

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”: adquirir confiança com as linguagens de culturas diversas^{*,**}

Andrea Orsucci^{***}

Resumo: O artigo se propõe a ressaltar a relevância, em *Assim falou Zaratustra*, da confrontação de Nietzsche com a história da cultura, particularmente com o mundo grego e com o cristianismo originário. Para delimitar o tema, o texto aborda, num primeiro momento, alguns aspectos da recepção de Nietzsche na cultura europeia entre os anos de 1900 e 1920, discutindo juízos e tomadas de posição de Georges Sorel, Ernst Troeltsch, Marx Scheler e de Martin Heidegger

Palavras-chave: Cristianismo antigo, gregos, moral, história da cultura.

*Tradução de Anna Maria Lorenzoni; **Revisão técnica de Stefano Busellato.

***Professor da Universidade de Cagliari, Cagliari, Itália.

Correio eletrônico: andrea-orsucci@libero.it.

A incerteza dos tempos, os ‘macacos da civilização’ e sua descomposta agitação

Nas duas primeiras décadas do século XX, tornaram-se cada vez mais evidentes, como diversas vezes recordará Martin Heidegger, os sintomas de uma incessante “erradicação do pensar”. À frenética, descomposta agitação do “homem da cidade” e dos “macacos da civilização”¹ junta-se o apego ao mito de uma desenfreada e “salvífica” instintualidade primigênia: “O vivente é buscado na ‘vida’ e não se sabe o que o ‘vivente’ é”². A incerteza e a desorientação do presente, prossegue Heidegger em 1929, favorecem, além disso, o surgimento de “uma nova disciplina”, a antropologia filosófica ou “filosofia do homem”, à qual é confiada a custódia de estudos que, sabemos, “podem reunir, como em uma vasilha, todos os demais problemas filosóficos”³.

A relevância das discussões ligadas ao âmbito antropológico se torna tanto mais marcada quanto mais obscuro e imperscrutável se apresenta o horizonte ideal do período. É precisamente a afirmação de estudos similares, que “atualmente ganham cada vez mais interesse e relevância”, que deve levar a refletir – observa Max Scheler – sobre a profundidade das perturbações que afetam a civilização europeia em seu complexo: “Em nenhuma época passada as ideias entorno da essência e da origem do homem foram, em comparação aos dias de hoje, tão incertas, indeterminadas e diversificadas”⁴.

Nesse quadro complexo, no qual a percepção de uma crise epocal se torna cada vez mais aguda, a surpreendente e inesperada

1 M. Heidegger, 1983, pp. 7-9 e 316.

2 M. Heidegger, 1999, pp. 117 e 121-122.

3 M. Heidegger, 1929, curso do semestre de verão de 1929, p. 18. Veja-se também um texto heideggeriano escrito alguns anos depois: “A ‘vida’, entendida de maneira confusa como mistura universal de ‘natureza’ e ‘história’; [...] o predomínio da ‘biologia’ e da ‘psicologia’ e sua agitação na desordem da ‘antropologia’, à qual corresponde a ‘vida cósmica’” (M. Heidegger, 1999, p. 117).

4 M. Scheler, 1976, pp. 82 e 120.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

“fortuna” da obra de Nietzsche diz respeito, dentre seus diversos textos, a apenas algumas obras: no centro de interesse, como livros emblemáticos da incerteza do tempo, subitamente são encontrados *O nascimento da tragédia* (1872), o escrito *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874) e *Assim falou Zaratustra* (1883-85). Nos mais diversos ambientes intelectuais – não somente a nível filosófico, mas também entre os literatos do “George-Kreis”, entre os anti-cristos reunidos em torno de Werner Jaeger e entre os expoentes da “teologia negativa” – as “filmagens”, os “moldes” e as variações, repetem, em grande medida, os mesmos motivos de reflexão: a ebriedade dionisíaca e a “escatologia do além-do-homem”. Alguns escritos, entre os quais *Humano, demasiado humano* e a *Genealogia da moral*, parecem estar sendo esquecidos; em última instância, revelar-se-ão praticamente ausentes no horizonte das leituras propostas por Heidegger entre os anos 30 e 40, sendo pouco visíveis também nas discussões dos primeiros anos do século.

Nietzsche ainda assim é relido, no início do século XX, também devido às sugestões de um pensamento no qual se retoma – como recordará Ernst Troeltsch – a “proclamação soberana e genial da individualidade plena de força”, orgulhosa de ser, “por si mesma, o seu único Deus”. Da filosofia nietzschiana que “intensifica o espírito grego ao infinito, o tipo de homem do Renascimento e a energia romana”, obtém-se, assim, um convite veemente para concentrar “o olhar sobre o significado da individualidade no interior da história”⁵. Dentro dessa perspectiva, distinguindo-se e exercendo uma influência significativa, destaca-se sobretudo o texto de Georges Sorel, de 1908, das *Reflexões sobre a violência*, definidas como “fascinantes”⁶ por Walter Benjamin. E precisamente esse escrito, no qual o “mito” da “greve geral proletária” ganha expressão, segue e repropõe aquilo

5 E. Troeltsch, 1922, p. 139

6 W. Benjamin, 2001, p. 694.

Orsucci, A.

que Nietzsche escreveu na *Genealogia da moral*, portanto, em uma de suas obras mais negligenciadas no período histórico em questão⁷.

O mito da violência proletária e a redescoberta dos gregos antigos

Determinados “mitos”, como a ideia de greve geral ou o chamado à “violência proletária”, constituem – para Sorel – blocos de ideias e “sistemas de imagens” que favorecem o acúmulo de “energias históricas” e a coesão de classe, favorecendo a iniciativa e a mobilização. Em suas ideias-força, nas quais se sedimentam os “sentimentos” de um determinado estrato social, um mito se revela “idêntico às crenças de um grupo, expressadas em linguagem dinâmica”: sua função, como “complexo indiviso”, é, portanto, incrementar a identidade e a força associada dos trabalhadores⁸.

A “moral dos produtores”, assimilada como “sentimento” e transformada em “mito”, se desenvolve e se potencializa no encontro e na oposição, na recusa intransigente das “tolices humanitárias” e dos exercícios retóricos vazios; para promover uma obra de ‘regeneração’, capaz de sustentar a “energia” e a perseverança no agir, torna-se indispensável “a intervenção de imagens vibrantes, que absorvam toda a nossa atenção” e que conseguem ser “a expressão clara e brutal da luta de classes”⁹.

O proletariado, afirmando o próprio direito à “violência” e a intransigência da “greve geral”, dará uma contribuição decisiva, na ótica de Sorel, para potencializar o conflito e para fortalecer uma dinâmica social na qual o antagonismo aumente incessantemente:

7 A leitura de Nietzsche, proposta por Sorel, curiosamente não encontra qualquer correspondência nos grandes repertórios enciclopédicos dos últimos anos. Vejam-se, a esse propósito, as seguintes obras: H. Ottmann, 2001; K. A. Pearson, 2006; C. Niemeyer, 2009.

