à necessidade de rejeição da noção de Deus [como bom/o Bem], “inventada como noção antítese da vida” [do não-bom/do Mal] (“*Ecce Homo*”, “Por que sou um destino”, 8). Veremos a seguir como a rejeição da noção de Deus vincula-se à aceitação, no pensamento de Nietzsche, da idéia do *Übermensch*.

3.3 - O ÜBERMENSCH COMO ALTERNATIVA AO DEUS MORTO

"Tão insensata quanto possa parecer a idéia da divinização do homem fora da religião e inclusive dentro do ateísmo, e tão blasfematória que daí possa ser a expressão, deve-se reconhecer nela, de imediato, uma grandeza e uma verdade profundas."¹⁰²¹

Embora Nietzsche reconhecesse que a preocupação com “uma chave [para os mistérios do universo] e uma fonte [um princípio originário unificador da aparente diversidade]” era descabida enquanto apontasse para o além-do-mundo, para além da *phýsis* - ele criticou o Zaratustra iraniano, lembremos, exatamente por haver, mediante “a transposição da moral para o [plano] metafísico, como força, causa, fim em si”, enxergado “na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas”¹⁰²², isso não o impediu de buscar na própria *phýsis* “uma chave e uma fonte” para a unidade na diversidade. Assim procedendo, Nietzsche provavelmente estava levando em conta contribuições da filosofia de Fichte, que preocupou-se com a auto-realização do homem em sua articulação com a natureza dentro e fora de si, e com seu monismo idealista “converteu todo o ser externo em autoconsciência espiritual, todo conhecimento em autoconhecimento e

¹⁰²⁰ NIETZSCHE, 1995a: 117.

¹⁰²¹ Michel CARROUGES (“*La Mystique du Surhomme*”), 1948: 15.

¹⁰²² “*Ecce Homo*” (“Por que sou um destino”, 3).

o mundo externo em pura realização da liberdade humana” (TALMON, s/d: 156)¹⁰²³, ao mesmo tempo em que, ao dizer que “ser livre nada é, tornar-se livre é o Céu!” (“*frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel*”)¹⁰²⁴, rejeitou um conceito estático e concebeu um modelo dinâmico de perfeição.

O modelo de aperfeiçoamento proposto por Nietzsche é aquele que aponta para o *Übermensch*, de quem pensamos encontrar um precioso retrato na “Genealogia da Moral”:

O *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, (...) liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* - e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e que está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano (...). Com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade (...) (Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 2)¹⁰²⁵.

O *Übermensch* é o “homem do futuro [que tem 'Zaratustra, o ateu' como protótipo - 'Genealogia da Moral', 2ª dissertação, 25], que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria¹⁰²⁶” (Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 24),

¹⁰²³ “Fichte quis mostrar que o espírito é a chave da natureza, e que a liberdade é a chave da necessidade. Apesar da dura (*adamant*) insistência no contrário, a constituição de 'ponência (*positing*)' do mundo ou do 'não Eu' pelo 'Eu' permaneceu altamente misteriosa, e conseqüentemente seu monismo radical não pareceu mais atrativo [para os idealistas alemães] que o dualismo de Kant. Ademais, a tendência geral (*the tenor*) da 'Ciência do Conhecimento' ou *Wissenschaftlehre* pareceu reduzir a natureza à condição do desenvolvimento natural da humanidade. Se a teoria kantiana da liberdade parecia uma fuga dos grilhões da natureza, a teoria fichteana da liberdade parecia basear-se em um curioso aviltamento da natureza” (Douglas Hedley, “*Coleridge, Philosophy and Religion: aids to reflection and the mirror of the spirit*”. Cambridge: University Press, 2000, p. 28)

¹⁰²⁴ Citado sem a menção da fonte em um artigo sobre Fichte, in: “*Entsiklopedicheskii slovar*” (“Энциклопедический словарь”, 41 vols.). São Petersburgo: Brockhaus-Efron (*Brokgauz i Efron*), 1890–1907, vol. 36, p. 58, col. 2; e também por Xavier Léon, “*Fichte et son temps*”, 3 vols. Paris: Colin, 1922–27, vol. 1, p. 47.

¹⁰²⁵ NIETZSCHE, 1998: 49.

¹⁰²⁶ A sentença continua, na tradução de Paulo César de Souza: “do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do Nada” (NIETZSCHE, 1998: 84-85; grifo nosso).

“nova criatura” consciente e até mesmo beneficiada pela idéia da “morte de Deus”¹⁰²⁷, na medida em que reúne numa só criatura o mundo externo e o interno, o espiritual e o carnal, o divino e o humano, e que em seus fundamentos, se bem que de certo modo evoque a idéia do homem como “réplica (hebraico *tsalem*¹⁰²⁸), segundo a semelhança (hebr. *dhmuth*¹⁰²⁹)” de Deus (Gênesis 1:26)¹⁰³⁰, opõe-se à idéia dessa replicação como uma desnaturação ou [imperfeita] duplicação ontológica (etimologicamente fundada, na medida em *tsalem* viria de *tsal*, sombra ou ruído <eco> [de Deus]), e vai subverter o ensinamento filosófico do Cristianismo que, de certo modo, é uma derivação semito-helênica do Zoroastrismo. A replicação que Nietzsche admite é aquela do “eterno retorno”, correlato dialético tanto do “reino de Deus”¹⁰³¹ quanto da “morte de Deus”¹⁰³² (ALTITZER, 1966: 99-100 e 98), e

¹⁰²⁷ “A 'morte de Deus', condição, pressuposto histórico dos principais temas expostos no *Zaratustra*, é a constatação do niilismo da modernidade; é o fato de que 'a fé no Deus cristão deixou de ser plausível' ('A Gaia Ciência', 343); é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem fundou sua existência; é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno; é a percepção por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante, de um olhar sutil, do 'maior acontecimento recente': a desvalorização dos valores divinos. Como comenta Heidegger em 'A Palavra de Nietzsche *Deus Morreu*', privilegiando o aspecto filosófico do acontecimento, [é] o fato de que o mundo supra-sensível, o mundo metafísico foi desvalorizado, perdeu o poder eficiente, sua força de obrigação. (...) A expressão 'morte de Deus' é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro (...); a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre” (MACHADO, 1997: 47).

¹⁰²⁸ Na Septuaginta, *éikón*.

¹⁰²⁹ Na Septuaginta, [*h*] *ómoiósín*

¹⁰³⁰ Recordemos também a passagem no jardim do Éden na qual Deus pronuncia que “Adão passou a ser como um de nós (*Adam ha'iah éhi-ahad mi-men nou*)” (Gênesis, 3:22), e ainda a passagem de Colossenses, (1:15), onde Jesus é apontado como “*eikòn tou Theou*” (texto grego) “*imago Dei invisibilis*” (Vulgata).

¹⁰³¹ “O Eterno retorno é uma inversão da categoria bíblica do reino de Deus. A proclamação do reino de Deus por Jesus torna encarnada um Inteiramente Outro transcendente, um Inteiramente Outro que reverte radicalmente a existência do crente tanto no ser quanto nos valores do Velho Eão da história. (...). Do mesmo modo, a verdade 'existencial' do Eterno Retorno abala o poder da velha ordem da história, transformando transcendência em imanência, e desse modo fazendo a eternidade incarnar em cada Agora. (...) A Nova Criação (o Eterno Retorno) de Zaratustra é paralela à Nova Criação de Jesus (o reino de Deus) na medida em que ela abala a história, dissolve todo significado racional e põe fim à regra da Lei. (...) Aceitando que 'o Ser começa em cada agora' é a expressão simbólica mais profunda da *Existenz* contemporânea, podemos ver que a moderna existência profana conhece uma forma de Incarnação, Como seu original neotestamentário, a forma profana da Incarnação isola a existência autêntica da presença do 'ser' e da 'história', e faz isso dialeticamente. O dizer-Sim do eterno retorno alvorece apenas a partir do mais profundo dizer-Não; apenas quando o homem for superado irá o 'Ser' começar em cada 'Agora’” (ALTITZER, 1966: 99, 100 e 111).

¹⁰³² “A proclamação da morte de Deus [= do '*Sein* dos *Seiendes*'] - ou, mais profundamente, a *vontade* da morte de Deus - é dialética: um dizer-Não a Deus (à transcendência do *Sein*) torna possível um dizer-Sim à existência humana (*Dasein*, total existência no *aqui* e *agora*). A transcendência absoluta é transformada em imanência absoluta; ser/estar *aqui* e *agora* (o 'agora' existencial pós-cristão) traz para dentro de si todos aqueles poderes que uma vez foram conferidos ao Além” (ALTITZER, 1966: 98).

“antítese dialética do Deus cristão”¹⁰³³ (ALTITZER, 1966: 99). O “eterno retorno” permite abrir mão da idéia de uma criação *ex-nihilo*, e ao mesmo tempo da pessoa de um criador/mantenedor/controlador, com todas as suas implicações metafísicas e morais.

3.4 - A “MORTE DE DEUS” E A INVERSÃO DO PLATONISMO

"O tema do super-homem permite dar um sentido positivo à morte de Deus.

O que interessa a Nietzsche é ultrapassar o niilismo: do homem passado e sua crença em Deus; do homem do presente e sua aposta no homem futuro; do possível homem do futuro e sua ausência de valor e até mesmo de vontade."¹⁰³⁴

Para Nietzsche - que, esposando a concepção agostiniana de que o “Cristianismo é Platonismo para o 'povo' [comum]” (“Além do Bem e do Mal”, prólogo), certamente tinha em mente o “Fédon”, 67 a-c¹⁰³⁵ -, “o crucificado”, seja ele o Cristo ou a “nova criatura”¹⁰³⁶ de que fala Paulo (Gálatas, 6:15), modelo (cf. Gál., 6:17) dos que não querem “agradar na carne”¹⁰³⁷ (Gál., 6:12, ecoando 5:13), ou seja, na materialidade do mundo, é condenável na medida em que, crucificando-se para o mundo, crucifica (e mata) o mundo, e morrendo para o mundo¹⁰³⁸ só autoriza que se enxergue vida no além-mundo [no “corpo espiritual”¹⁰³⁹ (I

¹⁰³³ “A criatura torna-se o Criador quando o Centro está em toda parte - donde Zaratustra, o proclamador do Eterno Retorno, ser o 'primeiro imoralista', e sua proclamação ser um produto da 'segunda inocência' do ateísmo” (ALTITZER, 1966: 99).

¹⁰³⁴ Roberto MACHADO (“Deus, homem, super-homem”), 1994: 29-30.

¹⁰³⁵ Onde sugere-se que a finalidade do homem é buscar a morte (do corpo) para alcançar a imortalidade (da alma). Cf. também a crítica de Nietzsche à afirmação socrática de que viver significa estar doente [e morrer seria a cura da doença do viver] no “Crepúsculo dos Ídolos”, “O problema de Sócrates”, 1.

¹⁰³⁶ “*kainè ktisis*” (texto grego)/“*nova creatura*” (Vulgata).

¹⁰³⁷ “*ēuprosôtēsai en sarkī*” (texto grego)/“*placere in carne*” (Vulgata).

¹⁰³⁸ Cf. II Coríntios, 5:6 e 8 - “...ōti endēmoúntes en tōu sómati êkdēmoúmen apò tōu Kyriou (...) Tharroúmen de kai eúdokoúmen mállon êkdēmēsai ek toú sómatos kai êkdēmēsa pròs tòn Kýrion ” (texto grego)/“...*quoniam dum sumus in corpore peregrinamus a Domino (...). Audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentis esse ad Deum*” (Vulgata): “... permanecer no corpo é viver ausente do Senhor (...). Preferimos ausentar-nos deste corpo e estar junto de Deus” -; Colossenses, 2:20 - “*Ei apethánete syn Christōu apò tón stoicheiōn toú kósmou, tí os zōntes en kósmōu dogmatizesthe*” (texto grego)/“*Si mortui estis cum Christo ab elementis mundi, quid adhuc tamquam viventes in mundo decernitis*” (Vulgata): “Se estais mortos com Cristo aos rudimentos deste mundo, por que dogmatizais ainda assim, como se vivésseis no mundo ?”.

¹⁰³⁹ “*sōma... pneumatikón*” (texto grego)/“*corpus spiritale*” (Vulgata). Nessa passagem (I Cor., 15:44-46), a oposição entre *pneumatikón* (espiritual) e *psychikón* (literalmente, “psíquico”, mas aqui [segundo a Vulgata], “animal”) seria “um sinal especialmente significativo que prova que a antropologia de Paulo foi configurada sob a influência da gnose (cf. também I Cor., 2:14 e ss., Tiago, 3:15, e Judas, 19)” (BULTMANN, 2001: 228). Sobre o “espírito” como matéria não-natural ou sobrenatural, cf. BULTMANN, 1987: 28-29.

Coríntios, 15:44 e ss.), pois “a carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus”¹⁰⁴⁰ (I Coríntios, 15:50)]. Paulo sugere que na cruz de Cristo está crucificado o mundo, como Cristo e a “nova criatura” estão crucificados para o mundo (Gálatas, 5:24¹⁰⁴¹; 6:14¹⁰⁴²). A “força” da “nova vida” cristã evidencia-se justamente no abatimento (frente aos padecimentos, dificuldades, perseguições), no sofrimento e morte neste mundo (II Coríntios, 4:8-12)¹⁰⁴³ [e para Nietzsche (cf. adiante), também deste mundo], na consolação com a morte, o castigo, a tristeza, a pobreza e o desamparo da “carne” (II Cor., 6:9-10), na resignação e glória com as enfermidades, afrontas, necessidades, perseguições e angústias da condição material (II Cor., 12:9-10) - opiniões que evocam com surpreendente fidelidade o fatalismo do zoroastriano “*Aogemadaecâ*”¹⁰⁴⁴. De fato, a cosmologia zoroastriana torna necessária a idéia da providência divina, pois o sofrimento dos mártires voluntários que são as almas que resolveram se encarnar no universo material para lutar contra a Mentira/o Mal (“*Yasna*”, 30.5, 31:11; ZAEHNER, 1956: 41) precisa ser recompensado¹⁰⁴⁵, e essa recompensa aparece na ressurreição [na teologia avéstica, *ristakhiz*, parte da *frasho-kereti*, a “feitura do novo/do maravilhoso”, na vigência do “reino de Deus” zoroastriano, o *Khshathra Vairya*, “Domínio Desejável”] (cf., p. ex., a “*Yasna*”¹⁰⁴⁶; Isaías 25:7 e 26:19; Daniel, 12:1-4): “A ressurreição não é um meio pelo qual todas as partes envolvidas são trazidas a julgamento, mas sim uma apropriada vindicação dos retos” (NICHELSEBURG Jr., 1972: 18).

A auto-suficiência do homem (“gloriar-se na carne” em II Cor., 10:18) - quando o homem, segundo BUBER (1992: 42, c/ nota 2) “supõe ter sido ele o autor daquilo que

¹⁰⁴⁰ “... *sárx kai aîma Basileían Theoû klêronomêsai oû dynatai...*” (texto grego)/“... *caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt...*” (Vulgata).

¹⁰⁴¹ “*Oi dê toû Christoû Îesoû tèn sárka êstaurôsan sÿn toîs pathêmasin kai taîs êpithymíais*” (texto grego)/“*Qui autem sunt Christi, carnem crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*” (Vulgata): “... os que são de Cristo, crucificaram a sua própria carne com seus vícios e concupiscências”.

¹⁰⁴² “... *ên tôu staurôu toû Kyríon êmôn Îesou Christôu, di'ou êmouî kósmos êstaurôtai kágò kósmou*” (texto grego)/“... *in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo*” (Vulgata): “na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo... o mundo está crucificado para mim, e eu crucificado para o mundo”.

¹⁰⁴³ Conforme BULTMANN (1987: 40), “levar em nosso corpo o morrer de Jesus” é assumir o sofrimento, no qual a morte já está em ação no ser humano.

¹⁰⁴⁴ Que nos seus versos de abertura, recordemos, proclama: [1.] *Aogemadaecâ usmahicâ visâmadaecâ* (avéstico; = *Yasna*, 41.5) - “Chegamos, regozijamo-nos, submetemo-nos”. *Rasem pidirêm h'arasañdhem* (tradução farsi*) - “Chego, aceito, renuncio”. [2.] *Ratem ô gêthî padîrem anâi h'arasañdhem pa margî* (glosa farsi) - “Chego a este mundo, aceito [a existência d']o mal, resigno-me à morte (DARMESTETER e MILLS, 1887) [* o farsi remonta ao século IX].

¹⁰⁴⁵ A mesma lógica se aplica àqueles discriminados e martirizados em nome de Deus em I Macabeus, 1:22-67 e II Macabeus 5:2 até 6:16, com resposta em II Macabeus, 7:28-38.

¹⁰⁴⁶ 30.7 e 10, 31.20, 44.17-18, 45.5-10, 46.13 e 19.

recebeu por graça (...). Vive e age baseado nisso. Pratica assim, conforme já foi dito¹⁰⁴⁷, 'a falsidade interior contra Deus e contra si mesmo'" - é, a seu turno, tida como pecado, como "rebelião contra Deus" (BULTMANN, 1987: 35), pois a fé cristã apregoa que tudo é dádiva de Deus (I Coríntios, 4:7), e que só diante de Deus/em Deus o homem deve se gloriar (I Cor., 1:29, 31; II Cor., 10:17-18). Ora, essa glória diante de Deus/em Deus é, segundo a letra Bíblica e mesmo sem apelar para qualquer leitura nietzscheana, facilmente interpretável como uma glória para o além-mundo, e reprovadora do mundo, como se infere das passagens citadas e da sua associação com o ensinamento do mais "zoroastriano"¹⁰⁴⁸ (ou mais dualista, pelo menos) dos evangelistas, João, de quem aprendemos que o crente (a "nova criatura" de Paulo) é alguém que, "nascido em Deus", "vence ao mundo" (I João, 5:4¹⁰⁴⁹, ecoando João, 3:3 e ss.¹⁰⁵⁰).

Nietzsche faz do seu Zarathustra o "descobridor" da moral judaico-cristã (e de seus desdobramentos e implicações¹⁰⁵¹) - moral que deu "um sentido infamante à palavra 'mundo'" (Além do Bem e do Mal, 195) -, descobrimento este que "é um acontecimento que não tem igual", e juntos o descobridor e seu descobrimento, forma-se "uma *force majeure*, um destino", que "parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se

¹⁰⁴⁷ Hermann Lommel, "Die religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt". Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930, p. 46.

¹⁰⁴⁸ Cf., p. ex., João, 1:7-9; João, 11:10; João, 12:35, 46; João, 8:12, e 12:35-36 (dualismo luz (*phôs*)/vida x trevas (*skotia*) [= não-vida]), João, 9:39-41 (dualismo cegueira/pecado x visão ou vidência [das coisas do espírito e retidão]), I João, 1:5-10 (dualismo trevas/mentira (*pseûdos*)/pecado/iniquidade x luz/verdade (*âlêtheia*) [e retidão]), e diversas outras passagens. Segundo Rudolf Bultmann ["A Escatologia do Evangelho de João" (1920), in BULTMANN, 1987, pp. 121-134], conforme "o chamado dualismo [do evangelho joanino]", a morte pertence à esfera do mundo, enquanto a vida pertence à esfera de Deus - que ("para João tanto quanto para o Novo Testamento [NT]") não faz parte do mundo, nem é o mundo, mas está justaposto ao mundo (BULTMANN, 1987: 121-22). Para Bultmann (*op. cit.*, pp. 122-23), o "dualismo' peculiar de João evolui do seu conceito de criação [pelo fato de ser criação, o homem 'tem a possibilidade de se entender mal a si mesmo, de se opor a Deus'", não se baseando numa teoria cosmológica. Sobre o emprego da terminologia gnóstica por João, cf. Bultmann, "Conexão e Contradição" (1946) [in BULTMANN, 1987, pp. 171-182; p. 181], e sobre os motivos e terminologia gnósticos no NT cf. BULTMANN, 2001: 217-27.

¹⁰⁴⁹ "... *pân tò gegennêménon êk tou theou niká ton kósmou...*" (texto grego)/"... *omne quod natum est ex Deo vincit mundum...*" (Vulgata).

¹⁰⁵⁰ Onde o grego *ânôthen* pode estar traduzindo o hebraico *milema'la*, podendo significar "de novo" (no tempo, portanto) ou "do alto" (*êk tôn ânô* em João, 8:23, a partir de uma outra dimensão metafísica; *êk tôn theou*, "de Deus" em João, 7:17; 8:47; *êk tês âlêtheias*, "da verdade" em João, 18:37 - em oposição a *êk tôn kátô*, "de baixo" em João, 8:23; *êk tês gês*, "da terra" em João, 3:21; *êk tou kósmou*, "do mundo" em João, 8:23 e noutras passagens; *êk tou ponéroû*, "do mal" em I João, 3:12; *êk tou diabólou*, "do diabo" em João, 8:44; I João, 3:8).

¹⁰⁵¹ "Todas as questões da política, da ordenação social, da educação" (Ecce Homo, "Por que sou tão inteligente", 10); "as proposições sobre as quais o mundo inteiro está de acordo - para não falar dos filósofos de todo o mundo, dos moralistas e outros cabeças ocas, cabeças de repolho", e "todos os *psychologica* [todas as questões psicológicas]" (Ecce Homo, "Por que escrevo livros tão bons", 5) (NIETZSCHE, 1995a: 50, 58).

*depois dele*¹⁰⁵², posto que “quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou acreditou”, e assume-se que esse não-valor é a face desvelada de uma conduta e uma tradição (niilista) de antítese à vida (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 8). Nietzsche toma a morte em vida no mundo e a derrota e morte do mundo como representações de um niilismo evidenciado pela “verdade como dever incondicionado [= sem perspectivismo], negando hostilmente o mundo (...): *fiat veritas, pereat mundus* [faça-se a verdade, pereça o mundo!]” (Fragmento póstumo, outono-inverno de 1873, 29 [1]); um niilismo representado pela “apavorante catástrofe de levar-se dois mil anos para procriar a verdade”, “a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que [já] dura dois milênios”] (Genealogia da Moral, “O que significam ideais ascéticos?” -, 27)¹⁰⁵³, - verdade essa que traz em si a genealogia da *asha* (“verdade/retidão/ordem”) zoroastriana tomada como padrão de valoração moral, e que no Cristianismo confunde-se com o Cristo (João, 14:6), o mesmo que, crucificando-se para o mundo, teria crucificado e matado o mundo.

Para Nietzsche, o “mais fatal dos erros”, a moral [o “erro de Zaratustra” (cf. a seção 1.5)]; com sua implicação metafísica repercutindo no/como Platonismo¹⁰⁵⁴), principalmente através da conexão e da moralização/do “afundamento na consciência” (“de maneira mais precisa, o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus”) das noções de “culpa” e “dever” (Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 21)¹⁰⁵⁵, é também “vampirismo” que suga a própria vida, tornando-a anêmica, e é ainda a “mais fatal espécie de aborto (*die verhängnissvollste Art von Missgeburten*)”, associada à “noção de 'Deus', inventada como noção-antítese à vida - tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda a inimizade de morte à vida, tudo enfeixado em uma horrorosa unidade!” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 8)¹⁰⁵⁶. Por esse enfoque, a “morte de Deus” seria uma necessária componente da terapêutica anti-

¹⁰⁵² Alhures, é a revelação do “eterno retorno” ao Zaratustra nietzscheano, anunciando uma nova visão da realidade que prepara uma transfiguração total da existência, que divide a história em duas (cf. o já citado fragmento póstumo do inverno de 1881, 12 [226], e ainda a carta a Franz Overbeck, de 10 de março de 1884, e aquela a August Strindberg, de 7 de dezembro de 1888).

¹⁰⁵³ NIETZSCHE, 1998: 147.

¹⁰⁵⁴ “O mais alto embuste”, ou, se se preferir escutar, mais do que qualquer outra palavra, o mais alto Idealismo” (Crepúsculo dos Ídolos, “O que devo aos antigos”, 2; NIETZSCHE, 2000b: 113)].

¹⁰⁵⁵ NIETZSCHE, 1998: 79.

¹⁰⁵⁶ NIETZSCHE, 1995a: 116.

niilista, um necessário recurso na tentativa da correção do verdadeiro “pecado original”¹⁰⁵⁷, a criação da moral pelo Zaratustra iraniano¹⁰⁵⁸. “A transposição da moral para o [plano] metafísico, como força, causa, e fim em si”, por parte do Zaratustra iraniano (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3), associa-se à invenção da noção de “além”¹⁰⁵⁹, ‘mundo verdadeiro’, [contribuindo necessariamente] para desvalorizar o único mundo que existe - para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa!” (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 8)¹⁰⁶⁰.

Se o Platonismo, esse “neo-Zoroastrismo grego”, é uma doutrina de exaltação do mundo supra-sensível como “mundo verdadeiro”,

a refutação do Platonismo [e, com este, do ensinamento do Zaratustra iraniano] assume no discurso nietzscheano pelo menos duas posições estratégicas: tanto inverter quanto superar a oposição de valores por ele criada; tanto afirmar que o mundo sensível é o mundo verdadeiro e o supra-sensível o mundo aparente, quanto se insurgir contra a dicotomia de dois mundos e a oposição metafísica entre a verdade - identificada ao bem e à beleza - e a aparência. O mais importante porém é que, em qualquer um dos casos, a característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo à negação desses valores, a vida como condição do valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida (MACHADO, 1999: 87 [inserção nossa]).

O conhecimento de que os mundos sensível e inteligível do platonismo correspondem de certo modo aos mundos *gaêthya* [pálavi *gêtîg*] e *mainyu* [pálavi *mênôg*] no Avesta e a percepção de que a oposição entre a aparência enganosa/ilusória e a verdade identificada

¹⁰⁵⁷ “Acabando a idéia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus” (Humano, Demasiado Humano, 133; NIETZSCHE, 2000a: 103).

¹⁰⁵⁸ Como Platão (que teria perpetuado suas idéias - Cf. REITZENSTEIN, 1927; BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 12; JAEGER, 1946: 155-57; PUECH, 1952: 88; PANOUSI, 1968: 240), “tão moralizado, tão preexistentemente cristão – ele já tem o conceito de ‘bom’ como conceito supremo” (Crepúsculo dos Ídolos, “O que devo aos antigos”, 2; NIETZSCHE, 2000b: 113).

¹⁰⁵⁹ Na filosofia de Platão, “para compreender o mundo sensível, o mundo da experiência física, há de se ‘supor’ outra ordem da realidade, o mundo inteligível ou metafísico. ‘Suposto’ (em grego: *hýpóthesis*) não tem em Platão o sentido que atualmente lhe damos. (...) Significa literalmente aquilo que está posto sob algo em vistas à sua fundamentação. O suposto é algo que *há de se por* como real para que outra coisa possa ser. Assim, em Platão, a realidade do mundo sensível supõe a do mundo inteligível” (COLOMER, 1990: 265-66).

¹⁰⁶⁰ NIETZSCHE, 1995a: 116.

com o bem e a beleza é de matriz zoroastriana (remontando à oposição entre *drug* e *asha*) permitem avaliar em que medida a “inversão do platonismo” constitui também uma certa “inversão do zoroastrismo”.

Conforme Stanley Rosen,

todo o relato da viagem a partir das Ilhas Afortunadas e a visão [e o enigma] que ele relata à tripulação do navio [no 'Zaratustra', 2], contituem a alternativa de Nietzsche ao Platonismo. (...) A complexidade e a alusividade peculiares da retórica nietzscheana no Zaratustra surge de sua tentativa de converter [à sua causa] Platonistas e Cristãos no mesmo livro (ROSEN, 1995: 185 [inserções nossas]).

Desde seus escritos preliminares (1870-71), Nietzsche viu sua filosofia como “Platonismo invertido” (cit. por HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 150), e isso viria a constituir a “posição filosófica fundamental” de seus últimos anos de criação; “nela se consuma o pensamento mais próprio de Nietzsche” (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 151).

Inverter o Platonismo quer dizer inverter os critérios de medida; para dizê-lo assim, o que no Platonismo estava debaixo [= o sensível] e tinha que ser medido pelo supra-sensível [= a idéia] tem que passar para cima, e o supra-sensível tem de por-se a seu serviço. Ao levar a cabo sua inversão¹⁰⁶¹, o sensível se converte no propriamente ente, ou seja, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 151).

Para Heidegger, a inversão do Platonismo - acompanhada, segundo Nietzsche, pelo “retorno do *bon sens* e da serenidade” pelo “rubor de vergonha de Platão” (e certamente também de Zaratustra) e por uma “algazarra dos diabos de todos espíritos livres” (Crepúsculo dos Ídolos, “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula”, 5)¹⁰⁶² - acontece somente

¹⁰⁶¹ “Não é necessária nem a supressão do sensível nem a do supra-sensível. Trata-se, pelo contrário, de eliminar a má-interpretação e a difamação do sensível, assim como o excesso do supra-sensível. Trata-se de desobstruir o caminho para uma nova ordem hierárquica do sensível e do não-sensível” (HEIDEGGER, 2000b: t. I, p. 197).

¹⁰⁶² NIETZSCHE, 2000b: 32.

se é eliminado o lado-de-cima como tal, se é esquecida a posição prévia de algo verdadeiro e desejável, se é suprimido o mundo verdadeiro, no sentido do mundo ideal. Que sucede se é suprimido o mundo verdadeiro? Resta então um mundo aparente? Não, porque o mundo aparente somente pode ser o que é por oposição ao verdadeiro. Se este cai, tem de cair também o aparente. Só então resulta superado o Platonismo, ou seja, invertido de tal modo que o pensamento filosófico é expulso dele” (HEIDEGGER, 2000b: t. I, p. 191).

Somente à luz da experiência filosófica do “Platonismo invertido” a expressão “Deus está morto' (...), fórmula que reflete a experiência fundamental de um acontecimento da história ocidental (...), adquire sua envergadura e seu alcance” (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 153). A “morte de Deus” identifica-se com o momento do niilismo extremo, a negação da negação da vida:

A principal debilitação da força fundamental da existência consiste na difamação e degradação da força fundamentadora da “vida” mesma. Mas esta difamação da vida criadora tem, por sua vez, seu fundamento no fato de que se pôs sobre a vida algo que tornava desejável a negação da vida. O desejável, o ideal, é o supra-sensível, interpretado como o que é propriamente. Esta interpretação do ente tem lugar na filosofia platônica. (...)

Mostra-se aqui uma nova interpretação do Platonismo. Tem sua origem na experiência fundamental do fato do niilismo, e vê no Platonismo o fundamento inicial e determinante da possibilidade de surgimento do niilismo (...). O Cristianismo não é, para Nietzsche, mais que “Platonismo para o povo”, mas enquanto Platonismo é niilismo. (...)

Inverter o Platonismo quer dizer, antes de tudo, destruir a preeminência do supra-sensível como ideal. O ente, o que é, não deve ser apreciado de acordo com o que deve ser ou o que permite-se que seja. (...) A inversão quer dizer, ao mesmo tempo, a busca e a fixação do que é, ou seja, a pergunta: o que é o ente em si? (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, pp. 155-56).

Em que medida vê Nietzsche no Platonismo o fundamento inicial e determinante da possibilidade de surgimento do niilismo? Um Fragmento póstumo de março de 1888, 11 [99]¹⁰⁶³ permite entender que esse niilismo tem três momentos ou formas:

- 1) negação do hoje em nome do devir [correlacionada à negação do ser em nome do dever ser];
- 2) negação do devir em nome do além-mundo¹⁰⁶⁴;
- 3) negação do além-mundo.

Segundo Nietzsche (*op. cit.*), o sentimento niilista é concretizado quando se compreende “que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de 'meta', nem com o conceito de 'unidade', nem com o conceito de 'verdade'”, pois “com o devir nada é intentado”, “sob todo devir não vige nenhuma grande unidade”, e “nada é concretizado e alcançado através daí; (...) o caráter da existência não é 'verdadeiro’”. Conforme CASANOVA (2002: 151), suprime-se “a idéia de uma meta (*télos*) do devir e de um progresso paulatino em direção a essa meta (Leibniz e Hegel)”, e dissipa-se “a suposição da existência de uma substância¹⁰⁶⁵ orgânica única previamente constituída sob o devir e capaz de sistematizar todos os acontecimentos singulares da realidade (Espinosa e Schelling)”.

Para Nietzsche, “o que se encontra nomeado através do termo verdade (...) nos remete imediatamente para o devir enquanto o traço originário de todas as configurações do real” (CASANOVA, 2002: 154). Perguntar pelo que é o ente em si, livre dos valores metafísicos identificados com o niilismo, é buscar uma nova fixação, transvalorada, do que verdadeiramente é, do verdadeiro e da verdade. Ao determinar-se a “vontade de poder” como caráter fundamental do ente/do ser, esta passa a ser a sustentação da nova ordem hierárquica do sensível e do não-sensível (HEIDEGGER, 2000b: t. 1, p. 189 e ss.). A “vontade de poder”, que não impõe um *nómos* nem reflete um *télos*, na medida em que “não

¹⁰⁶³ Fragmento póstumo (*KSA*, v. 13, pp. 47-8) reproduzido e longamente discutido em CASANOVA, 2002: 150 e ss.

¹⁰⁶⁴ “O devir ver-se-ia privado de sua intrínseca perfeição e seria rebaixado à condição de realidade imperfeita relativamente à realidade mítico-metafísica, a que se atribui toda a perfeição” (PENZO, 1998: 30).

¹⁰⁶⁵ “O conceito de *substância* (é) uma consequência do conceito de *sujeito*: não o contrário! Abandonemos a alma, o 'sujeito', e então desaparece a pré-condição para uma substância' em geral” (Fragmento póstumo, outono de 1887, (152) 10 [19]; cit. por MARTON, 2000b: 188-89).

pode tolerar que o efetivar-se das forças tenha caráter necessário ou vise a algum fim”¹⁰⁶⁶ (MARTON, 2000b: 194), toma o lugar do *Grund* (“fundamento”), não sendo “uma substância transcendente que controla o movimento da totalidade de fora, nem tampouco um princípio subjacente ao qual toda configuração fenomenal pudesse ser reduzida” (CASANOVA, 2002: 155). A inversão do platonismo revoluciona a tradição metafísica ocidental e permite entender a expressão “morte de Deus” como ocaso do absolutismo dos conceitos filosóficos de ordem, fim e fundamento.

3.5 - A “MORTE DE DEUS” COMO ABERTURA DE NOVOS HORIZONTES

"A *wonderland*, na plenitude do sentido desse termo, (...) é o sonho de Adão e dos filhos de Adão, revoltados contra a queda e contra a própria condição paradisíaca, e sedentos da deificação mágica. Ela nasce com a 'morte de Deus' e com o caos que lhe é concomitante."¹⁰⁶⁷

Como alternativa à “escassa cintilação outonal”¹⁰⁶⁸ existente à época em que “todo o essencial foi encontrado” num além-mundo supra-sensível, Nietzsche pretendeu apresentar a *Heiterkeit*¹⁰⁶⁹ da sua “gaia ciência”, cujo sentido, como “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, encorajamento, aurora”, advém da constatação de que “o velho Deus morreu” (A Gaia Ciência, 343). Nessa conjuntura, a “gaia ciência” pretende nada ser

senão divertimento após demorada privação e impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas. (...)

Ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa - enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora [ainda] não

¹⁰⁶⁶ “Não há objetivos a atingir. (...) Não há finalidades a realizar” (MARTON, 2000a: 77). Ao mesmo tempo, “o futuro já não é aquela dimensão que validará ou invalidará a ação presente, mas um dos possíveis experimentos que se pode fazer com a ação” (BOMBASSARO, 2002: 55).

