

A CRISE DE NIETZSCHE: DÍVIDA, GLOBALIZAÇÃO, E “GRANDES ACONTECIMENTOS”

GARY SHAPIRO

[Professor de filosofia da Universidade
de Richmond, EUA]

Nietzsche descreveu a crise do seu e do nosso tempo como uma crise de dívida. “Vivo do meu próprio crédito”, escreveu em *Ecce Homo*, presumivelmente querendo dizer que toda a sua vida foi uma nota promissória que somente poderia ser resgatada pelo sucesso póstumo do seu pensamento. Em *Genealogia da moral*, considerada sua obra mais sistemática, constrói uma narrativa explicando como os seres humanos foram dominados, individual e coletivamente, interna e externamente, por uma sensação de dívida tão grande que somente poderia ser quitada por meio de um milagre. Sem retrair toda a estória,¹ recapitulemos alguns de seus passos. Inicialmente, a dívida (*Schuld*) é um fato socioeconômico simples, mas que perpassa tudo. Essa dívida primordial já se encontra inscrita em todas as formas de troca e em todos os vínculos sociais. Nietzsche diz que o ser humano, o *Mensch* ou homem, é aquele que mede, recorrendo etimologicamente ao sânscrito *manas* (estudiosos disseram-me que tal derivação não é impossível). Essa medida é uma mensuração de dívida. Uma vez medida, uma dívida poderia ser quitada de várias formas; se não existissem dinheiro ou objetos aceitáveis, a lei antiga autorizava o credor a torturar ou mutilar o devedor, a fim de obter o que era considerado uma quantidade equivalente de prazer cruel. Em resultado da mudança impressionante e catastrófica pela qual

1. NT. A distinção das expressões *story* / *history* usadas pelo autor foi mantida na tradução para o português – estória / história.

os seres humanos passaram a viver em relativa paz, eles adotaram uma moralidade que restringiu seus instintos, forçando-os a uma vida internalizada, na qual eram responsáveis diante de um poder superior por transgressões e até mesmo por tentações de transgressões. Esse foi o primeiro “grande acontecimento” do que Nietzsche chama de “história universal” (*Hauptgeschichte*). Os primeiros homens civilizados mediam a própria culpa e endividamento, fazendo esforços repetitivos para quitar a dívida em constante aumento, dívida essa que é o preço da civilização, e finalmente engendrando a louca religião Cristã, em que o ser santo se sacrifica para *redimir* (*erlösen*) a dívida, outro termo que migra da economia elementar para a religião espiritual. No entanto, essa quitação é percebida como algo que gera uma nova dívida com o redentor, e assim entramos numa espiral de endividamento e de culpa ainda maior e irredimível.

A própria filosofia é cúmplice dessa loucura, argumenta o Zaratustra de Nietzsche, em um capítulo apropriadamente intitulado “Da redenção” (*Erlösung*). Zaratustra condensa a história da tradição filosófica ocidental, desde a primeira frase que chegou até nós, atribuída a Anaximandro, até sua mais recente manifestação no pessimismo de Schopenhauer, quando declara o que a loucura proclamou:

Tudo perece, tudo, portanto, merece perecer! E é a própria justiça, aquela lei do tempo, pela qual este deve devorar seus filhos. (...) É isto o que há de eterno no castigo da *existência*: que a existência deve de novo e sempre tornar-se ato e culpa! A não ser que a vontade, finalmente, se redimisse a si mesma e o querer se tornasse em não querer.

Nietzsche tinha vários aliados em seu projeto de redenção, uma redenção que afirmaria a inocência do devir (sua libertação da dívida

e da culpa, *das Unschuld des Werdens*). Um deles era Ralph Waldo Emerson, o sábio norte-americano que o inspirara na juventude. Emerson inicia seu ensaio enganosamente simples e curto “Gifts”, sua teoria metaeconômica, com outra aparente alusão a Anaximandro e sua tradição, que poderia ser um emblema para a crise econômica mundial:

Dizem que o mundo está falido; que o mundo deve ao mundo mais do que o mundo pode pagar e que deveria passar pelo órgão competente e ser liquidado.