8 G. Sorel, 1970, pp. 73-74 e 83-84.

9 G. Sorel, 1970, pp. 139 e 209.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

“Quanto mais ardentemente capitalista a burguesia for, mais o proletariado será vibrante de espírito guerreiro e confiante na força revolucionária, e tanto mais o movimento será assegurado”¹⁰.

Levando em conta a correlação entre “morais” e ideologias que conflitam entre si (“As duas classes antagonistas agem [...] uma sobre a outra, de maneira [...] indireta, mas decisiva”), o mito da “violência proletária” parece constituir “o único meio do qual dispõem as nações europeias, barbarizadas pelo humanitarismo, para reencontrar seu antigo vigor. Essa violência constrange o capitalismo a se preocupar unicamente com as funções produtivas, e tende a lhe devolver as qualidades belicosas de uma outra época”¹¹.

A possibilidade, entrevista por Sorel, de uma “analogia” marcada e correspondência entre “opostos”, de uma “cadeia de espelhamentos” – em termos de audácia, valor e intransigência – entre

10 G. Sorel, 1970, p. 136. Sorel escreve também: “Em vez de atenuar as oposições, deverá, segundo a orientação sindicalista, destacá-las [...]; assim, não resta nenhum espaço para a conciliação dos contrários” (p. 177). Ao rejeitar o vazio “retórico” dos socialistas e os sofismas obscuros dos filósofos, a incapacidade deles de lidar com as dinâmicas históricas efetivas, Sorel toma “como ponto de partida [...] a célebre oposição que Nietzsche estabeleceu entre dois grupos de valores morais: oposição sobre a qual muito se escreveu, mas que nunca foi estudada como deveria”. De um lado, então, é preciso saber reconhecer “os valores criados pelos dominadores”, os quais são naturalmente indômitos e prontos para a colisão, animados por uma “feracidade” ancestral, em nada contida ou eliminada, que ganha vigor “nas entregas deles [ainda] plenamente independentes de qualquer constrição social”. De outro lado, é importante identificar (e rejeitar) os “valores” destinados a perpetuar o “sistema construído pelas castas sacerdotais, o ideal ascético contra o qual [Nietzsche] acumulou tantas invetivas” (pp. 306 ss. e 310). Ao transcrever aquilo que escreve Nietzsche (GM/GM, I, 11, KSA 5.275) a propósito da “besta louca” reproposta pelas “raças nobres” (“nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos”), Sorel acrescenta ainda assim uma notável indicação de método: “Para compreender bem esta tese, não é necessário se demorar sob as formulações – que, por vezes são deliberadamente exageradas –, mas aos fatos históricos” (G. Sorel, 1970, p. 307). A “moral dos produtores”, enquanto deposição radical da condição servil, deverá levar os operários a redescobrirem aquela “força ativa”, própria dos “artistas da violência”, sobre a qual se discute na *Genealogia* (GM/GM II, 18 – Trad. de Paulo César Souza, KSA 5.325). O proletariado industrial, ao qual se refere Sorel, apenas ao recorrer aos seus “instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos” (GM III, 13, KSA 5.366) e sem renunciar ao “sentimento de poder” (GM/GM III, 7, KSA 5.350), poderá se impor em suas lutas e reivindicar uma autonomia própria: “O socialismo revolucionário seria impossível se o proletariado tivesse uma [...] *moral de seres fracos*” (G. Sorel, 1970, p. 314).

11 G. Sorel, 1970, p. 140-141.

os adversários envolvidos no conflito, poderia se apoiar no que escrevia Nietzsche. Na *Genealogia*, o filósofo sublinha como precisamente as “naturezas vigorosas, nas quais existe uma superabundância de força plástica”, requerem antagonistas completamente semelhantes em orgulho, energia e ausência de ‘cálculo’; com efeito, um “homem nobre”,

sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”. Quanta reverência aos inimigos não tem o homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar e *muito* a venerar! (GM/ GM I, 10, KSA 5.273)¹².

Sendo assim, a ideia de uma luta entre adversários igualmente temíveis e orgulhosos – o nobre e o valente escolhem um inimigo igualmente destemido e corajoso, com o qual combater abertamente e com lealdade – é desenvolvida por Nietzsche por meio da reunião de algumas observações de Leopold Schmidt, um filólogo clássico que escrevera uma obra, *A ética dos gregos antigos* (1882), frequentemente consultada pelo filósofo a partir de 1883, e cuidadosamente incorporada aos seus escritos.

Em suas pesquisas, o estudioso da antiguidade salientava como, no mundo antigo, não era nem sequer minimamente difundido o hábito de desprezar ou caluniar o inimigo, uma vez que o conflito deveria ser decidido pela coragem e pela força despendidas, e não pela astúcia ou enganação – por meio das quais o “nobre” perderia honra e prestígio:

Um outro motivo [...] apropriado para impedir uma perseguição excessiva aos inimigos, era representado pela estima de si [*Selbstachtung*]. Veremos

¹² Todas as traduções das obras publicadas de Nietzsche, citadas neste artigo, foram feitas por de Paulo César Souza, conforme constam nas referências bibliográficas.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

como a veracidade [*Wahrhaftigkeit*], para o grego, era primeiramente associada a uma exigência da sua dignidade pessoal; disso resulta, quase imediatamente, como também contra o inimigo não se deve recorrer às armas da difamação [*Verleumdung*] e da injúria [*Verunglimpfung*]. Parece obrigatório tratá-lo com pleno sentido de justiça. Segundo um dito da sabedoria popular antiga, adaptado por Píndaro como o mito do velho Nereu [...] deve-se enaltecer de todo o coração também ao inimigo, se [...] ele faz algo de bom [...]. Um ditado atribuído a Pítaco afirma que não se deve ultrajar o amigo, muito menos o inimigo (Diog. L. 1,78)¹³.

Também o outro motivo indicado por Nietzsche na passagem supracitada da *Genealogia* – uma inimizade privada de rancor, capaz de se aproximar da estima e do “verdadeiro ‘amor aos inimigos’” – sintetiza, na forma de paradoxo, uma série de reflexões presentes na monografia de Schmidt. No plano da moral, sustentava o filólogo, os gregos sabiam confiar num sentido de “proporção” que impedia seus impulsos a uma vingança e a uma cólera desmedida contra o inimigo. A esse respeito, Schmidt assinalava

o preceito de Bias de Priene, segundo o qual deve-se amar como se um dia se fosse odiar e deve-se odiar como se um dia se fosse amar [...]. Também Aristóteles se mostrou [...] de acordo com um ponto de vista natural e bastante difundido, até que, no preceito de Bias – deve-se amar como se um dia se fosse odiar e deve-se odiar como se um dia se fosse amar – considerou como correta apenas a segunda parte; e talvez a expressão de um pensamento análogo pode ser encontrada também nas intenções de Sófocles, quando fez Ájax repetir tal preceito. Se ele de fato serve, em um primeiro momento, para caracterizar um estado de ânimo momentâneo de seu herói, em seguida sugere, com a própria estrutura do drama, que a real promessa do ditado, na sua parte referente aos inimigos, estava longe de

13 L. Schmidt, p. 365. Em meu trabalho precedente, (Orsucci, 1996, p. 248-275), me ocupara da presença, em Nietzsche, dos motivos de reflexão derivadas de Leopold Schmidt. Entretanto, não havia me dado conta, naquela pesquisa, das passagens da *Genealogia da moral* e de *Assim falou Zaratustra* apresentadas e discutidas neste contributo.