¹⁰⁶⁷ Michel CARROUGES (“*La mystique du Surhomme*”), 1948: 120.

¹⁰⁶⁸ “Humano, Demasiado Humano”, 257.

¹⁰⁶⁹ Segundo J. Guinsburg (NIETZSCHE, 1992a: 145, n. 2), “clareza, pureza, serenidade, jovialidade, alegria, hilaridade são as várias acepções em que a palavra [*Heiterkeit*] é empregada em alemão”. Na tradução dessa

esteja limpo, enfim os nossos barcos podem zarpar novamente ao encontro de todo o perigo¹⁰⁷⁰, novamente é permitida toda a ousadia... (A Gaia Ciência, prólogo, 1 e aforismo 343)¹⁰⁷¹.

Novamente é permitida toda vontade de poder - conceito que se impõe, a partir do “Assim Falava Zaratustra”, no contexto de uma “posição exterior à moral/para além da moral [do bem e do mal]”, uma posição escolhida “para ter uma perspectiva do alto” - aquela da “vida considerada como instinto, como força, como potência e seus diversos tipos” (MACHADO, 1999: 54)¹⁰⁷².

O tema da navegação intrépida é retomado no “Zaratustra”, no contexto de um denodo epistêmico:

A vós, audazes buscadores e experimentadores (*den kühnen Suchern, Versuchern*) que embarcastes com velas sagazes em mares temíveis, -

A vós, ébrios de enigmas (*Rätsel-Trunkenen*), contentes de penumbras (*Zwielicht-Frohen*) (...):

Pois não quereis seguir, apalpando com mão covarde (*mit feiger Hand... nachtasten*), um fio [condutor]; e onde podeis *adivinhar* (*erraten*) aborrece-vos *deduzir* (*erschließen*) (Assim Falava Zaratustra, III, “Da visão e do enigma”, trad. nossa).

Essa postura de dar-se a oportunidade de adivinhar/intuir no lugar de simplesmente deduzir/concluir é aquela que rompe com a atitude daquele que “mente (...) inconscientemente e segundo hábitos seculares”, daquele que

palavra, J. Guinsburg opta “por um acoplamento dos dois sentidos principais”, utilizando a forma “serenojovialidade”.

¹⁰⁷⁰ “O segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: *viver perigosamente!* (...) Mandem seus navios por mares inexplorados!” (A Gaia Ciência, 283); “*Nitimur in vetitum* [lançamo-nos ao proibido - frase de Ovídio]: com este signo vencerá um dia minha filosofia (...)” (Ecce Homo, prólogo, 3).

¹⁰⁷¹ NIETZSCHE, 2001: 9-10 e 234.

¹⁰⁷² “Sendo a vida o princípio, o fundamento da criação de valores - sendo a vida que avalia quando instituímos os valores - ela não pode ser julgada, seu valor não pode ser taxado” (MACHADO, 1999: 55; refletindo sobre A Gaia Ciência, 380 [cit. por Machado, *op. cit.*, à p. 54]: “Para que ‘pensamentos sobre preconceitos morais’ não sejam mais uma vez preconceitos sobre preconceitos eles supõem uma posição fora da moral, algo para além de bem e mal para o qual é preciso subir, escalar, voar”).

coloca seu agir como ser “racional” sob a regência das abstrações [dos conceitos]; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 1)¹⁰⁷³.

Do homem que se aborrece em deduzir/concluir quando é capaz de adivinhar/intuir, ou que é capaz de subsumir os conceitos às intuições, fala-nos um pouco mais o próprio Nietzsche:

Aquele descomunal arcabouço e travejamento dos conceitos, ao qual o homem indigente se agarra, salvando-se assim ao longo da vida, é para o intelecto que se tornou livre somente um andaime e um joguete para os seus mais audazes artificios: e quando ele o desmantela, entrecruza, recompõe ironicamente, [transvalorativamente] emparelhando o mais alheio e separando o mais próximo, ele revela que não precisa daquela tábua de salvação da indigência e que agora não é mais guiado por conceitos, mas por intuições. Dessas intuições nenhum caminho regular leva à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações: para elas não foi feita a palavra [do homem intelectualmente livre], o homem emudece quando as vê, ou fala puramente em metáforas proibidas e em arranjos inéditos de conceitos, para pelo menos através do escarnecimento dos antigos limites conceituais corresponder criadoramente à impressão de poderosa intuição presente (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 2; [inserções nossas])¹⁰⁷⁴.

Complementarmente, em sua psicologia com pretensão a ser uma “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”, Nietzsche esclarece o alcance ético dessa ousadia epistêmica - cabível na medida em que “a confiança na razão, com a qual a validade dos juízos de valor lógicos permanece ou perece, é, como confiança, um fenômeno moral” (Aurora, prefácio, 4)¹⁰⁷⁵ -

Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de

¹⁰⁷³ NIETZSCHE, 199: 29-38; p. 35.

¹⁰⁷⁴ NIETZSCHE, 199: 29-38; p. 37.

moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá - mas que importa *nós*! Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes (...) (Além do Bem e do Mal, 23)¹⁰⁷⁶.

Essa passagem encontra um perceptível paralelo em outra de “A Gaia Ciência”:

E agora, após termos estado por longo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com freqüência náufragos e sofridos, mas (...) mais sãos do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente sãos - quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si - ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar! (A Gaia Ciência, 382)¹⁰⁷⁷.

A seu turno, a antevéspera da saciedade é cantada no “Zaratustra”:

Ó minha alma (...)! A tua plenitude corre os olhos pelos bramantes mares, em sua busca e espera: o anseio da superabundância olha pelo sorridente céu de teus olhos! (...)

Até que nos mares silentes e ansiosos balouce o barco, o dourado prodígio, em torno de cujo ouro saltitam todas as coisas boas, más, prodigiosas (Assim Falava Zaratustra, III, “Do grande anseio”)¹⁰⁷⁸.

A notícia de que “[o velho] Deus morreu” desanuviava o horizonte das idéias, da moral, da força vital, renunciando o reparo das desastrosas conseqüências do idealismo esvaziador do sentido da existência, e preparando a criação do *Übermensch*: “Todos os deuses estão mortos; agora, queremos que o *Übermensch* viva!” (“Assim Falava Zaratustra”, I, “Da virtude dadivosa”, 3); “Outrora, quando se olhava para mares longínquos dizia-se 'Deus',

¹⁰⁷⁵ NIETZSCHE, 199: 111-142; p. 113.

¹⁰⁷⁶ NIETZSCHE, 1992b: 29-30.

¹⁰⁷⁷ NIETZSCHE, 2001: 286.

¹⁰⁷⁸ NIETZSCHE, 1977b: 229.

mas agora eu vos ensino a dizer: '*Übermensch*'" ("Zaratustra", II, "Nas Ilhas Afortunadas").
Com o *Übermensch*,

O homem não quer tornar-se puro espírito, mas um corpo-espírito triunfante no mundo. E a glória de sua metamorfose consiste *ipso facto* em uma metamorfose de suas relações com o mundo¹⁰⁷⁹, e [também] propriamente do mundo. Deste ponto de vista, tudo agora é interdependente: o nascimento do corpo glorioso é uno com o nascimento do mundo das maravilhas [*le wonderland*] (CARROUGES, 1948: 120).

Mais que tudo, a recapitulação dos propósitos e resultados de passagens em que Nietzsche se vale da metáfora da navegação ou viagem permite, com a revelação de novos destinos neste mundo, ensinar "a arte do consolo *deste lado de cá*", que permitirá, talvez, mandar "um dia ao diabo toda a 'consoladora' metafísica - e a metafísica, em primeiro lugar!" (O Nascimento da Tragédia, 7)¹⁰⁸⁰, na medida em que uma revolucionária "suposição metafísica" permite postular que "o eterno-padecente e pleno de contradição" - i.e., a realidade, o "mundo onírico" (O Nascimento da Tragédia, 4), o "mundo aparente" que também é, contudo, "mundo verdadeiro"¹⁰⁸¹ - é a "aparecência" do "verdadeiramente existente (*Wahrhaft-Seiende*) e Uno-primordial" - "mundo *forjado*"¹⁰⁸² mas não menos (nem mais) verdadeiro¹⁰⁸³. Apenas por estarmos "inteiramente envolvidos" pela aparência (*Schein*; também "brilho"; "ilusão"), e consistirmos inteiramente nela, "somos obrigados a sentir [nosso mundo] como o verdadeiro não-existente (*Nichtseiende*), isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica":

Se portanto nos abstrairmos por um instante da nossa própria "realidade [geral]" (*Realität*)¹⁰⁸⁴, se concebermos a nossa existência empírica do mesmo modo que a do mundo em geral, como uma representação do Uno-primordial gerada em cada

¹⁰⁷⁹ I.e., consiste, segundo Eugen Fink (cit. por MARTON, 2000b: 238), em uma metamorfose de sua "vontade de poder".

¹⁰⁸⁰ NIETZSCHE, 1992a: 23.

¹⁰⁸¹ "Crepúsculo dos Ídolos", 4, 1 e 6; "Ecce Homo", prólogo, 2; Fragmento póstumo, agosto-setembro de 1885, 40 [53].

¹⁰⁸² "Ecce Homo", prólogo, 2; "Crepúsculo dos Ídolos", 4, 2-4.

¹⁰⁸³ "Crepúsculo dos Ídolos", 4, 6.

¹⁰⁸⁴ "Realidade geral", que se diferencia de *Wirklichkeit* como "efetividade particular" (observação de J. Guinsburg em NIETZSCHE, 1992a: 148, n. 37).

momento, neste caso o sonho deve agora valer para nós como a *aparência da aparência*¹⁰⁸⁵; por conseguinte, como uma satisfação mais elevada do apetite primevo pela aparência¹⁰⁸⁶ (O Nascimento da Tragédia, 4)¹⁰⁸⁷.

A percepção de que “a 'aparência' (*Schein*) é reflexo (*Wiederschein*) do eterno contraditório, pai de todas as coisas” (O Nascimento da Tragédia, 4), de que “a aparência é a realidade (...) [e] um nome preciso para essa realidade seria 'vontade de poder’” (Fragmento póstumo, agosto-setembro de 1885, 40 [53])¹⁰⁸⁸ - não sendo, ademais, essa aparência/a realidade “uma máscara mortuária”, “o oposto de alguma essência” (A Gaia Ciência, 54)¹⁰⁸⁹ -, permitiria abolir o conceito de Deus [produto do “covarde demônio” que dentro de nós “se compraz em juntar as mãos e em cruzar os braços”, pois “o que eu *não* sou, é isso que é para mim Deus e a virtude” (Assim Falava Zaratustra, III, “Dos trânsfugas”, 2, e II, “Dos virtuosos”)], condição para que se perceba luminosamente (e não sob “escassa cintilação outonal”):

quão necessário é o inteiro mundo do tormento¹⁰⁹⁰, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação [de 'um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada vêem os que ficaram enleados na primeira aparência - um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante diante de olhos bem abertos'], remanesça tranqüilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar (O Nascimento da Tragédia, 4)¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁵ “O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz...” (Crepúsculo dos Ídolos, “A 'razão' na filosofia”, 2; NIETZSCHE, 2000b: t. I, p. 26).

¹⁰⁸⁶ Para Roberto Machado, a grande singularidade do pensamento filosófico de Nietzsche na época de “O Nascimento da Tragédia” é “fazer uma apologia da aparência como necessária à vida e a única via de acesso à essência: uma apologia, portanto, da arte” (MACHADO, 1999: 10).

¹⁰⁸⁷ NIETZSCHE, 1992a: 39.

¹⁰⁸⁸ Numa citação mais completa: “não coloco a 'aparência' em oposição à realidade; pelo contrário, considero que a aparência é a realidade, aquela que resiste a toda transformação em um imaginário 'mundo verdadeiro'. Um nome preciso para essa realidade seria 'a vontade de poder’”

¹⁰⁸⁹ “Aparência é para mim, aquilo mesmo que atua e vive” (A Gaia Ciência, 54; NIETZSCHE, 2001: 92).

¹⁰⁹⁰ “O deleite nascido das dores” fala “por si desde o coração da natureza” (O Nascimento da Tragédia, 4; NIETZSCHE, 1992a: 41), e permite, “pela redenção através da aparência” (*ibid.*, p. 39), ser “totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição” (*ibid.*, p. 44).

¹⁰⁹¹ NIETZSCHE, 1992a: 40.

A metáfora da navegação ou viagem na vida/em vida, sem outro horizonte que não aquele da visão redentora e indorida¹⁰⁹² (do divertimento, do júbilo da força, do sentimento/pressentimento de um amanhã e da fé no futuro, de metas novamente admitidas e acreditadas; enfim, de um novo mundo) do *Übermensch* como mar¹⁰⁹³ que recebe o grande fluxo da evolução/da [auto-]superação ([*Selbst-Überwindung*])¹⁰⁹⁴ do homem (*Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 3) e como “o animal mais valoroso (*das mutigste Tier*)” que “superou todos os outros animais” e “superou ainda todas as dores” (“*überwand er jedes Tier*”/“*überwand er noch jeden Schmerz*”- *Assim Falava Zaratustra*, III, “Da visão e do enigma”, 1), sem *télos* inclusive por abraçar a idéia do “eterno retorno”¹⁰⁹⁵, parece tomar o lugar, no pensamento do Zaratustra nietzscheano, da crença, abraçada pelo Zaratustra iraniano, em uma viagem *post-mortem* da alma, livre do corpo, para um lugar supra-natural ou celestial de bem-aventurança¹⁰⁹⁶ (“*Yasna*”, 45.8; 50.4; 51.15) - e Voltaire já havia dito, no verbete sobre a “Alma” na 5ª edição do seu “Dicionário Filosófico”, que

O dogma da imortalidade da alma é a idéia mais consoladora, e ao mesmo tempo a idéia mais repressora que o espírito humano poderia admitir. Essa bela filosofia era, para os egípcios, tão antiga quanto suas pirâmides; antes deles, ela havia sido conhecida pelos persas (VOLTAIRE, 1785: 207).

O “mito [iraniano] de Er”, narrado por Sócrates na “República” de Platão (X, 614-621) e onde é exposto o dogma da imortalidade, parece ter sido uma passagem onde Platão

¹⁰⁹² “Criar - essa é a grande redenção da dor, e o alívio da vida. Mas para o criador existir são necessárias muitas dores e transformações” (*Assim Falava Zaratustra*, II, “Nas Ilhas Bem-Aventuradas”; trad. nossa).

¹⁰⁹³ “Verdadeiramente, o homem é um [caudaloso] rio turvo (*ein schmutziger Strom ist*). É preciso já ser um mar (*muß schon ein Meer sein*) para, sem se sujar (*ohne unrein zu werden*), receber um rio turvo./ Pois bem; eu vos anuncio o *Übermensch*; é ele esse mar (*der ist dies Meer*) (...)” (*Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 3; trad. nossa).

¹⁰⁹⁴ No “*Assim Falava Zaratustra*”, a idéia de auto-superção (capaz de engendrar a futura humanidade dos *Übermenschen* e acalentadora do ensino do “eterno retorno”) relaciona-se à discussão implícita da “vontade de poder”.

¹⁰⁹⁵ “*Era isso a vida? Pois bem! Ainda uma vez mais! (War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!)*”; “O tempo (...) é um círculo (...) E não estão todas as coisas tão firmemente entretidas que este momento arrasta após si todas as coisas vindouras? *Por conseguinte - - até a si mesmo? [die Zeit (...) ist ein Kreis (...). Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknotet, daß dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also - - sich selber noch?]*” *Assim Falava Zaratustra*, III, “Da visão e do enigma”, 1 e 2; trad. nossa).

¹⁰⁹⁶ A “casa da boa mente (*vangheush demane manangho*)” (“*Yasna*”, 32.15) ou “casa do som/dos hinos (*garo demana/garo-nmana*)”. Acredita-se que som do coro dos anjos seja a “música ambiente” na residência de Ahura-Mazdâ e dos homens mais abençoados (*Yasna*, 51.15).

tomou Zaratustra/Zoroastro por Er, “o filho de Armênio, um nativo da Panfília”¹⁰⁹⁷ [e em Arnóbio (*Adversus Gentes* [ou: *Nationes*], I, 52)¹⁰⁹⁸, o Armênio identificado com o Zoroastro autor do mito de Er¹⁰⁹⁹ aparece como “neto”, “sobrinho” ou “da posteridade de” Zostriano¹¹⁰⁰. Er é aquele que, num relato que guarda bastante afinidade com a descrição iraniana da viagem de Viraf (Viraz) no “Livro de Arda Viraf”¹¹⁰¹, “contou a história daquilo que viu [e ouviu] no outro mundo” enquanto esteve sem vida - acerca do Hades e do “Céu”¹¹⁰², como exemplo didático acerca dos numerosos e grandiosos “prêmios, recompensas e presentes dados aos justos”, e das numerosas e grandiosas penas proporcionadas aos injustos, depois da morte (“A República”, X, 614)¹¹⁰³.

Conforme Martin HAUG (1884: 311), “a idéia de uma vida futura e da imortalidade da alma já está mui distintamente expressa nos Gathas, e perpassa todo o Avesta”¹¹⁰⁴ e a

¹⁰⁹⁷ Proclo (*In Remp.*, II, p. 109, 7 Kroll: comentário às palavras de Platão, p. 614B; em BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 159-160 [frag. O13]) teve a oportunidade de consultar “os quatro livros *Peri Phýseôs*” de “Zoroastro, filho de Armênio, o Panfílio (*Zôroástrês hó Ármeniou Pámphylos*)”. O mesmo fragmento, com algumas variações, é reproduzido por Clemente de Alexandria (“*Stromata*”, V. 14; 103,2 [t. II, p. 395 Stählin = Eusébio, “*Præp. Evangelica*”, XIII, 13, p. 675D]; em BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, pp. 158-59 [frag. O12]). “Proclo, ou dizendo melhor, Porfírio (o comentário de Porfírio sobre a *República* é a fonte da qual Proclo empresta tudo o que ele sabe de Colotes), parece dizer que Colotes, o discípulo de Epicuro, substitui, no mito platônico, o nome de Er por aquele de Zoroastro” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 11), “para dar mais crédito a suas revelações” (BIDEZ e CUMONT, 1938: t. I, p. 10) ou na tentativa de resgatar uma tradição histórico-literária obliterada por Platão.

¹⁰⁹⁸ BIDEZ e CUMONT, 1938: t. II, p. 15 [frag. B4], e p. 16, n. 4.

¹⁰⁹⁹ Através de Teopompo (n. c. 380 a.C), mencionado por Enéas de Gaza (*Teophrastus*, 77) numa citação propícia a um mal-entendimento dessa natureza: “(...) E mesmo Platão traz de volta Armênio em forma corporal desde o Hades até a terra dos vivos. E Zoroastro profetiza que em algum dia haverá uma ressurreição de todos os mortos. Teopompo sabe disso, e ele próprio é a fonte de informação sobre isso para os outros autores” (trad. a partir de M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 108).

¹¹⁰⁰ “*Armenius Zostriani nepos et familiaris Pamphylus Cyrí*”. Sobre Zostriano, cf. o códex VIII, 1, [o texto mais longo da Biblioteca] de Nag Hammadi (que no seu colofão é assimilado a um “Discurso de Zoroastro”), que pode ser o mesmo mencionado por Plotino nas “Enéades, II, 9, e contra o qual Amélio teria escrito quarenta capítulos.

¹¹⁰¹ *Artâ-Viráf Nâmak; Arda Viraz Namag* - cf. M. Haug e E. W. West, “*The Book of Arda Viraf. Pahlavi text prepared by Destur [= dastur] Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further manuscripts, with an English translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-nask*”. Bombaim: Govt. Central Book depot, 1872 (reimpr. Amsterdã: Oriental Press, 1971).

¹¹⁰² O poema de Parmênides guardaria uma surpreendente similaridade com o relato da viagem de Viraf aos “Céus” no “Livro de Arda Viraf” (ROSE, 2000: 56, n. 98; citando uma conferência de Peter Kingsley).

¹¹⁰³ PLATO, 1952: 437.

¹¹⁰⁴ Cf. a “*Yasna*”, 47.1; “*Vendidad*”, 19.27 e ss.; o “*Vishtasp Yasht*” e o “*Hadokht Nask*”, o “*Vaetha Nask*”, 3.35, o fragmento avéstico preservado no “*Vicharkart-i Denik*”, 2.25, e o “*Khorda Avesta*”, *Siroza* 2, *Ushahin gâh*, 30.

literatura pós-avéstica¹¹⁰⁵. A crença numa vida futura é um dos principais dogmas do Zend-Avesta”. Se nos Gathas o “Céu” da bem-aventurança leva o nome de “casa do som/dos hinos” (“*Yasna*”, 45.8; 50.4; 51.15), recebendo ainda (“*Yasht*”, 12) o nome mais geral de “melhor existência” (*ahu vahishta*, encurtado em pálvavi para *Behest* e aparecendo em farsi como *Bahisht*, o “Céu” como o “melhor [lugar]”), entre os gregos as *makárôn nêsoi* (“Ilhas dos Bem-Aventurados”, *fortunatorum insulae* dos latinos, depois *insulae fortunatae*, “Ilhas Afortunadas [ou Bem-Aventuradas]”), é onde habitam os heróis afortunados (Hesíodo, “Os Trabalhos e os Dias”, 170-173), mas também as almas de todos aqueles que em vida se mantiveram afastado de todo mal e injustiça (Píndaro, “2ª Ode Olímpica”, 68 e ss). Em Platão, a felicidade perfeita da contemplação das realidades eternas se dá, *post-mortem*, “ora no astro de onde a alma tinha partido [para nascer na Terra] ('Timeu', 42b), ora nas Ilhas dos Bem-Aventurados ('Górgias', 526c [cf. 'Fédon', 114b-c]; 'República', VII, 540b)¹¹⁰⁶” (GOLDSCHMIDT, 1970: 81). No capítulo “Nas Ilhas Bem-Aventuradas [ou Afortunadas]” (*Auf den glückseligen Inseln*) do “Assim Falava Zaratustra”, II, o *Übermensch*/o mar (atingível, se bem que aparentemente longínquo¹¹⁰⁷) - que é o mar do mundo, o mar dos homens (“Assim Falava Zaratustra”, IV, “O Sacrifício do Mel”¹¹⁰⁸) - aparece como alternativa a Deus/os mares longínquos (trasmundanos):

Vede que plenitude em nosso redor! E daqui desta abundância (*aus dem Überflusse heraus*), quão belo é olhar para fora, para mares longínquos (*hinauszublicken auf ferne Meere*).

Quando se olhava outrora para mares longínquos dizia-se “Deus”, mas agora eu vos ensinei a dizer: *Übermensch*.

¹¹⁰⁵ Cf., p. ex., o “*Menog-i Khrad*”, 1.1-39 e 1.110-191 (ed. E. W. West), o “*Dadistan-i Denik*”, 20-25 e 31.11, o “Grande *Bundahishn*” ou “*Zend-Akasih*”, 34.23, o “*Artâ-Vîrâf Nâmak*”, e ainda o “*Saddar*”, 1.4, 18.16, e 100.1.

¹¹⁰⁶ Coteje-se com o *Górgias*, 523b, *Fédon*, 115d, e *República*, VII, 519c.

¹¹⁰⁷ “Quem há de vir um dia, e não de passagem (*nicht vorübergehn*)? Nosso grande hazar, que é nosso grande e longínquo reino humano, o reino de mil anos de Zaratustra./Quão longínquo estará esse 'Longínquo'? Que me importa! Nem por isso me é menos sólido (*mînder fest*)” (*Assim Falava Zaratustra*, IV, “O Sacrifício do Mel”; trad. nossa).

¹¹⁰⁸ “(...) Se o mundo é como uma escura selva povoada de animais e um jardim das delícias para todos os caçadores furtivos, mais ainda e melhor me parece um mar rico e profundo -/ Um mar cheio de multicores peixes e crustáceos, tais de despertar apetite até em deuses, que nele se tornariam pescadores e lançariam redes: tão rico é o mundo de coisas singulares, grandes e pequenas!/ Especialmente o mundo dos homens, o mar dos homens; nesse eu lanço, agora, a minha dourada cana de pesca e digo: abre-te, abismo humano!/ Abrete e atira-me os teus peixes e reluzentes crustáceos!(...)” (NIETZSCHE, 1977b: 242).

Deus é uma conjectura (*eine Mutmaßung*), mas eu quero que vosso conjecturar (*euer Mutmaßen*) não vá mais longe do que vossa vontade criadora (*euer schaffender Wille*).

Poderíeis *criar* um Deus? - Pois então não me faleis de deus algum!¹¹⁰⁹ Poderíeis, contudo, criar o *Übermensch*.

Talvez não [possais] vós próprios, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos (*euch umschafen*) pais e ascendentes do *Übermensch*: e que seja essa a vossa melhor criação! -

Deus é uma conjectura, mas quero que vosso conjecturar se limite ao que pode ser pensado.

Podeis *pensar* um Deus?¹¹¹⁰ - Mas vossa vontade de verdade (*euch Wille zur Wahrheit*) significa: que tudo se transforme naquilo que pode ser humanamente pensado, visto e sentido! Deveis pensar, até o fim, os vossos próprios sentidos!

E o que chamáveis mundo deve ser criado primeiro por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor, devem tornar-se o próprio mundo! E verdadeiramente, [ele será] para vosso deleite, vós que buscais o conhecimento (*ihr Erkennenden*)!

(...)

Deus é uma conjectura: mas quem beberia, sem morrer, todo tormento dessa conjectura? (...) (Assim Falava Zaratustra, II, “Nas Ilhas Bem-Aventuradas [ou Afortunadas]”¹¹¹¹; trad. nossa).

¹¹⁰⁹ Literalmente, “não me faleis de todos os deuses! (*schweigt mir... von allen Göttern!*)”.

¹¹¹⁰ Possível resposta a Voltaire (entre outros), que dizia: “Se Deus não existisse, dever-se-ia inventá-lo”. (Voltaire, “*Epître à l’auteur du livre des Trois imposteurs*” [1768; “*Epîtres*”, XCVI]. “*Œuvres complètes de Voltaire*”, ed. Louis Moland. Paris: Garnier, 1877-1885, vol. 10, pp. 402-405; 3ª estrofe, verso 3). Para Voltaire, [a idéia de] Deus é a garantia da ordem social: “Nenhuma sociedade pode subsistir sem justiça. Anunciai, portanto, um Deus justo. Se a lei do Estado pune os crimes comuns, anunciai um Deus que punirá os crimes incomuns” (cit. por André Cresson, “*Voltaire. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*”, Paris: P.U.F., 1948, p. 122). Por outro lado, Bakunin (1814-1876) dizia (em “Deus e o Estado”) que, “se Deus realmente existisse, dever-se-ia fazê-lo desaparecer” (M. Bakounine, “*Œuvres*”, III, 48; cit. por M. Leroy em “*Histoire des Idées Sociales en France de Montesquieu à Robespierre*”. Paris: Gallimard, 1946, v. 2, p. 501). Segundo Bakunin, a noção de Deus, intimamente ligada àquelas de autoridade e de hierarquia, é uma forma irracional de justificação da opressão, pois através do divino é a uma instituição humana que o divino sacraliza e faz proceder: o Estado. Por este motivo, Bakunin avalia que a liberdade humana só é possível sem a idéia de Deus (= com o ateísmo) e sem o Estado (= com a anarquia).

¹¹¹¹ “Esse texto é uma crítica da idéia de Deus como suposição e uma defesa da vontade humana como princípio de criação. Crítica de Deus na perspectiva do criador, em que o antagonismo dos dois se manifesta na consideração de Deus como suposição que ultrapassa ou impossibilita a vontade criadora” (MACHADO, 1997: 83).

O mar longínquo representado por Deus (que, distante da vida, estaria, por assim dizer, morto) seria uma conjectura letal quando assimilada (“bebida”) em sua plenitude tormentosa, negadora do mundo, enquanto o mar representado pelo *Übermensch*, espaço navegável/condição ontológica atingível, seria, antagonicamente, a afirmação suprema da mutabilidade da vida (perecível exatamente por estar viva; viva exatamente por sua transitoriedade) e daquilo que é múltiplo, não-pleno, móvel, insaciado e cambiável na existência, vontade de verdade e de liberdade transformada em criação emancipadora do homem enquanto assimiladora da dor, vontade de verdade transformada em “vontade de engendramento”, vontade de transformação de pensamentos, visões e sentimentos em realidades não-metafísicas:

Deus é um pensamento que entorta tudo quanto é reto e faz girar (*drehen*) tudo que está parado. Como? Já não existiria o tempo, e todo o transitório (*alles Vergängliche*) [= o mundo] seria apenas mentira?

Pensar assim produz no homem volteios e vertigens nos ossos, e também faz o estômago vomitar: verdadeiramente, a conjecturar (*zu mutmaßen*), chamo a isso “a moléstia estonteante” (*die drehende Krankheit*).

Chamo mau (*böse*) e anti-humano (*menschenfeindlich*) a isso: a todo esse ensinamento do uno e pleno e imóvel e saciado e imutável (*unvergänglich*)!

Todo o imutável - isso é apenas uma parábola (*ein Gleichnis*) [= uma imagem]!
(...)

As melhores parábolas devem falar do tempo e do acontecer: devem ser um elogio (*ein Lob*) e uma justificativa (*eine Rechtfertigung*) de toda transitoriedade (*aller Vergänglichkeit*)!

Criar - essa é a grande emancipação da dor e, o alívio da vida. Mas para o criador existir são necessárias muitas dores e transformações.¹¹¹²

Sim, criadores, é mister que haja muitas mortes amargas [inclusive a de Deus] na vossa vida! Sereis assim os defensores (*Fürsprecher*) e justificadores (*Rechtfertiger*) de toda transitoriedade. (...) ¹¹¹³.

¹¹¹² Lemos num Fragmento póstumo (inverno de 1881, 12 [34]): “minha missão: restituir ao homem, como propriedade e produtos seus, toda a beleza e sublimidade que emprestou às coisas reais e imaginárias, e fazer assim sua mais bela apologia. O homem como poeta, como pensador, como deus, como poder, como piedade! Oh, sua magnanimidade régia, com a qual enriqueceu as coisas para empobrecer a si mesmo e sentir-se

Todo o sensiente sofre em mim e está aprisionado: mas meu querer chega-me sempre como libertador e mensageiro de alegria.

O querer, liberta: essa é a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade - e Zaratustra vos ensina assim.

Não-querer-mais e não-estimar-mais [valores] e não-criar-mais: Oh, fique essa grande lassidão (*diese große Müdigkeit*) sempre longe de mim!

Também na busca do conhecimento, sinto apenas o prazer da minha vontade de engendrar (*zeugen*) e vir-a-ser (*werden*); e se há inocência no meu conhecimento é porque nele há vontade de engendramento (*Wille zur Zeugung*).

Essa vontade atraiu-me para longe de Deus e dos deuses; que haveria, então, para criar - se houvessem deuses [providentes criadores de tudo]?

(...)

A formosura (*Schönheit*) do *Übermensch* veio a mim como uma sombra. Ah, meus irmãos! Que me importam já os deuses?

Assim falava Zaratustra.

(Assim Falava Zaratustra, II, “Nas Ilhas Bem Aventuradas [ou Afortunadas]”; trad. e inserções nossas).

A “viagem” representada pelas concepções transcendentalizantes, aproximativas a Deus/aos deuses, associa-se à “moléstia estonteante” (*drehende*) e tortuosa (*krummende*) que em nenhum momento aparece associada à navegação no mar do *Übermensch*. Para Nietzsche, essa moléstia seria curável mediante o remédio amargo mas eficaz do deicídio - e se nos Gathas, como recorda ROSE (2000: 23, e 33, n. 49), “Zaratustra descreve Ahura-Mazdá como 'curador do mundo' (*ahum-bis*; '*Yasna*', 44.16), e a si mesmo como o mensageiro dessa cura ('*Y.*', 31.19, 30.9)”, no ensinamento nietzscheano Zaratustra é ele mesmo, enquanto anunciador-protótipo do *Übermensch*, um “curador do mundo”, o “médico filosófico” que persegue “o problema geral da saúde da humanidade” (A Gaia Ciência, prólogo, 2). Esse

miserável! Esta tem sido até agora sua maior abnegação, a de admirar e adorar, e saber ocultar a si que era ele mesmo que criava aquilo que admirava”.

¹¹¹³ “Para o criador ser ele próprio a criatura, o recém-nascido, é preciso que queira também ser a parturiente com as dores de parturiente./ Verdadeiramente, meu caminho atravessou cem almas, cem berços e cem dores do parto (...)”.

“médico filosófico” é a extrema antítese do “sacerdote ascético”¹¹¹⁴, de que trataremos a seguir.

3.6 - A “MORTE DE DEUS” COMO FIM DE UMA CERTA METAFÍSICA DO FUNDAMENTO (*GRUND*) E DO FIM (*TÉLOS*)

"Quem, no princípio, à criação, foi o Pai da Ordem (*Asha*)? Quem estabeleceu o curso do Sol e das estrelas? Através de quem a Lua cresce e minguava?

(...) Quem susteve a Terra desde abaixo, e impediu a queda dos Céus?"¹¹¹⁵

"Onde estavas, quando eu assentava os fundamentos da Terra? Dize-me, se tens entendimento. Quem deu as medidas para ela, se é que o sabes? (...) Quem assentou a sua pedra angular? (...)/ Quem resistirá a mim, ou conformar-se-á¹¹¹⁶, já que é meu tudo que há sob o céu?"¹¹¹⁷

O discurso da “morte de Deus” em Nietzsche extrai muita munição da morte do Cristo na cruz¹¹¹⁸ [d“o crucificado”], e também, mas com importância não menor, do discurso do “velho grande mago”/“do sacerdote ascético”¹¹¹⁹ que afirma: “Meu reino não é deste mundo” (João, 18:36). De fato, como apontou Thomas ALTITZER (1966: 102): “O reino de Deus e o *kosmos* são categorias antitéticas. O próprio alvorecer do reino de Deus

¹¹¹⁴ Cf. a “*Genealogia da Moral*” (“O que significam os ideais ascéticos?”, 15): “Agora temos e apreendemos com ambas as mãos o sentido do sacerdote ascético. A ele devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente (...). *A dominação sobre os que sofrem* é o seu reino (...). Ele próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz (...), mas também tem de ser forte (...). Ele tem que defendê-lo, ao seu rebanho (...) contra os sãos (...); ele tem que ser o opositor e desprezador natural de toda saúde e toda potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapace” (NIETZSCHE, 1998: 115).

¹¹¹⁵ *Yasna*, 44.3-4 (trad. M. Boyce [ed. e trad.], “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 34).

¹¹¹⁶ Seguindo a Vulgata, a tradução aqui seria: “Quem me deu algo antes, para que eu haja de retribuir-lhe?”.

¹¹¹⁷ João, 38:4-6 e 41:2.

¹¹¹⁸ Cf. GIACOIA Jr., 1997: 79 e ss.

¹¹¹⁹ Cf. a *Genealogia da Moral*, 3ª dissertação, 10 [o espírito filosófico imita e mimetiza o ideal ascético do sacerdote; sua atitude é descrita como “à parte, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada”]; 11 [nossa vida, “(juntamente com aquilo a que pertence, 'natureza', 'mundo', toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles (os sacerdotes ascéticos) colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos que* se volte contra si mesma, a menos que *negue a si mesma*. (...) o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa”]; 13 [“o sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão”]; 15; 17-22; 26 (NIETZSCHE, 1998: 105; 106; 110; 115; 119-35; 144-46). **Pensamos que a identificação do “sacerdote ascético” (representado mais perceptivelmente pelo Cristo) como “velho grande mago” (*Genealogia da Moral*, 3ª dissertação, 20) aponta subliminarmente para sua ascendência zoroastriana.**

põe em questão a realidade do mundo; quando o reino é plenamente consumado, o mundo deve desaparecer”.