Nietzsche tinha vários nomes para aquilo que poderia interromper a enorme teia de aranha de culpa e de endividamento, tais como: Zaratustra, Dionísio, o Anticristo, *Übermensch*, fidelidade à terra, transvaloração de valores, o grande meio-dia, e o Eterno retorno. Enfocarei agora um termo mais genérico, “o grande acontecimento” (*grosse Ereigniss*), com o qual ele apresenta uma polêmica tanto contra a dívida/culpa universal quanto contra a ideia de um *mun-*do vinculado ao sistema contábil global moderno a que Emerson alude. Nietzsche começa a formular o conceito do grande acontecimento nas *Considerações intempestivas*, que publicou entre 1873 e 1876, anos para ele marcados pela conjunção de três fatos: uma das primeiras grandes crises econômicas internacionais, a fundação do Segundo Reich alemão por Bismarck, e a própria expectativa de uma revolução cultural, que, na época, julgava chamar-se Wagner. Os objetos do desprezo de Nietzsche nas primeiras três *Considerações* são teóricos que apresentaram algumas versões iniciais do que agora chamamos de final da história e globalização, seus acólitos jornalísticos, e filósofos infectados pelo espírito jornalístico, aqueles oportunistas, oportunistas demais (*zeitmässig*). Na quarta *Consideração*, Nietzsche imaginou que tivesse encontrado uma resposta, um

contra acontecimento, um verdadeiro “grande acontecimento”, na pessoa e na arte de Wagner.

Outro nome para os oportunistas demais é Hegel, pois ele e seus seguidores (*Hegelei*) tinham concebido a estória da história mundial, ou ao que Nietzsche alude frequente e acidamente como “a assim chamada história-mundial.” O conceito nietzschiano do grande acontecimento nos pede para pensar, em última instância, na terra e não no mundo, na geografia e não na história. Também Hegel havia falado de “grandes acontecimentos”, que, em sua opinião, são o cerne da história-mundial.² Seus grandes acontecimentos são essencialmente políticos; são todos relacionados ao Estado, estando ligados à fundação, transformação, guerras e dissolução de Estados. De fato, para Hegel a história-mundial é a história dos Estados: “O Estado é a Ideia divina, na forma existente na terra. Sob essa perspectiva, o Estado é o objeto preciso da história-mundial em geral”.³ Para Hegel, não existe “consciência histórica” fora do Estado, ponto em que insiste repetidamente. Tudo o que precede o Estado é pré-história, como as migrações e perambulações de povos antes da formação de Estados: “Um *Volk* sem formação de Estado (uma mera nação/*Nation*) não tem uma história, no sentido estrito – como os *Völker* que existiram antes do surgimento de Estados e outros que ainda existem sob a forma de nações selvagens (*als wilde Nationen*)”. Sem o Estado, existem apenas “nações selvagens” vivendo na terra; ainda não existe um *mundo* no sentido poderoso com que Hegel utiliza o termo.⁴ Hegel poderia dizer das “nações selvagens” o que Heidegger disse dos animais – estes seriam *weltarm*, pobres de

2. Hegel. *Encyclopedia*, seção 549.

3. Hegel. *Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Leo Rauch. Indianapolis: Hackett, 1988, p. 42.

4. Hegel. *Encyclopedia*, seção 549.

mundo. A vida dos Estados é contrastada com a existência de um “povo” ou *Volk*.

Na sua primeira polêmica das *Considerações intempestivas*, contra David Friedrich Strauss (o filólogo que transformou a compreensão dos evangelhos cristãos), Nietzsche ridiculariza a celebração triunfalista do novo Império alemão, fundado após a guerra franco-prussiana. Chama essa autocongratulação prematura de “filistinismo cultural”, e a atribui a um hegelianismo vulgar. Hoje, podemos ver o texto de Strauss como sendo um precursor de teóricos hegelianos mais recentes, como Francis Fukuyama, que saudou a queda da União Soviética e aquilo que George Bush I chamou de “a nova ordem mundial” como algo como o fim da história, em que o capitalismo neoliberal e o parlamentarismo ocidental, com base em partidos, supostamente suplantariam todos os conflitos históricos anteriores. Nietzsche perguntou de maneira incisiva quem realmente seriam os “nós”, a fátua primeira pessoa do plural usada por Strauss. Posteriormente, seu Zaratustra os descreve como os últimos seres humanos, que já não conhecem mais a coragem, a admiração e a nobreza. Nietzsche seguiu rapidamente o ensaio sobre Strauss com uma segunda polêmica, em *Da utilidade e desvantagens da história para a vida*, argumentando que um acontecimento original genuíno requer uma atmosfera não histórica. Aqueles que são dominados pelo registro do passado são incapazes de grandes ações. A conclusão negligenciada dessa segunda *Consideração* é uma desconstrução paródica de outro teórico do final da história, Eduard von Hartmann, que produziu um estranho amálgama de Hegel com o pessimismo de Schopenhauer, cujo último capítulo apresenta uma visão da globalização total. O tratado enorme e tremendamente bem sucedido, embora inútil, de Hartmann descreve um *Weltprozess* em que a raça humana passa necessariamente por quatro estágios de desilusão progressiva. Na juventude da raça (Grécia e Roma), os ho-