Orsucci, A.

ser privada de verdade: efetivamente, Odisseu, o maior inimigo de Ájax quando vivo, se transforma, após sua morte, quase em seu amigo¹⁴.

Em uma seção da *Genealogia* que será particularmente importante para Sorel, figuram indicações precisas, extraídas de Schmidt e drasticamente resumidas, em torno dos costumes e das condutas morais dos séculos mais brilhantes da greccidade.

A “belicosidade” e a “violência” reivindicada pelos “sindicalistas revolucionários” do início do século XX – uma possível norma de conduta para escapar à decadência – vêm, assim, a se entrelaçar, mediante Nietzsche, com os ideais e com as normas que marcam o “orgulho” e o ardor do homem valente na Hélade clássica.

Um elogio da imprudência

O “espírito de cisão” que, segundo Sorel, deve ser promovido, equivale à redescoberta da veemência, da impulsividade e do orgulho indômito do “guerreiro” em uma era de “barbárie”:

A burguesia que Marx conheceu na Inglaterra, ainda estava, em sua maioria, animada por aquele espírito conquistador, insaciável e inflexível, que caracterizara, no início dos tempos modernos, os criadores da nova indústria e os aventureiros lançados em terras desconhecidas. De fato, estudando a economia moderna, é impossível não aproximar a figura do capitalista àquela do guerreiro [...] Se [...] os burgueses retornam a um *ideal de mediocridade conservadora*, buscam corrigir os *abusos* da economia, e desejam romper com a barbárie de seus antepassados: então uma parte das forças – que deveriam produzir o desenvolvimento do capitalismo – é utilizada para detê-lo¹⁵.

14 L. Schmidt, 1882, pp. 354-355 e 365 (a referência diz respeito ao capítulo 13 do segundo livro da *Retórica* aristotélica).

15 G. Sorel, 1970, p. 136-137.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

Nietzsche, por sua vez, colocara em primeiro plano, na *Genealogia*, exatamente a imagem do “bárbaro”, buscando assim evidenciar, nas linhagens dominadoras e nos “nobres”, a audácia e a propensão à incerteza e ao risco:

Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de ‘bárbaro’, em toda parte onde foram; mesmo em sua cultura mais elevada se revela consciência e até mesmo orgulho disso [...] Esta “audácia” das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas – Péricles destaca elogiosamente a despreocupação [*rathumia*] dos atenienses –, sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer de destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade – para aqueles que sofriam com isso, tudo se juntava na imagem do “bárbaro”, do “inimigo mau”, como o “godo”, o “vândalo” (GM/GM I, 11, KSA 5.275).

Nessa passagem da *Genealogia*, é mais uma vez perceptível o sinal deixado pela leitura da pesquisa de Schmidt, dedicada às valorações morais no mundo grego, encontrada na biblioteca privada de Nietzsche; tratam-se de páginas – que constituem o ponto de partida para a passagem da *Genealogia* – nas quais se discorre sobre *rathumia* [*despreocupação, imprudência*] e se mostra como dignidade e “conduta” não coincidem, na Grécia clássica, de nenhum modo, com o andar austero e destacado, que faz alarde de compostura e ponderação:

Era evidente que o decoro ao qual se aspirava não deveria ser arruinado por excessos; isso é exprimido, [...] da maneira mais clara possível, no princípio pitagórico segundo o qual uma conduta plena de tato e controlada exige tanto que não seja sufocada pelo riso quanto que não seja assumida com ar sombrio (Diog. L. 8. 23). Acima de tudo, não deve ser cultivada, no lugar do decoro real, a sua mera aparência [...] E absolutamente não se constitui uma contradição, no que se refere à dignidade exigida pelo modo de comportamento, o fato de que seja apreciada uma certa espontaneidade despreocupada [*sorglose Leichtigkeit*], como aquela que o Péricles de

Tucídides (2. 39, 4) assinala como traço característico dos atenienses. Além disso, a esse respeito, faz uso, em sentido elogiativo, do termo – *rathumia* – que, do contrário, designa, em termos depreciativos, a despreocupação, a imprudência; Tucídides encontrará uma imitação em Isócrates, autor no qual esse significado elogiativo [...] é tão frequente quanto aquele depreciativo¹⁶.

Interligando a última consideração da *Genealogia* à sua fonte, e em seguida retornando às *Reflexões sobre a violência*, de 1908, nota-se como o proletariado industrial deve se mostrar capaz de saber reintroduzir – como revela a passagem de Schmidt a Nietzsche, e de Nietzsche a Sorel – um modo de agir no qual “espontaneidade despreocupada”, audácia e “imprudência” sejam traços distintivos: deverão reviver, no “mito” revolucionário, entre outras coisas, mentalidade e “costumes” difundidos e reivindicados com orgulho na época áurea da história ateniense.

Coincidências surpreendentes: profetismo irânico e filosofia moral grega

Através deste caminho – partindo de Sorel até Nietzsche e, em seguida, até Schmidt – foi possível traçar alguns motivos da *Genealogia da moral* estreitamente interligados ao livro do filólogo clássico. Dando mais um passo na investigação, importa agora indagar se *A ética dos gregos antigos* foi ponto de partida também para reflexões desenvolvidas em outros textos nietzschianos¹⁷.

Com efeito, aquilo afirmado no parágrafo 10 da primeira dissertação da *Genealogia*, a propósito da “reverência aos próprios inimigos” e da disputa com adversários “nos quais nada existe a desprezar”, já havia sido afirmado em duas passagens de *Assim falou Zaratustra*: “Deveis ter apenas inimigos para serem odiados,

16 L. Schmidt, 1882, p. 420-421.

17 A passagem na qual as invocações a Schmidt, já reconhecidas por Mazzino Montinari, são mais evidentes, é o aforismo JGB 260 (KSA 5, pp. 208-212).

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

não inimigos para desprezar: tendes de ser orgulhosos de vosso inimigo: assim já ensinei uma vez” (Za/ZA III, De velhas e novas tábuas, 2, KSA 4.262).¹⁸ Afloram novamente, nessa passagem, as afirmações reunidas por Schmidt (discutidas anteriormente)¹⁹ no tocante à exigência da “estima de si”, que veta categoricamente qualquer forma de depreciação do adversário. O filólogo clássico, além disso, propõe, no decorrer de sua análise sobre esse assunto, outras referências bastante expressivas:

Diógenes, o cínico, diante da pergunta sobre como se defender melhor do inimigo, deve ter respondido ‘de modo a manter sempre as próprias capacidades’; e Plutarco, ao relatar isso, desenvolve ainda mais o pensamento [...], salientando como mostrar-se sensato (*besonnen*), amante da verdade e justo, é um modo muito mais adequado, para ofender o inimigo, do que cobri-lo de palavras ultrajantes (M.88. b.c.)²⁰.