O discurso da “morte de Deus” apresenta o niilismo como negação do mundo, num “sentido cristão”¹¹²⁰ de esquecimento da vida em nome do *télos* da redenção *post-mortem*:

Amo os que não buscam por detrás das estrelas uma razão [= aqueles *von der Hinterweltern*, “trasmundanos”¹¹²¹ do 3º discurso do “Zaratustra”] para morrer (*unterzugehen*) e oferecer-se em sacrifício (*Opfer zu sein*), mas se sacrificam pela Terra, para que a Terra pertença um dia ao *Übermensch*.

O grande do homem é ser ele uma ponte e não um alvo (*eine Brücke und kein Zweck*); o que se pode amar no homem é ser ele uma *passagem* (*ein Übergang*) e um *sucumbir* (*ein Untergang*)¹¹²².

Eu [só] amo aqueles que sabem viver como os que sucumbem [enquanto homens¹¹²³] (*zu leben wissen... als Untergehende*), porque são esses os que atravessam [a ponte] (*die Hinübergehenden*) (*Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 4, ¶¶ 6, 3 e 4 [trad. e esclarecimentos nossos]).

Nessa passagem, Nietzsche emprega a palavra *Grund* (“razão; fundamento”), seguida logo depois pelo verbo *unterzugehen*, “morrer”, talvez apontando subliminarmente o “erro” metafísico da busca de um fundamento (*ein Grund*), de um suporte principal (*ein Unterzug*) da realidade, “por detrás das estrelas”, isto é, fora do mundo¹¹²⁴. Essa busca de um

¹¹²⁰ Cf. o *Crepúsculo dos Ídolos* (“Incursões de um extemporâneo”, 21).

¹¹²¹ “Homens do mundo superado” (HOLLINRAKE, 1986: 24).

¹¹²² Acreditamos ver nesse *sucumbir* um paralelo com a *autolimitação* de que Schlegel fala como “... para o homem, aquilo que há de primeiro e último, o mais necessário e o mais elevado. O mais necessário: pois em toda parte em que alguém não limita a si mesmo, é o mundo que o limita, tornando-se, com isso, um escravo. O mais elevado: pois só se pode limitar a si próprio nos pontos e lados em que tem força infinita, autocriação e auto-aniquilamento (...)” (fragmento 37 do *Lyceum*; SCHLEGEL, 1997: 25). Cf. também o frag. 125 do *Lyceum* (SCHLEGEL, 1997: 40): “toda limitação conseqüente também pode ser bastante salutar (...), para condensar e concentrar forças”. Ao mesmo tempo, esse *sucumbir* evoca os dois temas dominantes da “morte livre” (*Freitod*) e catártica do “Empédocles” de Hölderlin (o “inimigo mortal de toda existência unilateral”, que busca a união com a “natureza infinita”), aquela que se dá como sacrifício (*thysithanasie*) e como desfecho oportuno/útil (*kairothanasie*), “escolhido a tempo (*zur rechten Zeit gewählt*)”, num auto-sacrifício “dionisíaco” mas também cristomórfico (KERKHOFF, 1992: 540 e ss.).

¹¹²³ Homens que se sacrificam pela Terra para que esta venha a pertencer ao *Übermensch*: “Que é o macaco para o homem? Uma irrisão ou uma dolorosa vergonha. Pois é o mesmo que deve ser o homem para o Superhomem: uma irrisão ou uma dolorosa vergonha” (*Assim Falava Zaratustra*, prólogo, 3, ¶6; NIETZSCHE, s/d: 22-23).

¹¹²⁴ E mesmo fora da “economia global da vida” (“Além do Bem e do Mal”, 23), como se dá com o Iluminismo quando a religião natural (o deísmo) e o classicismo ratificam, em planos paralelos (cf. Artur O. Lovejoy, “*The*

fundamento fora do mundo, atropelando inclusive a aceitação dos “afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial (*grundsätzlich und grundwesentlich*), na economia global da vida” (Além do Bem e do Mal, 23)¹¹²⁵, é uma das expressões do “ideal ascético”, “instrumento de poder e 'suprema' licença de poder” da fé sacerdotal, “pretexto para a hibernação”/para o “descanso no nada ('Deus')”/para a peculiar “forma de demência” dos santos (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 1), e ao qual Nietzsche opõe, como alternativa, a [sua] filosofia e a afirmação do eu:

Que significa então o ideal ascético para o filósofo? Minha resposta é (...): o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade - ele não nega com isso a “existência”, antes afirma a *sua* existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!] (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 7)¹¹²⁶.

Por outro lado, no pós-Iluminismo a busca “errada” de um fundamento/de um suporte principal da realidade mudou progressivamente sua atenção da “razão”¹¹²⁷ para a

parallel of deism and classicism”. “*Essays in the History of Ideas*”. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948 [reimpr. Nova Iorque: Capricorn Books, 1960], pp. 78-98), “a regência de leis uniformes e necessárias, que tiveram seu modelo na lei geral da gravitação, a grande mola da atração que tudo move, segundo Voltaire ('Sobre o Sistema da Atração'. 'Cartas Filosóficas' (XV)] ” (NUNES, 1978: 56). O princípio da “uniformidade da razão” liga, em uma mesma matriz filosófica, a idéia de Razão e aquela de Natureza. A essa matriz se vinculam “o idealismo racionalista (..) que reconheceu o homem como sujeito universal de direitos naturais em nome da humanidade, e como sujeito universal de conhecimento em nome do progresso da ciência (...), o *consensus gentium*, como instância coletiva da razão uniforme, o *cosmopolitismo abstrato*, nivelador de todas as diferenças nacionais e de todas as particularidades locais, e o *igualitarismo intelectual*, que se completou por uma curiosa tendência antiintelectualista, que defendia a posse pacífica, pela simples aplicação do bom senso, de verdades essenciais”, acessíveis em igual medida a civilizados e selvagens. “A concepção mecanicista do universo, que permitiu integrar o homem e a Natureza física exterior sob a regência de leis uniformes, coroou a unidade desses princípios, que se harmonizaram dentro do esquema racionalista do pensamento da Ilustração, e à luz dos quais recaem a idéia de causa suprema ordenadora das coisas, como substrato das crenças religiosas da humanidade (a religião natural 'nos limites da simples razão') admitida pelo deísmo, e a normatividade do bom gosto (...) (a arte nos limites da bela natureza), adotada pelo classicismo” (NUNES, 1978: 56; tomando emprestado e parafraseando uma sentença de Kant, “A Religião nos Limites da Razão Apenas”, 1793).

¹¹²⁵ NIETZSCHE, 1992b: 29.

¹¹²⁶ NIETZSCHE, 1998: 97.

¹¹²⁷ Ou de uma razão visceralmente unida à idéia de natureza (cf. acima a cit. de NUNES, 1978: 56).

“natureza”¹¹²⁸ e a “história”¹¹²⁹, com o Racionalismo, o Naturalismo e o Historicismo representando as três instâncias dessa “errância”.

Em um Fragmento póstumo (20 [97])¹¹³⁰, Nietzsche escreveu: “és tão curioso?/ consegues ver após a curva da esquina?/ para ver *isso*, é preciso ter olhos também atrás da cabeça”. Importa “ter olhos também atrás da cabeça” para poder “olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora” (A Gaia Ciência, prólogo, 2), “com um olho asiático e mais-que-asiático (*mit einem asiatischen und überasiatischen Auge*) [= o olhar de Zarathustra] (...) para além do bem e do mal, e não mais (...) sob o feitiço (*Bann*) e a ilusão (*Wahne*) da moral” (Além do Bem e do Mal, 56; trad. nossa), olhar que é sobretudo uma tematização questionadora de valores, do valor dos valores (MACHADO, 1999: 85): “de fato (...), não creio que alguém já tenha olhado o mundo com uma suspeita tão profunda” (Humano Demasiado Humano, prólogo, 1)¹¹³¹. Em “O Caso Wagner”, Nietzsche define melhor, dentro de sua “disciplina própria”, a importância desse olhar mais sutil, capaz de perceber os sinais e sintomas do niilismo:

Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral - compreendemos o que se oculta sob os seus sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço. A moral *nega* a vida... Para uma tarefa assim, era-me necessária uma disciplina própria (...) - um profundo alheamento, esfriamento, desalento face a tudo o que é temporal e temporâneo: e, como desejo maior, o olhar de *Zarathustra*, um olho que vê toda a realidade “homem” de uma tremenda distância - abaixo de si... (O Caso Wagner, prólogo)¹¹³².

¹¹²⁸ “Jules Michelet, historiador e também poeta da Revolução Francesa, descrevera como, nas ruas e praças de Paris, havia uma palavra na boca de todos - a palavra 'natureza' - e vinculou o fim do reinado do terror, que ele denunciava como antinatural, a uma mudança decisiva no vocabulário político: após 1795 a 'vida' tomou o lugar da 'natureza'. Na Alemanha, a referência à vida incorporou uma crítica do racionalismo dirigida contra as idéias centrais da Ilustração francesa - da qual os acontecimentos de 1789 eram considerados a consequência lógica: nessa crítica, a imediaticidade da vida é contraposta não à natureza, mas às forças frias do intelecto” (LEPENIES, 1996: 209).

¹¹²⁹ Cf. Michel Allen Gillespie, “*Hegel, Heidegger, and the ground of History*”. Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 1-23.

¹¹³⁰ NIETZSCHE, 2002: 228.

¹¹³¹ Cf. ainda o Além do Bem e do Mal, 203: “Quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das 'idéias modernas', e mais ainda em toda a moral cristã-européia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara - ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar dentro do homem* (...)” (NIETZSCHE, 1992b: 104).

¹¹³² NIETZSCHE, 1999: 9-10.

Pretendendo visualizar e apontar os descaminhos e vícios de todo o filosofar e de toda a moral que o precede, Nietzsche faz o Zaratustra iraniano, o avatar *par excellence* do erro filosófico (- do qual se arrepende: “Eu falei minha palavra, despedaço-me à minha palavra” - Assim Falava Zaratustra, III, “O Convalescente”, 2), renascer¹¹³³ (“assim quer o meu eterno destino - por ser o anunciador, desapareço!/ Chegou a hora em que aquele que sucumbe a si mesmo (*der Untergehender sich selber*) se bendiz” - *loc. cit.*)¹¹³⁴ como o filósofo-psicólogo atemporal¹¹³⁵ e extemporâneo¹¹³⁶ (mas anunciado para o futuro) capaz de confrontar uma tradição filosófica metafísica ou mesmo fisicalista que tem aversão ao mundo, à vida, ao corpo, aos sentidos e ao presente como seu núcleo patológico:

Toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (...), se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido [apenas] uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão do corpo* (A Gaia Ciência, prólogo, 2)¹¹³⁷.

Em sua reinterpretação do corpo, Nietzsche propõe-se a

¹¹³³ Tendo enfrentado um *Untergang* (um ocaso/um sucumbir, *untergehen*), ele aparece, numa *Selst-Überwindung* (auto-superação), como *Übergang* (passagem) rumo ao *Übermensch*.

¹¹³⁴ Cf. ainda as seguintes passagens: “Só amo aqueles que sabem viver como se extinguindo (*Die, welche nicht zu leben wissen*), porque esses estão a caminho (*als Untergehende*), esses são os que atravessam de um lado para outro (*die Hinübergehenden*)” (Assim Falava Zaratustra, prefácio, IV); “(...) Seu caminho para a noite (...) será o caminho para uma nova manhã./ Então o que sucumbe (*der Untergehende*) abençoar-se-á a si mesmo, a fim de passar para o outro (*dass er ein Hinübergehende sei*) (...)” (Zaratustra, I, “Da virtude dadivosa”, 3, final); “Só onde há sepulturas há ressurreições!” (Z., II, “O Canto do Sepulcro”, final); “Onde há beleza? (...) onde quero amar e sucumbir (*untergehn*), para que uma imagem não permaneça somente imagem” (Z., II, “Do conhecimento imaculado”); “Onde já não se pode amar, deve-se - *passar* (*vorübergehen*)! -” (Z., III, “De passagem”, final); “De todo o coração, amo os que sucumbem: porque vão a caminho do outro lado (*sie gehn hinüber*) -” (Z., III, “Das antigas e das novas tábuas”, 6, final); etc.

¹¹³⁵ “Zaratustra afirma que não caminha rumo ao hoje, mas em direção ao sobre-tempo (*Überzeit*) de seu *hazar*” (KERKHOFF, 1992: 552).

¹¹³⁶ Cf. o fragmento 55 do Lyceum, de Schlegel: “Um homem verdadeiramente livre e culto teria de poder se afinar a seu bel-prazer ao tom filosófico ou filológico, crítico ou poético, histórico ou retórico, antigo ou moderno, de modo inteiramente arbitrário, como se afina um instrumento, em qualquer tempo e em qualquer escala” (SCHLEGEL, 1997: 29).

¹¹³⁷ NIETZSCHE, 2001: 11-12.

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor [da vida], eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico [que o espírito], e que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito (Fragmento póstumo, agosto-setembro de 1885, 40 [15]),

- e Zaratustra arremata: “Desde que conheço melhor o corpo, o espírito, para mim, ainda é espírito somente por assim dizer; e todo o 'Imperecível (*Unvergänglich*)' também é apenas uma imagem” (Assim Falava Zaratustra, 2, “Dos poetas”; trad. nossa)

A má compreensão do corpo pelos que o conhecem mal estaria refletida inclusive na exaltação, promovida por filósofos como Hegel, do pensamento como algo que pode ser separado da vida e instalado numa ordem superior, ao invés de ser reconhecido que o pensamento é apenas um instrumento para uma vida corporal mais abundante.

Nietzsche associa sua crítica aos ideais ascéticos à opinião de que

por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem as más-compreensões da constituição física (...). Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos (...), de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim (A Gaia Ciência, prólogo, 2)¹¹³⁸.

Tomando as “ousadas insânias da metafísica” como direcionamentos que levam o filosofar para “um puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, (...) [para] conceitos contraditórios como 'razão pura', 'espiritualidade absoluta', 'conhecimento em si’ - um “conhecer” não-perspectivo, tomado *em si* (ao invés de tomado em função das “forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo”, ao invés de procurar ver o conhecimento em sua produção, manutenção, justificação e reprodução corporificadas) (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 12)¹¹³⁹ -, a crítica e tentativa de subversão das existentes concepções de um conhecimento filosófico transcendental é

¹¹³⁸ NIETZSCHE, 2001: 12.

¹¹³⁹ NIETZSCHE, 1998: 109.

intentada por meio de uma crítica aos ideais ascéticos que é, ao mesmo tempo, uma defesa do “sentido da Terra” (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 3 - v. adiante).

Podemos verificar que o “chtônico” e sutil olhar Nietzscheano “para todo o filosofar que houve até agora” abarca numa só mirada crítica “diagnóstica” a metafísica, a ética e a epistemologia. Por isso mesmo, Nietzsche acredita que uma filosofia saudável decorre de uma apreciação e de uma atitude saudável diante do corpo e do mundo, o que o leva a ter a esperança de que

um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo - alguém que persiga o problema geral da saúde de um povo, [de] uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (A Gaia Ciência, prólogo, 2)¹¹⁴⁰.

Em “O Anticristo”, 7, aprendemos a que espécie de médico-filósofo Nietzsche aspira: implacáveis manejadores de bisturis, aptos a drenar e/ou cortar fora tudo o que trazemos de biofóbico, doentio, perigoso e nocivo; amorosos destruidores de tudo aquilo que é inimigo da criação e da vida.

Ignorando ou rejeitando essa cura radical,

todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentido de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 18)¹¹⁴¹,

e a “medicação sacerdotal”, dizendo estar *melhorando* o homem, na verdade o deixou “domesticado’, ‘enfraquecido’, ‘desencorajado’, ‘refinado’, ‘embrandecido’, ‘emasculado’ (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...)” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 21)¹¹⁴². “O

¹¹⁴⁰ NIETZSCHE, 2001: 12.

¹¹⁴¹ NIETZSCHE, 1998: 125.

¹¹⁴² NIETZSCHE, 1998: 131.

sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder (...) O ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto, corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa”, e porisso Nietzsche se guarda “de enumerar tudo¹¹⁴³ (quando chegaria ao fim?)” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 21 e 22). Mas essa corrupção tem, segundo Nietzsche, uma genealogia que merece ser examinada.

Segundo Nietzsche, “uma moral [na verdade, toda a moral transposta para o metafísico], pode ter nascido de um erro [= 'o mais fatal dos erros']” (A Gaia Ciência, 345)¹¹⁴⁴. Por uma distorção da percepção do que seja vida/existência, o móvel do “mais fatal dos erros” se tornou “o mais célebre dos medicamentos”. Por isso mesmo, Nietzsche se propôs a “examinar o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: [e] isso requer, antes de tudo, pô-lo em questão” (G. Ciência, 345)¹¹⁴⁵. Esse questionamento leva o filósofo de Röcken a perceber “a vingança contra o espírito e outros motivos secretos da moral” (G. Ciência, 359), e em última instância a ver na [pregressa] “vida de Deus” a história de um ensombrecimento “imenso e terrível” da vida do homem/da Terra (cf. A Gaia Ciência, 108), razão pela qual foi preciso matar agora “todos os deuses (...) - por moralidade!” (G. Ciência, 153).

Deus estando morto, para Nietzsche a “arte da transfiguração” do corpo no espírito ou alma, ou vice-versa, “é [propriamente] filosofia”:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. (...) Temos de continuamente parir nossos pesamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver - isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos¹¹⁴⁶, e também tudo o que nos atinge: *não podemos agir* de outro modo ... (A Gaia Ciência, prólogo, 3)¹¹⁴⁷.

¹¹⁴³ Um vasto painel da corrupção promovida pelos sacerdotes pode ser encontrada no “Assim Falava Zaratustra” (II, “Dos sacerdotes”).

¹¹⁴⁴ NIETZSCHE, 2001: 238.

¹¹⁴⁵ NIETZSCHE, 2001: 238.

¹¹⁴⁶ “Por que a natureza foi tão mísera com os homens que não os deixou brilhar, esse mais, aquele menos, conforme a sua interior riqueza de luz? Por que os grandes homens não têm uma tão bela visibilidade como a do Sol ao nascer e se pôr? (...)” (A Gaia Ciência, 336; NIETZSCHE, 2001: 225).

Aqui, a menção à luz e a flama muito provavelmente remete à metáfora do fogo prometeico (cf. “A Gaia Ciência”, 300)¹¹⁴⁸, e ao mesmo tempo faz lembrar o fogo *úrvaza* (“[que traz] perfeita alegria”, “[que traz] felicidade suprema”) do Avesta¹¹⁴⁹ e as metáforas zoroastriano-bíblicas-gnósticas da luz, para apropriar-se delas transvaslорativamente, corporificando-as/espiritualizando-as no homem em sua dimensão propriamente terrestre.

A sessões 3 e 4 do prólogo do “Zaratustra” são como que uma resposta Nietzscheana ao sermão evangélico das bem-aventuranças cristãs (Mateus, 5:3-10; Lucas, 6:20-22). Ao “reino dos Céus” Nietzsche contrapõe “o sentido da Terra”:

Fizeste o percurso que medeia do verme ao homem, e ainda em vós resta muito do verme. Noutro tempo fostes macaco, e hoje o homem é ainda mais macaco do que todos os macacos. Mesmo o mais sábio de vós não passa de uma mistura híbrida (*ein Zwiespalt und Zwitter*) de planta e de fantasma. Acaso vos disse eu que vos torneis planta ou fantasma? Eu vos anuncio o *Übermensch*! O *Übermensch* é o sentido da Terra. Diga a vossa vontade: *seja* o *Übermensch* o sentido da Terra! Exorto-vos, irmãos, a *permanecer fiéis à terra* e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres. São envenenadores, quer o saibam ou não. São menosprezadores da vida, moribundos que estão por sua vez envenenados (*Absterbende und selber Vergiftete*), seres de que a Terra se encontra fatigada: vão-se de uma vez [por todas]! Noutros tempos, blasfemar contra Deus era a maior das blasfêmias; mas Deus morreu (*Gott starb*), e com ele morreram tais blasfêmias. Agora, o mais espantoso é blasfemar da Terra, e ter em maior conta as entranhas do impenetrável (*die Eigenweide des Unerforschlichen*) do que o sentido da terra! Noutros tempos, a alma olhava o corpo com desdém, e então não havia nada superior a esse desdém: - queria a alma um corpo fraco, horrível, consumido de fome. Julgava desse modo libertar-se dele e da Terra. Oh! Essa mesma alma era uma

¹¹⁴⁷ NIETZSCHE, 2001: 12-13.

¹¹⁴⁸ No mito Prometeico mais completo, evocado por Paulo César da Costa na sua nota 67 (NIETZSCHE, 2001: 325-326), “Prometeu teria criado o homem a partir do barro e o teria formado culturalmente” (e divinamente, pois “também a *divindade* fora obra de suas mãos e argila em suas mãos” - A Gaia Ciência, 300), começando por roubar para ele a luz e terminando por ensiná-lo a criar a luz, “ao ansiar por ela” (A Gaia Ciência, 300). Através de Prometeu, “o formador de imagens” (*Bildner*, também “criador; escultor; educador”), o homem seria não apenas uma criatura de barro, mas também (e principalmente) uma divina criatura de luz.

¹¹⁴⁹ Cf. “*Yasna Haptanhâiti*”, 17.11; “*Farvardin Yasht*”, 13.85, e “*Yasna*”, 17.11.

alma fraca, horrível e consumida, e para ela a crueldade era uma volúpia! (...) (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 3)¹¹⁵⁰.

Por isso, Zaratustra afirma:

Amo o que trabalha e inventa, a fim de construir a casa do *Übermensch*, e prepara para ele a Terra (...). Amo o que não reserva para si uma só gota do [seu] espírito, mas que quer ser inteiramente o espírito da sua virtude (*der Geist seiner Tugend*), (...) porque assim atravessa a ponte como espírito (Assim Falava Zaratustra, prólogo, 4; trad. nossa).

A crítica ao “olhar o corpo com desdém” é uma crítica a valores que tiveram amplo desenvolvimento no Cristianismo, mas que não se aplicaria ao ensinamento do profeta Zaratustra, que disse já pela boca de sua encarnação iraniana: “de modo a deleitar nossas mentes, e mais ainda nossas almas, glorifiquemos também nossos corpos!”¹¹⁵¹ (*Yasna*, 60.11, ed. Geldner [AVESTA, 1896-98]). Enquanto afirmação da vida, o Zaratustra de Nietzsche é a redenção de Dioniso (ou: é a resolução apolínea de Dioniso¹¹⁵²) e personificação do “Anticristo”, aquele que propõe a superação da moralidade [zoroastriano-judaico-]cristã – aquela que vê a natureza como “prova da bondade e custódia de Deus”, a história como “constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas”, as vivências como “providência” ou “aviso”, como algo “inventado e ajustado por amor da salvação da alma” (*A Gaia Ciência*, 357, retomado na “Genealogia da Moral”, 27) – como maneira de afirmar a realidade. Nietzsche cala sobre a gênese do Bem e do Mal¹¹⁵³ – talvez por achar que sobre esses valores metafísicos só possamos fazer juízos

¹¹⁵⁰ NIETZSCHE, s/d: 23, com reparos nossos.

¹¹⁵¹ “*yatha-nô anghâm shyâtô manâ vahishtô urvañô hvâthravaitîsh tanvô heñti vahishtô*” (texto a partir do AVESTA, 1886-96, ed. Geldner).

¹¹⁵² A frase é de Giorgio COLLI (2000: 92). Para Colli (*ibid.*, p. 89), “quem é exaltado por Dioniso vê-se a si mesmo como sátiro, e como sátiro contempla, por sua vez, o deus, isto é, ele vê na sua transformação uma nova visão para além de si, como consumação apolínea do próprio estado”.

¹¹⁵³ Ou melhor, na Genealogia da Moral [GM], prólogo, 3, ele diz que no seu primeiro exercício filosófico, aos 13 anos, rendeu homenagem a Deus fazendo-o o pai do mal, mas logo que aprendeu a separar o preconceito teológico do moral não mais buscou a origem do mal por trás do mundo, transformando o problema em outro, a saber, a genealogia dos juízos de valor [e dos nomes, dados conforme o “direito senhorial” (prólogo, 2)] “bem” e “mal”. Na 1ª dissertação da GM (“Bom e mau”, ‘bom e ruim’, 2), Nietzsche aponta: “O *pathos* da nobreza e da distância, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ - eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (NIETZSCHE, 1998:

genealógicos de valor, na medida em que “os valores instituídos surgiram em algum momento e em algum lugar”¹¹⁵⁴ (MARTON, 2000a: 56)¹¹⁵⁵. Nesse sentido, a visão do nihilismo como sendo absoluta ou transcendentemente mau nada tem de nietzscheano. Mas Nietzsche chega a sugerir que só poderíamos falar de algo absolutamente bom se pudéssemos repeti-lo infinitas vezes, sem variações, e ainda assim pensar que se trata de algo bom - como aprendemos em “A Gaia Ciência”, 341¹¹⁵⁶, onde a partícula de poeira (*Stäubchen vom Staub*) sempre virada novamente na “perene ampulheta do existir” retoma e reescreve o destino de Adão (etimologicamente, o “terroso/feito do pó do terreno” (Gênesis, 2: 7)¹¹⁵⁷/da humanidade (Gênesis, 3:19)¹¹⁵⁸, e com isso restaura o sentido da Terra e escreve a página inicial de uma nova metafísica.

19). Na 1ª dissertação da GM, 4, aprendemos que todas “as designações para 'bom' cunhadas pelas diversas línguas (...) remetem à mesma transformação conceitual - que, em toda parte, 'nobre', 'aristocrático', no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu 'bom' no sentido de espiritualmente nobre (...)” (NIETZSCHE, 1998: 21). Já em O Crepúsculo dos Ídolos (“Os quatro grandes erros”, 2), ele vincula os juízos de “bom” e “ruim [mau]” a “o que é instintivo” e “o que degrada o instinto” (cf. adiante).

¹¹⁵⁴ Cit. em “A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores”; MARTON, 2000a: 55-66.

¹¹⁵⁵ Scarlett Marton escreveu o seguinte (“Nietzsche. Uma Filosofia a Marteladas”. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 76-77), a partir da avaliação da obra “Genealogia da Moral”, um complemento a “Além do Bem e do Mal”: “Genealogia e gênese não se confundem. Não se trata de buscar a origem das coisas, como fazem os metafísicos, mas de fazer uma crítica da idéia de ‘origem’. O procedimento genealógico cumpre duas etapas: na primeira, interroga sobre a proveniência dos valores atribuídos às coisas, busca a força que lhes conferiu tais valores; na segunda, pergunta pelo valor dessa proveniência, investiga o querer que anima a força que se apoderou das coisas, atribuindo-lhes valores. Torna-se possível, p. ex., traçar uma dupla história dos valores ‘bem’ e ‘mal’. O fraco concebe primeiro a idéia de ‘mau’, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes que ele – e então, a partir da idéia de mal, chega, como antítese, à concepção de ‘bom’, que se atribui a si mesmo. O forte, por outro lado, concebe espontaneamente o princípio ‘bom’ a partir de si mesmo e só depois cria a idéia de ruim. Do ponto de vista do forte, ‘ruim’ é apenas uma criação secundária, enquanto para o fraco ‘mau’ é a criação primeira, o ato fundador da sua moral, a moral dos ressentidos. O forte só procede por afirmação e, mais, por auto-afirmação; o fraco só pode afirmar-se negando o que considera ser seu oposto”.

¹¹⁵⁶ “O mais pesado dos pesos”, penúltima sessão da 1ª edição de “A Gaia Ciência”.

¹¹⁵⁷ Onde Deus forma o terroso/o homem (*Adam*) do pó do terreno (*adamah*) [na Septuaginta, “.. *ēplasen hò Théos tôn ānthrōpon, choûn ápò tēs gês*”].

¹¹⁵⁸ “(...) És pó, e ao pó retornarás” [em hebraico, “(...) *èhi haphar āthah w’el-haphar thashûb*”. Na Septuaginta, 3:20: “(...) *hōti gê eî, kai eis gên āpeleúsê*”].

3.7 - A REVERSÃO DO “MAIS FATAL DOS ERROS” E A “MORTE DE DEUS”

"Existe um lago que um dia se negou a escoar, e formou um dique onde até então escoava: desde esse instante ele sobe cada vez mais. Talvez justamente essa renúncia nos empreste a força com que a renúncia mesma seja suportada; talvez o homem suba cada vez mais, já não tendo um deus no qual *desaguar*."¹¹⁵⁹

A auto-apresentação de Nietzsche (ou do seu Zaratustra) como “o primeiro imoralista”, na passagem do “Ecce Homo”¹¹⁶⁰ em que Nietzsche fala do “mais fatal dos erros” (o erro do Zaratustra iraniano, a criação da moral/a transposição da moral para o plano metafísico, que viria se perpetuando desde então em “toda a história”¹¹⁶¹), pode ser posta em paralelo com a postura, no “Crepúsculo dos Ídolos” (“Os quatro grandes erros”, 7), daqueles homens auto-identificados como “nós imoralistas”, aqueles que dão início à reversão da “*mais fundamental* fabricação de moedas falsas” - i.e., do “mais fatal dos erros”, abordado no “Crepúsculo dos Ídolos” sob quatro aspectos ou desdobramentos distintos, ali chamados de “os quatro grandes erros”: **1)** “O erro oriundo da confusão entre causa e conseqüência”; **2)** “O erro de uma causalidade falsa”; **3)** “O erro das causas imaginárias”; **4)** “O erro da 'vontade livre”.

O primeiro grande erro, que “é mesmo santificado entre nós e porta o nome da 'religião', da 'moral’”, que está presente em “*todas* as proposições que a religião e a moral formulam”, e que constitui uma “perversão da razão” [ou melhor: “a própria perversão da razão”] de autoria dos “sacerdotes e legisladores morais” [que têm no Zaratustra iraniano seu avatar], consiste em “confundir a conseqüência com a causa” - p. ex., ao tomar a felicidade como conseqüência da virtude, ou a aniquilação de uma raça ou de um povo como conseqüência de seu vício e seu luxo. Como “*primeiro exemplo*” de sua “transvaloração de todos os valores”¹¹⁶² [que começa pela apresentação do “problema do valor da verdade”¹¹⁶³,

¹¹⁵⁹ F. Nietzsche, “A Gaia Ciência”, 285; *in* NIETZSCHE, 2001: 193.

¹¹⁶⁰ “Por que sou um destino”, 3.

¹¹⁶¹ Cf. os já citados fragmentos póstumos, 1 [22], e 7 [6] (*in*: NIETZSCHE, 2002: 107, 112).

¹¹⁶² Naturalmente desencadeada pelo homem moderno: “Ainda que medido com o metro [= o valor] dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura híbris e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião (...). Híbris é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e

e leva a uma “razão reconstituída” (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 2)], Nietzsche propõe que a “ordem fisiológica” que se apresenta nas relações de um “homem ‘feliz’” com os homens e as coisas poderia ser exprimida “através de uma [nova] fórmula: ‘sua virtude é a *conseqüência* de sua felicidade””; do mesmo modo, “se um povo perece e vai ao fundo, se ele se degenera fisiologicamente, então *seguem* daí o luxo e o vício” (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 2). Nietzsche conclui que o bem e o mal não existem metafisicamente - espelhados em Deus, “presumível aranha¹¹⁶⁴ de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 9) e no seu oposto -, é *bom* o que é instintivo, e o mal (“*o que é ruim*”) seria “a conseqüência de uma degradação do instinto, da desagregação da vontade” (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 1-2). A equação da religião com a moral faz perceber as implicações anti-religiosas, “assassinas de Deus”, do “imoralismo”.

O segundo grande erro é aquele que concebe causas (*antecedentia*) metafísicas para o ato da vontade e outras ações [a partir do modelo das ações ditas “morais”], buscando-as numa “vontade enquanto causa”, em um “motivo” transcendente, em um “Eu ('Sujeito)' enquanto causa”, ou ainda na “concepção de uma consciência ('Espírito)' enquanto causa”, enquanto essas concepções “não nascem senão ulteriormente, depois que, pela vontade, a causalidade se firma como um dado, como *empiria*”. Para Nietzsche,

assim como o povo distingue o corisco do [seu] clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo

curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a 'salvação' da alma!” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 9; NIETZSCHE, 1998: 102-03).

¹¹⁶³ “Há uma lacuna em cada filosofia - por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se esse 'podia'? A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. - A vontade de verdade requer uma crítica - com isso determinamos nossa tarefa -, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*... (...) Que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema*?... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade - disso não há dúvida - perecerá doravante a moral...” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 24 e 28; NIETZSCHE, 1998: 140 e 148). No Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 1, lemos: “ (...) Minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se verdade à mentira. - *Transvaloração de todos os valores*: eis minha fórmula para um ato de supremo autoconhecimento da humanidade. (...)” (trad. nossa).

¹¹⁶⁴ Em O Anticristo, 17, Deus aparece como “uma aranha, um [construto(r)] metafísico”, e no passo 18 Nietzsche fala de “Deus como aranha”. Já no Assim Falava Zaratustra, III, “Antes que o Sol desponde”, Zaratustra exalta o “céu puro e alto”, sem “nenhuma eterna aranha-da-razão, nem eterna teia de aranha da razão (*keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze*)”.

discrimina entre a força e as expressões de força, como se por trás do forte existisse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é [meramente] uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo. O [ideário do] povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito (Genealogia da Moral, 1ª dissertação, 13 [inclusões nossas])¹¹⁶⁵.

Ainda para Nietzsche, a vontade nada causa, “ela simplesmente acompanha ocorrências, e também pode faltar”. O “assim chamado 'motivo'” também não move nada, sendo “simplesmente um fenômeno de superfície da consciência, um acessório da ação que, ao invés de apresentar seus *antecedentia*, antes os oculta”. Quanto a “um Eu enquanto causa”, o homem “primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu”, e depois projetou para fora de si “as 'coisas' [inclusive a 'coisa em si', o '*horrendum pudendum* dos metafísicos'] como seres [= como existentes] segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa”. Mais que tudo, “o erro de uma causalidade falsa” consistiu no “erro de confundir o espírito, enquanto causa, com a realidade! E torná-lo medida da realidade! E chamá-lo *Deus!*”¹¹⁶⁶ (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 3). Para incidir nesse erro o Zarathustra iraniano teve um forte motivo que Nietzsche talvez não tenha ponderado (mas nem por isso perdoaria): o espírito-mor, Ahura-Mazdâ (= Deus), confunde-se visceralmente com a própria realidade em virtude da etimologia de seu nome (*ahû* = existência). E dizemos talvez porque um fragmento póstumo (outono de 1887, (8) 9 [8])¹¹⁶⁷ mostra um entendimento nietzscheano da existência como “uma eterna divinização e desdivinização”, que podemos entender no Zoroastrismo e no Neoplatonismo como eterna procissão e retorno da divindade.

Na transposição da moral para o plano metafísico, a entronização da verdade como Ser (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 24), “aquela crença cristã, que era também de

¹¹⁶⁵ NIETZSCHE, 1998: 36.