mens tentaram encontrar a felicidade no mundo imediato da ação e da paixão; desapontados, em sua adolescência histórica (cristianismo medieval) voltaram-se para fantasias de um outro mundo, que os manteve ocupados até que esse conjunto de crenças e práticas provocou de forma inevitável descrença e mais decepção; depois, numa fase adulta mais madura, pensando ter abandonado ilusões passadas, a Europa moderna se volta para o futuro, imaginando que a ciência e a indústria eventualmente criarão as condições de felicidade; agora, segundo Hartmann, estamos entrando na velhice da humanidade, na qual reconheceremos a futilidade de todos esses esforços e aceitaremos um “final dos dias”, que parece fundir o apocalipse cristão com as expectativas de várias formas de perda do desejo de viver. A condição dessa velhice é o que hoje chamamos de globalização: capitalismo universal e domínio corporativo, cujo modelo emergente é a “pirâmide republicana” oligárquica dos Estados Unidos, incluindo a dominação do resto do mundo pelas elites europeias e norte-americanas. Nietzsche aparenta tratar o assunto como uma gigantesca paródia do pensamento hegeliano, brincando com a ideia de Hartmann como um magnífico embusteiro expondo a estupidez do pensamento do final da história. Enojado, exclama “mundo, mundo, mundo!” e implora que lhe poupem o sacrifício de continuar a ouvir esse mantra hegeliano. Qual seria então a esfera de atividade do homem, se não o mundo? Pode haver algum grande acontecimento? Em caso positivo, em que local?

Nietzsche começou a atacar essas questões em *Richard Wagner em Bayreuth*, que veio a ser a última das *Considerações*. O ensaio começa esboçando o conceito de um “grande acontecimento” (*grosse Ereignis*). Embora a exposição de Nietzsche daquilo que constitui um grande acontecimento não seja elaborada, alguns pontos são importantes: um grande acontecimento é raro, é difícil, senão impossível, de prevê-lo ou antecipá-lo, e tem um futuro. “Para um acon-

tecimento do porte daquele em Bayreuth, não houve nenhum sinal de advertência, nenhum evento de transição, nada intermediário” (CI IV.1); ou seja, ele não foi o resultado da continuidade e mediação (hegeliana). O que torna grande esse acontecimento inesperado é seu poder transformador, que coloca o passado e o futuro numa perspectiva genuinamente nova. Esses acontecimentos são tão raros que, nesse momento, Nietzsche vê apenas dois exemplos. O “último grande acontecimento”, diz, foi a ligação feita por Alexandre entre o Oriente e o Ocidente, entre a Ásia e a Europa, que envolveu cortar o nó górdio que separava as duas esferas; foi um ato dispersivo, misturando duas áreas anteriormente distintas (CI IV.4). Contrastando com o tratamento dado a Alexandre (e a outras “figuras da história-mundial”) por Hegel, Nietzsche não enfatiza o lado explicitamente político dos feitos de Alexandre, como o fato de eclipsar a *pólis* grega tradicional ou fundar uma nova forma imperial. Ao invés disto, valoriza um feito cultural. Ainda mais distante de grandes acontecimentos relacionados ao Estado é o acontecimento que Wagner promete introduzir como “o primeiro dos contra-Alexandres”, cuja tarefa é unir e focalizar onde Alexandre tinha dispersado, juntar os fios da cultura europeia numa criação nova, unificada. Esse acoplamento entre grandes acontecimentos passados e emergentes envolve uma avaliação assombrosamente alta da importância de Wagner. Diz que Wagner “descobriu não apenas uma nova arte, mas a própria arte” (CI IV.1), e que a arte de Wagner é muito mais do que arte (uma forma do “significado infinito” que Nietzsche mais tarde considerou a sedução hegeliana de seus contemporâneos por Wagner [Caso Wagner 10]).