Em um “mundo” no qual, *não dispondo de ressentimento e “espírito cativo”*, o agir individual corresponde, em primeiro lugar, à consciência do próprio valor, a imagem do rival e do estrangeiro não é deformada – reitera Zaratustra – por meio de injúrias ou juízos morais desdenhosos: “‘Inimigo’, deveis dizer, mas não ‘malvado’; ‘doente’ deveis dizer, mas não ‘patife’; ‘tolo’, mas não ‘pecador’” (Za/ZA, I, Do criminoso pálido, KSA 4.45). No texto de Nietzsche, essa afirmação depende estreitamente das páginas nas quais Schmidt, estudando a evolução dos termos que exprimem valores éticos, reconhece “a tendência dos gregos a [...] assinalar apenas de maneira escassa o significado da vontade no agir humano”²¹. A língua grega, em outros termos, mostra uma confusão notável com respeito à ideia

18 Já em um capítulo anterior (*Da guerra e dos guerreiros*), Nietzsche escrevera: “Podeis ter apenas inimigos para odiar, não inimigos para desprezar. Deveis ter orgulho de vosso inimigo: então os sucessos de vosso inimigo serão também vossos” (Za/ZA I, KSA 4.59).

19 Veja-se a página da monografia de Schmidt indicada na nota 13.

20 L. Schmidt, 1882, p. 365-366.

21 L. Schmidt, 1882, p. 368.

de responsabilidade individual, e, portanto, inclina a detectar no “culpado” um “infeliz”, um indivíduo desafortunado, enganado e cegado (em “loucura”) pelos deuses²².

Além disso, diminuindo a força corrosiva do desprezo e da difamação, as distâncias entre “amigo” e “inimigo” estreitam-se drasticamente. A sentença de Bias, discutida por Schmidt e reintroduzida na *Genealogia*, já fora usada em uma outra ocasião por Nietzsche, na primeira parte do *Zaratustra*:

No amigo devemos honrar também o inimigo. Podes aproximar-te bastante do teu amigo sem passar para o seu lado?

Devemos ter, no amigo, nosso melhor inimigo. Deves lhe ter o coração o mais próximo possível, quando a eles te opuseres (*Za/ZA*, I, Do amigo, KSA 4.71-21).

Banir a desconfiança, mostrar-se ‘quadrados’ e orgulhosos

Há que se salientar, para clarear a familiaridade singular de Zaratustra com as valorações morais próprias do mundo grego, uma outra passagem do texto:

O prazer-consigo desses corpos e almas chama a si mesmo “virtude”. Com suas palavras sobre o que é bom e ruim, esse prazer-consigo se protege como com bosques sagrados; com os nomes de sua felicidade, bane de sua presença tudo que é desprezível. Bane para longe de si tudo que é covarde [*feige*]; diz: “Ruim – isso é covarde!” Desprezível lhe parece quem sempre está a se preocupar, lamentar, suspirar, e quem recolhe até as mínimas

22 L. Schmidt, 1882, 369-370. Nessas páginas, Schmidt se dá conta do modo pelo qual “algumas palavras, cujo significado específico é aquele de ‘infeliz’, são empregadas no sentido de ‘moralmente ruim’”. Nietzsche, por sua vez, deseja mostrar, na *Genealogia da moral*, como palavras como “ruim”, ‘baixo’, ‘infeliz’, nunca deixaram de soar aos ouvidos gregos em *um tom*, com um timbre no qual ‘infeliz’ predomina: isto como herança do antigo e mais nobre modo de valoração artístico” (GM/GM I, 10, KSA 5.272). Também a ideia de que as “faltas” dos homens são consideradas pelos gregos, em certos casos, “loucuras” inspiradas pelos deuses será repetida na *Genealogia* (GM/GM II, 23, KSA 5.334) e provém diretamente de Schmidt (1882, p. 232 e 234).

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

vantagens [...] A desconfiança [*Misstrauen*] timorata vale pouco para ele, assim como todo aquele que prefere juramentos a olhares e mãos: e também toda sabedoria desconfiada demais – pois tal é a maneira das almas covardes. Menos ainda vale para ele o obsequioso fácil, o ser canino, que imediatamente se deita de costas, o humilde; e há também sabedoria que é humilde, canina, devota, e facilmente obsequiosa. *É-lhe odioso, e até mesmo* nojento, quem jamais quer se defender, quem engole escarros venenosos e olhares maus, o ser demasiado paciente, com tudo tolerante, com tudo satisfeito: pois isso é maneira de servo.

Seja alguém servil ante os deuses e os pontapés divinos ou ante os homens e as estúpidas opiniões humanas: em *toda* maneira de servo ele cospe, esse bem-aventurado egoísmo! (*Za/ZA*, III, Dos três males, KSA 4.238-239).

A passagem retoma algo já notado por Nietzsche numa nota lapidar de 1883, na qual o “desconfiado” [*der Mißtrauische*] é objeto de uma breve observação: “Desprezo ao desconfiado, que reclama juramentos” (Nachlass/FP 7[22], primavera-verão de 1883, KSA 10.247). E em ambos os casos – seja no fragmento póstumo, seja no *Zaratustra* – o ponto de referência é instituído por uma página de Schmidt na qual se discorre sobre a confiança e o juramento, com alusões a Tucídides, a Teofrasto e a Sófocles:

Seja como for, o preocupar-se com os sentimentos não parece oportuno apenas com respeito aos infelizes e *àquelas pessoas que se tem a ocasião de ajudar* [...] *É importante, em primeiro lugar, que os outros não sejam tratados com suspeita: por essa razão, em Tucídides*, os oradores coríntios frente aos espartanos e Péricles frente aos atenienses destacam [...] a ausência de desconfiança nas relações como uma qualidade digna de louvor. Semelhantemente, a descrição [...], no *Caráter* de Teofrasto, do desconfiado que em todas as relações da vida adota as precauções mais escrupulosas de modo que nada lhe seja subtraído [...], *dá claramente a entender como uma conduta análoga repugnaria a sensibilidade grega* [...]. *É uma aspecto muito característico de Filoctetes*, de Sófocles, o fato de que Filoctetes, para confirmar a promessa de que não será abandonado por Neoptólemo em caso de necessidade, não espera qualquer juramento deste, mas um simples aperto de mãos; e igualmente Édipo, em *Édipo em Colono*, contenta-se com a simples palavra de Teseu, do qual espera

proteção. Em ambos os casos, o pedido de um juramento, feito àquele no qual se confia a nobreza da alma, teria soado ofensivo²³.