¹¹⁶⁶ Com “uma interpretação religiosa da história e da natureza que equaciona a ordem dos eventos, segundo a matriz contratual da obediência ou desobediência à 'vontade de Deus'” (GIACOIA Jr., 1997: 65), “vira-se de cabeça para baixo o conceito natural de 'causa' e 'efeito'. Uma vez que a causalidade natural foi expulsa do mundo e substituída pela recompensa e pelo castigo, tem-se necessidade de uma causalidade *antinatural*: a partir de agora todo o resto de coisas não-naturais se segue daí” (O Anticristo, 25; cit. por GIACOIA Jr., 1997: 65).

Platão [e tb. de Zaratustra], de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina”, acaba desembocando no erro e na inverdade, na medida em que “o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 24)¹¹⁶⁸. Nietzsche rompe com a concepção de Deus como causa, ao pensar a realidade (*Realität*) como fluxo do vir-a-ser de todas as coisas, ao mesmo tempo que entende a vida orgânica como realidade (*Wirklichkeit*) que é um efetuar-se¹¹⁶⁹ da vontade de poder (sem a necessidade de apelar-se para uma causa, divina ou não); vida que, segundo um fragmento póstumo (14 [82]) é “essencialmente a aspiração a um excedente de potência¹¹⁷⁰” - e lemos noutra lugar:

A vida é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de poder, existe declínio (*Niedergang*). Minha afirmação é que esta vontade *faz falta* a todos os valores superiores da humanidade - [e] que, sob os nomes mais santos, imperam sem restrição valores de decadência, valores niilistas (O Anticristo, 6; trad. nossa).

Ao abolir a necessidade de uma causa para a realidade, Nietzsche descarta não apenas a idéia de Deus, mas também a visão de natureza do Iluminismo. Conforme Emilio Estiú, Para o Iluminismo

a natureza é o que suas leis, expressas matematicamente, nos dizem dela. Mas o que as leis da natureza dizem com sua linguagem racional é algo terrível por sua própria simplicidade: que nela não acontece nada, que sua estrutura fundamental é eternamente idêntica, já que está aprisionada no princípio da causalidade. Tudo o que nossos sentidos percebem e nossa razão discursiva entende tem [teria], forçosamente, uma causa; tudo o que é foi determinado a ser - e a ser o que é - por sua causa (...). O princípio da causalidade estabelece, ademais e fundamentalmente, que *a realidade do efeito nunca pode ser maior que a realidade da causa*. (...) A mudança e as transformações qualitativas [da realidade] tinham de ser explicadas como manifestações fenomênicas de um substrato racional, único depositário do

¹¹⁶⁷ Cit. por MARTON, 2000b: 174.

¹¹⁶⁸ NIETZSCHE, 1998: 140.

¹¹⁶⁹ Termo que, uma vez substantivado, talvez possamos traduzir, em alemão, por *Wirkungskraft*.

¹¹⁷⁰ Lemos mais adiante no mesmo fragmento (cit. por RAMACCIOTTI, 1998: 65): “a mecânica [da vontade de potência na vida] é uma simples semiótica das conseqüências”.

autêntico Ser¹¹⁷¹. O irracional, portanto, somente era [visto como] o aspecto necessariamente inexato com que o inteligível aparecia aos sentidos (ESTIÚ, 1961: 71; grifo nosso).

Nietzsche entendeu o racional sob uma nova perspectiva, considerando que existe uma “razão objetivante e substancialista” (MARQUES, 1989: 52), que só conhece divisões e segmentos da totalidade, percebendo por exemplo causa e efeito numa duplicidade, enquanto “o que realmente existe é um *continuum* à nossa frente, do qual isolamos uns pedaços”¹¹⁷². A “razão objetivante e substancialista”, chamada por Nietzsche de “pequena razão”¹¹⁷³, “desconhece esse caráter segmentário [de sua racionalização] e atribui a todo ato cognitivo categorial um caráter de necessidade” (MARQUES, 1989: 57). Ao mesmo tempo, é próprio da “pequena razão” um “esquecimento, ou melhor, desprezo, pela pesquisa nos terrenos da diferença, do individual e da criação (...) À razão que deseja centrar a sua pesquisa nesta última ordem da experiência chama Nietzsche a 'grande razão'¹¹⁷⁴ ou 'razão corpórea' (*leibliche Vernunft*)”, pois “o fio condutor do corpo (...) orientará a experiência nos terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença” (*ibid.*, p. 59). A “grande razão” não abandona o plano do conceptual, mas interessa-se sobretudo em trazer para o seu domínio aquele “algo (...) a que não há um acesso direto e é sempre 'traduzível' em formas subjetivas ou, mais corretamente, interpretadas” (*ibid.*, p. 44), algo que é referido sob várias denominações: caos, eterno devir do ser, singularidade perfeita das forças etc. Estritamente, esse é um domínio não-racional, ou ao menos não-consciente¹¹⁷⁵, pois não é possível entrar

¹¹⁷¹ Em outras palavras, existiria uma identidade entre o racional e o real, como em Hegel.

¹¹⁷² “Um intelecto que visse a causa e o efeito como *continuum* - não segundo o nosso modo [habitual], como ser dividido e segmentado arbitrariamente -, um intelecto que visse o fluxo do acontecer, rejeitaria o conceito de causa e efeito e negaria qualquer tipo de condicionalidade” (KSA, III, 473, trad. R. Gomes Filipe; MARQUES, 1989: 52). “A realidade vista por esse entendimento liberto das nossas formas ou categorias humanas, demasiado humanas, 'aparece' como um *contínuo* infinito de acontecimentos ou pontos de cuja totalidade escolhemos e sintetizamos alguns. Tais sínteses produzidas pelas categorias perspectivistas são assim uma espécie de *alterações antropomórficas* desse contínuo primordial e inacessível” (MARQUES, 1989: 52).

¹¹⁷³ Herdeira do *Verstand* (“entendimento”) de Kant e dos Românticos, que “na verdade só podia conhecer as aparências” (BAUMER, 1990: t. II, p. 39).

¹¹⁷⁴ Herdeira da *Vernunft* (“razão”) de Kant e dos Românticos, que podia conhecer as essências (BAUMER, 1990: t. II, p. 39).

¹¹⁷⁵ Se por um lado “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico” (*Além do Bem e do Mal*, 3; NIETZSCHE 1992b: 11), por outro lado “o efetivo acontecer interligado passa-se abaixo do limiar da nossa consciência: as séries e sucessões de sensações e idéias emergentes são [apenas] sintomas do que acontece efetivamente” (KSA, XII, 26, trad. R. Gomes Filipe; MARQUES, 1989: 53).

nele para conhecê-lo concretamente, cabendo antes supô-lo “como uma espécie de núcleo mais profundo e inacessível que as nossas categorias, decerto de modo contingente, transpõem de forma grosseira numa linguagem extremamente simplificada” (*ibid.*, p. 50); “o nosso conhecer é um sistema de sintomas dessa última profundidade a que não temos acesso” (*ibid.*, p. 53). O uso da “grande razão” visa sobretudo “a descoberta da singularidade e a constituição de complexidades não-abstratas”, e ao transcender sua função objetivadora/sistematizadora¹¹⁷⁶ constitui, no campo do conhecimento, a efetiva realização do programa nietzscheano de “transvaloração de todos os valores” (*ibid.*, p. 53)¹¹⁷⁷.

O terceiro grande erro consiste em transformar em causas as representações (processos de consciência) que [aparentemente] produzem certas disposições para nos sentirmos bem ou mal dispostos [inicialmente, para nos inclinarmos a agir de modo “moralmente correto” ou não, já que desde cedo¹¹⁷⁸ identifica-se “sentir-se bem” com “fazer o bem”], por motivo de compreender-se mal essas disposições (na verdade, as representações que se nos aparecem como causais são “estados anteriores do mesmo tipo [de disposição] e interpretações causais que aí estão articuladas”). “Nunca é suficiente para nós constatar o fato de nos sentirmos dispostos de tal ou tal modo: só aceitamos esse fato - só tomamos consciência dele - quando lhe entregamos um tipo de motivação”, “*um tipo de causa* - uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve”, pois “reconduzir algo desconhecido a algo conhecido [ou pretensamente conhecido, como 'Deus' através de sua revelação] alivia, tranqüiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência”

¹¹⁷⁶ As categorias pelas quais todo conhecimento é possível são instrumentos de objetivação e sistematização da realidade, são “ficcões reguladoras”, úteis à vontade de viver, expressão de uma pulsão mais fundamental, a vontade de poder (MARQUES, 1989: 44-5).

¹¹⁷⁷ Ao mesmo tempo, aquilo que é suposto pela “grande razão”, aquilo que Giorgio COLLI (2000: 88) chama de “uma certa imediatez de vida, exterior à representação e à consciência”, não cabe na linguagem simbólica das imagens e conceitos já constituídos; “neste caso imagens e conceitos não exprimem nem conceitos nem coisas concretas, são símbolos de qualquer coisa que não tem rosto, são expressões nascentes” (COLLI, 2000: 89). Essas expressões traduzem-se na linguagem nietzscheana por “formas expressivas análogas à de *Assim Falava Zaratustra*” (*ibid.*, p. 88) - obra cujo tecido “não é outra coisa senão uma mistura de conhecimentos intuitivos em estado nascente” (*ibid.*, p. 96) -, e “até os conceitos de ciência e de juízo científico, sugeridos por *Humano, Demasiado Humano*, indicam em Nietzsche uma tendência metodológica (...) que tem em vista, se não recuperar uma imediatez extra-representativa, pelo menos aproximar-se desse limite” (*ibid.*, p. 90).

¹¹⁷⁸ Cf. a *Yasna*, 20, que explicita o sentido da frase “*ashem vohu vahishtem asti* (a verdade/ordem/retidão é o melhor dos bens)” (20.1): “A retidão é [o] melhor para aquele que age em benefício da retidão (*hyat ashâi vahishtâi ashem*)” (20.3), e o agir correto gera a retidão e dela colhe retribuição (“felicidade para aquele que proporciona felicidade aos outros” - *ushtâ asti ushtâ ahmâi*) (*Yasna*, 20.2. Traduções a partir de KOTWAL & BOYD, 1991). Do mesmo modo, no *Aogemadaecâ*, 3, “feliz é aquele que percebe o desejo de sua alma (*shât â tan kê varzît âni h'êshrvân*) [pela bem-aventurança representada por pensar, falar e agir conforme *asha*, a verdade/ordem/retidão]” (DARMESTETER e MILLS, 1887).

(Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 4-5¹¹⁷⁹; [inserção e grifo nossos]). Segundo Nietzsche,

não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma espécie escolhida e privilegiada de explicações, que tragam consigo o mais rápida e freqüentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não-vivenciado (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 5)¹¹⁸⁰ -

donde o freqüente apelo ao historicismo, com sua tendência a apontar explicações causais bem determinadas para todos os eventos, por parte daqueles que fornecem explicações morais ou religiosas para esse ou aquele estado de coisas.

“Todo o âmbito da moral e da religião pertence a este conceito das causas imaginárias”¹¹⁸¹ (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 6). Nietzsche insinua que as crenças religiosas são “uma espécie escolhida e privilegiada de explicações”, e que os “sentimentos universais *agradáveis* são condicionados pela confiança em Deus”. Como surge, então, a idéia de um Deus, no qual poder-se-ia confiar? No “Assim Falava Zaratustra” (I, “Dos trasmundanos”, 1), aprendemos que sofrimento e impotência, e um cansaço “que já não quer nem mesmo querer”, criaram todos os deuses e além-mundos. Um fragmento póstumo (primavera de 1888, 14 [124]) liga, por outro lado, a impotência teogênica do homem ao seu surpreender-se com o sentimento de potência que lhe é próprio:

A lógica psicológica é esta: o *sentimento de potência*, quando se apodera repentina e irresistivelmente do homem - e é o caso de todos os grandes afetos -, suscita nele uma dúvida quanto à sua pessoa; [preso ao modo de pensar causal,] ele não ousa pensar-se como causa desse surpreendente sentimento - e assim estabelece uma pessoa mais forte, uma divindade para esse caso (Nietzsche *apud* MARTON, 2000b: 168 [inserção nossa]).

¹¹⁷⁹ NIETZSCHE, 2000b: 45-46.

¹¹⁸⁰ NIETZSCHE, 2000b: 47.

¹¹⁸¹ Na moral e na religião cristãs, são causas imaginárias: “'Deus', 'alma', 'eu', 'espírito', 'a vontade livre', ou ainda 'a [vontade] não livre’” (O Anticristo, 15).

O homem “tampouco ousa pôr em questão as categorias com que trabalha; ao contrário, procura reiterá-las. Imputa essas configurações a um ser mais forte, mais poderoso, ou seja, inventa a idéia de Deus” (MARTON, 2000b: 168). “Confia-se em Deus porque o sentimento de plenitude e de força entrega ao indivíduo a quietude (...); a causa e o efeito são confundidos” (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 6) [por outro lado, Goethe diz na 2ª estrofe do “Prometeu” que a descrença nos deuses levá-los-ia a definhar]¹¹⁸². A lucidez não-confusa consistiria numa situação em que o “sentimento de plenitude e de força”, ao invés de proporcionar ao indivíduo uma quietude alienada (em vocabulário nietzschiano, um “estado de prazer traduzido, por assim dizer, em um falso dialeto”) na medida em que está radicada numa causa metafísica, seria ao invés disso simultaneamente percebido como efeito e como causa, radicados na *phýsis* do eterno vir-a-ser, sem determinação/providência e sem acaso¹¹⁸³, só ela capaz de fazer do homem simultaneamente uma passagem (*ein Übergang*) e um sucumbir (*ein Untergang*), sem necessidade de ser pensado com uma causa ou com um *télos*. Conforme Aryeh Botwinick,

Segundo Nietzsche, o impulso para o poder¹¹⁸⁴ [= aspiração ao “sentimento de plenitude e de força”] governa tanto o nosso comportamento moral quanto os nossos julgamentos morais. Os fortes são impelidos por sua força para engajarem-se naquelas ações cujos efeitos imediatos podem incluir a inibição e intimidação dos fracos. Para os fortes, a própria irresistibilidade dos seus impulsos certifica que são “bons” [= que estão a “fazer o bem”] (BOTWINICK, 1997: 175).

¹¹⁸² Prometeu fala a Zeus: “*Ich kenne nichts Ärmeres/ Unter der Sonn als euch Götter./ Ihr nähret kümmerlich/ Von Opfersteuern/ Und Gebetshauch/ Eure Majestät/ Und darbtet, wären/ Nicht Kinder und Bettler/ Hoffnungsvolle Toren*” (“Não sei de ninguém mais pobre/ Sob o Sol que vós deuses./ Vós nutris com dificuldades/ De sacrifícios/ e preces votivas/ Vossa majestade/ E sofrerias penúrias/ Se crianças e mendigos/ Não fossem tolos esperançosos” [*Goethes Werke*”, ed. K. Heinemann (*op. cit.*), t. 20, p. 26].

¹¹⁸³ “O caráter geral do mundo (...) é caos por toda a eternidade (...). Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra 'acaso'”; “Nenhum vencedor acredita no acaso” (A Gaia Ciência, 109 e 258; NIETZSCHE, 2001: 136 e 184). “Vocês querem viver 'conforme a natureza' ? (...) Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo” (Além do Bem e do Mal, 9; NIETZSCHE, 1992b: 15). Cf. também o Além do Bem e do Mal, 22, onde essa mesma natureza pode ser vista como “imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder”, como mundo que “tem um curso 'necessário' e 'calculável', mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências”: “essas 'leis da natureza' (...) não são uma realidade de fato (...), mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitário” (NIETZSCHE, 1992b: 28).

¹¹⁸⁴ “(...) Um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos” (Genealogia da Moral, 1ª dissertação, 13; NIETZSCHE, 1998: 36).

Nossas disposições morais ativas (diferentes das reativas) seriam “governadas”, mas não causadas, pela vontade de poder, e somente conscientizados disso poderíamos romper com a tendência para enterdermos representações que nos predispõem a sentirmo-nos bem ou mal como causas de nossas atitudes ou juízos morais¹¹⁸⁵.

O quarto (e último) grande erro concebe a “doutrina da vontade livre” (= do livre-arbítrio),

essencialmente em função das punições, i. e., em função do *querer-estabelecer-a-culpa*. Toda a psicologia antiga [= pré-Nietzscheana], a psicologia da vontade [livre], tem seu pressuposto no fato de que seus atores, os sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um direito de infligir penas - ou queriam ao menos criar um direito para que Deus o fizesse... Os homens foram pensados como “livres” para que pudessem ser julgados e punidos - para que pudessem ser *culpados*. Conseqüentemente, toda ação precisaria ser considerada como desejada, a origem de toda ação como estando situada na consciência (- com o que a mais fundamental fabricação de moedas falsas transformou-se, no interior do psicologismo [ao qual Nietzsche opõe seu 'fisiopsicologismo'], em princípio da própria psicologia...) (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 7)¹¹⁸⁶.

Na opinião de Nietzsche, foi aproveitando-se do sentimento de culpa, oriundo da “má consciência” do homem [i.e. da consciência de ter usado mal sua “vontade livre”], que o “sacerdote ascético” veio a dar forma ao “pecado”, “reinterpretação sacerdotal da 'má-consciência' animal” (a *yetzer ha-ra*, “inclinação para o mal”, dos escritos rabínicos), que “foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa” - aquele artifício que condena o “pecador” a mover-se “sempre na mesma direção (na duração da 'culpa' como única causa do sofrer)”, a martirizar-se em toda parte pela “má consciência, essa 'besta abominável' [*grewlich Thier*] (*sic*) no dizer de Lutero”¹¹⁸⁷ (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 20)¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁵ Cabendo lembrar o que Hamlet disse a Rosenkrantz (Hamlet, Ato II, Cena II) - “Pois nada há de bom ou de ruim, mas o pensamento o faz assim (*for there's nothing either good or bad, but thinking makes it so*)”.

¹¹⁸⁶ NIETZSCHE, 2000b: 49.

¹¹⁸⁷ O quadro pintado por Nietzsche é mais tétrico [articulando-se indiretamente com a afirmação de que “todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades” (Genealogia da Moral, 2ª dissertação, 3)]

Para Aryeh BOTWINICK (1997: 176), a moralidade [“consciência moral” ligada ao “livre-arbítrio”] torna-se, sob a perspectiva nietzscheana, “um tipo de conspiração mobilizada pelos fracos para prevenir que os fortes se tornem plenamente conhecedores dos seus poderes, e para restringir esses poderes uma vez que tenham obtido esse conhecimento”, e segundo Nietzsche (Ecce Homo, “Por que sou um destino”, 3)¹¹⁸⁹ “a noção de 'pecado' [foi] inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de 'livre-arbítrio', para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza!” - natureza essa equivalente à *yetzer-ha tov* (“inclinação para o bem”) dos escritos rabínicos, e ao bem do espírito, conforme a lei de Deus, em Romanos, 14-25 - conceitos que ecoam o idealismo ético-metafísico zoroastriano e platônico. Ademais, não se pode afastar a possibilidade de que a própria concepção do livre-arbítrio¹¹⁹⁰ tenha sido inventada pelo Zaratustra iraniano (cf. a “*Yasna*”, 30.1 - onde *eresh vîshyâtâ*¹¹⁹¹ significa optar [autonomamente] pela verdade -, 31.11-12, e 45.9, e também a “*Yasna Haptañhâiti*”, 35.3), havendo em pálvavi um termo específico, *azad-kam*, para designar “aquele cuja vontade é livre”.

Outrora concedia-se ao ser humano, como um dote de sua origem privilegiada, o “livre-arbítrio” (*den “freien-wollen”*): hoje retiramos dele até a vontade, no sentido de que não se deve mais entender sob esse nome nenhuma faculdade. A antiga palavra “vontade” (“*Wille*”) serve [agora] somente para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente se segue a uma multidão (*eine Menge*) de estímulos em parte contraditórios e em parte concordantes; a vontade já não “opera”, já não “movimenta”... (O Anticristo, 14; trad. nossa).

no seguimento de sua exposição: “em toda parte o passado ruminado, o fato distorcido, o 'olhar bilioso' para toda ação; em toda parte a incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo; em toda parte o flagelo, o cilício, o corpo macilento, a contrição; em toda parte o auto-suplicio do pecador na roda [de tortura - cf. a 2ª dissertação, 3] cruel de uma consciência inquieta, morbidamente lasciva; em toda parte o tormento mudo, o pavor extremo, a agonia do coração martirizado, as convulsões de uma felicidade desconhecida, o grito pela 'redenção’” (NIETZSCHE, 1998: 130).

¹¹⁸⁸ NIETZSCHE, 1998: 129-30.

¹¹⁸⁹ NIETZSCHE, 1995a: 117.

¹¹⁹⁰ Cf. A. V. Williams Jackson, “*Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*” (Columbia University Indo-Iranian Series, v. 12). Nova Iorque: AMS Press, 1965, parte 2 (“*The Zoroastrian doctrine of the freedom of the Will*”); pp. 219 e ss.

¹¹⁹¹ *Vîshyâta* vem da raiz *viso*, “discernir; descobrir”, relacionada ao alemão *wissen*, “saber”.

Nietzsche percebeu que, no âmago das motivações que governam as ações humanas, uma ampla gama de razões externas (sociais, culturais, religiosas, políticas e econômicas) e internas (sentimentos e aspirações de qualquer natureza; recalques e pulsões inconscientes) são mais determinantes que um suposto “livre-arbítrio”.

À “doutrina da vontade livre” (que trouxe a reboque a “culpa” e o “pecado”) Nietzsche contrapõe a doutrina da “vontade de poder”, com a qual pretende ultrapassar a “calamitosa” herança dualista¹¹⁹², inclusive no que concerne à relação mente-corpo: a mente é vista como “pequena razão”, como instrumento do corpo, que é a “grande razão” (Assim Falava Zaratustra, I, “Dos que desprezam o corpo”). “A vontade de potência é concebida como uma complexidade de impulsos que pensa, sente e quer, presente em cada órgão, em cada célula” (RAMACCIOTTI, 1998: 59). Essa concepção Nietzscheana é devedora do “pai da fisiologia experimental”, o suíço Albrecht von Haller¹¹⁹³ (1708-1777), que via o organismo como uma composição de forças, tão numerosas quanto os órgãos do corpo, mas provavelmente deve muito mais a Herder (1744-1803), que

concebeu a natureza como uma unidade na qual as *Kräfte*, ou seja, as forças misteriosas, dinâmicas e determinadas a encontrar um objetivo, [e] cuja interação constitui todo movimento e crescimento, fluem uma dentro da outra, se chocam, combinam, coalescem. Essas forças não são causais e mecânicas como em Descartes, nem estão isoladas entre si como na *Monadologia* de Leibniz¹¹⁹⁴ (...). Para ele, a realidade é uma espécie de simbiose dessas *Kräfte* (cujo caráter permanece obscuro). (...) No fim somente existe uma grande e criativa *Kraft* (BERLIN, 1982: 158-59; 164).

¹¹⁹² E dualismo “para ele é o mesmo que visão metafísica” (RAMACCIOTTI, 1998: 59).

¹¹⁹³ Albertus Haller, comunicações à *Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*: “*De partibus corporis humani sensientibus et irritabilibus. Die 22 April. [De partibus sensientibus] & die 6 Maii 1752 [De partibus irritabilibus]*”. *Comentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis* (Göttingen), tomo 2, 1753: 114-158; “*De partibus corporis humani sensientibus et irritabilibus. Sermo tertius*”. *Novi Comentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis*, tomo III, 1773: 1-36, e “*De partibus corporis humani irritabilibus. Sermo IV. Praelectus die 10 Jul. 1773*”. *Novi Comentarii Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis*, tomo IV, 1774: 1-24. Nietzsche admirava de Haller, até mesmo por ambientação comum de vivências e idéias, também o poema “*Die Alpen*”, de 1729.

¹¹⁹⁴ “A noção que Herder tem delas [dessas forças] se deve mais ao misticismo Neoplatônico e renascentista, e, talvez, à *Natura naturans* de Erígena, que às ciências de sua época” (BERLIN, 1982: 159).

Para Nietzsche, não haveria no corpo separação, por órgãos específicos, entre as atividades mentais/intelectivas e as atividades sensoriais: nesse “fisiopsicologismo”, “tanto a mente 'sente' quanto o corpo 'pensa'; este é o sentido forte da definição do corpo como 'grande razão’” (RAMACCIOTTI, 1998: 64). Em um plano mais abrangente, no qual “Nietzsche, o arqui-inimigo do sistema [= das sistematizações] pode ser visto como o supremo (*ultimate*) construtor de sistemas do pensamento ocidental”,

Ele procura invocar a categoria da potência (*power*) como “categoria das categorias”, em uma interminável urdidura (*spinning*) de equivalências. A “potência”, para Nietzsche, torna-se tanto a chave hermenêutica para dar sentido (*making sense*) a todas as equivalências ocidentais previamente postuladas quanto a categoria suprema em termos dos quais essas equivalências podem ser traduzidas (BOTWINICK, 1997: 5).

No lugar das respostas metafísicas, e sobretudo no lugar dos imponderáveis metafísicos “ordem moral do mundo” e “Deus”, Nietzsche revaloriza o perguntar¹¹⁹⁵ e o maravilhar-se (em grego, *thaumázein*) característicos da filosofia [recordemos o *fiat philosophia, fiat philosophus*, da “Genealogia da Moral”] e da vida:

A categoria anti-racional da potência não é concebida (*is not meant*) para explicar ou dar conta de nada, mas para criar um espaço teoreticamente vazio¹¹⁹⁶ a ser preenchido por posteriores intervenções humanas intelectuais e práticas. Nesse sentido, o pós-modernismo, que considera seriamente o realce das equivalências mas jocosamente deprecia as entidades entre as quais alguma equivalência está sendo estabelecida, acompanha os passos de Nietzsche (BOTWINICK, 1997: 5).

¹¹⁹⁵ Nietzsche chega a perguntar: “quem poderia agora censurar os agnósticos quando, adoradores do desconhecido e do misterioso em si, veneram o *ponto de interrogação mesmo* como Deus? (Xaver [Ximénès] Doudan fala dos *ravages* [estrágos] produzidos por *l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu* [o hábito de admirar o ininteligível em vez de ficar simplesmente no desconhecido]; segundo ele, os antigos prescindiram desse hábito)” (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 25; NIETZSCHE, 1998: 143).

¹¹⁹⁶ Pensamos poder associar esse “espaço teoreticamente vazio” a “esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa”, nos quais a “vontade de verdade toma consciência *como problema*” e a moral [como a conhecemos] caminha para o perecimento (Genealogia da Moral, 3ª dissertação, 27).

Nietzsche acusa o Cristianismo, de certa forma uma derivação judaico-helênica do Zoroastrismo, de ser uma “metafísica do carrasco” na medida em que teria infectado a “inocência do devir com as noções de 'punição' e 'culpa’”, tendo contaminado com elas a psicologia, a vida comunitária, as instituições, a história e a natureza (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 7). Quando Nietzsche exime-se de considerar toda ação como desejada, ou de situar a origem de toda ação na consciência, ele intenciona retirar do mundo e do homem os conceitos de punição e culpa, legando ao homem a inocência (que é uma amoralidade) do seu devir, e a consciência de que

ninguém dá ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele mesmo (...). Ninguém é responsável em geral por ele existir, por ele ser constituído de tal ou tal modo, por ele se encontrar sob estas circunstâncias, nesta ambiência. A fatalidade de sua existência não pode ser separada da fatalidade de tudo o que foi e de tudo o que será (...) É-se necessariamente¹¹⁹⁷, se é um pedaço de fatalidade, se pertence ao todo, se está no todo (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 8)¹¹⁹⁸.

Esse “pertencimento ao todo” é uma espécie de vitalismo que Nietzsche, um anti-dualista, não vê como um monismo: “que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto 'espírito': *só isso é a grande libertação*. - Com isso a *inocência* do vir-a-ser é restabelecida...” (Crepúsculo dos Ídolos, “Os quatro grandes erros”, 8)¹¹⁹⁹. Como aponta Miguel Angel de Barrenechea, em um outro aspecto o anti-dualismo nietzscheano deixa de constituir um monismo: com sua valorização do corpo (e da Terra), Nietzsche

se coloca para além do materialismo e do idealismo, mostrando que o homem, enquanto indivíduo corpóreo, não é matéria, nem espírito, nem qualquer tipo de entidade ou forma substancial. Na ótica nietzscheana, o homem é entendido como um jogo de forças em contínuo dinamismo, um conjunto de impulsos em constante devir, um processo de criação permanente, gerido pela vontade de potência (BARRENECHEA, 2002: 177).

¹¹⁹⁷ Em grego, dir-se-ia que se é *kat'ánághkên*.

¹¹⁹⁸ NIETZSCHE, 2000b: 49-50.

¹¹⁹⁹ NIETZSCHE, 2000b: 50.

A “*inocência* do devir”, espécie de “*aurora*” de um novo amanhecer num horizonte “*além do bem e do mal*”, liga-se indissociavelmente à *Heiterkeit* da “*gaia ciência*” nietzscheana, [re]estabelecida a partir do “*crepúsculo dos ídolos*” decorrente da “*genealogia da moral*”, aquela que mostra que “Deus está morto” exatamente em virtude dos “conceitos destruidores de vida” que vieram envenenando o mundo [e a si] desde a época do “mais fatal dos erros”. Enfim, Nietzsche pretendeu apresentar-se - e ao seu “*Zaratustra*”, o “mestre do eterno retorno”, espécie d’“*o Anticristo*” que se apresenta (escutamos Nietzsche dizer: “*Ecce Homo*”/eis o homem [que anuncia e prenuncia o *Übermensch*]!), como redentor, pela alegria dionisíaca, do “sentido da Terra” - como aquele que pode finalmente afirmar: “Sou um mensageiro alegre como nunca o houve, conheço tarefas de uma altura tal que até agora delas inexístiu noção; somente a partir de mim há novamente esperanças” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, I; trad. nossa).

4 - CONCLUSÃO

"Não que tu tenhas derrubado os ídolos;/ mas que tenhas derrubado em ti os servidores dos ídolos,/ essa foi a tua coragem."¹²⁰⁰

É praticamente inadmissível seguir acreditando que a escolha do personagem Zaratustra como porta-voz e *alter-ego* de Nietzsche deu-se meramente em função do exotismo do nome e do fato do personagem não pertencer à tradição ocidental. Pudemos demonstrar que a figura de Zoroastro/Zaratustra entra na tradição ocidental muito cedo, vinculando-se ao Platonismo e a correntes de pensamento tanto exotéricas quanto esotéricas que nunca perderam o viço ao longo da história, se bem que na modernidade o anseio pela comprovação documental e/ou científica de sua genealogia e veracidade fizesse com que fossem vistas sob uma outra feição. Os esforços dos alemães foram essenciais para que pudesse emergir das brumas da recuada tradição, através dos relatos de viagens, da mitologia, da historiografia, da arqueologia e da filologia, a figura proto-histórica e mítica de Zoroastro/Zaratustra como figura de autoridade, de sabedoria, de revelação, de transformação, de legislador, sábio, poeta-profeta reformador religioso e aperfeiçoador da existência, representações estas que acompanharam Zaratustra ao longo da história cultural ocidental, até chegar ao Zaratustra nietzscheano, proposta de uma “versão melhorada” do seu antecessor iraniano, o criador do “mais fatal dos erros”, a demandar uma extensa e aprofundada correção em virtude de estar na raiz do niilismo.

A curiosidade e o conhecimento dos alemães sobre o Irã evoluíram até o ponto de fazer com que, na época do surgimento do “Assim Falava Zaratustra”, a maior parte dos estudos acadêmicos sobre essa região, suas peculiaridades histórico-culturais, suas línguas e dialetos e seu ideário filosófico-religioso se concentrasse na Alemanha, onde Friedrich Nietzsche pode ter iniciado seu conhecimento sobre assuntos iranianos a partir de suas investigações sobre as fontes de Diógenes Laércio. Um precoce e talentoso estudioso dos clássicos, logo tornado filólogo de renome, Nietzsche certamente acompanhou com interesse as investigações de seus colegas e concidadãos acerca do parentesco entre os idiomas persa (avéstico, antigo, médio e moderno), grego, latim e as línguas germânicas, mas ao desertar

¹²⁰⁰ F. Nietzsche, *Fragmento póstumo*, 20 [110]; *in*: NIETZSCHE, 2002: 229.

da filologia pela filosofia¹²⁰¹ provavelmente desviou sua atenção para as polêmicas acerca das contribuições dos persas para a história das idéias do Ocidente, trazidas à ordem do dia na seqüência do conhecimento do Avesta na Europa a partir de Anquetil-Duperron (1771), de Kleuker (1775), e da repercussão imediata ou tardia da obra destes e daquela de Thomas Hyde e de tantos outros sobre as posições filosóficas de Voltaire, dos enciclopedistas, de Herder, Hegel, Schopenhauer, F. C. Baur e G. T. Fechner, para citar apenas alguns nomes.

Se bem que em nenhuma passagem dos escritos nietzscheanos tenhamos encontrado uma associação direta da metafísica e da moral zoroastrianas com o Platonismo e o Cristianismo, é forçoso admitir que Nietzsche, atribuindo ao Zaratustra iraniano o papel de criador da moral metafísica e perpetuador do dualismo, vincula todas essas tendências de pensamento à história inteira como “refutação da dita 'ordem moral universal'” que sustenta a tradição filosófica e a civilização do Ocidente, incorporando essas tendências (para poder refutá-las *en bloc*) - num só movimento genealógico¹²⁰² (com implicações teóricas e axiológicas)¹²⁰³ e num conjunto de partes intrinsecamente interdependentes (e por isso mesmo dificilmente individualizáveis) - ao seu projeto de inversão e depois de transvaloração de todos os valores.

Nietzsche pode não ter considerado o Zaratustra iraniano como filósofo, mas certamente o viu como teólogo e mestre de uma religião ética muito antiga, que tomou o antagonismo moral entre bem e mal como o verdadeiro movente da engrenagem das coisas, “como força, causa, e fim em si”. Nietzsche mostra que o dualismo ético bem/mal tornou-se um motor da civilização ocidental na medida em que bem e mal estabeleceram-se (esclerosaram-se) como conceitos que progressivamente se estenderam aos diversos domínios da reflexão e da ação humanas, chegando a se desdobrar na pluralidade de dualismos que permeia o Romantismo e o Idealismo alemães - até mesmo pelas tentativas de

¹²⁰¹ Melhor dizendo, sua filologia se tornou filosófica. Na *Genealogia da Moral* (1ª dissertação, 4), Nietzsche declarou que o que lhe indicou o “caminho [= método] *certo*” na investigação da origem dos juízos de valores morais foi a questão de saber “o que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para 'bem' expressas pelas diversas línguas” (trad. nossa).

¹²⁰² Componente preparatório do “método trágico” de que fala DELEUZE (1976: 64), “método diferencial, tipológico e genealógico” que consiste em “referir um conceito à vontade de poder para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado”. Cf. também, às pp. 1-2 da mesma obra, “o conceito de genealogia” como “valor da origem e origem dos valores”.

¹²⁰³ “Do ponto de vista teórico, a precedência corporal vem minar a tradição idealista, baseada na suposta efetividade do mundo inteligível e de uma alma imaterial. Do ponto de vista axiológico, a valorização do corpo e da Terra permite uma reversão, uma transmutação de todos os valores afirmados por essa tradição escatológica” (BARRENECHEA, 2002: 181).

superá-los, como por exemplo pela dialética (atacada por Nietzsche¹²⁰⁴), pela tentativa de contornar a supervalorização iluminista da razão (no que segue Hamann¹²⁰⁵), e pela subsunção da transcendência na imanência. Conforme Olivier REBOUL (1974: 83) “pode-se perceber que Nietzsche não rejeita a razão, mas sim a obrigação de escolher entre a paixão e a razão”; premido pela necessidade de escolher entre razão (abstrata e universal) e paixão (com seu lado concreto, particular, intuitivo, pessoal, assistemático), Nietzsche escolhe as duas.