Acontecimentos verdadeiros evocam respeito e adesão. Cada fase da arte de Wagner atraiu o seu “círculo de discípulos” (*Anhängern*); se os tivesse escutado, teriam imobilizado seu trabalho naquele estágio (CI IV.10). Os discípulos não mereciam o acontecimento

que estava por vir. Outros, “jornalistas trabalhando em periódicos pouco sérios” e afins, responderam com paródias e ridicularizações não abrangentes. Encontramos uma relação mais autêntica com o acontecimento naqueles que Nietzsche descreve como “nós discípulos (*Jünger*) da arte ressuscitada” (CI IV.1). O discípulo, segundo o desenvolvimento e a dramatização em textos posteriores, é mais do que um mero seguidor. O verdadeiro discípulo compreende um princípio – o *significado* de um grande acontecimento – e o adota com compreensão e lealdade inabalável (*Treue*, uma qualidade que Nietzsche celebra nos grandes personagens de Wagner [CI IV.1]). De fato, a lealdade do discípulo ao princípio ou ao acontecimento pode ser mais importante do que a lealdade ao mestre que o iluminou. Discipulado, próximo do que Alain Badiou chama fidelidade, é interno ao acontecimento. O que confere futuro a um acontecimento é a fidelidade daqueles que lhe são leais (a *Treue* dos *Jünger*).

Badiou oferece um relato mais articulado de temas semelhantes.⁵ Para Badiou, um acontecimento envolve uma nova configuração de significado, que não poderia ter sido prevista com base num conjunto anterior de condições. Acontecimentos são raros e têm uma forma decisiva e universal; assim foram a Revolução Francesa, que instituiu uma nova concepção da igualdade humana, e a revolução científica do século XVII, que transformou o conceito de natureza, reconcebendo todos os fatos naturais como estando sujeitos às mesmas leis universais (ao contrário da distinção aristotélica entre esferas celestiais e sublunares). Tais acontecimentos são atualizados e têm um futuro, por meio de sujeitos que se tor-

5. Vide por exemplo Alain Badiou. *Manifesto for Philosophy*. Trad. Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press, 1999; “Who is Nietzsche?” *Pli* 11 (2001), 1-11, onde Badiou diz que “Dos grandes acontecimentos” é o mais importante capítulo de Z.

nam *verdadeiros* sujeitos ao internalizá-los. Tanto para Badiou como para Nietzsche, o acontecimento em seu sentido poderoso abre um futuro; a teoria e a prática da política e da ciência, embora possam abandonar alguns detalhes dos arranjos e visões contingentes que acompanharam o acontecimento inicial (a forma da assembleia francesa, ou teses específicas da física de Galileu). Essas ontologias do acontecimento oferecem uma alternativa ao pensamento histórico hegeliano, ao insistir na possibilidade perpétua do acontecimento; o fim da história torna-se impensável, e “grandes acontecimentos” tendem a ser dissociados do Estado. A “história-mundial” agora aparece como uma estratégia para esquivar-se do acontecimento e do futuro. Nietzsche resume o contraste: “Que a sã razão nos proteja da crença de que a humanidade, em algum momento futuro, atinja uma ordem final ideal das coisas” (CI IV.11).

Embora essas sugestões indiquem um modo no qual Nietzsche pudesse ter articulado seus conceitos interligados de acontecimento e discípulo, eles praticamente não são elaborados nessa última *Consideração*. Nietzsche introduz essas ideias, mas elas permanecem em um conflito não resolvido com a dimensão hegeliana do texto, levando a uma incoerência que acabou com a série de *Considerações* (planejada em 13 partes, foi abruptamente interrompida após *Wagner*). Nietzsche precisava de um conceito não hegeliano da história e de uma noção alternativa do grande acontecimento; entretanto, o “acontecimento” de Wagner simultaneamente estabelecia a tarefa e impossibilitava sua realização dentro desse espírito.