Junto à “desconfiança”, também a causa da “covardia” reassume, na citação nietzschiana abordada, uma apresentação mais ampla. De fato, Schmidt escreve:

O exemplo mais característico é oferecido pelo adjetivo *deilós*, que originariamente significa “covarde” [*feige*]. Dado o modo de considerá-lo natural na época heroica – para a qual a coragem é a mais importante de todas as virtudes, e a ideia de “bom” *não se separa daquela de “corajoso”* – tal adjetivo rapidamente se ampliou [...], transformando-se em uma maneira de definir de um modo geral o “moralmente mal”, e, no curso seguinte da evolução histórica [...] assumiu o significado de “infeliz”²⁴.

Também em outras ocasiões Zaratustra proclama o novo “evangelho” servindo-se do mesmo procedimento: as máximas apresentadas, embora enraizadas na experiência histórica da Grécia antiga, são enunciadas em termos abstratos, acabando confinadas em um espaço “neutro” e irreconhecível. Lê-se, por exemplo, numa passagem:

Escutai antes a mim, irmãos, à voz do corpo sadio: é uma voz mais honesta e mais pura.

De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado [*rechtwinklige*]: e ele fala do sentido da terra (*Za/ZA*, I, Dos trasmundos, KSA 4.38).

A mesma solidez “quadrada”, referente tanto a um “corpo” vigoroso quanto a um “espírito” imune à ambiguidade e duplicidade, e não intoxicado por um emaranhado de afetos e paixões, é reivindicada

23 L. Schmidt, 1882, p. 298. Em Nietzsche, “a desconfiança [*Misstrauische*] com seu olhar servil” aparece também no aforismo 260 de *Para além de bem e mal* (JGB/BM, KSA 5.209), composto integralmente mediante as reflexões oriundas da monografia de Schmidt.

24 L. Schmidt, 1882, p. 369-370. De sua parte, Nietzsche, também na *Genealogia*, segue aquilo afirmado por Schmidt sobre o *deilós*: cf. GM/GM I, 5 e 10, KSA 5.263 e 5.272.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

também em uma outra página: “Deves construir para além de ti. Mas primeiro tens de construir a ti mesmo, quadrado de alma e de corpo” (Za/ZA, I, Dos filhos e do matrimônio, KSA 4.90). Nessa passagem, Nietzsche traz inspirações de uma página de Schmidt na qual constavam os versos de Simônides, citados no *Protágoras* platônico (“Difícil é tornar-se alguém perfeito em verdade, / de mãos e pés e espírito quadrado, / e de vícios estreme” – Platão, 1980, 339b, p.79). Uma atitude “quadrada” distingue o “corajoso” – sustenta o filólogo clássico – e o seu “orgulho” ao mostrar-se “transparente”, e, portanto, vinculado em “harmonia” plena na relação entre intenções e ações, entre motivos interiores e comportamentos públicos:

A época pré-ática conhecia o ideal de um homem normal, irrepreensível, tanto com relação à mente quanto ao corpo, visto que concebia ambas as coisas como unificadas. Corresponhia às concepções matemáticas – em cujo interior amava se mover [...] –, o fato de que, para marcá-lo, tomasse emprestada a imagem dos traços de um templo bem construído, e o chamasse “quadrado” [tetragono], destacando, assim, a falta, em seu ser, de qualquer obliquidade ou asperidade. Um exemplo disso é oferecido pelos versos de Simônides, mencionados no *Protágoras* (339 b) de Platão [...]: evidentemente gozam de uma certa fama, dado que Aristóteles alude a eles tanto na *Ética a Nicômaco* (1100 b) como na retórica (1411 b 26) [...]. Resulta em um modo de ver análogo [...], o fato de que a palavra que significa “reto” seja transferida de igual maneira [...] ao território da moral, visto que, se Homero e Hesíodo conhecem apenas “sentenças retas”, Teógnis opõe, ao intelecto obtuso dos vis – ou seja, dos que não são nobres –, as “ações retas” dos bons²⁵.

25 L. Schmidt, 1882, p. 308-309 e 353. Uma conduta “quadrada” deve, portanto, tornar possível exibir, sobre o plano moral – destaca Schmidt, na passagem recém-mencionada – a refutação tenaz de “qualquer obliquidade ou aspereza”. Nietzsche, por sua vez, anota em 1883: “Na boca de um grego, é um paradoxo querer ver na esfera o ápice da perfeição: eles não amam aquilo que é curvo e redondo “(Nachlass/FP 8[15], verão de 1883, KSA 10.339).

Um novo modo de escrever a história

Não deve surpreender que Zaratustra, o oriental que anuncia “a Bíblia do futuro” na qual se encerra “o destino da humanidade” (Carta a Paul Deussen, de 26.11.1888, KSB 8.492), seja ao mesmo tempo, para Nietzsche, um mestre da sabedoria dos helenos.

Uma convergência semelhante – na qual as linhas de separação entre Irã e Grécia, Oriente e Ocidente parecem se confundir e dissipar – reaparece em uma perspectiva nada usual nas reflexões do filósofo que dizem respeito à *Kulturgeschichte*. Nietzsche muitas vezes tende a “quebrar” o *continuum* de uma época, mostrando como, numa análise mais atenta, culturas, tradições e tempos históricos aparentemente homogêneos, são o resultado de um esforço para conectar e reintroduzir elementos bastante diversos entre si.

Muitos fragmentos nietzschianos de 1875-78 e diversos aforismos de *Humano, demasiado humano* descrevem os gregos como “alegres diletantes”, insuperáveis em coletar e juntar entre si aportes heterogêneos de culturas preexistentes, e assim prontos a conviver, além da “serenidade” celebrada pela retórica “humanística”, com dissonâncias e contradições (Nachlass/FP 5[65], primavera-verão de 1875, KSA 8.59). A superioridade deles decorre tanto da intimidade tenaz com crenças arcaicas, com a magia e com formas de “pensamento impuro” [*unreines Denken*], como da capacidade de fazer concessões “ao animalesco-atrasado, tanto como ao bárbaro, pré-helênico e asiático, que ainda vivia no fundo do ser grego” (VM/OS 220, KSA 2. 473). Seu apego ao “demasiado humano” resulta em ductilidade e prontidão na aceitação de anacronismos e diversidades: “Tomar emprestadas as formas ao estrangeiro, não criá-las, mas sim transmutá-las na mais bela aparência – isso é grego” (VM/OS 221, KSA 2.474).

Modelos interpretativos análogos – direcionados a esclarecer como a pressuposta coesão dos valores, das normas de conduta e das

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

crenças de uma civilização é sempre ilusória – devem ser utilizados, na ótica de Nietzsche – também pelos historiadores da “imensa interrogação chamada cristianismo” (AC/AC 36, KSA 6.208). Trata-se, neste caso, de lançar o olhar, muito além do corpo doutrinário, sobre o variegado complexo dos resíduos passados e das estratificações mais antigas (“Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido”, AC/AC 39, KSA 6.211) que se entrelaçam e se repropõem na nova fé. Desse modo, é possível compreender como a Igreja cristã, como “uma enciclopédia de cultos e instituições pré-históricas de origem bem diversa”, se distingue – reitera Nietzsche – por uma singular “difusão missionária”, graças precisamente à “força que faz crescer e entremesclar os elementos mais diversas” (M/A 70, KSA 3, p. 68-69). E no cristianismo dos primeiros séculos, acabamos encontrando, assim, “um bom fragmento do mesmo mundo antigo, [...] um mosaico cintilante de conceitos antigos e antigos juízos de valor” (Nachlass/FP 41[4], agosto-setembro de 1885, KSA 11.679).