Escrevendo sobre o Avesta, Gabriel Lomba SANTIAGO (1988: 18) disse que, “na prática, o livro pretende transformar um ser histórico [= o profeta Zaratustra] em arquétipo (modelo eterno)”. Inversamente, na sua resposta ao Avesta, que facilmente pode passar desapercibida em virtude de estar encoberta pelo contra-evangelho¹²⁰⁶ nietzscheano (em virtude da matriz zoroastriana de muitas das idéias-chave do Cristianismo), Nietzsche pretendeu fazer de um ser arquetípico, o *Übermensch*, um modelo catalizador de cruciais transformações dos homens históricos. Para o Zaratustra iraniano, “o Mal [*Drug*] é aquilo que põe empecilhos no esforço pela humanização da natureza” (SANTIAGO, 1988: 18), enquanto para o Zaratustra nietzscheano é mal aquilo que obstaculiza o esforço pela naturalização do homem e pela aceitação do “sentido da Terra”.

Numa interpretação pós-nietzscheana do ensinamento fundamental do Zoroastrismo, segundo os Gathas

¹²⁰⁴ “Em Hegel, a reconciliação das oposições implicaria a supressão da diferença; em Nietzsche, a filosofia pluralista exigiria justamente a afirmação dela e, por isso, teria na dialética o seu 'mais feroz', o seu 'único inimigo profundo’” (MARTON, 2000a: 95).

¹²⁰⁵ “Hamann denuncia os racionalistas, e insiste numa “sabedoria que vem de uma verdadeira participação na vida”, pregando “a rejeição das regras e normas e contemplação em favor da ação”. Ele exalta “a vida em relação àquilo que Goethe (*Fausto*, I, 2038) chamou, com grande repercussão (*famously*), de 'teoria cinzenta’”, preparando o caminho para Nietzsche e outros (BERLIN, 2000: 335).

¹²⁰⁶ A expressão é de Karl LÖWITH (1949: 220-21), que escreveu: “O *Zaratustra* é da primeira à última capa um *contraevangelho* tanto em estilo quanto em conteúdo. Remotamente longe de ser genuinamente pagão, o neo-paganismo de Nietzsche é (...) essencialmente cristão [e assim, neo-zoroastriano], por ser anti-cristão (...). Ele foi um pagão clássico menos do que Winckelmann e Goethe o foram. Muito profundamente marcado por uma consciência cristã, ele não teve aptidão para alcançar aquela 'transvaloração de todos os valores' que a cristandade uma vez efetuou contra o paganismo” [inserção nossa]. W. Wiley Richards mostrou, em “*The Bible and Christian Traditions: Keys to understanding the allegorical subplot of Nietzsche's Zaratustra*” (N. Iorque/Berna/Frankfurt/Paris: Peter Lang, 1990) que o “Assim Falava Zaratustra” veicula inúmeras alegorias nas quais a Bíblia e as tradições cristãs fornecem dados essenciais para o entendimento dos discursos.

o Ente Supremo, Ahura-Mazdâ, criou dois gêmeos que produzem a *realidade* e a *irrealidade*¹²⁰⁷. Ambas são consideradas elementos essenciais a partir dos quais se criou o mundo. Não representam o negativo e o positivo, mas são ambas igualmente positivas. Só mais tarde é que degeneraram, transformando-se em bem e mal, e mais tarde ainda ocorreu mais uma degeneração, quando Ahura-Mazdâ, a primeira causa, passou a ser identificado com o Bem, ao passo que seu inimigo Ahriman [Angra-Mainyu] passou a ser identificado com diabo. A realidade é o *significado* - lá fora, exterior - e a irrealidade é a *subjetividade* humana, a tendência de nos enredarmos em nossos valores que se auto-elegeram. É dessa maneira que retiramos o poder para agir, trabalhar, concentrar-se e evoluir, de modo que ela não pode ser considerada má ou negativa. Torna-se negativa pelo derrotismo e pela estupidez do homem (WILSON, 1981: t. 1, p.153 [inserções nossas]).

Para esse mesmo autor, os Magos iranianos teriam reconhecido “que a subjetividade só é boa na medida em que se mantém aberta à realidade de significados do exterior”, e que essa abertura à realidade caracteriza a “consciência positiva (...), um estado mental aberto e feliz” (WILSON, 1981: t. 1, p. 153). A subjetividade má ou “irrealidade” de que fala Wilson, tendência de nos enredarmos em nossos valores eleitos por si mesmos, bastante assemelhada àquilo que BOTWINICK (1997: 186) descreveu como sendo a “interioridade” que Nietzsche pretendeu abolir através de sua metafísica, epistemologia e ética, confunde-se com aquilo que este apontava como o estabelecimento de valores que se esclerosaram em conceitos metafísicos sem relação com as forças vitais, com a realidade exterior, processo desencadeado pelo Zaratustra iraniano, estabelecedor de conceitos, convicções e crenças que em grande medida influenciaram o desenvolvimento não apenas do Judaísmo e do

¹²⁰⁷ Martin Buber provavelmente identificaria uma posição como a de Colin Wilson, no texto citado, como Zurvanista (o Zurvanismo é uma religião iraniana assemelhada ao Zoroastrismo, ou uma forma tardia e heterodoxa deste, aparecendo no período Sassânida mas podendo provir de fontes bastante antigas, inclusive pré-zoroastrianas. BUBER (1992: 38) opinou que, para o Zurvanismo, “o mal é a dúvida quanto ao ser [, 'é a não-escolha, a ausência de decisão. Dela provém o mal'], o bem é o 'saber', a fé no ser”, enquanto para o Zoroastrismo o mal e o bem são, respectivamente, “embuste no sentido de ser capaz de embuste, e verdade no sentido de ser verdadeiro”. “Ser verdadeiro significa, em última análise, fortalecer o ser exatamente na própria existência, i. e., defendê-lo e afirmá-lo. E ser falso significa enfraquecer o ser precisamente na própria existência, i. e., arruiná-lo e privá-lo dos direitos. Quem prefere a mentira à verdade escolhe a mentira em vez da verdade, intervém com sua decisão diretamente nas decisões da luta do mundo. Mas isto produz efeito em primeiro lugar exatamente no seu ser: uma vez que se entregou à mentira do ser, portanto ao não-ser, que se arvora em ser, cai em poder dele” (BUBER, 1992: 43).

Cristianismo, mas também da tradição filosófica ocidental, de herança platonista, que Nietzsche pretendeu confutar para poder harmonizar o filosofar com o viver.

Roberto Machado acertou ao dizer que Nietzsche compreendeu como ninguém que a crítica da modernidade só poderia ser feita radicalmente (= a partir de suas raízes) recuando-se no tempo até o nascimento da metafísica [cuja trajetória é descrita no “Crepúsculo dos Ídolos”¹²⁰⁸] e do Cristianismo, “os dois grandes alvos da morte de Deus” (MACHADO, 1994: 23) - isto é, com a “morte de Deus”, Nietzsche teria pretendido anular numa só empreitada os erros tanto da metafísica quanto do Cristianismo, colocando no seu lugar sua filosofia perspectivista “além do bem e do mal”. Ora, no “Ecce Homo”¹²⁰⁹ Nietzsche, descobridor d“o não-valor de todos os valores nos quais se acredita ou acreditou”¹²¹⁰, vincula indissociavelmente a metafísica à moral - negadora do mundo e do ser em nome do dever ser¹²¹¹, e que deu “um sentido infamante à palavra 'mundo’”¹²¹² -, na pessoa do Zaratustra iraniano, aquele que, ao transpor a moral para o metafísico “como força, causa, e fim em si”¹²¹³, inaugura o desvirtuamento do “sentido da Terra”, processo que culmina no niilismo moderno em virtude de progressivamente retirar da realidade do “único mundo que existe” todo fim, toda razão, toda tarefa¹²¹⁴.

MACHADO (1994: 23) pensava que a desvalorização dos valores mais elevados, emblemática e problematizada na “morte de Deus” (= niilismo reativo), é a culminância de um processo que tem por base o “nascimento de Deus”, a instauração de valores supostamente superiores (= niilismo negativo) que teria origem com o Cristianismo e o Platonismo, que sabemos desde há muito serem apontados como fortemente devedores da moral e da metafísica do Irã. Acreditamos ter mostrado de que maneira o ensinamento do Zaratustra iraniano, a vincular a existência a uma entidade metafísica que é seu “Senhor” e sua essência desde o significado do seu nome (*Ahura* ↔ *ahû*), projeta essa existência para um plano exterior à natureza, embora tomado como determinador de seu fundamento e do

¹²⁰⁸ “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula”.

¹²⁰⁹ “Porque sou um destino”, 3.

¹²¹⁰ “Por que sou um destino”, 8.

¹²¹¹ “Crepúsculo dos Ídolos”, “Moral como contra-natureza”, 6.

¹²¹² “Além do Bem e do Mal”, 195.

¹²¹³ “Ecce Homo”, “Por que sou um destino”, 3.

¹²¹⁴ “Ecce Homo”, “Por que sou um destino”, 8.

seu destino, e faz-se acompanhar de uma metafisicalização que passa (ou começa)¹²¹⁵ pela moral (como evento-chave; percebido por Nietzsche) mas não se limita a esta, estendendo-se pelo domínio da ética, da estética, da epistemologia e da ontologia, sob a forma de antinomias dualistas que vieram a instaurar as categorias valorativas supremas do Bem (Bom/Virtuoso/Veraz/Ordeiro/Reto), do Belo, da Razão (enquanto bom entendimento/discernimento, atrelado à percepção e à aceitação de relações causais, segundo o modelo Criador → criação) e do Real (Verdadeiro). A abordagem perspectivista nietzscheana dessas categorias logra apreendê-las enquanto determinações valorativas circunstanciais, dinâmicas mas alheadas da verdadeira dinâmica existencial enquanto expressões da “vontade de verdade”, ainda reativa (e não ainda enquanto expressões da ativa e plena “vontade de poder”), e só imutáveis no que concerne à arbitrariedade de sua aplicação e à inconsistência de sua absolutividade.

Aquilo que Colin Wilson chama de “consciência positiva” identifica aquilo que Nietzsche chama de *amor fati* (cf. WILSON, 1978: 144), aquele pensamento que “é a mais desesperada negação da negação da vida” (KERKHOFF, 1992: 549), a capacidade de “ver como belo aquilo que é necessário nas coisas”, de fazer belas as coisas, de “ser capaz de 'elogiar a despeito de' (*to 'praise in spite of'*), de tornar-se capaz de conscientizar-se das piores formas do Eterno Não e de fazer o gigantesco esforço de digeri-las e *ainda* achar positiva a vida” (WILSON, 1978: 144): “Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* (...) Quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (*A Gaia Ciência*, 276)¹²¹⁶. “O dizer sim à realidade é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga diante da realidade - o 'ideal'... (...)” (*Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, 2)¹²¹⁷. Aqui, o “ideal” corresponde àquilo que, no livro “Aurora” (prefácio, 4), aparece como “aquilo que para nós está sobrevivido e murcho, algo 'desacreditado', quer se chame Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo”, pelo que Nietzsche proclama:

¹²¹⁵ Deus mesmo seria apenas um lexema da linguagem/do pensamento [uma conjectura para além da vontade criativa do homem (RAMSAY, 1957: xiv)], e que só estaria ali por força de razões morais. Do mesmo modo, “para Nietzsche a crença no valor absoluto, incondicionado, metafísico, da verdade é uma atitude, um comportamento moral: querer a verdade é expressar o ideal ascético. Como diz o aforismo 24 da 3ª dissertação da *Genealogia da Moral*: pelo fato de a verdade ser postulada como Ser, como Deus, como instância suprema, o ideal ascético dominou todas as filosofias” (MACHADO, 1994: 25).

¹²¹⁶ NIETZSCHE, 2001: 187-88.

¹²¹⁷ NIETZSCHE, 1995a: 63.

Não nos permitimos nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais [ao invés de uma ponte de verdades, duras como forem, que levem ao *Übermensch*]; desde o fundamento somos inimigos de tudo o que [além de nós próprios] nos poderia mediar e misturar (...); inimigos, em suma, de todo *afeminamento* europeu (ou idealismo, se preferem ouvir assim), que eternamente 'atrai' e eternamente, por isso mesmo, 'traz para baixo' (...). Nós os imoralistas, nós os sem-Deus de hoje (...) em nós se consoma, suposto que queiram uma fórmula - *a auto-supressão da moral* (*Aurora*, prefácio, 4 [inserções nossas])¹²¹⁸.

Como esclareceu Roberto MACHADO (1997: 103 e ss.), a determinação originária das supremas referências morais do Ocidente só se completa, por dever de probidade¹²¹⁹, com sua autodissolução (*Selbstaflösung*), auto-supressão (*Selbstaufhebung*) e auto-superação (*Selbstüberwindung*).

Nietzsche preocupou-se em esclarecer porque a idéia cristã de Deus, “Deus como Deus dos doentes¹²²⁰, Deus como aranha¹²²¹, Deus como espírito”, é uma das formas do eterno Não:

Deus degenerado à contradição da vida, ao invés de ser sua transfiguração e eterno Sim! Um Deus que é declaração de hostilidade à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula para cada difamação do “lado-de-cá”, para cada mentira do “Além”! O nada endeusado em Deus, pronunciada como santa a vontade para o nada!... (*O Anticristo*, 18; trad. nossa).

Esse Deus que precisou morrer, Deus da metafísica, dos moralistas e cristãos (SCHIFFERS, 1981: 83), só permite a sobrevivência de um único Deus, “a *suprema potência*”¹²²², êmula do *khshathra* (“poder absoluto”) de Ahura-Mazdâ, e matriz do *Übermensch*.

¹²¹⁸ NIETZSCHE, 1991: 111-142; p. 113.

¹²¹⁹ Pois enquanto “a fé demanda ser esclarecida pela 'luz natural'[do saber]”, por outro lado essa fé “implica uma exigência moral impossível de ser cumprida pela natureza humana”, razão pela qual “a explicitação a que a fé conclama não pode deixar de ser, ao mesmo tempo, a progressiva e irrevogável dissolução da consistência dos seus conteúdos, num processo posto em marcha pela lógica da racionalidade” (MACHADO, 1997: 112).

¹²²⁰ I.e., daqueles portadores de valores da *décadence*, valores niilistas/nadificantes.

¹²²¹ I.e., como Ser metafísico (cf. “O Anticristo”, 17).

O “imoralista” cuja “vontade pessimista (...) não tem medo de negar a si mesma” (Aurora, prefácio, 4), o homem forte que quer perder a capacidade de dizer Não e que tem necessidade de dizer Sim, é o mesmo “intelecto que se tornou livre”, aquele “homem intuitivo” capaz de fundar “o domínio da arte sobre a vida”, de “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”:

Enquanto o homem guiado por conceitos e abstrações, através destes, apenas se defende da infelicidade, sem conquistar das abstrações uma felicidade para si mesmo, enquanto ele luta para libertar-se o mais possível da dor, o homem intuitivo (...) colhe desde logo, já de suas intuições, fora a defesa contra o mal, um constante e torrencial contentamento, entusiasmo, redenção (Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, 2)¹²²³.

Para tornar-se livre e ser capaz de sempre dizer Sim, o homem precisou tornar-se criador, precisou tomar o lugar do Criador [“Deus teve de morrer para que o homem possa ser o que ele deve vir a ser” (RAMSAY, 1957: xvi)¹²²⁴]:

Apenas quando Deus está morto pode o Ser começar em cada Agora¹²²⁵. O Eterno Retorno não é nem uma cosmologia nem uma idéia metafísica: é o símbolo nietzscheano da mais profunda afirmação da existência, do dizer-Sim. De acordo com isso, o Eterno Retorno é um retrato simbólico do homem verdadeiramente contemporâneo, o homem que ousa viver em *nosso* tempo, em *nostra* história, em *nostra* existência (ALTITZER, 1966: 99).

¹²²² “Afastemos a suprema bondade do conceito de Deus: ela é indigna de um Deus. Afastemos também a suprema sabedoria: foi a vaidade dos filósofos que se tornou culpada dessa extravagância de um Deus monstro da sabedoria: ele deveria parecer-se com eles tanto quanto possível. Não! Deus, a *suprema potência* -isso basta!” (Fragmento póstumo, outono de 1887, (210) 10 [90]; cit. por MARTON, 2000b: 173).

¹²²³ NIETZSCHE, 1991: 31-38; p. 38.

¹²²⁴ “O homem não pode ser [integralmente] enquanto Deus vive. Ele não pode ser o eu que ele criaria, *ou* o eu que ele sabe que é realmente, enquanto Deus permanece significativo no mundo onde o homem autônomo habita. (...) Estar só em sua força cultural e nas realizações futuras, estar só em sua presente fraqueza, e desta fraqueza criar por si mesmo sua força própria, convocando as coisas que são a partir das coisas que não são - tal é o empreendimento do homem ocidental hodiernamente” (RAMSAY, 1957: xvii [inclusões nossas]).

¹²²⁵ Referência a “O convalescente”, 2: “Em cada instante começa o Ser (*In jedem Nu beginnt das Sein*)”.

Contra os conceitos e abstrações, reproduzidos e multiplicados a partir do fatalíssimo erro de Zaratustra, esclerosados sob a forma de metafísica, de religião, de moral e de historicismo, Nietzsche oferece a alternativa contemporânea da transvaloração de todos os valores, a partir do exercício da vontade de poder - possivelmente devedora, em alguma medida, da *yetzer ha-ra* rabínica e do *conatus* espinosano -, que é vontade de elevar cada ação, cada força e cada produto de ação e forças à sua forma superior:

Ao nível da vontade de potência, há uma diferença de natureza entre 'fazer-se atribuir valores em curso' e 'criar valores novos'. Esta diferença é aquela mesma do eterno retorno, a que constitui a essência do eterno retorno, a saber, que os valores 'novos' são precisamente as formas superiores de tudo o que é. Há então valores que nascem estabelecidos¹²²⁶, e que não apareceriam senão solicitando uma ordem de reconhecimento, mesmo se eles devessem atingir condições históricas favoráveis para serem efetivamente reconhecidos. Ao contrário, há valores eternamente novos, eternamente intempestivos, sempre contemporâneos de sua criação, e que, mesmo quando eles parecem reconhecidos, assimilados em aparência por uma sociedade, se dirigem de fato a outras forças e solicitam nesta mesma sociedade potências anárquicas de outra natureza. Apenas estes valores novos são trans-históricos, supra-históricos, testemunham um caos genial, desordem criadora irreduzível a toda ordem. É este caos, do qual Nietzsche dizia que não era o contrário do eterno retorno, mas o eterno retorno em pessoa. Deste fundo supra-histórico, deste caos 'intempestivo', partem as grandes criações, no limite do que é possível (DELEUZE, s/d: 28).

Para chegar a esses valores supra-históricos, trans-históricos, únicos candidatos à eternidade do vir-a-ser, Nietzsche examina a história e a tradição filosófica, para ousar reescrevê-las a partir do método genealógico, do estudo das condições de surgimento e das transformações que sofre a idéia de Deus enquanto valor moral (MARTON, 2000b: 171), e reescreve-as como fábula. A magia filosófica da ressuscitação do Zaratustra iraniano (contrapartida da morte de Deus¹²²⁷) para corrigir o “mais fatal dos erros” é uma fabulação

¹²²⁶ Trata-se dos [pré]conceitos e dos [pré]juízos.

¹²²⁷ Para Paul RAMSEY (1957: xxiii), “posto que a cristandade 'universalizou' e tornou relevantes para as culturas de muitas nações o Deus vivo do singular povo de Israel, a idéia da 'morte de Deus' é uma idéia puramente cristã”. Pesquisas de muitos estudiosos têm confirmado que o povo de Israel não foi tão singular assim em sua religião, que apropriou-se de muitas idéias e valores do Zoroastrismo. A maior singularidade do

no sentido apontado por KLOSSOVSKI (1989: 151) - a recuperar a etimologia de *fabula* a partir de *for* (verbo deponente defectivo, desusado), *fari* (infinitivo presente), *fatum* (particípio passado) -, uma flexão do falar, dizer, contar, celebrar, predizer, profetizar, e daí uma falação, um discurso, um raconto, uma celebração, uma predição/oráculo e uma profecia, um (inescapável) destino, um fado (*fatum*).

A fabulação filosófica de Nietzsche, que na fase mais produtiva do seu pensamento orbita em torno e irradia-se a partir da figura do seu Zaratustra, “é uma espécie de pregação moral” (Carta a Peter Gast, 1º de fevereiro de 1883), enquanto “visa à probidade (*Redlichkeit*), ao tornar-se si-mesmo (*Selbst-werdung*) e à auto-suficiência (*Eigenständigkeit*), à síntese, ao futuro do indivíduo como da humanidade” (SALAGUARDA, 1997: 19), prédica inovadora d’“aquele que representa a 'auto-superação da moral'” (*idem, ibidem*) na medida em que “vem desvincular a metafísica e a moral” (MARTON, 1997: 10). É o início do “fim do erro mais longo”, o erro do Zaratustra iraniano: é chegado o “meio-dia, instante da sombra mais curta”¹²²⁸ - a partir daí, “o dia declina até as trevas; porém, através das trevas [do niilismo], nos conduzirá até a meia-noite profunda, o mestre da fábula, Zaratustra” (KLOSSOVSKI, 1989: 151).

Extremado em suas premissas e em suas conseqüências, o pensamento do eterno retorno, idéia introduzida como imperativo ético em “A Gaia Ciência” e apresentada como doutrina metafísica no “Assim Falava Zaratustra”, ao mesmo tempo em que corrói as teses propostas pelas filosofias da história¹²²⁹ permite subverter¹²³⁰ até mesmo o primeiro dia da criação¹²³¹ (recriado metafisicamente pelo Zaratustra iraniano quando do estabelecimento de sua religião moral), quando a luz foi separada das trevas: no “Zaratustra”, o pensamento abissal[izante] (*abgründlicher Gedanke*), que em “O convescente”, 1 (livro III do “Zaratustra”), surgia das profundezas de Zaratustra (“*aus meiner Tiefe*”), reaparece em “O

Cristianismo parece ter sido a de ter universalizado idéias e valores zoroastrianos recebidos tanto do Judaísmo pós-exílio quanto do Mitraísmo e do Platonismo. Assim, o fato de a idéia da morte de Deus ser “puramente cristã” não impede que suas implicações e desdobramentos sejam universais. Nesse sentido, Nietzsche provavelmente estaria satisfeito com uma situação na qual a contemporaneidade *post mortem Dei* não é tanto anti-cristã quanto pós-cristã (RAMSAY, 1957: xx).

¹²²⁸ “Crepúsculo dos Ídolos”, “Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula (história de um erro)”.

¹²²⁹ Cf. LEBRUN, 1988: 291.

¹²³⁰ “A doutrina do eterno retorno neutraliza (*counteracts*) a doutrina da criação com todas as suas conseqüências morais” (LÖWITH, 1949: 219).

¹²³¹ Cf. o Gênesis, 1:4 e 8:22.

Canto do Sonâmbulo” (penúltimo canto do livro IV), 2, como o som, a surgir lentamente das profundezas, de um sino¹²³² que anuncia simultaneamente meia-noite e meio-dia (“O Canto do Sonâmbulo”, 10)¹²³³ - “o duplo senso do desespero, quando o tempo está se esgotando, e do abençoado clímax” (LÖWITH, 1949: 217) -, dor (*Schmerz/Weh*) e prazer (*Lust*) [retomando a dicotomia *Weh/Lust* do “Z.”, I, “Dos desprezadores do corpo”], maldição (*Fluch* [= o Mal]) e benção (*Segen* [= o Bem])¹²³⁴, noite e Sol - subvertendo a comparação hegeliana do fim da história com a noite -, sabedoria (do *Weiser*) e tolice/loucura (do *Narr*), e faz perceber que “todas as coisas acham-se encadeadas (*verketter*), entrelaçadas (*verfaedelt*), esposadas (*verliebt*)” na eternidade¹²³⁵. A sentença final do “Assim Falava Zaratustra”, que pode ser a *fabula* que se quer *fatum*, promete “uma perpetuação de opostos em um *nunc stans* atemporal” (HOLLINRAKE, 1986: 138), o “grande meio-dia”¹²³⁶, instância que podemos tentar associar ao pensamento de Heidegger: “A história do ser - o começo/fim - a inessência mais extrema do começo; o *puro* devir enquanto a *maneira mais elevada de constância*” (HEIDEGGER, 2000a: 59). O “grande meio-dia” do *Übermensch* toma o lugar do providencialismo teísta presente em Isaías, 60:1-2 e 19-20¹²³⁷:

Levanta-te, resplandece, que chega a tua luz; a glória do Senhor amanhece sobre ti¹²³⁸! (...) Sobre ti amanhecerá o Senhor, a sua glória aparecerá sobre ti./

(...) O Senhor será a tua luz para sempre (...). O teu sol não voltará a por-se (...) ¹²³⁹.

¹²³² “*Aus der Tiefe aber kam langsam der Klang einer Glocke herauf*”.

¹²³³ E na última sentença da canção-epílogo de “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche fala: “É hora do casamento entre a Luz e as Trevas...” (NIETZSCHE, 1992b: 205).

¹²³⁴ Desprezo (*Verachten*) e apreço (*Achten*) no “Zaratustra”, I, “Dos desprezadores do corpo”; Abismo (*Abgrund*) e cume (*Gipfel*) no “Z.”, III, “O andarilho” (em possível alusão ao fragmento 60 de Heráclito, como recorda MACHADO, 1997: 118).

¹²³⁵ “Como as antíteses temporais 'meio-dia' e 'meia-noite', 'Sol' e 'Lua', 'luz' e 'trevas', 'passado' e 'futuro', 'anteriormente' e 'um dia', são transcendidas pela perspectiva de uma eternidade imanente no tempo, também as antíteses éticas 'bem' e 'mal', 'sim' e 'não', são transcendidas pelo gesto de afirmação incondicional” (HOLLINRAKE, 1986: 138).

¹²³⁶ Que faz-nos recordar o [prometido] “poder absoluto (*kshathra*) [de A.-Mazdâ] brilhante como o Sol (*hvêñg daresôî kshathrôî*)” (“*Yasna*”, 43.16)

¹²³⁷ O eco neotestamentário dessas passagens, posteriores a Zacarias, 14:7, mas aparentando ter com essa passagem algum parentesco escatológico, encontra-se na visão da “Nova Jerusalém” no Apocalipse, especialmente 21:23: “e esta cidade não necessita de Sol nem Lua que a iluminem, porque a claridade de Deus a ilumina, e sua luminária é o Cordeiro”.

¹²³⁸ Subentende-se: sobre Jerusalém.

¹²³⁹ Tradução segundo L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz (“Profetas I” [1980], trad. do Pe. A. Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 376), que comentam (p. 377-78): “é de noite, escuridão universal; de repente a

Segundo Karl Löwith, em Nietzsche

A dialética do desespero e da redenção, da profundidade e da altura, da escuridão e da luz, é finalmente superada num “abismo de luz”, cujo tempo é uma “pausa do tempo” - donde o decisivo instante do meio-dia não ser curto nem longo, mas um *nunc stans* atemporal ou eterno (LÖWITH, 1949: 217) -

e sobre esse “abismo de luz” numa “pausa do tempo” temos um importante precedente naquele dia onde não haverá mais Luzeiro¹²⁴⁰ (pois a luz será permanente), “dia conhecido/escolhido [hebraico *yd'*] do Senhor, que não será nem dia, nem noite, mas na tarde haverá luz”¹²⁴¹ (Zacarias, 14:7). Recuando um pouco mais nos registros teológicos, temos um precedente ainda mais impressionante nos 30 dias em que o Sol estará parado no meio-dia durante o *frasho-kereti*, a restauração cósmica zoroastriana (ROSE, 2000: 181), num contraponto com a ocasião em que Angra-Mainyu “ao meio-dia fez o mundo bastante escuro, como se fosse negra noite. Ele fez o céu escuro abaixo e acima da Terra” (Grande Bundahishn, 4.11¹²⁴²).

O perspectivismo nietzscheano da eternidade permite abolir a idéia de um Criador para a criação e sua ordem (avéstico *asha*), de uma retidão (*asha*) melhor que qualquer tortuosidade ou desvio, e propor a substituição da idéia de uma verdade (*asha*) metafísica por “verdades para os nossos pés,/ verdades que permitam dançar [e voar¹²⁴³]” (Fragmento póstumo, 20 [151])¹²⁴⁴. Permite outrossim romper com a crença historicista cristã/ocidental em uma

sentinela anuncia a aurora [*zrh*]. Vai amanhecendo estranhamente num ponto central (não no Oriente) e todos se voltam para contemplar essa luz [*wr*] inesperada (...). Começou o dia único [*ngh*, resplendor] sem término, dia de luz, de vida, de justiça e de fecundidade”.

¹²⁴⁰ Na Septuaginta, “(...) *ên êkeinê tê êméra oûk êstai phôs*”. Tomamos *phôs* como “Luzeiro”, aqui, a partir da “*Traduction Oecumenique de la Bible*” (Paris: CERF/Société Biblique Française, 1988).

¹²⁴¹ Na Septuaginta, “(...) *êméra êkeinê gnôstè tòi Kyriôi, kai oûk êméra, kai ou nyx, kai pròs espéran êstai phôs*”. L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz (“Profetas II” [1980], trad. do Pe. A. Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 1237) propõem a leitura “será um dia único, eleito pelo senhor, sem distinção de noite e dia, porque ao entardecer continuará a haver luz”. A passagem continua um pouco mais adiante (14:9): “Javé será rei de todo o mundo. [Naquele dia] Javé será único, e seu nome único”.

¹²⁴² Trad. nossa a partir de M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁴³ Cf. o “Assim Falava Zaratustra”, I, “Ler e escrever”; sentença final.

história progressiva determinada por um começo e um fim absolutos, pela criação e o pecado original de um lado, pela consumação e pela redenção no outro extremo - ambos eventualmente secularizados e trivializados na idéia moderna de um progresso indefinido desde o atraso primitivo até a progressividade civilizada (LÖWITH, 1949: 217),

idéia moderna que iludiu Herder, Hegel e tantos outros, e que resulta no “último homem”, “o que há de mais desprezível” (“Assim Falava Zaratustra”, prólogo, 5).

O filosofar dançante, alado, de Nietzsche, pretende alcançar a “grande saúde” [livrando-se de uma igualmente “grande moléstia ou desespero, uma enfermidade mortal (...), o niilismo moderno” (LÖWITH, 1949: 216)], aquela saúde “que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”, e também é preciso tornar-se um com aquele ideal “prodigioso, tentador, pleno de perigos” que corre à nossa frente, o ideal de um espírito transbordante de “abundância e potência”, a brincar com tudo o que até aqui se chamou bom, inatacável/inquestionável, sério, solene, santo, divino; o ideal de um “querer humano-sobre-humano” (A Gaia Ciência [GC], 382)¹²⁴⁵ à vida e à Terra, pois só assim, talvez [se e quando se quiser (GC, 383, final)], o ponteiro avançará para além do “grande meio-dia”.

¹²⁴⁴ *In*: NIETZSCHE, 2002: 235.

¹²⁴⁵ NIETZSCHE, 2001: 286-87.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGATHIAS (séc. VI). *Agathiæ Myrinæi Historiarum Libri quinque*, ed. Rudolfus (Rudolf) Keydell. Berlim: Walter De Gruyter, 1967.
- ALTITZER, T. J. J. “Theology and the Death of God” (orig. publ. em *The Centennial Review*, primavera de 1964). In: T. J. J. Altitzer e W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis/Nova Iorque/Kansas City: The Bobbs-Merril Co., 1966, pp. 95-111.
- ANDLER, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*; 3 vols. Paris: Éditions Gallimard, 1958.
- ANGEBERT, J, e ANGEBERT, M. *Os Filhos Místicos do Sol*. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.
- ANKLESARIA, B. T. (trad.) *Zand-i Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments*. Bombaim: Bhargava & Co., 1957.
- ANQUETIL-DUPERRON, A. H. *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses: Traduit en François sur l'Original Zend, avec des Remarques; et accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matieres qui en sont l'objet*, 2 v. em 3. Paris: N. M. Tilliard, 1771.
- ARMSTRONG, A. H. “Gnosis and Greek Philosophy”. In: Barbara Aland et al. (eds.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 87-124 (repr. em A. Hilary Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*. Londres: Variorum Reprints, texto XXI [c/ paginação original]).
- AUSONIUS, D. M. *Decimi Magni Ausonii Opera*, ed. R. P. H. Green. Oxford/Nova Iorque: E Typ. Clarendoniano [The Clarendon Press]/Oxford University Press, 1999.
- AVESTA (datação incerta), *the Sacred Books of the Parsis*, ed. by Karl F. Geldner, published under the patronage of the secretary of state for India in council, 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1886-96.
- BAGLI, E. J. “Twin mainyus - the gathic doctrine”. In: *Proceedings of the Second North American Gatha Conference* [Houston, Texas, 31/08-02/09/1996]. Womelsdorf: FEZANA

(Federation of Zoroastrian Federations of North America), 1996 [publ. como o *Journal of the Research and Historical Preservation Committee*, vol. II, 1996]: seção 2.

BAILEY, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*. Oxford: The Clarendon Press, 1943.

BALDWIN, J. M. *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1 v. em 2 t. Nova Iorque/Londres: The MacMillan Company, 1901-05.

BARRENECHEA, M. A. de. Nietzsche e o corpo: para além do materialismo e do idealismo. In: D. Lins e S. Gadelha (orgs.), *Nietzsche e Deleuze : Que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp. 177-188.

BAUMER, F. L. *O Pensamento Europeu Moderno (1977)*, v. I : Séculos XVII e XVIII, e v. II: Séculos XIX e XX; trad. M. M. Albery. Lisboa: Edições 70, 1990.

BAUMGARTEN, E. “Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche”. *Jahrbuch für Amerikastudien*, v. I, ed. W. Fischer. Heidelberg: Carl Winter, 1956.

BECK, R. “Thus Spake Not Zarathushtra: Zoroastrian pseudoepigrapha of the Greco-Roman world” (excurso). In: M. Boyce e F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. III. *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, With a Contribution by Roger Beck*. Leiden: E. J. Brill, 1991, 491-565.

BENZ, E. *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris: Vrin, 1968).

BERLIN, I. Herder e o Iluminismo. In: I. Berlin, *Vico e Herder (1976)*; trad. J. A. Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, pp. 133-188 (texto) e 207-215 (notas).

BERLIN, I. The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism, ed. revista. In: I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment*, ed. H. Hardy. Princeton & Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 243-364.

BIDEZ, J., e F. CUMONT, F. *Les Mages Hellenisés – Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’Après la Tradition Grecque*, 2 vols. Paris: Belles Lettres, 1938.