Na CI IV, Nietzsche não percebeu a profundidade do hegelianismo de Wagner e sua dependência de temas tipicamente hegelianos ao retratar a evolução de Wagner. A evasão torna-se inteligível quando percebemos que o pensamento intempestivo de Nietzsche parecia precisar de um modelo, uma figura que pudesse demons-

trar, uma vez mais, a possibilidade de grandes acontecimentos. Como o último grande acontecimento, na sua visão, fora a fusão entre o Oriente e o Ocidente por Alexandre, a necessidade era extrema. Dez anos mais tarde, em *Além do bem e do mal*, Wagner e Hegel são considerados alemães em sua nebulosidade e indeterminação; Wagner, em especial, é classificado como um híbrido europeu, em débito com o movimento romântico francês, o socialismo, e Hegel. O artista, cujo nome Nietzsche tinha anteriormente considerado o símbolo de um grande acontecimento não estatal, não hegeliano, torna-se então mais um sintoma da cultura europeia híbrida, nômade e diversa da multidão (*Menge*) (ABM 256).

Nietzsche deve ser interpretado como fazendo muito mais do que se apropriar e empregar indiscriminadamente a linguagem hegeliana de “grandes acontecimentos”. Focalizarei de forma breve duas aparições paralelas do conceito em *Assim falou Zaratustra* e *Além do bem e do mal*, textos que devem ser lidos como dois aspectos do mesmo pensamento. *Além do bem e do mal* §32 contém uma espécie de esboço da história humana universal. Embora não mencione Hegel, o trecho contém uma concepção alternativa de “grandes acontecimentos”. Aqui, Nietzsche distingue três grandes fases da “história humana” (notem que ele *não* utiliza o termo “história-mundial”). Em “a era mais longa... chamada era pré-histórica – o valor de uma ação era determinado por suas consequências”, e não por quaisquer características da própria ação ou do agente, Nietzsche qualifica cuidadosamente sua terminologia, indicando quando utiliza termos convencionais, que não endossa por completo, e quando propõe as próprias categorias; assinala que a fase mais antiga é “chamada” pré-histórica e propõe que “chamemos esse período de período *pré-moral* da humanidade”. A ruptura com esse período veio quando uma moralidade de intenção, “o período *moral*”, começou a criar raízes, e isso foi “um grande acontecimento”:

Durante os últimos dez mil anos, no entanto, em grande parte *da terra*, as pessoas pouco a pouco alcançaram o ponto de determinar o valor de uma ação não por suas consequências, mas por suas origens. Visto como um todo, isso foi um *grande acontecimento...* este preconceito determinou como julgamentos morais foram feitos *na terra* [ênfases do autor]

A versão detalhada de Nietzsche dessa estória é mais conhecida através do relato na *Genealogia*, que acompanha o longo desenvolvimento da virada da humanidade em direção ao autoconhecimento, introspecção e asceticismo e sua produção de religiões e culturas que reforçam essa virada. Resumindo essa estória, ele observa que são nosso orgulho e nossa vaidade “que tornam hoje quase impossível para nós sentir os imensos períodos de ‘moralidade do costume’ (*Sittlichkeit der Sitte*), que precederam a ‘história do mundo’ como a genuína e decisiva história universal (*Hauptgeschichte*) que determinou o caráter da humanidade.” (GM III.9). Essa história universal não é a pré-história, no sentido de Hegel, mas envolve o longo, complexo e doloroso processo, que Nietzsche explora no segundo ensaio da *Genealogia*, no qual a memória humana foi forjada por práticas cruéis, que resultaram na formação de animais que fazem e mantêm promessas, que podiam medir e estimar trocas e dívidas (conforme a etimologia genealógica do homem de Nietzsche, *Mensch, manas*, o mensurador [GM II.8]).