Sejam essas últimas considerações sobre a grecidade e sobre o cristianismo, seja a própria figura de Zaratustra, emblema do encontro e da mistura entre culturas diversas, entre Irã e mundo grego, ambos parecem reivindicar a importância de um terreno de investigação – o âmbito das trocas e compenetrações entre civilizações diversas – que conquistará sempre mais relevância, no campo da historiografia, apenas após 1890.

Repentinamente, no fim do século XIX, passou-se a reconhecer que o caráter distintivo da tradição ocidental, ausente em outras culturas, deveria ser investigado na sua “complexidade” singular, na natureza heterogênea e estratificada de suas características constitutivas. Apenas na Europa, também em período moderno, o horizonte histórico permanece marcado – declara Ernst Troeltsch em 1922 – pelo re florescimento de uma extraordinária “abundância de períodos culturais completamente diversos [...], congregadamente comprimidos como em nenhum outro local”, há muito tempo

“ramificando-se um no outro e [...] crescendo em conjunto”. Os estudiosos, empenhados em fazer justiça a esse mosaico tão diverso, agora se libertaram da ilusão de poder definir a história europeia partindo de “esquemas histórico-universais gerais [...]. Formulas pré-concebidas, neste caso, não são úteis”²⁶.

A tradição europeia, diferentemente de outras culturas, apresenta-se, portanto, como um conglomerado – lembra ainda Troeltsch - “composto por conteúdos pertencentes aos mais diversificados [...] mundos históricos”, por contribuições heterogêneas que “se opõem e continuamente refundam umas às outras de maneira diversa [...], entram em colisão e mais uma vez se mesclam com novas forças e novas ideias”²⁷.

Também Oswald Spengler, no mesmo ano, interessou-se particularmente pelos entrelaçamentos e trocas entre patrimônios culturais diversos. Suas pesquisas, apresentadas como uma espécie de “morfologia comparada”, atentam-se às “relações causais recíprocas e irregulares entre as culturas”. E assim encaram com competência notável temas como a influência do parsismo sobre a religião judaica, a miscigenação entre cristianismo e mistérios pagãos, a difusão de cultos asiáticos no Ocidente na época em que “Roma tornara-se uma parte do Oriente, uma província religiosa da Síria”²⁸.

Tanto Troeltsch como Spengler, leitores atentos de Nietzsche, interpretam a história ocidental como uma longa cadeia de engrenagens e sobreposições entre diversas culturas. E suas conclusões nada mais são que repetições, em termos gerais, das orientações de pesquisas, à época predominantes, entre os filólogos clássicos (Hermann Usener, Richard Reitzenstein), orientalistas e teólogos (Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset), cada vez mais inclinados, em torno do século

26 E. Troeltsch, 1922, p. 716-719.

27 E. Troeltsch, 1922, p. 718-719.

28 O. Spengler, 1995, p. 524 e 598.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

XX, a trazer à tona o complicado amalgamar-se e sobrepor-se dos tempos históricos e das culturas.

Sarcasmo e crítica às primeiras comunidades cristãs

Um convite premente a exercitar e a reforçar o nosso “sexto sentido” (FW/GC 357, KSA 3. 599), o “sentido histórico” (FW/GC 337, KSA 3.564) resulta, no “livro sacro” de Nietzsche, em seu “quinto evangelho” (KSB 6.327 e 6.365, cartas de 13.02.1883 e de 21.04.1883), bem como outras partes da obra. A quarta parte de *Assim falou Zaratustra* (1885) coloca e cena, em dois capítulos conclusivos – “O despertar” e “A festa do asno” –, um inesperado “renascimento religioso” que envolve o cenáculo dos “homens superiores” encerrados na caverna de Zaratustra (Za/ZA, KSA 4.386-394). Manifesta-se – nessa cena – uma repentina ânsia de religiosidade, um fervor de “asneiras divinas”, enquanto também se delineia uma nova liturgia, anunciada por “um agradável odor de incenso, como de pinhas a queimar”.

A epifania do Deus se traduz em comovida devoção: “todos estavam de joelhos, como crianças e velhinhas crédulas, e rezavam em adoração ao asno. E naquele instante o mais feio dos homens se pôs a gorgolejar [...]; mas quando ele finalmente conseguiu expressá-lo, eis que era uma estranha ladainha devota, em louvor do incensado e adorado asno”. A nova fé aparece coerentemente explicada também em termos teológicos: “Não criou ele o mundo à sua imagem, ou seja, o mais estúpido possível?”. Na mansidão e na complacência divina permanece traçada uma indolência e obtusidade bestiais: “Ele carrega nosso fardo, ele tomou a forma de servo, ele é paciente de coração e jamais diz Não; e quem ama seu Deus também o castiga”. E a eternidade dos tempos termina por ser o correlato necessário do torpor e da estupidez do ser supremo: “essa forma Deus me parece mais digno de fé. Deus deve ser eterno, conforme o testemunho

dos mais devotos: quem dispõe de tanto tempo não tem pressa. Da maneira mais lenta e mais estúpida possível: *assim* alguém como ele pode ir longe”.

À ideia da “festa do asno” foram frequentemente associadas a fontes e leituras particulares. A origem da reflexão nietzschiana remete, para alguns, a uma página do filósofo e ensaísta George Christoph Lichtenberg, dedicada a representações equivocadas e blasfêmias encontradas nas cidades alemãs do século XIII²⁹. Para outros, diferentemente, Nietzsche teria se apoiado em um volume do historiador das ideias William Edward Hartpole Lecky, no qual era possível localizar descrições análogas de sátiras populares e “zombarias” difundidas no período medieval³⁰.

Em realidade, a matriz da qual resulta o “molde” do *Zaratustra* está presente na *História das origens do cristianismo*, de Ernest Renan, uma obra lida e relida com grande atenção precisamente por volta da metade dos anos 80. Nesse texto, é mencionado, a propósito do escárnio e desprezo com o qual os pagãos viam a nova fé, o “hábito de retratar Cristo sob a forma de um homem com uma cabeça de

29 G. C. Lichtenberg, 1802, p. 536-538. Lichtenberg descreve a tradição de procissões e desfiles abertos feitos por um asno cavalgado por uma jovem, effígie da Virgem Maria, com uma criança nos braços. A cerimônia se encerrava com a celebração de uma missa; ao fim da liturgia, “o sacerdote não dava a bênção, [...] mas zurrava três vezes, como um asno, e o povo, em vez de entonar o *amém*, zurrava tal qual o padre. Em seguida, em honraria ao soberano dos asnos, solfejava-se um cântico, metade em latim, metade em francês”. Para a referência de Lichtenberg como fonte de Nietzsche, veja-se C. Bernoulli, 1908, p. 159.