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

- BONNEROT, O. *La Perse dans la Littérature Française au XVIII^e Siècle : de l'image au mythe*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1988.
- BORSCH, F. H. *Son of Man in Myth and History*. Filadélfia: The Westminster Press, 1967.
- BOUYER, L. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. Nova Iorque: Desclée de Brouwer, 1963.
- BOYCE, M. *A History of Zoroastrianism (Handbuch der Orientalistik, ed. B. Spuler, I. Der Nahe und der Mittlere Osten, vol. 8.1.2)*. 2 vols.: I. The early period; II. Under the Achaemenians. Leiden: E. J. Brill, 1975 e 1982 (ademais, com F. Grenet, vol. III. *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, With a Contribution by Roger Beck*. Leiden: E. J. Brill, 1991).
- BOYCE, M. *Zoroastrians : their religious beliefs and practices*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- BUBER, M. *Good and Evil: Two Interpretations (Right and Wrong, trad. M. Bullock, e Images of Good and Evil, trad. R. G. Smith, a partir do hebraico Tsedek ve ha-'Avel 'al-pi-Tseror Mizmore Tehilim)*. Nova Iorque: Charles Scribner's and Sons, 1953.
- BUBER, M. *Imagens do Bem e do Mal (1952)*; trad. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BULTMANN, R. *Crer e Compreender [artigos e ensaios selecionados (1925-1958)]*; trad. W. O. Schlupp e W. Altmann. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.
- BULTMANN, R. *Teología del Nuevo Testamento (1958)*, 4^a ed.; trad. V. A. Martínez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- BUTLER, M. "Romantic Manichaeism: Shelley's 'On the Devil, and Devils' and Byron's Mythological Dramas". In: J. B. Bullen (ed.), *The Sun is God : painting, literature and mythology in the nineteenth century*, ed. J. B. Bullen. Oxford: The Clarendon Press, 1989, 13-37.
- CARNOY, A. J. "Zoroastrianism". In: J. Hastings (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, 13 v. Nova Iorque: C. Scribner's sons/Edinburgh: T. & T. Clark, 1921, v. XII, pp. 862-868.
- CARROUGES, M. *La Mystique du Surhomme*, 4^a ed. Paris: NRF/Librairie Gallimard, 1948.

- CASANOVA, M. A. O ponto máximo da integração ou “o que pode o corpo?”. *In*: D. Lins e S. Gadelha (orgs.), *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pp. 149-163.
- CASTILLO, M. “Sensibilité et dualisme dans les *lettres sur l’éducation esthétique de l’homme*”. *Lés Études Philosophiques* (Paris: P.U.F.), 10/11, 1992 (*Poesie et Philosophie dans l’Idealisme Allemand*): 441-461.
- CHAUÍ, M. A Nervura do Real : imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, M. Espinosa : vida e obra. Introdução a ESPINOSA, 1983; pp. vii-xxii.
- CLARK Jr., R. T. Herder : his life and thought. Los Angeles: University of California Press, 1955.
- COHN, N. The Pursuit of the Millenium. Londres: Secker & Warburg, 1957.
- COHN, N. Cosmos, Caos, e o Mundo que Virá : as origens das crenças no Apocalipse (1993); trad. C. Marcondes. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- COLLI, G. Escritos sobre Nietzsche (1980), trad. M. Filomena Molder. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 2000.
- COLOMER, E. El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger, t. III : el Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- COPLESTON, F. A History of Philosophy, 8 vols.; v. I, Greece and Rome. Londres, Search Press/ Westminster, Maryland: The Newman Press: 1946 (reimpr.: Nova Iorque: Image Books, 1962).
- CORBIN, H. “Cyclical time in Mazdaizm and Ismailism”; trad. R. Manheim (conferência *Eranos* de 1951; orig. publ. no *Eranos Jahrbuch*, XX [1951], Zurique, 1952). *In*: H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. Londres: Kegan Paul International, 1983, pp. 1-58.
- CORBIN, H. 1998. The Voyage and the Messenger : Iran and philosophy; trad. J. Rowe. Berkeley (California): North Atlantic Books, 1998.
- CORNFORD, F. M. From Religion to Philosophy; a study in the origins of western speculation. Nova Iorque: Longmans, Green and co., 1912.

- CRUZ VÉLEZ, D. “El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía”; introdução a H. Lefebvre, *Nietzsche* (1939); trad. A. H. De Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 7-48.
- CULICAN, W. Medos e Persas (1965); trad. M. A. Horta Pereira. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.
- CUMONT, F. “La fin du monde selon les Mages”. *Revue de l'Histoire des Religions*, 103, 1931: 29-96.
- D'AGOSTINI, F. Lógica do Niilismo : dialética, diferença, recursividade; trad. M. Perine. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos, 2002.
- DARMESTER, J. (trad.). The Zend Avesta, v. I: Vendîdâd; v. II: Sirozahs, Yasts and Nyayis (Sacred Books of the East, ed. F. M. Müller, volumes 4 e 23). Oxford: University Press, 1880-85 (reimpr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965).
- DARMESTER, J, e MILLS, L. H. (trads.). The Zend-Avesta, v. III: The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous Fragments (Sacred Books of the East, ed. F. Max Müller, vol. 31). Oxford: University Press, 1887 (reimpr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965).
- DELEUZE, G. “Conclusões sobre a Vontade de Potência e o Eterno Retorno” (editado originalmente em *Nietzsche, Cahiers de Royaumont* [do VII Colóquio Internacional de Royaumont “Nietzsche” (1964)]. Paris: Minit, 1967: 282-286). In: C. H. de Escobar (org.), *Por Que Nietzsche?*. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d, pp. 19-29.
- DELEUZE, G. Espinosa e os Signos (1968); trad. A. Ferreira. Porto: Rés, 1970.
- DELEUZE, G. Nietzsche e a Filosofia (1962); trad. E. Fernandes Dias e R. Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio/Faculdades Integradas Estácio de Sá, 1976.
- DELEUZE, G. Nietzsche and Philosophy (1962); trad. Hugh Tomlinson. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.
- DORESSE, J. Les Livres Secrets des Gnostiques d’Egypte : Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion. Paris: Librairie Plon, 1958.
- DuBREUIL, P. “New Scope on Some Aspects of Zoroastrian History and Philosophy”. In: *Proceedings of the 1st World Conference on Zoroastrian Religion, Culture and History* (Londres, 29/07 a 01/07/1984). Londres: World Zoroastrian Organization, 1984.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ. Paris: G. P. Maisonneuve, 1948.

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (trad.) The Hymns of Zarathustra, being a translation of the Gathas together with introduction and commentary; trad. M. Henning. Londres: John Murray, 1952 (reimpr. Boston: Beacon Press, 1963).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. The Western Response to Zoroaster. Oxford: The Clarendon Press, 1958 (reimpr. Westport [Connecticut]: Greenwood Press, 1973).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. Symbols and Values in Zoroastrianism: Their Survival and Renewal (1966). Nova Iorque/Evanston: Harper & Row, 1970 (reimpr. da ed. original).

DUCHESNE-GUILLEMIN, J. "Zoroastrianism and Parsism". In: *Encyclopædia Britannica*. 15^a ed. Chicago (e outras): Encyclopædia Britannica, 1974 (reimpr. 1994), v. 29/Macropædia, pp. 1083-1088.

ECO, U. A Procura da Língua Perfeita; trad. M. Serras Pereira. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

ELIADE, M. Mito do Eterno Retorno (1949); trad. J. A. Ceschin. São Paulo: Mercúrio, 1992.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (editores). "Müller (Friedrich) Marx". In: *Encyclopædia Britannica*, 15^a ed. Chicago (e outras): Encyclopædia Britannica, vol. 8/Micropædia, p. 408.

ESPINOSA, B. de. Pensamentos Metafísicos/Tratado da Correção do Intelecto/Ética/Tratado Político/Correspondência; seleção de textos M. Chauí; trad. de M. Chauí et al., 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FALBEL, N. "Fundamentos Históricos do Romantismo". In: J. Guinsburg [org.], O Romantismo. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, pp. 23-50.

FONTAINE, E. M. Imperialism in Medieval History II/Dualism in German History I (vol. XVI de The Light and the Dark : a cultural history of dualism). Groningen: Gopher Publishers, 2001.

FREY-ROHN, L. Nietzsche: a psychological approach to his life and work (orig. Jenseits der Werte seiner Zeit: Friedrich Nietzsche im Spiegel seiner Werke, 1984), ed. R. Hinshaw e L. Fischli; trad. G. Massey. Zurique: Daimon Verlag, 1988.

- FRIEDRICHS, K. “Manu”. In: I. Fischer-Schreiber, F.-K. Ehrhard, K. Friedrichs e M. S. Diener, *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion : Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen* (orig. alemão: 1986). Nova Iorque: Barnes & Noble Books, 1999, pp. 220-221.
- FROST JR., S. E. (ed.). *The Sacred Writings of the World’s Great Religions* (1943). N. Iorque (e outras cidades): McGraw-Hill, 1972; cap. II, “Zoroastrianism”, pp. 67-78.
- GADAMER, H.-G. *Nietzsche l’Antipode : le drame de Zarathoustra* (1987); trad. C. David (ed. conjunta com Nietzsche et Nous : entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Hans-Georg Gadamer [1989]). Paris: Editions Allia, 2000.
- GANS, E. “The unique source of religion and morality”. *Anthropoetics*, 1 (1), junho de 1995; disponível em < www.anthropoetics.ucla.edu/ap0101/gans.htm >, acessado em 21/12/2002.
- GARAUDY, R. *Deus é Necessário?* (1993 [2ª ed. francesa]), trad. A. L. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- GARCIA ASTRADA, A. *Existencia y Culpa*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- GELDNER, K. [F.]. “Zoroaster” (orig. 1892). In: *The United Editors Perpetual Encyclopedia; a library of universal knowledge combined with an unabridged dictionary of the English language*, 30 vols. (29+1). Nova Iorque/Chicago: United Editors Association, 1911. Disponível em < 69.1911encyclopedia.org/Z/ZO/ZOROASTER.htm >, acessado em 14/12/2002.
- GIACOIA Jr., O. *Labirintos da Alma : Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- GNOLI, G. *Zoroaster’s Time and Homeland : a study on the origins of Mazdeism and related problems* (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, VII). Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1980.
- GNOLI, G. “Le religioni dell’Iran antico e Zoroastro”. In: G. Firolamo (ed.), *Storia delle Religioni*, vol. I: Le Religioni Antiche. Bari: Laterza, 1994, pp. 455-565.
- GOETHE, J. W. von. *Noten und Abhandlungen zu besseren Verständnis des West-östlichen Divans*, seção “Ältere Perser”. In: *Goethes Werke*, 2ª ed., 14 vols. Hamburgo: Christian Wegner, 1952.

GOETHE, J. W. von. Faust, ed. e coment. por Albrecht Schöne, 2 vols. *In: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 40 vols., seção (*Abteilung*) I, tomo (*Band*) 7/2. Frankfurt-sobre-o-Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

GOLDSCHMIDT, V. A Religião de Platão (1949); trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, 2ª ed. São Paulo: DIFEL, 1970.

GONZÁLEZ, Zeferino (Cardeal). Historia de la Filosofía, 2ª ed., 4 vols. Madri: Augustín Jubera, 1886.

GUNKEL, H. “Genesis Übersetzt und Erklärt”. *In: D. W. Nowack (ed.), Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

GUSDORF, G. Le Romantisme. Paris: Payot, 1982.

HAMILTON, W. “The new optimism: from Prufrock to Ringo” (orig. publ. em *Theology Today*, janeiro de 1966). *In: T. J. J. Altizer e W. Hamilton, Radical Theology and the Death of God.* Indianapolis/Nova Iorque/Kansas City: The Bobbs-Merril Co., 1966, pp. 157-169.

HARNACK, A. von. History of Dogma (orig. 1894), trad. por N. Buchanan da 3ª ed. alemã. Londres: William & Norgate, 1896-99, em 7 v. (reimpr. Nova Iorque: Dover, 1961, em 4 v.).

HARRIS, H. S. Hegel’s Ladder : a commentary on Hegel’s Phenomenology of Spirit, v. 2 - The Odissey of Spirit. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997.

HAUG, M. Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis, 3ª ed. (edited and enlarged by E. W. West, to which is also added a biographical memoir of the late Dr. Haug by E. P. Evans). Londres: Trübner, 1884 (reimpr. Nova Delhi: Cosmo, 1978).

HAYMAN, R. Nietzsche: a critical life. Nova Iorque: Oxford University Press, 1980.

HEDLEY, D. Coleridge, Philosophy and religion : aids to reflection and the mirror of the spirit. Cambridge: University Press, 2000.

HEGEL, G. F. W. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. *In: Werke (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe)*, ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel, 20 vols. Frankfurt-sobre-o-Meno: Suhrkamp Verlag, 1969-71; v. 12 (1970).

HEIDEGGER, M. Metafísica e Niilismo [A Superação da Metafísica (1938-39) e A Essência do Niilismo (1946-48)]; trad. M. A. Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [2000a].

- HEIDEGGER, M. Nietzsche (1961), 2v.; trad. J. L. Vernal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000 [2000b].
- HERDER, J. H. Von. Letters for the Advance of Humanity (1793-7) - tenth collection. *In*: J. H. von Herder, *Philosophical Writings*, ed. M. N. Forster. Cambridge: University Press, 2002, pp. 380-424.
- HERDER, J. H. Von. Reflections on the Philosophy of the History of Mankind (1784-91), trad. T. O. Crurchill (1800), ed. resumida (livros VII, VIII, XII-XV, XVIII, XIX, XX) e trad. por F. E. Manuel. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1968.
- HERRENSCHMIDT, C. “Mythe et non histoire en Iran mazdéen”. *In*: D. Bouvier & C. Calame (eds.), *Philosophes et Historiens Anciens Face aux Mythes (Colloque 1997 [17-18/04] du PARSÀ sur l’Histoire et Philosophie Face aux Mythes*; Univ. de Lausanne). *Études de Lettres* (Lausanne), 1998: 131-143.
- HESÍODO. Os Trabalhos e os Dias (primeira parte); trad. M. de Camargo Neves Lafer, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HINNELLS, J. R. “Zoroastrian Savior imagery and its influence on the New Testament”. *Numen*, 16, 1969: 161-185.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651); trad. J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HOLLINRAKE, R. Nietzsche, Wagner, e a Filosofia do Pessimismo; trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- HYDE, T. *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum, Zoroastris Vita*. Oxford: Theatro Sheldoniano, 1700.
- IGGERS, G. G. *The German Conception of History* (1968). Middletown: Wesleyan University Press, 1983.
- IQBAL, M. *The Development of Metaphysics in Persia : a contribution to the history of muslim philosophy*. Londres: Luzac & Co., 1908 (reimpr. East Lansing, Missouri: H-Bahai, 2001).
- IRANI, K. D. “The Concept of Asha : a philosophical analysis”. *In*: D. G. McIntyre (ed.), *An Introduction to the Gathas of Zarathushtra*, vol. 2, s/d. Disponível em:< zarathushtra.com/z/article/dgm/vol2.htm#article%202 >, acessado em 14/12/2002.

ISENBERG, W. W. "The Gospel of Philip". In: J. G. Robinson (ed. geral), *The Nag Hammadi Library in English : translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California*, 3ª ed. revista. São Francisco: Harper & Row, 1988, pp. 139-160.

JAEGER, W. Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual; trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

JAFAREY, A. A., e ANTIA, K. H. "Good and evil". In: D. G. McIntyre (ed.), *Introduction to the Gathas of Zarathushtra*, seção 9, 1990; disponível em < www.zarathushtra.com/z/article/dgm/vol9.htm#article2 >; acessado em 02/01/2003.

JÄNICHEN, H. Die Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den iranischen Völkern (*Antiquitas*, série 1; *Abhandlungen zur alten Geschichte*, vol. 3). Bonn., 1956.

JONES, W. Lettre à Monsieur A*** du P*** [= Anquetil-Duperron] dans laquelle est compris l'examen de sa traduction des livres attribués à Zoroastre. Londres: P. Elmsly, 1771.

JUNG, C. G. Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939, 2 vols., ed. J. L. Jarrett. Princeton: University Press, 1988.

KAFTAN, J. W. M. Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral. Berlim: Berliner Zweigverein des Evangelisches Bundes, 1897.

KANT, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht (1784). In: Kants Gesammelte Schriften, Akademie-Textausgabe (ed. da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), seção I (Werke), vol. VII (Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Berlim: G. Reimer, 1907 (reimpr., Berlim: Walter De Gruyter, 1972).

KANT, I. Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1785). In: Kants Gesammelte Schriften, Akademie-Textausgabe (ed. da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), seção I (Werke), vol. VIII (Abhandlungen nach 1781). Berlim: G. Reimer, 1912 (reimpr., Berlim: Walter De Gruyter, 1969).

KAUFMANN, W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, 4ª ed. Princeton (Nova Jérsei): Princeton University Press, 1974.

- KERKHOFF, M. “Empédocle et Zarathoustra. Sept versions de la mort libre”. *Lés Études Philosophiques* (Paris: P.U.F.), 10/11, 1992 (*Poesie et Philosophie dans l’Idealisme Allemand*): 537-554.
- KINGSLEY, P. “The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster”. *BSOAS* (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*), 53 (2), 1990: 246-265.
- KINGSLEY, P. “Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato’s Academy”. *JRAS* (*Journal of the Royal Asiatic Society*), 5 (2), julho de 1996: 173-209.
- KLOSSOWSKI, P. Nietzsche, o politeísmo e a paródia (conferência proferida em Paris, no Collège de Philosophie, em maio de 1957; publ. inicialmente na *Revue de Metaphysique et Morale*); trad. E. de Araújo Ribeiro. *34 Letras*, 5/6, 1989: 146-163
- KOJÈVE, A. Introduction à la Lecture de Hegel. Paris: Éditions Gallimard, 1947.
- KOLAKOVSKI, L. Si Dios no Existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofia de la religión (1982). Madri: Editorial Tecnos, 1985.
- KOTWAL, D. F. M., e BOYD, J. W. A Persian Offering: The Yasna: a Zoroastrian high liturgy. Paris: Association pour l’Avancement des Études Iraniennes, 1991.
- KRISTELLER, P. O. Renaissance Thought and its Sources [ensaios], ed. M. Mooney. Nova Iorque: Columbia University Press, 1979.
- KRISTELLER, P. O. Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento [orig. *The Classics and Renaissance Thought* (1954)]; trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KRISTEVA, J. História da Linguagem [orig. *Le Langage, cet Inconnu* (1969)]; trad. M. M. Barahona. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KRIWACZEK, P. In Search of Zarathustra: the first prophet and the ideas that changed the world (2002). Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2003.
- KRÖMMELBEIN, T. “Mallet in Deutschland: Zur Wirkungsgeschichte der nordischen Poesie und Mythologie”. *Aus dem Antiquariat* (suplemento ao *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel*, 103-104), 12/1995: A449-456.
- KRÜGER, G. Die Entstehung des Neuen Testaments. Giessen: J. Ricker, 1896.
- LAURET, B. “A Inocência do devir”; trad. E. F. Alves. In: C. Geffré e J.-P. Jossua (orgs.), *Nietzsche e o Cristianismo*; tradutores diversos. Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 113-123 [= *Concilium*, 165, 1981/5 (Teologia Fundamental): 737-747].

- LEBRUN, G. O Averso da Dialética : Hegel à luz de Nietzsche; trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEFÈBVRE, G. La Révolution Française. Paris: P. U. F., 1951.
- LEIBNIZ, G. W. A Monadologia (1714); trad. M. de Souza Chauí. *In: Newton/Leibniz I* (col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 105-115.
- LEIBNIZ, G. W. Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Originne du Mal (1710). *In: Die Philosophischen Schriften*, v. 6, ed. C. I. Gerhardt. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1885 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1996); pp. 3-471.
- LEPENIES, W. As Três Culturas (1985; originalmente com o subtítulo A sociologia entre a literatura e a ciência); trad. M. C. Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.
- LESSING, G. E. *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachmann, 3ª ed. revista e aumentada, cuidada por F. Muncker, 23 vols (sendo 1 índice); v. 18. Stuttgart/Berlim/Leipzig: Göschen, 1886-1924 (reimpr. Berlim/Nova Iorque: Walter De Gruyter, 1968-1979).
- LESSING, G. E. *Werke*, 8 vols.; v. 8: *Theologiekritische Schriften III* (Goeze-Streit): *Philosophische Schriften*, ed. H. G. Göpfert, com a colaboração de H. Göbel. Munique: Carl Hanser Verlag, 1979.
- LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire*. Cairo: Institut Français, 1956.
- LÖWITH, K. "Nietzsche's revival of the doctrine of eternal recurrence". Apêndice II a *Meaning in History : The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1949, p. 214-222; nn. às pp. 256-257.
- MACHADO, R. "Deus, homem, super-homem". *Kriterion*, 1 (89), jan.-jul./1994: 21-32.
- MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- MACHADO, R. Zaratustra, tragédia nietzscheana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARQUES, A. "Para uma genealogia do perspectivismo"; introdução a *Sujeito e Perspectivismo : seleção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento*, trad. R. Gomes Filipe. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989, pp. 11-61.
- MARTON, S. Extravagâncias : ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2000 [2000a].

- MARTON, S. Nietzsche : das forças cósmicas aos valores humanos, 2^a ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000 [2000b].
- MARTON, S. “Nietzsche e a celebração da vida : a interpretação de Jörg Salaquarda”. *Cadernos Nietzsche*, 2, 1997: 7-15.
- MASSON-OURSSEL, P. “La Philosophie en Orient”; fascículo suplementar a É. Brehier, *Histoire de la Philosophie*. Paris: P.U.F., 1932.
- MATTEI, J. F. El Orden del Mundo : Platón. Nietzsche. Heidegger (1989); trad. E. Valiente Noailles. Buenos Aires: Editorial Losada, 1994.
- MAYRHOFER. M. “Zur einer Deutung des Zarathustra-Namens in Nietzsches Korrespondenz”. *Festschrift für Franz Altheim (Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, ed. R. Stiel e H. E. Stier), vol. 2. Berlim: Walter de Gruyter, 1970.
- McEACHRAN, F. The Life and Philosophy of Johann Gottfried Herder. Oxford: The Clarendon Press, 1939.
- MEAD, G. R. S. Thrice Greatest Hermes : Studies in Hellenistic teosophy and gnosis, being a translation of the extant sermons and fragments of the Trismegistic literature, with prolegomena, commentaries and notes; 3 v. Londres: John M. Watkins, 1964.
- MEHREGAN, H. “Zarathushtra im Awesta und bei Nietzsche - eine vergleichende Gegenüberstellung”. *Nietzsche Studien (Internationales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung)* [Berlim: Walter de Gruyter], 8, 1979: 291-308.
- MEINECKE, F. Historism : The rise of a new historical outlook. Nova Iorque: Herder and Herder, 1972.
- MERCIER, D. [J.]. Critériologie Générale, ou Traité de la certitude, 6^a ed. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1911.
- MORBACH, P.-H.. Introd. a D. Stevenson, Les Premiers Franc-Maçons : les loges Écossaises originelles et leurs membres; trad. P.-H. Morbach. Paris: Éditions Ivoire-Clair, 2000.
- MOLÉ, M. Culte, Mythe et Cosmologie dans l’Iran Ancien, 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- MOLNAR, T. Le Dieu Immanent : la grande tentation de la pensée allemande. Paris: Éditions du Cèdre, 1982.

MOMIGLIANO, A. Os Limites da Helenização – A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa (orig. 1975), trad. C. Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MORAES BARROS, F. R. de. “Avaliação, valor, criação: a propósito do capítulo 'Dos mil e um alvos' da primeira parte de *Assim Falava Zaratustra*”. *Ágora Filosófica*, 1 (1), jan.-jun./2001: 123-139.

MUSCHG, W. História Tragica de la Literatura (1948; 3ª ed. ampliada, 1957), trad. J. Gutiérrez Heras. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

MONTESQUIEU, C.-L. de S., Barão de la Brède e de. Cartas Persas (1721); trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Editora Paulicéia, 1991.

MONTINARI, M. “Zarathustra before *Thus Spoke Zarathustra*”. In: M. Montinari, Reading Nietzsche (1982), trad. G. Whitlock. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2003, pp. 69-79.

NICHELSBURG Jr., G. W. F. Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

NIEBUHR, R. The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation, 2 v. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1943, v. 1 (Human Nature), p. 202.

NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal : prelúdio a uma filosofia do futuro (1886), 2ª ed.; trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1992b].

NIETZSCHE, F. O Anticristo (1888; publ. 1895), 5ª ed.; trad. C. J. de Menezes. Rio de Janeiro: Livraria Camões/Lisboa: Guimarães Editores, 1978.

NIETZSCHE, F. Assim Falava Zaratustra (1885); trad. J. M. de Souza. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

NIETZSCHE, F. Assim Falava Zaratustra (1885); trad. E. N. Fonseca. São Paulo: Hemus, 1977 [1977a].

NIETZSCHE, F. Assim Falou Zaratustra (1885); trad. M. da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 [1977b].

NIETZSCHE, F. O Caso Wagner : um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner : dossiê de um psicólogo (1889); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como filosofar com o martelo (1889); trad. M. A. Casa Nova (*sic*). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 [2000b].

NIETZSCHE, F. Ecce Homo : como alguém se torna o que é (1888); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1995a].

NIETZSCHE, F. Fragmentos Finais (póstumos), seleção e trad. de F. R. Kothe. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 2002.

NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência (1882; modif. 1887); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral : uma polêmica (1887); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. Homer's Contest (1872; póstumo); trad. M. A. Mügge. Edinburgo/Londres: T. N. Foulis & Co., 1911 (vol. III dos *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 18 v.)

NIETZSCHE, F. Humano, Demasiado Humano : um livro para espíritos livres (1878); trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [2000a].

NIETZSCHE, F. O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo (1872), 2ª ed.; trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1992a].

NIETZSCHE, F. Obras Incompletas, v. I [trazendo, entre outros, excertos de Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (1873), Humano Demasiado Humano II (1879-80), e Aurora (1880-81)]; trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

NIETZSCHE, F. Selected Letters (1861-1889), ed. e trans. por C. Middleton. Chicago: University of Chicago Press, 1969 (reimpr.: Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1996).

NIETZSCHE, F. Unfashionable Observations (1873-74-75-76); trad. R. T. Gray. Stanford: University Press, 1995 [1995b].

NIETZSCHE, F. Werke in drei Bänden (v. I: Menschliches, Allzumenschliches und andere Schriften; v. II: Also sprach Zarathustra und andere Schriften; v. III: Jenseits von Gut und Böse und andere Schriften). Colônia: Könnemann Verlagsgesellschaft, 1994.

NOCK, A. D. Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background. With an introd. by the author, 1962, and two additional essays, A note on the resurrection and Hellenistic mysteries and Christian sacraments, 2ª ed. Nova Iorque: Harper & Row, 1964.

- NUNES, B. “A Visão Romântica”. *In*: J. Guinsburg (org.), *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, pp. 51-74.
- NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia : o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- O’FLAHERTY, J. C. Johann Georg Hamann. Boston: Twayne Publishers, 1979.
- OLENDER, M. *Les Langues du Paradis : Aryens et semites - un couple providentiel*. Paris: Gallimard-Seuil, 1989.
- PANOUSI, E. “La teosophie iranienne source d’Avicenne?”. *Revue Philosophique de Louvain*, 66 (90), 1968: 239-266.
- PASCAL, B. *Pensamentos* (obra póstuma; 1670), introd. e notas de Ch.-M. des Granges; trad. S. Milliet; 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PATROLOGIA LATINA = *Patrologiæ cursus completus*, Series Latina (221 vols.¹²⁴⁶; 1844-1855), Series secunda (vols. 74-217; 1844–1864), vol. 198 - saec. XII (Adami Scoti Opera Omnia, Magistri Petri Comestoris Historia Scholastica, Sermones, Godefridi Viterbiensis Chronicon). Paris: ed. do autor, 1855.
- PERNIOLA, M. Introd. a *O Anticristo: maldição do cristianismo*, de F. W. Nietzsche. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton (da Newton Compton Brasil), 1988, pp. 9-16.
- PÉTREMENT, S. de. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947 (reimpr. Brionne: G. Monfort, 1982).
- PFEIL, H. “Os significados da expressão de Nietzsche 'Deus está morto'”; trad. do padre P. von Werden. *Presença Filosófica* (Revista da Sociedade Brasileira dos Filósofos Católicos), 4-7, 1975: 125-138.
- PICTET, A. *Les Origines Indo-Européenes ou les Aryas Primitifs*, 5 vols. Paris, 1859-1863 (reimpr. Paris: Sandoz et Fischbauer, 1877).
- PLATO *The Republic* (séc V a.C.). *In*: *The Dialogues*; trad. B. Jowett (ed. conjunta com *The Seventh Letter*, trad. J. Harward, nos *Great Books of the Western World*, v. 7). Chicago/Londres (e outras): *Encyclopædia Britannica*, 1952, pp. 295-441.
- PLÉTHON [, G. G.]. *Traité des Lois* (*Plethônos nomôn syngraphês ta sôzomena*; séc. XV), ed. C. Alexandre (Paris, 1858); trad. A. Pelissier. Amsterdã. Adolf M. Hakkert, 1966.

¹²⁴⁶ 217 volumes (encadernados como 218 *in quarto*), de 1844 a 1855. Os quatro volumes de índices foram acrescentados em 1862-1865.

- PUECH, H.-C. “L’Iran et la philosophie grecque”. In: H. Massé (ed.), *La Civilisation Iranienne*. Paris: Payot, 1952, pp. 80-90.
- RAMACCIOTTI, B. L. “Espinosa e Nietzsche: entre a paixão e a contade - conexões para uma fisiopsicologia”. *Cadernos Espinosa*, IV, 1998: 55-74.
- RAMSAY, P. Prefácio a G. Vahanian, *The Death of God : the culture of our Post-Christian era*. Nova Iorque: George Brazillier, 1957, pp. xiii-xxix.
- RANDALL Jr., J. H. *La Formación del Pensamiento Moderno : historia intelectual de nuestra época*; trad. (de *The Making of the Intellectual Background of the Present Age*) por J. A. Vásquez. Buenos Aires: Editorial Nova, 1952.
- REALE, G., e ANTISERI, D. *História da Filosofia*, v. 3: do Romantismo até nossos dias (1986); 2ª ed., trad. A. Cunha. São Paulo: Paulus, 1991.
- REEVES, J. *Jewish Lore in Manichaeic Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992.
- REBOUL, O. *Nietzsche: Critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- REITZENSTEIN, R. *Altgriechische Theologie und ihre Quellen (Vorträge der Bibliothek Warburg, IV, 1-19)*. Leipzig: B. G. Teubner, 1924/25.
- REITZENSTEIN, R. *Plato und Zarathustra (Vorträge der Bibliothek Warburg)*. Leipzig: B. G. Teubner, 1927.
- REITZENSTEIN, R., e SCHÄDER, H. H. *Studien zum antiken Synchretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig: B. G. Teubner, 1926.
- RENSOLI LALIGA, L. “El mal como parte del orden universal según G. W. Leibniz”. *A Parte Rei* (Madri), 18, nov. 2001, 9 pp. Disponível em < serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mal.pdf >, acessado em 04/03/2003.
- ROSE, J. *The Image of Zoroaster : the Persian mage through European eyes*. Nova Iorque: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- ROSEN, S. *The Mask of Enlightenment : Nietzsche’s Zarathustra*. Cambridge: University Press, 1995.
- ROUGEMONT, D. de. *L’Amour et l’Occident*. Paris: Plon, 1939.
- RUSSEL, J. B. *O Diabo : as percepções do mal da antigüidade ao cristianismo primitivo* (1990). Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- RUSSEL, J. R. *The Republic of Plato and What's All About*. Nova Iorque: Department of Middle East Languages and Cultures, Columbia University, 1989.
- RUSTOMJEE, F. The philosophical, spiritual, and ethical interpretation of the Gâthâs of Holy Zarathushtra, in English, with transliteration, word to word meaning of the text, free translation, and introductions of each verse. Bombaim: Mrs. S. H. Kotwal, 1961.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche : a philosophical biography* (2000); trad. S. Frisch. Nova Iorque/Londres, W. W. Norton & Co., 2002.
- SANTIAGO, G. C. "Zaratustra: da cosmologia à ética iraniana". *Reflexão* (rev. quadrimestral do Inst. de Filosofia da PUCCAMP), 41 (Pensamento Oriental), 1998: 16-24.
- SARIANIDI, V. *Margiana and Protozoroastrianism*; trad. (do russo) por I. Sarianidi. Atenas: Kapon Editions, 1998.
- SCHÄDER, H. H. "Zarathustras Botschaft von der rechter Ordnung". In: B. Schleracht (ed.), *Zarathustra*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- SCHEER, Monsenhor A. (ed. do texto árabe) *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)*, parte I.2; trad. P. Dib (*Patrologia Orientalis*, VII). Paris: J. Périer, 1910.
- SCHEFTELOWITZ, I. *Die altpersische Religion und das Judentum*. Giessen: A. Töpelmann, 1920.
- SHELLING, F. von. Bruno, or, On the Natural and the Divine Principle of Things; trad. M. G. Vater. Albany: State University of New York Press, 1984.
- SHELLING, F. von. *Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia-da-Natureza como Parte Integrante da Primeira (1798)*. In: *Escritos Filosóficos* (col. Os Pensadores); trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [editado em volume conjunto com *Escritos Filosóficos de Fichte*], pp.213-223.
- SCHIFFERS, N. "'Deus está morto' - análise de uma expressão de Nietzsche"; trad. do frei W. do Amaral. In: C. Geffré e J.-P. Jossua (orgs.), *Nietzsche e o Cristianismo*; tradutores diversos. Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 83-101 [= *Concilium*, 165, 1981/5 (Teologia Fundamental): 707-725].
- SCHLEGEL, F. *O Dialeto dos Fragmentos* (contendo trads. dos *Lyceums - Fragmente*; *Athenäums - Fragmente* [(1798; com contribuições de Novalis, Schleiermacher e A.W. Schlegel) pp. 43-142], e *Ideen*, com apêndices [por Novalis]); trad. M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHLEGEL, F. *Philosophie der Geschichte*. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828, 2 v. Viena/Bonn: Carl Schaumburg, 1829.

SCHMIDT, H. P. (com contribuições por W. Lentz e S. Insler). *Form and Meaning of Yasna 33 (American Oriental Society Essay Number 10)*. New Haven (Connecticut): American Oriental Society, 1985.

SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Idea*, 3 vols.; trad. R. B. Haldane e J. Kemp (a partir da ed. alemã de Frauenstädt). Londres: Trübner & Co., 1883-1886 (reimpr. Nova Iorque: AMS Press, 1977).

SCHWAB, R. *The Oriental Renaissance : Europe's rediscovery of India and the East, 1680-1880* (1950); trad. G. Patterson-Black e V. Reinking. Nova Iorque: Columbia University Press, 1984.

SCHWEIZER, G. *Persien, Drehschreibe der Kulturen : von Zarathushtra bis Khomeini*. Düsseldorf: Econ, 1983.

SPINOZA, B. de. *Etica demostrada según el orden geométrico* (1675; publ. póstuma 1677), intro.; trad. e notas de V. Peña. Madri: Alianza Editorial, 1987.

SPINOZA, B. de. *Tratado Teológico-Político* (1670); trad. A. Domínguez. Madri: Alianza Editorial, 1986.

STEINER, G. *The Death of Tragedy*. Londres: Faber & Faber, 1961.

SUIDAS. *Suidæ Lexicon [= Suda]*, ed. A. Adler. Stuttgart: Verlag Teubner, 1928-1938 (reimpr. 1971).

TAGORE, R. Prefácio a D. J. Irani, *The Divine Songs of Zarathushtra*. Londres: George Allen & Unwin, 1924 (reimpr. Newton, Massachusetts: The Center for Ancient Iranian Studies, 1998).

TALMON, J. L. *Romantismo e Revolta : Europa 1815-1848* (1967); trad. T. Santos Jr. Lisboa: Editorial verbo, s/d.