Entretanto, a própria autoconsciência introduzida pelo período moral nos preparou para “outra reviravolta e mudança fundamental de valores”, e Nietzsche pergunta se “não estaríamos no limiar de um período que, de uma perspectiva negativa, deveria primeiro ser descrito como *extramoral*?” Esse período pode ser interpretado como assinalando o “início de Zaratustra” e como provocando a pergunta da *Genealogia* sobre a possibilidade de alguma

alternativa para os ideais ascéticos. Esse presumivelmente seria um segundo grande acontecimento. Caso positivo, confirmaria a alegação de Nietzsche de que a história-mundial de Hegel é uma tentativa excessivamente exagerada para subsumir toda a história humana sobre a terra. (Ênfase que Nietzsche fala da terra no trecho acima, tanto para marcar o contraste com o “mundo” de Hegel como para ressaltar sua vinculação ao tema da terra na fala de Zaratustra “De grandes acontecimentos”).

Nesta meta-história dos períodos pré-moral, moral, e extra-moral dos seres humanos sobre a terra, Nietzsche oferece uma réplica a Hegel, e talvez uma paródia de sua notória tendência por classificações triádicas e periodizações. A história-mundial de Hegel estaria completamente incluída no período moral de Nietzsche (em *ABM* §223, Nietzsche sugere que um dos seus papéis é o de fazer uma paródia da história-mundial). Os dois pensadores identificam uma mudança significativa do período pré-histórico para outro em que surgem tanto o Estado quanto a moralidade de intenções. Nas exposições sistemáticas de Hegel, publicadas na *Enciclopédia* e na *Filosofia do direito*, o Estado é a maior realização daquilo que é ético e moral, e a história-mundial é a vida de Estados que são a base para o espírito absoluto: arte, religião e filosofia. Para Hegel, grandes acontecimentos ocorrem apenas dentro da história-mundial, ou seja, apenas no âmbito da história de Estados, porém Nietzsche pratica uma espécie de *epoché* histórico que reduz a história-mundial a um período da *Hauptgeschichte* dos seres humanos vivendo sobre a terra. Para Hegel, a terra é simplesmente a arena geográfica da história mundial. Embora alguns povos continuem a habitá-la de forma pré-histórica, incluindo perambulações e migrações, aqueles que são atores históricos genuínos produzem Estados cada vez mais sofisticados e complexos, em concordância com a aparente passagem do sol do leste para o oeste.

Consideremos agora o capítulo “De grandes acontecimentos” de *Assim falou Zaratustra*, que utiliza a imagem de uma ilha vulcânica para abordar a política da terra. O discurso “De grandes acontecimentos” destina-se aos discípulos de Zaratustra, que temiam que ele tivesse caído no “vulcão” da ilha. Zaratustra aproveita essa perturbação para um momento didático. Aqueles que viram a figura ou ouviram a notícia podem pensar que testemunharam um acontecimento espetacular, um “grande acontecimento”. Parte da lição de Zaratustra aos discípulos, então, é que tais espetáculos *não* são grandes acontecimentos, assim como explica para o cão de fogo que rebeliões e revoluções também não o são. Sua mensagem implícita é algo como: “Pensaram que esse foi um grande acontecimento? Deixem-me explicar o que é e o que não é um grande acontecimento.”

Aqui, Nietzsche oferece outra paródia da história-mundial de Hegel ao esvaziar sua concepção de grandes acontecimentos orientada no Estado. O capítulo contém uma polêmica tanto contra rebeldes quanto contra políticos orientados para o Estado, que são representados pelo “cão de fogo” que vive nesta ilha vulcânica, onde a “figura” de Zaratustra foi vista chegar voando sobre o mar. Segundo uma lenda local, o vulcão em que o seu simulacro entrou é considerado a porta do inferno, porém Zaratustra corrigirá esse medo do interior desconhecido da terra. O cão de fogo é um ego inflado pelo desejo de expandir seu poder, um rebelde ou revolucionário.⁶ Tais demagogos incendiários seriam no máximo “ventríloquos da terra”, produzindo a ilusão de uma política que fala do fundo do

6. Sugiro que um cachorro em Nietzsche frequentemente representa o ego, limitado por uma individuação excessiva – como nas notas de Nietzsche: “Onde quer que eu vá, meu cachorro me segue; ele se chama ‘ego’” (KSA 10.165; 4[188]). Cf. Gary Shapiro. “Dogs, Domestication, and the Ego”. Em Christa Davis e Ralph Acampora (eds.). *A Nietzschean bestiary*. Rowman and Littlefield, 2003, p. 53-60.