30 W. E. H. Lecky, 1868, p. 244-245: “É muito difícil precisar em qual medida essas representações dramáticas grosseiras contribuíram para abrandar os velhos vínculos religiosos, precedendo e preparando a Reforma. Muito rapidamente, festas singulares, como a festa dos tolos e aquela do asno, introduziram danças indecentes nas igrejas, caricaturas dos padres e até mesmo uma paródia da missa: e os mistérios dos séculos quatorze e quinze espalharam o mesmo espírito por toda parte. O que eu gostaria de destacar é o modo com o qual seu caráter popular é primordialmente atribuído à riqueza material [...]. Essas primeiras representações, embora fossem grosseiras e imorais, refletiam as condições de uma sociedade que ainda fugazmente aspirava alcançar um novo nível de cultura e, continuando a extrair suas ideias da Igreja, movia-se com segurança, e, a bom termo, em direção a uma mundanização”. Sobre essas indicações de Lecky, diversas vezes atribuídas como uma fonte das páginas de Nietzsche, veja-se o recente C. Diethel, 2014, p. 290.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

asno”, já difundida no primeiro século³¹. E Renan também indica, no *Marco Aurélio*, amplos extratos das acusações feitas por Cecílio, no *Otávio* de Marco Minúcio Félix, às primeiras comunidades cristãs:

Se reconhecem por meio de [...] sinais secretos [...]: aos poucos, entre eles é tecido uma espécie de vínculo libidinoso que os impele a chamarem uns aos outros, indistintamente, irmãos e irmãos, de modo que a fornicação, comumente praticada entre eles, adquire [...] o sabor de um incesto [...]. Quero dizer que eles, tendo como base não sei qual tola crença, adoram, após tê-la consagrada, uma cabeça de asno, da mais desprezível, ou seja, das bestas: ó religião verdadeiramente digna de tais ritos, dado que se formou com eles!³²

Esclarecido o pano de fundo do discurso, ganha muito mais coerência e linearidade a reflexão proposta por Nietzsche: a encenação de fato reproduz, em termos muito fieis, o sentido de estranheza, a perplexidade e o desprezo com os quais os romanos assistiam aos ritos e aos costumes da nova comunidade religiosa. O intérprete, após ter reconhecido tudo isso, pode agora facilmente vislumbrar, na descrição da “festa do asno”, uma passagem importante para alcançar, em outros escritos, o tema da “transvaloração dos valores” ou a ideia da moral como “*pathos* da distância”³³.

Ainda nesse contexto, no trecho do *Zaratustra* discutido há pouco, Nietzsche não concede nada ao arbítrio ou à imaginação –

31 E. Renan, 1873, p. 39-40. Sobre o mesmo tema Renan concentra-se também em outros volumes da sua obra. (Renan, 1879, p. 480-481); (Renan, 1882, p. 64-65).

32 Minucio Felice, 1971, p. 16; E. Renan, 1882, p. 395.

33 O tema da oposição radical entre “nobre” e “plebeu” é o centro da representação geral de Minúcio Félix: os cristãos, “escolhendo os mais baixos da escória, os mais ignorantes e as mulherzinhas, fáceis de abocanhar pela ligeireza de seu sexo, constroem uma congregação repleta de pessoas, que se vincula [...] com uma paródia sacrílega de rituais perpetrados por meio de reuniões noturnas, de jejuns litúrgicos e de alimentos repugnantes, formando uma prole que ama se nivelar e odeia a luz do dia, que é muda em público e tagarela nos cantos mais escondidos: olham desdenhosamente para os templos [...], riem dos deuses, fazem escárnio dos ritos sagrados, na sua miséria ousam comiserar [...] os sacerdotes e a púrpura, esses que estão quase nus!” (Minucio Felice, 1971, p. 16). Também essa passagem é retomada, embora em forma de paráfrase, na *Storia delle origini del cristianesimo*: cf. E. Renan, 1882, p. 394-395.

transformando em paródia indicações vagas extraídas de Lichtenberg ou de Lecky –, mas se move com segurança sob o terreno da pesquisa histórica do cristianismo antigo. A fonte identificada leva, assim, a colocar em primeiro plano, nas pesquisas nietzschianas, um traço que, em grande parte, é desconhecido nos dias de hoje: a sua obstinação em deixar-se inspirar pelos “bons espíritos da história” (GM/GM I, 2 KSA 5.258).

Tendo a paciência para “decompor” a “festa do asno” do *Zaratustra*, é possível vislumbrar com quanta seriedade Nietzsche, mesmo que pareça se exercitar sob o plano da sátira literária, recolhe materiais a serem inseridos em um articulado quadro histórico das dinâmicas e dos atritos que definem a relação entre cristianismo primitivo e mundo pagão. Nietzsche, como se viu, lê com grande interesse Renan, mas, ao fazê-lo, mostra ter absorvido plenamente as lições de Franz Overbeck e o seu pedido premente de “redescobrir” o cristianismo originário em suas características mais específicas, como, por exemplo, a expectativa de um iminente *finis mundi*, rapidamente deformadas e traídas pela “Igreja triunfante” e pela tradição seguinte³⁴.

A presença, no *Zaratustra*, de temáticas que remontam a Minúcio Félix e a inserção em primeiro plano da correspondência entre a adoração do asno “divino” e a fé em Cristo, são elementos em nada casuais. Nessa maneira de composição do texto, opera um vivo interesse histórico, tanto pelas revoltas “plebeias” e pela “inversão dos valores” no mundo antigo, quanto pelas temáticas ligadas ao “pathos da distância” e ao entrelaçamento entre a conquista de uma identidade coletiva e a vontade de contrapor-se. No mundo antigo, o modo como os pagãos julgam os adeptos da nova fé vale como caso particular de uma lei mais geral:

34 O aforismo 71 de *Aurora* (A vingança cristã sobre Roma) mostra-se claramente inspirado nas considerações de F. Overbeck. A esse propósito, veja-se um precedente contributo meu: Orsucci, 2007.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

Riqueza de indivíduos é riqueza daqueles que não mais se envergonham daquilo [...] que os distingue. Sempre que um povo se orgulha e busca inimigos, cresce em força e em excelência [*Güte*]. Em verdade, para obter qualquer coisa de válido, ocorre um forte antagonismo em toda parte: no matrimônio, na amizade, no Estado [...], nas religiões. A oposição é a forma da força – tanto em paz como na guerra –, conseqüentemente, devem existir forças diversas e não iguais, de outro modo, estas últimas se manteriam em equilíbrio! (Nachlass/FP 11[303], primavera-outono de 1881, KSA 9.557-558)

A busca de “oposição”, e, portanto, do “pathos da distinção e da distância” (GM/GM I, 2, KSA 5.259), é um conceito que parece mais uma vez remeter à Leopold Schmidt. De fato, precisamente mediante a monografia do filólogo clássico é que Nietzsche alcançará a formulação do conceito.