TALMUD BABLÍ/THE BABYLONIAN TALMUD (sécs. II a IV); tratados Berakhot (do Seder Zera'im ["Ordem das Sementes"], Yomá e Sukká (do Seder Moed ["Ordem dos Festivais"]), Nedarím (do Seder Nashim ["Ordem das Mulheres"]), e Sanhedrin (do Seder Nezikin ["Ordem dos Danos"]), com o texto original em hebraico/aramaico e trad. em inglês, editada pelo Rabino Dr. Isidore Epstein (volumes 1, 7, 8 [em vol. conjunto com o Moed Katan], 12 e 19 [de 30 vols.]). Londres: Soncino, 1990.

- URBACH, E. *The Sages - Their Concepts and Beliefs*, 2 v.; trad. I. Abrahams. Jerusalém: Magnes Press, 1975.
- VOEGELIN, E. *Il Mito del Mondo Nuovo* (orig. *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*; 1959); trad. A. Munari, com uma introd. por M. Marcolla. Milão: Rusconi, 1970.
- VOLTAIRE, F.-M. A. de. *Dictionnaire Philosophique* (5^a ed. revista e ampliada, 1765). *Oeuvres Complètes*, N^o 37. Paris: Societé Littéraire, 1785.
- VOLTAIRE, F.-M. A. de. *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII* (1756), 3 v. Paris: Societé Littéraire, 1805.
- VOLTAIRE, F.-M. A. de. *Questions d'un homme qui ne sait rien [: le Philosophe ignorant]*. In: *Nouveaux mélanges philosophiques, historiques, critiques, &c. &c. &c.*, quatrième partie. Genebra: Cramer, 1767-1769.
- WALKER, D. P. *Ancient Theology : Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. Londres: Duckworth, 1972.
- WALSH, D. *Reflections on the Nature of Modernity*. In: *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality* (Georgian Philosophical Studies, I), ed. N. V. Chavchavadze, G. Nhodia e P. Peachey. Washington (D.C.): Paideia Press/The Council for Research in Values and Philosophy, 1994, pp. 107-123.
- WASHINGTON, P. *O Babuíno de Madame Blavatsky : Místicos, médiums e a invenção do guru ocidental* (1993); trad. A. Machado. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- WEICHEL, H. *Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*. Leipzig: Dürrschen Buchhandlung, 1910.
- WELBURN, A. [J.]. *As Origens do Cristianismo : as fronteiras entre os antigos mistérios pagãos e a crença cristã* (1991); trad. T. Monteiro Deutsch e M. C. Fernandes. São Paulo: Círculo do Livro/Best Seller, s/d.
- WERBLOWSKI, R. J. Z. "*Dualism*". In: *Encyclopædia Judaica, CD-ROM Edition, Version 1.0*. Israel: Judaica Multimedia/Kether Publishing House, 1997.
- WEST. E. W. (trad.) *Dênkard. (Sacred Books of the East* [ed. F. Max Müller], vol. 37 [Pahlavi Texts]). Oxford: The Clarendon Press, 1891.
- WHITE, A. *Within Nietzsche's Labyrinth*. Nova Iorque: Routledge, 1990.

- WHITE, H. V. *Metahistory - The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press, 1990 (reimpr. do original de 1973), esp. 331-374 (capítulo “Nietzsche: the Poetic Defense of History in the Metaphorical Mode”).
- WHITE, V. *Deus e a Psicanálise* (com um prefácio de C. G. Jung). Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von. *Erinnerungen* (1848 - 1914), 2^a ed., complementada. Leipzig: K. F. Koehler Verlag, 1928.
- WILSON, C. *O Oculto* (1971), 2 vols; trad. A. Bocchini Netto. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- WILSON, C. *The Outsider* (1956; reed, c/ uma nova introdução). Londres: Pan Books, 1978.
- WINDFUHR, G. L. “Mozart’s *Zauberflöte* and Zoroaster”. In: *Proceedings of the 2nd International Zoroastrian Congress* (7-8/01/1995), ed. H. J. M. Desai e H. N. Modi. Bombaim: K. R. Cama Oriental Institute, 1996: 283-300.
- WOLF, C. *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubia experientiæ fide innotescunt, per essentiam et naturam animæ explicantur, et ad intimiorem naturæ ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*. Frankfurt-sobre-o-Meno/Leipzig: officina libraria Rengeriana, 1734.
- XENOFONTE. *Ciropédia* (após 394 a.C.); trad. J. F. Pereira. São Paulo: Edições Cultura, s/d.
- ZAEHNER, R. C. *The Teachings of the Magi*. Nova Iorque: Macmillan Co., 1956.
- ZATERKA, L. “*Conatus* e vontade de potência: semelhanças e dessemelhanças”. *Cadernos Espinosanos*, II (1), 1997: 33-51.
- ZILLES, U. *Filosofia da Religião*, 3^a ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- ZWEIG, A. *O Pensamento Vivo de Espinosa* (1940); trad. G. Pereira da Silva. São Paulo: Livraria Martins Editôra, s/d (editado em volume conjunto com *O Pensamento Vivo de Montaigne*, de André Gide).

ANEXO 1 - ALGUNS TEXTOS ZOROASTRIANOS PERTINENTES

1a - *YASNA*, 11 [profissão de fé zoroastriana]; trechos 17-19 [texto a partir de K. F. Geldner (AVESTA, 1886-96)], contendo no passo 19 o *manthra* (a prece) *ashem vohû*:

[17] (*Zôt u râspi*,) *frastuyê humatôibyascâ hûkhtôibyascâ hvarshtôibyascâ mâthwôibyascâ vaxedhwôibyascâ varshtvôibyascâ, aibigairyâ daihê vîspâ humatâcâ hûkhtâcâ hvarshtâcâ, paitiricyâ daihê vîspâ dushmatâcâ duzhûxtâcâ duzhvarshtâcâ./*

[18] *Ferâ vê râhî Ameshâ Speñtâ ýasnemcâ vahmemcâ ferâ mananghâ ferâ vacanghâ ferâ shyaothanâ ferâ anghuyâ ferâ tanvascît hvah'yâ ushtanem./*

[19] *Staomî ashem, ashem vohû vahishtem astî ushtâ astî ushtâ ahmâi hýat ashâi vahishtâi ashem!*

Na tradução de L. H. Mills (em DARMESTETER E MILLS, 1887); vertida por nós para o português (com modificações aceitas a partir de KOTWAL e BOYD, 1991: 104):

[17] “Professo minhas loas aos bons pensamentos, boas palavras, e boas ações, para meus pensamentos, minhas palavras e minhas ações. Com loas cantadas mostro todos os bons pensamentos, boas palavras e boas ações, e com rejeição repudio todos os pensamentos maus, palavras más e ações más.

[18] Aqui vos dou, Ó vós Imortais Generosos (*Ameshâ Speñtâ*)!, sacrifício e homenagem com pensamentos, palavras e ações, e com minha pessoa inteira; sim, (ofereço) a você a carne do meu próprio corpo (como sua própria).

[19] E louvo a Verdade/a Retidão/a Ordem (*Asha*). A Verdade/a Retidão/a Ordem é o melhor dos bens; felicidade para aquele que proporciona felicidade aos outros; a Verdade/a Retidão/a Ordem é (o) melhor para aquele que age em função da Verdade/Retidão/Ordem!”.

1b - *YASNA*, 20 [comentário sobre o *manthra* (a prece) *ashem vohû*]; trechos 1-3 [texto a partir de K. F. Geldner (AVESTA, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

[1] *Frâmraot ahurô mazdao, ashem vohû vahishtem astî, para ahmâi vohû vahishtem cinasti ýatha hvaêtave hvaêtâtem vohu vahishtem asti atha tkaêshem kêrayeiti,*

[2] *ushtâ astî ushtâ ahmâi, ushtatâitya vîspem ashavanem vîspâi ashaone para-cinasti ýatha nâ stâitya vîspem ashavanem vîspâi ashaone para-cinasti,*

[3] *hýat ashâi vahishtâi ashem para-cinasti, vîspem manthrem vîspem manthrâi, ýatha ashâi khshathrem cinasti ýathaca zbayeñte ashaone ashem cinasti ýathaca khshmâvôya ashem cinasti ýat saoshyañtaêbyô, thrâyô tkaêsha, vîspem vacô fravâkem haurum vacô ahurahe mazdao.*

Na tradução de L. H. Mills (em DARMESTETER E MILLS, 1887); vertida por nós para o português:

[1] “Uma bênção é a Retidão (*Righteousness*), (chamada) a melhor; há bem-estar (*weal*), há bem-estar para esse homem quando, Reto, (auxilia) a melhor Retidão (quando o homem pio serve-a em verdade). Ahura Mazdâ falou: *Ashem vohu vahishtem asti* [a Verdade/Ordem/Retidão é o melhor dos bens]. A essa *Asha*, a santidade ritual sagrada, atribui-se as qualidades de 'bom' e 'melhor', como atributos pertencentes a um dono; assim essa *vohu vahishtem asti* [= essa melhor das beneficências] é substancializada (de pronto)./

[2] *Ushtâ asti ushtâ ahmâi* [a Retidão é (o) melhor para aquele que age em função da Retidão]; por essa atribuição de bênção (*blessedness*) (o louvador) associa cada pessoa (ou coisa) de uma natureza sagrada a cada pessoa sagrada, e como usualmente (?) e regularmente (?) se associa cada pessoa ou coisa (?) que é sagrada a cada homem santo./

[3] *Hýat ashâi vahishtâi* [felicidade para aquele que proporciona felicidade aos outros]; por essas palavras o adorador atribui o *manthra* [mantra] inteiro (a *Asha Vahishta*), e atribui tudo ao *manthra*, como se atribui o reino à Retidão, como se atribui a Retidão à invocação santa; sim, como se atribui a Retidão a nós que somos os profetas (que devem auxiliar e bendizer o povo). As três máximas das sentenças (são portanto realizadas). E cada palavra (em seu detalhe), e a a elocução inteira em sua proclamação, é a palavra de Ahura Mazdâ”.

1c - *ZAMYÂD-YASHT* (“Hino à Terra”, do *Khorda Avesta*), seção XIII = *YASHT*, 19; trecho 83-86 [texto a partir de K. F. Geldner (*AVESTA*, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

[83] *Ukhrem kavaêm hvarenô mazdadhâtem ýazamaide ash-vañdrem uparô-kairîm thamnanguhañtem varecanguhañtem ýaokhshtivañtem taradhâtem anyâish dâmân,*

[84] *yât upanghacat kavaêm vîshtâspem, anumatêe daênayâi, anukhtêe daênayâi, anvarshîtêe daênayâi, yât imãm daênãm âstaota dushMainyum sizhdyô daêvãn apa ashavãn.*

[85] *Ýô druca paurvãnca ashâi ravô ýaêsha ýô druca paurvãnca ashâi ravô vîvaêdha ýô bâzushca upastaca vîsata ainghã daênayã yât ahurôish zarathushtrôish,*

[86] *ýô hîm stâtãm hitãm haitîm uzvazhat haca hinûiwyô nî-hîm dasta maidhyôishâdhem berezi-râzem afrakadhavaitîm ashaonîm thrãfdhãm gêushca vâstraheca frithãm gêushca vâstraheca.*

Em trad. nossa, a partir de James DARMESTETER (1885: t. II):

[83] “Sacrificamos à possante Fortuna (*Khwarenah*; em Darmesteter = Glória real) criada por [Ahura-] Mazdã,

[84] que acompanha o kavi Vishtaspa, para ele pensar segundo a religião (*daêna*), falar segundo a religião, agir segundo a religião, tão bem que ao serviço dessa religião ele foi declarado destruidor dos inimigos, exterminador dos demônios (*daêvan*),

[85] aquele que, expulsando a desordem/a confusão/a falsidade/a mentira (*drug*), procurou espaço para a Ordem (*Asha*) ritual (*ýaêsha*), que expulsando a desordem procurou espaço para a Ordem cósmica (*vîvaêdha*), fazendo-se o arco e a flecha (Darmesteter = a arma e o apoio [o braço?]) para [a defesa d’]essa lei de Ahura [-Mazdã], para [a defesa d’]essa lei de Zaratustra;

[86] e que estabeleceu para Asha espaço, posição e situação privilegiada para Asha no meio (do mundo)”.

1d - o mantra *ÝATHÁ AHÛ VAIRYÔ* (*YASNA*, 7.25, 8.4, 11.12, 13.7, 18.9, 27.3, 27.7, 27.13, 28.12, 30.12, 31.23, 32.17, 33.15, 34.16, 56.5, 57.34, 59.32, 62.1; *VENDIDAD*, diversas passagens; *VISPERAD*, 12.5, *KHORDA AVESTA*, diversas passagens) [texto a partir de K. F. Geldner (*AVESTA*, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

Ýathâ ahû vairyô athâ ratush ashât-chît hacâ vanghêush dazdâ mananghô shyaothananãm anghêush mazdâi kshathremcâ ahurâi â ýim drigubyô dadat vâstârem.

Em versão nossa da tradução de C. Bartholomae (“*Die Gatha’s des Awesta*”. Estrasburgo: Trübner, 1905):

“Tanto o senhor quanto o líder serão escolhidos em razão de sua retidão. Essas duas indicações são feitas com [a] boa mente, de modo que os atos da vida são feitos para o Sábio [*the Wise One*], e o domínio de Deus, no qual a pessoa escolhida torna-se o reabilitador do reto que é oprimido, é bem estabelecido”.

Em versão nossa da tradução de Stanley Insler (“*The Gāthās of Zarathustra*”. Leiden: Diffusion E. J. Brill/Teerã: Édition Bibliothèque Pahlavi, 1975), com acréscimos (dele)/[meus]:

“Assim como o Senhor [*Ahû*] é para ser escolhido (segundo a verdade [ou retidão, *asha*]), do mesmo modo o juízo [ou norma, *ratush*] [é para ser escolhido] segundo a verdade [retidão]. Como resultado disso, o bom pensamento [*vohu manô* - a compreensão e escolha de *asha*] estabelece o domínio [*kshathra*] das ações originadas de uma existência de bom pensamento para (o bem d') O Sábio [*Mazdâ*] e para o Senhor¹²⁴⁷ [*Ahura*], a quem eles [o bom pensamento e as ações segundo ele?] estabeleceram como pastor para os necessitados/dependentes”.

Em versão nossa da tradução de Mary Boyce ([ed. e trad.] “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p.56), derivada essencialmente de Insler mas no entanto mais ágil: “Assim como o Mestre, do mesmo modo o Juiz é para ser escolhido de acordo com a verdade [ou retidão]. Estabelece o poder das ações originadas de uma vida vivida com bom propósito, para [o bem de] *Mazdâ* e para o Senhor, a quem eles fizeram pastor para os pobres”.

Conforme KOTWAL & BOYD (1991: 75-6), o sentido do mantra é o seguinte:

“Assim como Ahura-Mazdâ é o Senhor Soberano, Zaratustra é o senhor espiritual em virtude de sua retidão. As dádivas da Boa Mente são para aqueles que trabalham para o Senhor da Sabedoria. Aquele que nutre os pobres assegura a soberania de Ahura-Mazdâ”.

¹²⁴⁷ Mary Boyce ([ed. e trad.] “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p. 56) pensa que aqui a referência se faz a Zaratustra.

1e - *YASNA*, 30; trecho 3-5 [texto a partir de K. F. Geldner (*AVESTA*, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

[3] “*At tâ Mainyu pouruyê ýâ ýêmâ hvafenâ asrvâtem manahichâ vachahichâ shyaothanôî hî vahyô akemchâ âschâ hudânghô eresh vîshyâtâ nôit duzhdânghô.*

[4] *Atchâ hyat tâ hêm Mainyu jasaêtem paourvîm dazdê gaêmchâ ajoyâtîmchâ ýathâchâ anghat apêmem anghush acishtô dregvatâm at ashâunê vahisstem manô*

[5] *Ayâ manivâ varatâ ýê dregvâ acishtâ verezyô ashem mainyush spênishtô ýê khraozhdishtêng asênô vastê ýâêchâ kshnaoshen ahurem haithyâish shyaothanâish fraoret mazdâm”.*

Em versão nossa, corrigida a partir de “*Gâthâ-Ba-Maani* (avést.)/*Gatha Ba Mayeni* (gujarati)”, trad. para o gujarati pelo *ervad* Kavasji Edulji Kanga (1880), e daí para o inglês pelo *ervad* Maneck Furdoonji Kanga. Bombaim: Parsi Panchayat funds & properties/Jenaz printers, 1997:

[3] “*At¹ tâ² Mainyu³ pouruyê⁰ Primeiro⁰, [falarei d']aqueles¹ dois² 'espíritos'³ [para o *ervad* Jehan BAGLI (1996), 'aspectos mentais'³] ýâ⁴ ýêmâ⁵ que⁴ são gêmeos⁵ [aspectos geminados da mente humana?] *khvafenâ⁶ asrvâtem⁷* e que falaram⁶ entre si⁷ [cf. a *Yasna*, 45.2]; *manahichâ⁸ vachahichâ⁹ shyaothanôî¹⁰* em pensamentos⁸ em palavras⁹ e em ações [literalmente, tentativas]¹⁰, *hî¹¹ vahyô¹² akemchâ¹³* esses dois¹¹ 'espíritos' são [respectivamente] o melhor¹² e o mau¹³; *âoschâ¹⁴ hudânghô¹⁵* aqueles¹⁴ de bom-entendimento¹⁵ *eresh¹⁶ vîshyâtâ¹⁷* discriminaram [escolheram]¹⁷ a Verdade [*Asha*]¹⁶, *nôit¹⁸ duzh-dâonghô¹⁹* [mas] aqueles de entendimento mau¹⁹ não [o fizeram]¹⁸.*

[4] *Atchâ²⁰ hyat²¹ tâ²² hêm²³ Mainyu²⁴* Quando²⁰ esses²¹ dois²² 'espíritos'²⁴ [= Spenta-Mainyu e Angra-Mainyu] *jasaêtem²⁵ paourvîm²⁶* primeiramente²⁶ encontraram²⁵ um ao outro²³ *dazdê²⁷ gaêmchâ²⁸ ajoyâtîmchâ²⁹* [eles] criaram²⁷ a vida²⁸ e o não-viver²⁹ *ýathâchâ³⁰ anghat³¹ apêmem³² anghush³³* [que perdurarão] até que³⁰ o mundo³¹, este mundo³³, acabe³² [no tempo finito]; *achishtô³⁴ dregvatâm³⁵* [Angra-Mainyu que] é o da pior³⁴ [*aka*] mente³⁹ [*aka manah*, em oposição a *vohu manah*, a boa mente], [prevalecendo] entre os maus³⁵, *at³⁶ ashâunê³⁷ vahisstem³⁸ manô³⁹* e³⁶ [Spenta-Mainyu que é] o de melhor³⁸ mente³⁹ [prevalecendo] entre os virtuosos³⁷.

[5] *Ayâ*⁴⁰ *manivâo*⁴¹ Desses [mencionados] 'espíritos'⁴¹ gêmeos⁴⁰ *varatâ*⁴² *yê*⁴³ *dregvâo*⁴⁴ aquele⁴³ ['espírito'] mau/da mentira⁴⁴ escolheu⁴² *achishtâ*⁴⁵ *verezyô*⁴⁶ a pior⁴⁵ ação⁴⁶ *ashem*⁴⁷ *mainyush*⁴⁸ *spênishtô*⁴⁹ o 'espírito'⁴⁸ mais beneficente⁴⁹, *yê*⁵⁰ *khraozhdishtêng*⁵¹ *asênô*⁵² *vastê*⁵³ que habita no⁵³ [literalmente, veste-se com o] mais portentoso⁵¹ céu⁵², escolheu⁴² a Verdade [*Asha*]⁴⁷; *yâêchâ*⁵⁴, e ademais aqueles que⁵⁴ *khshnaoshen*⁵⁵ agradam⁵⁵ *ahurem*⁵⁶ a Ahura⁵⁶ Mazdâ⁶⁰ *haithyâish*⁵⁷ *shyaothanâish*⁵⁸ por meio de virtuosas⁵⁷ ações⁵⁸ *fraoret*⁵⁹ *mazdâm*⁶⁰ e de fé⁵⁹ [também escolheram a Verdade]”.

Na tradução de J. Duchesne-Guillemin (“*The Hymns of Zarathustra*”. Londres: John Murray, 1952), vertida por nós para o português:

[3] “No princípio os dois espíritos declararam a sua natureza,/ o superior e o maligno,/ em pensamento, palavra e obra. E entre os dois os/ sábios fazem a escolha certa, mas não os tolos./

[4] E quando esses dois espíritos se encontraram,/ criaram no princípio a vida e a não-vida,/ e no final a pior experiência seria para o perverso,/ mas para o justo [seria] a Melhor das Mentes./

[5] Desses dois espíritos, o maligno decidiu fazer as piores coisas;/ mas o Sacratíssimo Espírito, vestido da imutabilidade do céu,/ uniu-se à justiça;/ e assim fizeram todos os que sentem prazer em agradecer o Sábio senhor com atos honestos”.

Na ágil tradução de S. Insler (“*The Gāthās of Zarathustra*”. Leiden: Brill, 1975), vertida por nós para o português:

[3] “Sim, há dois espíritos fundamentais, gêmeos conhecidos por estarem em conflito. Em pensamento, em palavra, em ação, eles são dois: o bom e o mau. E entre esses dois, os beneficentes escolheram corretamente, [mas] não os maleficientes.

[4] Ademais, quando esses dois espíritos estiveram juntos pela primeira vez, eles criaram a vida e a morte, e [o modo] como, no fim, a pior existência será para o enganoso (*the deceitful*), mas o melhor pensamento [será] para o veraz (*the truthful*).

[5] Desses dois espíritos, o enganoso escolheu tornar reais as piores coisas. (Mas) o espírito mais virtuoso escolheu a verdade, e (assim devem fazer aqueles) que devem continuamente satisfazer o Sábio Senhor com ações verdadeiras”.

1f - YASNA, 33; trecho 1-3 [texto a partir de K. F. Geldner (AVESTA, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

[1] *Ýathâish ithâ vareshaitê yâ dâtâ anghêush paouruyehyâ ratûsh shyaothanâ razishtâ dregvataêcâ hyatcâ ashâunê yeh'yâcâ hêmemyâsaitê mithahyâ yâcâ [mythahyâcâ] hôi ârezvâ.*

[2] *At yê akem dregvâtê vacanghâ vâ at vâ mananghâ zastôibyâ vâ vareshaitî vanghâu vâ côiithaitê astîm tôi vârai râdeñtî ahurahyâ zaoshê mazdâ.*

[3] *Ýê ashâunê vahishtô hvaêtû vâ at vâ verezênyô airyamná vâ ahurâ vîdâs vâ thwakhshanghâ gavôi at hvô ashahyâ anghat vanghêushcâ vâstrê mananghô.*

Na tradução de SCHMIDT (1985: 7), em versão nossa para o português:

[1] “De modo a ser tornado real exatamente por aquelas leis que são as da lei pristina, o julgamento (ou: a norma) (deve ser tornada real) com a ação mais justa tanto em relação ao enganoso quanto em relação ao veraz e em relação àquele cujas ações erradas e corretas são balanceadas.

[2] Então aquele que (vier a) tornar real o que é mau para o enganoso, seja por palavra ou por pensamento ou por suas mãos, ou reconhecer o convidado (como sendo/estando) no (lado) bom - esses (indivíduos) realizarão (seu) desejo (e estarão) com a aprovação do Sábio Senhor.

[3] Aquele que é muito bom para o veraz - seja por causa de relação familiar ou como membro do clã, ou por causa do pertencimento ao povo ário ou como zelosamente aquinhoando sua dívida para com a vaca [= o reino animal], Senhor - ele deverá estar no pasto da verdade [Asha] e do bom pensamento [Vohû Manô]”.

Compare-se com a tradução de C. Bartholomae (“*Die Gatha's des Awesta*”. Estrasburgo: Trübner, 1905), em versão nossa para o português:

[1] “Em conformidade com as leis que pertencem à vida presente, o Juiz deverá agir com a ação mais justa em relação ao homem da Mentira (o mentiroso) e o homem da Verdade (o veraz), e em relação àquele cujas coisas falsas e verdadeiras se equilibram (em igual medida).

[2] Quem quer que opere mal (ou: o mau) para o mentiroso por palavra ou pensamento ou pelas mãos, ou converta seu dependente ao bem - tais homens realizam a vontade de Ahura Mazdâ para sua satisfação.

[3] Aquele é o melhor para o homem reto, seja ele nobre ou membro da comunidade ou irmandade, Ahura [Senhor] - ou [aquele que] com diligência cuida do gado; ele deverá estar no pasto da Verdade e do Bom Pensamento [Asha e Vohu Manah]”.

1g - “Credo zoroastriano”, *YASNA*, 12, trecho 7-9 [texto a partir de K. F. Geldner (AVESTA, 1886-96), com atualização nossa para a transcrição fonética]:

[7] [*Fravarânê*:] *Ýâ-varanâ âpô, ýâ-varanâ urvarâ, ýâ-varanâ gâush hudâ, ýâvaranô ahurô mazdâ, ýê gãm dadâ, ýê narem ashavanem, ýâvaranô as zarathushtrô, ýâvaranô kavâ vîshtâspô, ýâvaranâ ferashaoshtrâ jâmâspâ, ýâvaranô kascît saoshyañtâm haithyâvarezmâ ashâunâm tâ varenâcâ tkaêshâcâ (râspi,) mazdayasnô ahmî!*

[8] *mazdayasnô zarathushtrish fravarânê âstûtascâ fravaretascâ, âstuyê humatem manô âstuyê hûkhtem vacô âstuyê hvarshtem shyaothanem.*

[9] *âstuyê daênâm mâzdayasnîm fraspâyaoxedhrâm nidhâsnaiithishem hvaêtvadathâm ashaonîm ýâ hâitinâmcâ bûshyeiñtinâmcâ mazishtâcâ vahishtâcâ sraêshtâcâ ýâ âhûirish zarathushtrish, ahurâi mazdâi vîspâ vohû cinahmî. Aêshâ astî daênayâ mâzdayasnôish âstûtish.*

Em versão nossa da tradução (incompleta) de Mary Boyce ([ed. e trad.] “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, p.57):

[7] “[Professo(-me):] pela escolha das Águas, pela escolha das Plantas, pela escolha da Vaca beneficente, pela escolha de Ahura Mazdâ que criou a Vaca, que [também] criou o Homem Justo [*ashavanem*], pela escolha de Zaratustra, pela escolha de Kavi Vishtaspa, pela escolha de Frashaostra e Jamaspa¹²⁴⁸, pela escolha de cada um dos *Saoshyants*, efetuando a realidade, justo [*ashâunâm*] - por essa escolha e doutrina sou um adorador de [Ahura-] Mazdâ.

¹²⁴⁸ *Frashaoshtra Hvogva* e *Jamaspa Hvogva* foram poderosos nobres da corte do rei *Vishtaspa*, sendo Jamaspa o seu conselheiro-chefe. Segundo a tradição, Zaratustra deu sua filha *Pouruchista* como esposa a Jamaspa (M. Boyce, “*Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*”, *op. cit.*, pp. 43-4).

[8] Professo-me um adorador de [Ahura-] Mazdâ e seguidor de Zaratustra, tendo disso feito voto e confissão de fé. Devoto-me ao pensamento bem pensado, devoto-me à palavra bem falada, devoto-me ao ato bem executado”.

[9] Devoto-me à religião adoradora de [Ahura-] Mazdâ, que repele ataques e faz as armas serem depostas, (...) que é justa, que é a maior, a melhor e a mais bonita das religiões que existem ou hão de existir, que é 'ahúrica' ['existencial'], zoroastriana (...).”

Em tradução nossa a partir de Joseph H. Peterson, < www.avesta.org/yasna/y12j.htm >,1997.

[7] “[Professando/afiançando] a crença nas águas, a crença nas plantas, a crença na vaca bem-concebida [= nos animais], a crença em Ahura-Mazdâ, que criou a vaca [= os animais] e criou aqueles agraciados com a verdade [*ashavanem*], a crença em Zaratustra, a crença em Kavi Vishtaspa, a crença em Frashaostra e Jamaspa, a crença em cada um dos *Saoshyants* - cumprindo com seu dever e prendados com a verdade [*ashâunãm*], adorador de [Ahura-] Mazdâ [= Mazdeísta] proclamo-me.

[8] Professo-me adorador de [Ahura-] Mazdâ, zoroastriano, tendo disso feito fiança e profissão de fé. Afianço-me ao pensar do bom pensamento, afianço-me ao falar da boa fala, afianço-me ao agir da boa ação”.

[9] Afianço-me ao Mazdeísmo, o que faz cessar o ataque e serem depostas as armas, o que defende Khvaetvadatha [casamento entre parentes próximos], o prendado com a verdade; que de todas as religiões que existem ou hão de existir é a maior, melhor e mais bonita: 'ahúrica' ('existencial'), zoroastriana. Atribuo todo o bem a Ahura-Mazdâ. Esse é o credo da religião mazdeísta”.

ANEXO 2 - LEVANTAMENTO DE ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES
DE FALANTES DO ALEMÃO, OU DIRIGIDAS A ESTES,
QUE CONCORRERAM PARA AUMENTAR O CONHECIMENTO DA PÉRSIA,
OU A CURIOSIDADE SOBRE ESSA REGIÃO, DESDE O SÉCULO XVI ATÉ O XIX

SÉCULO XVI

- Hamburgo, 1593: surge nessa cidade uma versão da edição de Francesco Patrizi da Cherso para os “Oráculos Caldeus/de Zoroastro” e outros textos herméticos, excertos da “*Nova de universis philosophia*” (em latim e grego), 1591 (edição italiana) e 1593 (edição de Hamburgo), obra onde Patrizi procurou solapar a autoridade de Aristóteles com a ajuda de Zoroastro, Hermes Trismegistos e Platão.

- Frankfurt-sobre-o-Meno, 1594: aparece a edição em latim e grego, por Johannes [Ioannes] Leunclavius [Löwenklau], das obras de Xenofonte, trazendo a “Ciropédia” e a “Anábasis”. Entre 1790 e 1815, seriam editadas em Leipzig as obras completas de Xenofonte, por Gottfried Heinrich (*Godofredvs Henricvs*) Schaefer.

SÉCULO XVII

- Schleswig, 1645: Adam Olearius (Adam Oelschläger; 1599-1671) publica sua “Descrição da Nova Viagem Oriental”¹²⁴⁹ [numa edição contendo também o relato de viagem de Johan Albrechts von Mandelslo¹²⁵⁰ à Pérsia e à Índia], também conhecida como “Descrição da

¹²⁴⁹ “*Neu[e] Oriental[ische] Reise Beschreibu[ng]. - Enth. außerdem: Klageschrift, Vber den allzufrühzeitigen Hintritt auß dieser Welt Des ... Johan Albrecht von Mandelslo ... : Schleßwig, Im Jahr 1645 / Durch M. A. Olearium*”. Uma reedição de 1647 é dedicada “*Dem Durchleuchtigen/ Hoch-||gebornen Fürsten vnd Herrn/|| Herrn Friedrich/|| Erben zu Norwegen/ Hertzogen zu Schleßwig/ Holstein*”, e nesse mesmo ano outra edição intitula-se “*Offt beehrte Beschreibung der Newen Orientalischen Reise; So durch Gelegenheit einer Holsteinischer Legation an der König in Persien geschehen: Worinnen Derer Orte vnd Länder, durch welche die Reise gangen, als fürnemblich Rußland, Tartarien vnd Persien, sampt jhrer Einwohner Natur, Leben vnd Wesen fleissig beschrieben, vnd mit vielen Kupfferstücken, so nach dem Leben gestellet, gezieret.; Jtem Ein Schreiben des WolEdeln [et]c. Johan Albrecht Von Mandelslo, worinnen dessen OstIndianische Reise über den Oceanum enthalten.; Zusamt eines kurtzen Berichts von jetzigem Zustand des eussersten Orientalischen KönigReiches Tzina/ Durch M. Adamum Olearium, Ascanium Saxonem, Fürstl: Schleßwig-Holsteinischen Hoff-mathemat.*” - Schleßwig [Schleswig]: zur Glocken, 1647. Cabe citar aqui também outras edições: “*Johan Albrechts von Mandelslo Morgenländische Reyse-Beschreibung [...] Herausgegeben durch Adam Olearius*”, Schleswig: 1658, e “*Des Hoch Edelgebortzen Johan Albrechts von Mandelslo Morgenländische Reise-Beschreibung [...] Herausgegeben durch Adam Olearius*”. Hamburgo: 1658.

¹²⁵⁰ Que dedicou cinco páginas à religião dos parsis.

Viagem Moscovita e Persa”¹²⁵¹, relato da expedição enviada pelo duque Frederico II de Holstein-Gottorp, via Moscou (1633-35) e Astracã, até a Pérsia (1635-39). Olearius talvez tenha sido o primeiro viajante ocidental a apresentar os grandes poetas persas para o Ocidente¹²⁵², vindo a exercer posterior influência sobre Goethe.

- Nuremberg, 1661: aparece o livro de Johann Heinrich Ursin sobre “Os Escritos do Bactriano Zoroastro, de Hermes Trismegisto e do Fenício Sanchoniathon”.

- Amsterdã, 1667: publica-se a obra abreviadamente chamada de “China Ilustrada”, de Athanasius Kircher, onde o autor admite que a escrita chegou à China introduzida por Cam (a quem identifica, no livro “A Arca de Noé”, de 1675, com Zoroastro).

SÉCULO XVIII

- Amsterdã, 1710 - Gottfried Wilhelm Leibniz publica anonimamente seus “Ensaio de Teodicéia”, onde fala do “antigo erro dos dois princípios, que os orientais distinguiam pelos nomes de Oromazdes e Ahriman”, e onde diz que o profeta Zaratustra empregou os nomes daqueles como “símbolos das potências invisíveis” (LEIBNIZ, 1885: 47).

- Lemgo (Westfália), 1712: Engelbert Kaempfer (1651-1716), “descobridor”¹²⁵³ dos caracteres cuneiformes¹²⁵⁴, denomina-os “*litteræ cuneatæ*”, nas suas “*Amœnitatem*

¹²⁵¹ “*Vermehrte neue Beschreibung der muscowitischen und persischen Reyse; so durch Gelegenheit einer Holsteinischer Gesandtschaft an den russischen Zaar und König in Persien geschehen; worinnen die gelegenheit derer Orte und Länden durch welche die Reyse gangen als Liefland, Rußland, Tartarien, Meden und Persien, sampt dero einwohnen Natur, Leben, Sitten, Hauß-Welt-und Geistlichen Stand mit fleiß auffgezeichnet, und mit vielen meist nach dem Leben gestellten Figuren gezieret, zu befinden welche zum andern mahl heraus gibt A[dam] O[learius] ascanius, der fürstlichen Regierenden Herrschafft zu Schleßwig-Holstein Bibliothecarius und HoffMathematicus*”. Schleßwig [Schleswig]: Fürst[lichen] Druckery durch Johan Holwein, 1656 (reed. como “*Moskowitzische und Persische Reise: Die Holsteinische Gesandtschaft beim Schah, 1633 - 1639*”. Stuttgart: Thienemann Verlag, 1986).

¹²⁵² Olearius responde pela primeira tradução alemã do *Gulistân* de Sa‘di: “*Persianischer Rosenthal. In welchen viel lustige Historien, scharffsinnige Reden und nützliche Regel. Vor 400 Jahren von einem siriaschen Poeten schich Saadi in Persischer Sprach beschrieben...*”. Schleswig: J. Holwein/Hamburgo: Naumann, 1654. Olearius, que considerou os persas como o povo mais aficionado à poesia no mundo, comparou a literatura persa à literatura francesa.