Estudando a moral dos gregos, e concentrando o interesse especialmente sobre o patrimônio literário, Schmidt observa as transformações semânticas e lexicais que, na língua grega, apresenta “a terminologia do ‘bom’ e do ‘mau’”: durante um longo período, e agora na Teogonia, “bom” [*agathòs*] e ‘mau’ [*kakós*] “não significam outra coisa que ‘nobre’ e ‘vulgar’”³⁵. Isso significa que determinar palavras e expressões, que posteriormente serão empregadas em campo moral, servem, em um primeiro momento, para dar forma a um sentido de destacamento e, portanto, como assinala expressamente Schmidt, a um forte “sentimento de contraste” [*Gefühl des Gegensatzes*]³⁶.

Conclusões semelhantes indubitavelmente interessam Nietzsche, uma vez que, em seus cadernos de notas, está inserida – no início de 1883, época de sua primeira leitura de Schmidt – a seguinte anotação: “‘O bom’ nasce apenas no *sentimento de um contraste*: lhe é *nocivo* e ao mesmo tempo *DESPREZÍVEL*” (Nachlass/FP 7[113], primavera-verão de 1883, KSA 10.281). Posteriormente, na mesma

35 L. Schmidt, 1882, pp. 19-60, 235 e 290.

36 L. Schmidt, 1882, p. 266.

época, Nietzsche retoma o assunto (“A simpatia pelo semelhante e a aversão ao estranho crescem juntas”) e mais uma vez enfatiza, em diversas anotações, como contraposições marcantes, um desejo de aprofundar e de dilatar as diferenças, diversas vezes sustentam o juízo moral: “Possuir uma virtude adquire valor particular aos nossos olhos apenas quando tivermos constatado sua ausência em nosso adversário” (Nachlass/FP 12[1] [nr. 178] verão 1883, KSA 10.398).

Será particularmente Ernst Troeltsch, na filosofia alemã do início do século XX, a valorizar em Nietzsche o interesse por semelhantes âmbitos de investigação – o “pathos da distância”, os “costumes” morais predominantes em determinadas sociedades –, recuperando uma interpretação “demasiado livre [...] desatenta às particularidades”, mas, ao mesmo tempo, “extraordinariamente apurada e penetrante” na compreensão dos “movimentos históricos mediante, de um lado, os antagonismos de impotência e espírito gregário, de outro, força e distinção”³⁷.

Os escritos de Nietzsche, prossegue Troeltsch, algumas vezes parecem aumentar, após 1900, “o risco de um diletantismo desordenado e complacente”, cultivado por “redatores de terceira página” que se travestem de “titãs da ciência”. Entretanto, um juízo desse tipo se mostra inexato. Na verdade, observa mais uma vez Troeltsch, a obra de Nietzsche exerce, nos primeiros anos do século, em um nível muito profundo, “uma incidência [...] completamente extraordinária sobre a atmosfera do mais geral pensar e sentir histórico”, tendo operado “uma perturbação dos critérios de valores e das convenções históricas, [...] uma crescente desconfiança junto ao especialismo erudito da história, da crítica e da filologia”³⁸.

Nietzsche deve, portanto, ser redescoberto e valorizado, na visão de Troeltsch, como “destacado intelecto histórico”, de modo a derrubar o hegelianismo e, todavia, conservar o caráter distintivo,

37 E. Troeltsch, 1922, p. 503.

38 E. Troeltsch, 1922, 506-507 (mas também em p. 4-5).

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

a tendência a assumir plenamente “o movimento da história com a sua unidade dos opostos”³⁹. Também as reflexões sobre *Zaratustra*, discutidas no presente contributo – o interesse pelos critérios de juízo moral encontrados no mundo grego, a adesão ao sarcasmo e à suspeita com a qual os romanos assistiam aos modos de vida das primeiras comunidades cristãs –, permitem iluminar a especificidade de uma investigação sempre voltada a enfrentar, em última instância, a trama extraordinariamente complexa da história da cultura.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. *Per la dittatura. Intervista a Georges Valois*, 1927, in Id., *Scritti 1923-1927*, Torino, Einaudi 2001.

BERNOULLI, C. *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena, Dieterichs, Bd.1, 1908.

DIETHE, C. *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Plymouth, Third Edition 2014.

FELICE, Minucio. *Ottavio*, a cura di E. Paratore, Bari, Laterza 1971.

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Gesamtausgabe, Bd. 29-30)*, curso do semestre invernal de 1929-30, Frankfurt a.M., Klostermann 1983.

_____. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, (Gesamtausgabe, Bd. 28)*, Frankfurt a.M., Klostermann 1997.

_____. *Die Überwindung der Metaphysik (1938-39)*. In: Id., *Metaphysik und Nihilismus (Gesamtausgabe, Bd. 67)*, Frankfurt a.M., Klostermann 1999.

LECKY, W. E. H., *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig u. Heidelberg, Winter, Bd. 2, 1868.

LICHTENBERG, G. C. *Vermischte Schriften*, Bd. 4, Göttingen, Dieterich 1802.

³⁹ E. Troeltsch, 1922, p. 506.

Orsucci, A.

NIEMEYER, C. (Org). *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari), Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *A gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

NIEMEYER, C. (Org). *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009.

ORSUCCI, A. (*Orient-Okcident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbilde*, Berlin u. New York, de Gruyter, 1996.

_____. “*La ‘teologia profana’ di Overbeck e le riflessioni di Nietzsche sul cristianesimo delle origini*”. In: ‘Giornale critico della filosofia italiana’, Settembre-Dicembre, 2007, p. 539-551.

OTTMANN, H. (org). *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart u. Weimar, Metzler 2001.

PEARSON, K. A. (Org). *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell 2006.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. De Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1980.

RENAN, E. *L’Antéchrist*, Paris, Levy, 1873.

_____. *L’Église chrétienne*, Paris, Levy, 1879,

_____. *Marc Aurel et la fin du monde antique*, Paris, Levy, 1882.

O “sexto sentido” de Zaratustra, o seu inesperado “sentido histórico”...

SCHELER, M. *Philosophische Weltanschauung* (1929), in: Id., *Späte Schriften (Gesammelte Werke, Bd. 9)*, Bern u. München, Francke 1976.

SCHMIDT, L. *Die Ethik der alten Griechen*, Bd. 2. Berlin, Herzt, 1882.

SOREL, G. *Considerazioni sulla violenza* (1908), Bari, Laterza 1970.

SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1995.

TROELTSCH, E. *Der Historismus und seine Problem. Erstes Buch: das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1922.

Abstract: The article aims to highlight, in *Thus spoke Zarathustra*, of Nietzsche’s confrontation with the history of the culture, particularly with the Greek world and with the original Christianity. In order to delimit the subject, the text initially focuses on some aspects of Nietzsche’s reception in European culture between the years 1900 and 1920, discussing the judgments and positions of Georges Sorel, Ernst Troeltsch, Marx Scheler and Martin Heidegger.
Keywords: Ancient Christianity, Greeks, Morals, History of Culture.

Artigo recebido para publicação em 26/01/2018

Artigo aceito para publicação em 11/04/2018