¹²⁵³ Na verdade, já em 1620 o embaixador espanhol junto à Pérsia, Don Garcia de Silva Figueroa (que identificou corretamente o local de Persépolis), ao comentar uma inscrição grafada em jaspes negro, mencionou (“*De Rerum Persicorum Epistola*”. Antuérpia, 1620), que “as letras em si não são caldeias [= aramaicas], hebraicas, gregas ou árabes, nem de povo algum que possa ser descoberto hoje, ou que jamais [saiba-se que] existiu. Elas são triangulares, alongadas, na forma de uma pirâmide ou pequenos obeliscos (...), e são todas idênticas exceto em posição e arranjo”. Thomas Hyde fala das inscrições cuneiformes 12 anos antes de Kaempfer, ao chamá-la de “*dactuli pyramidales seu cuneiformes*” na sua “*Historia Veterum Persarum*” (1700), embora as considerasse como ornamentos.

¹²⁵⁴ “A escrita cuneiforme, de que foram pioneiros os sumérios e os babilônios, acabou sendo usada, em seus três mil anos de história, para grafar cerca de quinze línguas diferentes” (Walker, C. B. F. “O Cuneiforme”. In:

Exoticarum” (mais conhecidas como “*Amœnitates Exoticæ*”), livro II¹²⁵⁵. Partiu em 20 de março de 1683 para a Pérsia, através da Rússia, na qualidade de médico e secretário de uma missão comercial e de boas relações enviada pelo rei Carlos XI da Suécia. Parando nas ruínas do palácio de Dario I, o Grande (522-468 a.C.), em Persépolis, viajando de Isfahã a Shiraz, copia uma das inscrições cuneiformes (das muitas que Carsten Niebuhr depois copiará fielmente), publicando-a depois nas “*Amœnitates*”.

- Frankfurt-sobre-o-Meno/Leipzig, 1734: aparece a “*Psicologia Racional*”¹²⁵⁶ de Christian [von] Wolff.

- Dresden, 1752: encena-se ali a peça “*Zoroastro*”, tradução/adaptação italiana, por Giacomo-Girolamo Casanova, cavaleiro de Seingalt, da tragédia de Louis de Cahusa. Casanova já havia tratado de Zoroastro no seu diálogo entre “O Filósofo e o Teólogo”.

- Königsberg, 1760: Johann Georg Hamann, “profeta” do *Sturm und Drang* e “Mago do Norte”, publica seu livro sobre “Os Magos do Oriente”.

- Dinamarca, 1761: Persuadido por Johann David Michaelis, o orientalista de Göttingen, Frederico V prepara uma expedição para explorar a Arábia, a Pérsia e arredores, com o propósito de estudar as línguas e culturas locais de modo a “iluminar as línguas 'mortas' da Bíblia”, o que “poderia contribuir significativamente para um entendimento da língua e da cultura do Antigo Testamento” (O’FLAHERTY, 1979: 63). Com a expedição segue o jovem tenente-engenheiro alemão Carsten [Karsten] Niebuhr (1733-1815), nascido em Lüdingsworth, e que havia lido as “*Amœnitates*” de Kämpfer. Em virtude de incontáveis revezes, é o único sobrevivente da expedição. Só em março de 1765 chega a Persépolis, onde durante três semanas copia inscrições, depois publicadas (1774-78) na sua “*Descrição de uma Viagem Pela Arábia e Países Vizinhas*”¹²⁵⁷. Reconhece a existência de inscrições de

Curadores do Museu Britânico [eds.], “Lendo o Passado: Do Cuneiforme ao Alfabeto”. São Paulo: Melhoramentos, 1996, p. 65).

¹²⁵⁵ O nome completo da obra é “*Amœnitatem exoticarum politico-physico-medicearum, Fasciculi II continens relationes & observationes historico-physicas de rebus variis*”. Lemgo, 1712.

¹²⁵⁶ “*Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quæ de anima humana indubie experientiæ fide innotescunt, per essentiam et naturam animæ explicantur, et ad intimiorem naturæ ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*”. Frankfurt/Leipzig: officina libraria Rengeriana, 1734.

¹²⁵⁷ O título do original é “*Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern*”, 2 v., Copenhague, 1774 e 1778. Depois, apareceram edições intituladas “*Entdeckungen im Orient: Reise nach Arabien und den umliegenden Ländern, 1761-1767*”, e “*Entdeckungen im Orient: Reise nach Arabien und anderen Ländern*”.

três tipos diferentes, que viriam a ser foneticamente transcritas por Olaus/Oluf Gerhard Tychsen em 1791.

- Riga, 1775: a partir da contribuição de Anquetil-Duperron, que trouxe o Avesta para o Ocidente, J. G. Herder faz, em seu “Esclarecimento ao Novo Testamento a Partir da Chave de Uma Nova Fonte Oriental”, o primeiro apelo para o Avesta para questionar a originalidade das doutrinas do Novo Testamento.

- Riga, 1776-77: Johann Friedrich Kleuker publica, a partir da edição francesa do *Zend-Avesta* de Anquetil-Duperron, sua edição em alemão do *Zend-Avesta* (a essa edição seguir-se-ia uma outra, menor e menos aparatada¹²⁵⁸).

- Göttingen, 1778-1779: Cristoph Meiners noticia, na sua “Vida de Zoroastro”, muitas semelhanças entre as idéias dos zoroastrianos modernos e aquelas dos brâmanes da Índia.

- Berlim, 1779: Gotthold Ephraim Lessing publica o drama “Natã, o Sábio”, no qual convida todos à compreensão e tolerância em relação a todas as religiões, e onde relativiza o conceito de verdade absoluta.

- Winterthur, 1786-1789: aparecem os três volumes do “Djinistão [Terra dos *djinns*], ou Contos-de-Fadas e Histórias Seleccionadas”, de Christoph Martin Wieland, obra rica em referências aos assuntos persas.

- Viena, fevereiro de 1786: J. C. Wolfgang Amadeus Mozart faz aparecer, anonimamente, umas “Porções dos Fragmentos de Zoroastro” (espúrios), onde assume a voz do profeta iraniano.

- Viena, 1791: em 30 de setembro, estréia a ópera “A Flauta Mágica” de Mozart e Emanuel Johann Schikaneder. Acredita-se que muitos aspectos e temas dessa ópera, que apresenta “Sarastro” [Zoroastro] como arcebispo do “Templo [Maçônico] da Sabedoria”, remetem à coleção do “Djinistão” de Wieland e colaboradores.

- Weimar, 1794 ou 95: Goethe começa a escrever uma continuação teatral a “A Flauta Mágica”, trazendo novamente Sarastro como figura de sabedoria, mas deixa a obra inconclusa, embora diversos elementos de “A Flauta Mágica, Segunda Parte” tenham sido reaproveitados no “Segundo Fausto”.

¹²⁵⁸ “*Zend-Avesta im Kleinen, das ist Ormuzd’s Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster dargestellt in einem wesentlichen Auszuge aus den Zendbüchern, als Urkunden des alten Magisch-Zoroastrischen Religionssystems; nebst ganz neuen Abhandlungen und vollständigen Erläuterungen aller hier vorkommenden Sachen und Begriffe*”. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1789.

- Göttingen, 1791: o germano-dinamarquês Olaus/Oluf Gerhard Tychsen (1734-1815), nascido em Tondern/Tønder e que fora professor de línguas orientais em Bützow (no Mecklenburgo) e depois professor de orientalística e bibliotecário-chefe em Rostock, publica, sob seu nome baixo-alemão (Olaus), a obra “*Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens*”¹²⁵⁹. Em 1798, Tychsen publica em Rostock (novamente como Olaus) o tratado “*De Cuneatis Inscriptionibus Persepolitans Lvcvbratio*”, sobre os caracteres cuneiformes de Persépolis, dando-lhes valores fonéticos, acreditando que as inscrições em tipos diferentes traduzem línguas diferentes [posteriormente identificadas com o vetero-persa, o (neo-) elamita e o babilônico, as três línguas “oficiais” do império Aquemênida (559-331 a C.), que assistiu à ascensão do Zoroastrianismo].

SÉCULO XIX

- Frankfurt-sobre-o-Meno, idos de 1800: Georg Friedrich Grotefend (1775-1853), nascido em Münden-sobre-o-Weser e “protegido” de Tychsen, chega à decifração da escrita cuneiforme em vetero-persa¹²⁶⁰ das inscrições de Persépolis, relatada no seu “*Praevia de Cuneatis Quas Vocant Inscriptionibus Persepolitans Legendis et Explicandis Relatio*” (escrito antes de 1802), que só seria adequadamente introduzido à comunidade especializada pelo historiador Arnold Hermann Ludwig Heeren, em uma edição ampliada (1805) das suas “*Idéias Sobre Política, Relações e Comércio dos Povos Mais Ilustres da Antiguidade*”¹²⁶¹. Depois, em 1837, surgiriam as “*Novas Contribuições para um Comentário sobre a Escrita Cuneiforme Persepolitana*”, de Grotefend¹²⁶².

¹²⁵⁹ In: “*Novi Comentariorum Societatis Regiae*”. Göttingen: Societatis Regiae, 1791.

¹²⁶⁰ Cf. Theodor Benfey, “*Die persischen Keilinschriften mit Uebersetzung und Glossar*” (Leipzig: Brockhaus & Avenarius, 1847); F. [von] Spiegel, “*Kurze Geschichte der Entzifferung*”, pp. 119-132 da 2ª ed. dos “*Die altpersischen Keilinschriften, im Grundtexte, mit Übersetzung, Grammatik und Glossar*” (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1881), e Wilhelm Geiger & Ernst Kuhn, “*Geschichte der Entzifferung und Erklärung der Inschriften*”, pp. 64-74 do v. II do “*Grundriss der Iranischen Philologie, unter Mitwirkung von Chr. Bartholomæ, C. H. Ethé, K. F. Geldner, P. Horn, H. Hübschmann, A. V. W. Jackson, F. Justi, Th. Nöldeke, C. Salemann, A. Socin, F. H. Weissbach, und E. W. West*”, ed. Geiger e Kuhn (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1904).

¹²⁶¹ A edição original das “*Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*” havia aparecido em Göttingen em 2 volumes, nos anos 1763 e 1796. As “*Nachrichten*” dos Arquivos da Real Sociedade de Ciências de Göttingen publicaram muito depois, em 13 de setembro de 1893 (pp. 571-616), os artigos apresentados por Grotefend (em 4 de setembro de 1802, 2 de outubro de 1802, 13 de novembro de 1802 e 20 de maio de 1803) perante essa academia.

¹²⁶² “*Neue Beiträge zur Erläuterung der persepolitansischen Keilschrift, nebst einem Anhang über die Vollkommenheit der ersten Art derselben*”. Hannover, 1837.

- Heidelberg, 1808: Friedrich von Schlegel, autor de “Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos”, estende o estudo comparado das línguas européias à língua persa e aos idiomas germânicos continentais.
- Alemanha, 1810: aparece em Heidelberg a “História Mítica do Mundo Asiático”, de Johann Joseph Görres, que defende a opinião de que nos mitos indianos, iranianos e gregos encontra-se uma expressão velada de verdades profundas e universais. No mesmo ano, em Berlim, Heinrich von Kleist publica sua “Oração de Zoroastro”, enquanto Friedrich Creuzer publica em Leipzig sua “Simbologia e Mitologia dos Povos Antigos”.
- Frankfurt-sobre-o-Meno, 1816: o “pai da gramática comparada”, Franz Bopp (1791-1867), seguindo os passos de *Sir* William Jones e de Friedrich von Schlegel (a quem corrige, demonstrando que deveria haver uma língua-mãe indo-européia mais antiga que o sânscrito) publica sua obra “Sobre o Sistema de Conjugação do Sânscrito em Comparação com Aquele do Grego, do Latim, do Persa e do Alemão”¹²⁶³, importante passo rumo à elaboração posterior da “Análise Comparativa do Sânscrito com as Línguas a ele Aparentadas” (1824-31)¹²⁶⁴ e da “Gramática Comparada do Sânscrito, Zend, Grego, Latim, Gótico e Alemão” (1833-52)¹²⁶⁵. Depois, no seu “Comentário sobre a Yasna”, Bopp forneceria as primeiras noções de mitologia comparada entre o Avesta e os mais antigos livros sagrados da Índia, os Vedas.
- Leipzig, 1818: Arthur Schopenhauer publica “O Mundo Como Vontade e Representação” (publ. em dezembro de 1818, mas com data de 1819). Nas ulteriores edições ampliadas (influenciado pela obra de Rhode - v. adiante), escreve que a religião judaica provém da religião zoroastriana.
- Stuttgart, 1819: o “*West-oestlicher Divan*”, de Johann Wolfgang von Goethe, é publicado. Embora não cite o nome de Zoroastro em seus poemas do “*Divan*”, Goethe menciona alguns costumes e práticas religiosas dos antigos persas, e nas notas e ensaios suplementares ao

¹²⁶³ “*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*”, obra prefaciada por seu mestre Karl J. H. Windischmann, Frankfurt-sobre-o-Meno: Andreä, 1816.

¹²⁶⁴ “*Vergleichende Zergliederung der Sanskrit und der mit ihm verwandtem Sprachen*”.

¹²⁶⁵ “*Vergleichende Grammatik der Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gotischen und Deutschen*”, 6 vols., Berlim, 1833, 35, 37, 42, 49 e 52. A segunda edição (“*Vergleichende Grammatik der Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen*”, 1857-63), bastante ampliada, traz estudos mais aprofundados sobre filologia irânica, além de estender-se às línguas eslavas e ao armênio.

“*Divan*” manifesta sua admiração pelo Zoroastrianismo e fala de Zaratustra como um reformador.

- Frankfurt-sobre-o-Meno, 1820: Johann Gottlieb Rhode publica “A Lenda Heróica Sagrada e o Completo Sistema Religioso dos antigos Báctrios, Medos e Persas”.

- Göttingen, 1825: Karl Otfried Müller (1797-1840), fundador da pesquisa histórica sobre o mundo indo-europeu, divulga seus estudos sobre a origem e a essência dos mitos e seus elementos históricos nos seus “Prolegômenos a uma Mitologia Científica”¹²⁶⁶. Cinco anos depois, em Breslau, apareceria o “Manual de Arqueologia da Arte”¹²⁶⁷, do mesmo autor, resumindo o trabalho até então conduzido nesse campo de estudo. As representações religiosas da arte iraniana são contextualizadas em relação ao que se sabe sobre as antigas crenças da Pérsia.

- Berlim, 1826: escrevendo em alemão, o dinamarquês Rasmus Christian Rask (1787-1832), que trouxe de Bombaim para a Universidade de Copenhague o códice a partir do qual o manuscrito de Anquetil-Duperron foi copiado, provando definitivamente sua autenticidade, mostra, refutando uma idéia até então prevalente (defendida entre outros, por William Erskine), que o “zend” [aqui, o avéstico] não é um dialeto do sânscrito, mas uma língua aparentada àquela¹²⁶⁸. Publica, ademais e na mesma ocasião, a primeira gramática do “zend”.

- Hamburgo, 1829: Justus [von] Olshausen (1800-1882) publica sua edição do “*Vendîdâd*”¹²⁶⁹, parte do Avesta. Depois (1829) publicaria na França alguns “Fragmentos Relativos à Religião de Zoroastro”¹²⁷⁰, em colaboração com Julius von Mohl (1800-1876; - depois de naturalizar-se francês, Jules Mohl), que foi professor em Tübingen (1826-33)¹²⁷¹.

¹²⁶⁶ “*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, mit einer antikritischen Zugabe*”, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1825 (cf. J. H. Blok, “*Quests for a Scientific Mythology: F. Creuzer and K.O. Müller on History and Myth*”, in: A. Grafton e S. L. Marchand [eds.], “*Proof and Persuasion in History*”, Middletown, Conn.: Wesleyan Univ., 1994, pp. 26-52).

¹²⁶⁷ “*Handbuch der Archaeologie der Kunst*”. Breslau: Josef Max, 1830.

¹²⁶⁸ “*Über das Alter und Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta (übersetzt von F. H. von der Hagen)*”. Berlim: Duncker und Humblot, 1826, in: *Transactions of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society*, III, 524; 1826.

¹²⁶⁹ “*Vendîdâd, Zend avestæ pars xx, adhuc superstes. Subauspiciis felicissimis Frederici VI, e codd. mss. parisinis primum editit, varietatem lectionis adiecit, Iustus Olshausen*”. Hamburgo: Perthes, 1829.

¹²⁷⁰ “*Fragments Relatifs à la Religion de Zoroastre*”, Paris, 1829, contendo, sem tradução nem comentários, o *Ulémâ-i Islâm*, uma notícia sobre os *nasks* do Avesta, e porções do “*Shâh-Nâmeh*” (“Livro dos Reis”, o épico nacional do Irã) relativos a Zoroastro e ao estabelecimento de sua religião.

¹²⁷¹ Boa parte da vida de Julius/Jules [von] Mohl foi consagrada à publicação do texto, acompanhada por uma tradução francesa, do “*Shâh-Nâmeh*” de Firdausí, em sete volumes *in-folio* (“*Châh-Nameh*”; vols. 1 a 6: 1838-

- Stuttgart/Tübingen, 1830-1831: os dois volumes da “História da Pérsia”, de J. Malcolm¹²⁷², surgem em tradução alemã¹²⁷³ de R. O. Spazier.
- Bonn, 1831: Johann August Vullers (Johannes Augustus Vullers; 1803-1880) publica seus “Fragmentos sobre a Religião de Zoroastro”¹²⁷⁴. Nos anos seguintes, Vullers publica importantes obras no campo da filologia sânscrita e irânica¹²⁷⁵.
- Lemgo, 1833: surge o primeiro volume das “Pesquisas Etimológicas no Domínio das Línguas Indo-germânicas”¹²⁷⁶, de August Friedrich Pott (1802-1887), “pai da etimologia científica”.
- Tübingen, 1835: Ferdinand Christian Baur publica “A Gnose Cristã, ou a Filosofia da Religião Cristã em seu Desenvolvimento Histórico”, onde mostra a vinculação da teosofia de Böhme, da filosofia da natureza de Schelling, da doutrina da fé de Schleiermacher e da filosofia da religião de Hegel ao Gnosticismo, cujas origens em grande medida remontam ao Zoroastrianismo.
- Alemanha, 1837: no mesmo ano em que Gustav Benjamin Schwab (1782-1850) publica, em Munique, “As Mais Belas Lendas da Antiguidade Clássica”¹²⁷⁷, contendo diversas lendas iranianas, são postumamente publicadas em Berlim as “Conferências sobre a Filosofia da História”, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.
- Bonn, 1838¹²⁷⁸: o germano-norueguês Christianus (Christian) Lassen (1800-1876), com seu livro sobre “As Escritas Cuneiformes dos Antigos Persas em Persépolis”, “aperfeiçoa” o

1873; vol. 7 [póstumo], completado por Barbier de Meynard: 1878) na *Collection orientale*. Em 1841 e 1843, [von] Mohl publica, no “*Journal Asiatique*”, extratos do “*Modjmel-Tawârikh*” sobre a antiga história da Pérsia. Após a morte de [von] Mohl, fez-se uma reimpressão em sete volumes *in-12*, da tradução apenas do “*Shâh-Nameh*” (“*Le Livre des Rois par Abou’lkasim Firdousi*”).

¹²⁷² “*The History of Persia*”, 2v. Londres: John Murray, 1829.

¹²⁷³ “*Geschichte von Persien, von den frühesten Zeiten bis zu den neuesten Quellen*”, 2 v. Stuttgart/Tübingen, 1830-1831.

¹²⁷⁴ *Op. cit.*

¹²⁷⁵ Cf., p. ex., o “*Lexicon persico-Latinum*” (1855-64; *op. cit.*), e o “*Verborum linguæ Persicae. Radices et dialecticis antiquioribus persicis et lingua sanscrita et aliis linguis maxime cognatis erutæ atque illustratæ. Supplementum lexicæ sui persico-latini*” (Bonn: Adolph Marcus, 1867).

¹²⁷⁶ “*Etymologischen Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen, mit besonderem Bezug auf die Lautwandlung im Sanskrit, Griechischen, Lateinischen, Litauischen und Gothischen*”, 2 v., Lemgo/Detmold: Meyer, 1833-36. A 2ª edição apareceria como “*Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen, unter Berücksichtigung ihrer Hauptformen. Wurzelwörterbuch der Indogermanischen Sprachen*”, 5 v., Lemgo: Meyer, 1859-1870.

¹²⁷⁷ “*Die schönsten Sagen des klassischen Altertums. Nach seinen Dichtern und Erzählern*”. Munique: C. Bertelsmann, 1837.

¹²⁷⁸ Ainda em 1838, o francês Eugène Burnouf (1801-1852), pesquisador independente mas correspondente de Lassen, publica uma “*Mémoire sur deux Écritures Cunéiformes*” [a persa antiga e a escrita posteriormente

estudo da escrita cuneiforme persa e da língua dos antigos persas, que Rasmus Rask, seguindo passos já ensaiados por Grotefend¹²⁷⁹, mostrou¹²⁸⁰ ser aparentada à língua do Avesta. Christian Lassen publicaria sua tradução dos cinco primeiros capítulos do “*Vendidad*”¹²⁸¹ em 1852.

- Berlim, 1843: Marcus Joseph Müller (1809-1874), professor em Munique, publica suas “Investigações sobre a Origem do *Bundahishn*”¹²⁸², sobre um texto pálvavi que contém uma versão tardia do mito zoroastriano da criação, e relatos sobre a vida, ensinamentos religiosos e éticos de Zaratustra.

- Paris, 1845: o mais renomado dos lingüistas e orientalistas alemães, F. Max Müller, que em 1849 se estabeleceria em Oxford, inicia estudos do Avesta (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 1974: t. 8, p. 408) com Eugène Burnouf, e começa a escrever trabalhos acompanhados em todo o país e no exterior sobre lingüística e religião comparadas dos povos indo-europeus¹²⁸³.

- Berlim, 1845: Friedrich [von] Spiegel publica, no número 73 da “*Allgemeine Literatur Zeitung*”, sua análise do livro “*The Parsi Religion*”, de John Wilson¹²⁸⁴, tratando do Zoroastrianismo antigo e moderno. Nos anos seguintes publicaria em Leipzig sua “Gramática da Língua Persa”¹²⁸⁵, os 2 volumes do “Avesta: Os Livros Religiosos dos Parses” (1852-63), a “Tradução da *Yasna* em Sânscrito, por Nariosengh”¹²⁸⁶ (1861), “As Incrições Cuneiformes no Texto Original, com Tradução, [Análise da] Gramática e Glossário”¹²⁸⁷ (1862; 1881 [2ª ed. ampliada]), os 3 volumes das suas “Antiguidades

identificada como (neo-)elamita], seguida pela publicação em Paris (Imprimerie Nationale, 1840-50) dos “*Études sur la Langue et sur les Texts Zends*”.

¹²⁷⁹ Cf. Walker, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁸⁰ “*Om Zendsprogets og Zendavestas Ælde og Æthed*”. Copenhagen: Andreas Seidelin, 1826.

¹²⁸¹ “*Vendidadi capita cinque priora. Emendavit Christianus Lassen*”. Bonn: A. Marcum, 1852.

¹²⁸² “*Untersuchungen über den anfang des **Bundehesch***”, Munique, 1843.

¹²⁸³ “*Essay on Comparative Mythology*” (1856), “*Essays on the Science of Religion*” (1867), “*Lectures on the Origin and Growth of Religion*” (1878), “*The Science of Thought*” (1887), “*Natural Religion*” (1888-89), “*Philosophical Religion*” (1890), “*Anthropological Religion*” (1891), “*Theosophy of Psychological Religion*” (1892), obras essas todas publicadas em Londres.

¹²⁸⁴ “*The Pârsî religion: as contained in the Zand-Avastâ, and propounded and defended by the Zoroastrians of India and Persia, unfolded, refuted, and contrasted with Christianity*”. Bombaim: American Mission Press, 1843.

¹²⁸⁵ “*Grammatik der pârsisprache, nebst sprachproben*”. Leipzig: W. Engelmann, 1851.

¹²⁸⁶ “*Neriosengh’s Sanskrit übersetzung des **Yaçna***”. Leipzig: W. Engelmann, 1861.

¹²⁸⁷ “*Die Altpersischen Keilinschriften im Grundtexte, mit Uebersetzung, Grammatik und Glossar*” Leipzig: W. Engelmann, 1862; 1881 (2ª ed. ampliada).

Irânicas” (1871-78), os “Estudos Arianos”¹²⁸⁸ (1874), e diversos artigos em revistas especializadas¹²⁸⁹. Em Viena (1864-68) seriam publicados os “Comentários sobre o Avesta”¹²⁹⁰.

- Leipzig, 1850: no ano em que W. K. Loftus identifica o sítio da antiga capital Aquemênida de Dario em Shush (Susa), Hermann Brockhaus (1806-1877), esposo de uma irmã de Richard Wagner, publica sua edição de parte do Avesta¹²⁹¹.

- Frankfurt, 1851: Gustav Theodor Fechner publica seu comentário filosófico sobre o “*Zend-Avesta: Pensamentos sobre as Coisas do Céu e do Além, do Ponto-de-Vista da Reflexão sobre a Natureza*”.

- Munique, 1852: Friedrich Heinrich Hugo Windischmann (1811-1861), de certo modo completando o trabalho inconcluso do seu pai [Karl Joseph Hieronymus Windischmann¹²⁹² (1775-1839)], publica seus “Antigos Mitos dos Povos Arianos”¹²⁹³. Em 1863, seria publicada postumamente a tradução completa (e comentada) de Friedrich, a primeira para o alemão, do “*Bundahishn*”, em seus “Estudos Zoroastrianos”¹²⁹⁴ - obra que, ademais, apresenta vasta coleção de testemunhos dos escritores gregos e latinos que dizem respeito à vida e obra de Zoroastro/Zaratustra..

- Berlim, 1853: Martin Haug estabelece que os *Gâthâs* constituem as distintas elocuições de Zaratustra. Ele continuaria seu magistral trabalho sobre os *Gâthâs* nos anos seguintes¹²⁹⁵.

- Berlim, 1858-62: Ignacy Pietraszewski (1797-1869) publica sua tradução do *Zend-Avesta* para o alemão¹²⁹⁶.

¹²⁸⁸ “*Arische Studien*”. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1874.

¹²⁸⁹ Cf., p. ex., “*Awesta und Shahname*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 45, 1891: 187-203, e “*Die alten Religionen in Eran*”, *ZDMG*, 52, 1898: 187-196.

¹²⁹⁰ “*Commentar über das Avesta*”, 2 v. Viena: K. K. Hof- und staatsdruckerei, 1864-68.

¹²⁹¹ *Op. cit.*

¹²⁹² “*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*” (obra influenciada por Hegel), parte 1 (do único volume publicado de 3 programados, em 4 tomos): “*Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland [China e Japão]*” (o 2º tomo dessa obra deveria cobrir a Índia e a Pérsia). Bonn: A. Marcus, 1827 e 1834. Windischmann pretendia escrever uma introdução histórica universal (*introductio secundum progressum historiae universalis*) ao estudo mesmo da filosofia, do ponto de vista da crítica filosófica (*conceptio et disputatio rerum, uti sunt, secundum ideam philosophicam*).

¹²⁹³ “*Ursagen der arischen Völker (Aus den Abhandlungen der k[önigliches] bayer[ische] Akademie d[er] W[issenschaften]*”. Munique: Verlag der königliches Akademie, 1852.

¹²⁹⁴ “*Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Fr. Spiegel*”. Berlim: Ferdinand Dümmler, 1863. A lenda de Zoroastro aparece às pp. 307-313.

¹²⁹⁵ “*Die fünf Gathas oder Sammlung von Liedern und Sprachen Zarathustra’s, seiner Jünger und Nachfolger*”, 2 vols.: I. “*Die erste Samlung (Gatha Ahunavaiti [= Yasna, 28-34])*”; II: “*Die vier abrigen Sammlungen enthaltende*”. Leipzig: Jünger & Co., 1858-1860 (reimpr. Otto Harrassowitz, 1966).

- Leipzig, 1859: August Gladisch, em sua obra sobre “Heráclito e Zoroastro”, sugere a possibilidade de Zaratustra ter sido mestre de Heráclito, o que poderia explicar as similaridades entre o pensamento desses dois sábios.
- Weimar, 1861: aparece o “Compêndio de Gramática Comparada das Línguas Indo-germânicas”, de August Schleicher. No mesmo ano, publica-se em Leipzig as “Viagens no Oriente”¹²⁹⁷ de [Julius] Heinrich Petermann, trazendo no segundo volume o relato da visita do autor a Shiraz, Persépolis, Murghâb, Yezd, Isfahã, Hamadã, Kermanshah e Kerind.
- Berlim, 1863: aparecem os “Estudos Zoroastrianos” (1863), de Friedrich Heinrich Hugo Windischmann.
- Leipzig, 1864: Ferdinand Justi (1837-1907) publica seu “Manual da Língua Zend/ Dicionário e Antologia do Antigo Báctrico”¹²⁹⁸. Em Berlim, Justi publicaria em 1879 sua “História da Antiga Pérsia”¹²⁹⁹, e em 1884 sua “História dos Povos Orientais”¹³⁰⁰, tratando dos persas no capítulo V. Ainda no ano de 1864, o holandês Cornelis Petrus Tiele publica em seu país sua obra sobre “A Teologia de Zaratustra”. Tiele acredita, como Haug, que o Mazdeísmo e o Vedismo são produtos de uma divisão original da antiga religião dos arianos.
- Berlim, 1865-66: a prestigiosa “Revista da Sociedade Oriental Alemã” publica o extenso levantamento feito por Adolf Rapp sobre “A Religião e os Costumes dos Persas e Demais Iranianos a partir das Fontes Gregas e Romanas”.
- Leipzig, 1866-67: Alexander Kohut publica importantes estudos correlacionando uma matriz zoroastriana à angelologia e demonologia judaicas, bem como à escatologia bíblico-talmúdica.
- Stuttgart, 1871: Com publicação simultânea em Londres, surge na Alemanha a tradução em inglês, por Edward William West, dos “*Dadestan-i Mênôg-i Khrad*” (“Julgamentos do Espírito da Sabedoria”), obra que apresenta diversas ocorrências de um conceito de criação

¹²⁹⁶ *Op. cit.*

¹²⁹⁷ “*Reisen im Orient von H. Petermann 1852-55*”, 2 vols. em 1. Leipzig: Veit, 1861 (2ª ed. 1865).

¹²⁹⁸ “*Handbuch der Zendsprache. Altbackrisches Wörterbuch. Grammatik, Chrestomathie*”. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1864.

¹²⁹⁹ “*Geschichte des alten Persiens*”. Berlim: G. Grote, 1879.

¹³⁰⁰ “*Geschichte der orientalischen Völker*”. Berlim: G. Grote, 1884. Cf. ainda, do mesmo Justi, “*Die Älteste Iranische Religion und Ihr Stifter Zarathustra*”, in: *Preussische Jahrbücher* (Berlim), LXXXVIII, 1897: 55-86, e 231-262.

por meio da sabedoria bastante assemelhado à concepção cristã da criação do mundo pelo *lógos*.

- Munique, 1872: Heinrich Hübschmann (1848-1908) inicia a publicação de uma série de trabalhos acerca do Avesta¹³⁰¹.

- Tübingen, 1876: Rudolf [von] Roth (1821-1895) publica importantes estudos sobre filologia avéstica¹³⁰². Seguindo Burnouf, Roth mostrou, pelo menos desde 1845¹³⁰³, que a história épica do Irã e aquela da Índia védica tinham uma origem comum, reforçando o conceito de uma civilização ária ancestral.

- Tübingen, 1877: Karl Friedrich Geldner (1853-1929) publica seu estudo sobre a métrica do “Pequeno Avesta” (*Khorda Avesta*)¹³⁰⁴. Posteriormente, Geldner seria o responsável por aquela que é talvez a mais influente edição do Avesta¹³⁰⁵.

- Alemanha, 1878: em Berlim, Josef Hofstetter publica sua obra “Os Gregos na Pérsia: Prosopografia dos Gregos no Império Persa antes de Alexandre”¹³⁰⁶, enquanto em Erlangen aparece, a tradução de Wilhelm Geiger (1856-1943) para o “*Aogemadâecâ*, um Tratado Parse em Pazend, Veterobáctrico [= avéstico] e Sânscrito”¹³⁰⁷. Do mesmo Geiger e sempre em Erlangen, apareceriam em anos subseqüentes um “Manual do Idioma Avéstico” (1879) e um livro sobre a “Cultura Iraniana Oriental na Antiguidade” (1882)¹³⁰⁸.

- Halle, 1879: aparecem nessa cidade os estudos sobre “Os Gathas do Avesta”, e o primeiro de 3 volumes das “Investigações Arianas” de Christian Bartholomae, que depois responderia por uma importante tradução dos Gathas¹³⁰⁹. No mesmo ano, vem à luz em Leiden a

¹³⁰¹ “*Das dreisigste Kapitel des Jasna mit Rücksicht auf die Tradition*”, Munique, 1872; “*Ein Zoroastrianisches Lied*”, Munique, 1872; “*Avesta Studien*”, Munique, 1873.

¹³⁰² “*Zend-Avesta*”. Tübingen, 1876, e “*Avesta... nebst einer Abhandlung über Yaçna 31 von Dr. Rudolph Roth*”. Tübingen: H. Laupp, 1876.

¹³⁰³ Cf. R. Roth, “*Die Sage von Feridun in Indien und Iran*”, *ZDMG*, 2, 1845: 216-30, e “*Die Sage von Dschemschid*”, *ZDMG*, 4, 1850: 417-33.

¹³⁰⁴ “*Über die Metrik des jüngeren Avesta, nebst übersetzung ausgewählter abschnitte*”. Tübingen: H. Laupp, 1877. Do mesmo Gedner apareceria ulteriormente o artigo “*Awestalitteratur*”, no vol. II (pp. 1-53) da “*Grundriss der Iranischen Philologie...*”, ed. por W. Geiger e E. Kuhn (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1895-1904).

¹³⁰⁵ “*AVESTA, the Sacred Books of the Parsis, ed. by Karl F. Geldner, published under the patronage of the secretary of state for India in council*”, 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1886-96.

¹³⁰⁶ “*Die Griechen in Persien: Prosopographie der Griechen im Persischen Reich vor Alexander*” Berlim: Dietrich Verlag, 1878.

¹³⁰⁷ “*Aogemadâecâ: ein Pâsentractat in Pâzend, Altbaktrisch, und Sanskrit; herausgegeben, übersetzt, erklart und mit Glossar versehen*”. Erlangen : Verlag von Andreas Deichert, 1878.

¹³⁰⁸ “*Handbuch der Awestasprache. Grammatik, Chrestomathie und Glossar*”, Erlangen: A. Deichert, 1879; “*Ostiranische Kultur im Altertum*”; Erlangen : A. Deichert, 1882.

¹³⁰⁹ “*Die Gatha's des Avesta*”. Estrasburgo: Trübner, 1905.

“História dos Persas e Árabes na Época dos Sassânidas, Traduzida a partir da Crônica Árabe de Tabari”¹³¹⁰, por Theodor Nöldeke (1836-1930).

- Pequeno lago alpino de Silvaplana, primavera de 1881: Friedrich Nietzsche esboça pela primeira vez os contornos de seu Zaratustra, que ganharão corpo na obra homônima, de 1883-85.

¹³¹⁰ “*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*”. Leiden: Brill, 1879 (reimpr. 1973).