nosso ser. Dão a impressão de que é a terra, reterritorializada pelo Estado, que constitui a verdadeira identidade de uma nação. Adotam a concepção de Hegel da história-mundial como a história dos Estados. O segredo que o cão de fogo (e a filosofia de Estado que ele representa) desconhece é que “o coração da terra é de ouro”. Esse capítulo explicitamente geográfico e geológico insiste que os recursos da *Menschen-Erde* são ricos em possibilidade, sendo ela constituída por corpos humanos apaixonados, suas combinações e suas transformações na, pela e através da terra. Nesse ponto, Nietzsche dispensa o discurso político convencional e radical a respeito de grandes acontecimentos – identificados com os uivos e lamentos do cão de fogo – sugerindo que a categoria do grande acontecimento pertence mais autenticamente à terra do que à “assim chamada história-mundial”. Isso ajuda a esclarecer os desafios anteriores de Zaratustra para que seus ouvintes perguntassem: “qual deve ser a direção [ou “sentido”, *Sinn*] da terra?”, sua exortação para que “permaneçam fiéis à terra”, para que pensem com uma “cabeça terrena” (*Erden-Kopf*[Z I.3]) e criem uma terra verdadeiramente humana (*Menschen-Erde*, [Z I.2.2; Z III.13.2]). A terra do poema paisagístico fantasmagórico de Nietzsche oferece uma rica variação de montanhas, mar, ilhas, cidadezinhas e cidades. Está aí para ser atravessada, cultivada e habitada, e não reterritorializada pelos Estados.

O discurso de Zaratustra para esses discípulos – que deveriam ter jurado sua lealdade à terra – é uma estória de amor e conflito básicos, uma geologia da moral.⁷ Como ele explica:

7. Qualquer leitura cuidadosa de *Zaratustra* deverá levar em consideração a releitura de Nietzsche da lenda de Empédocles, que está evidente em suas notas para o texto. Vide David Farrell Krell, *Postponements: Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

A terra ... tem uma pele, e essa pele tem doenças. Uma dessas doenças, por exemplo, chama-se homem (*Mensch*). E outra dessas doenças chama-se cão de fogo.

A terra é um complexo de estratos; tendemos a ignorar sua estratigrafia intrincada porque fomos ensurdecidos pelas vozes do cão de fogo e seus afins. O interior da terra é mineral, por vezes fundido. Os seres humanos interferem na biosfera (a pele) de muitas maneiras, mineralizando a superfície e transformando-a em pedra, concreto e tijolos, e liberando materiais nocivos em sua atmosfera. Esse distúrbio da superfície assemelha-se a uma doença autoimune, na qual a terra é perturbada pelos próprios produtos. Para compreender o cão de fogo rebelde, Zaratustra faz uma análise completa de suas dimensões elementares: não apenas o fogo, mas o mar, a fumaça e a terra (lama). Agora sabe que o ruído provocado pelo cão de fogo não é um “grande acontecimento”. A prática usual da política resume-se a fumaça e confusão. Rebeldes políticos aceitam um contexto não questionado do Estado e de si próprios, limitando, portanto, sua contestação de valores recebidos. Zaratustra conta sua conversa com o cão de fogo:

“Liberdade” é o vosso grito preferido; mas eu desaprendi a ter fé nos “grandes acontecimentos”, assim que em torno deles haja muito berreiro e fumaça.

Hegel considera a luta pela liberdade como a força motriz da história mundial, a força responsável por “grandes acontecimentos”. Mas acontecimentos genuinamente grandes surgem nas “horas mais silenciosas”, quando nos tornamos conscientes de valores novos. Em contraste, o Estado (ou igrejas, uma espécie de Estado) são cães de fogo, ventríloquos uivantes da terra proclamando a própria importância absoluta. Outro cão de fogo, continua Zaratustra, “a fala deste

vem realmente do coração da terra. Ouro, é o eflúvio de seu hálito, e chuva de ouro.” Esta besta sente-se à vontade em elementos extremos, como “cinzas e fumaça e escória em ebulição”, mas Zaratustra sabe que “o coração da terra é de ouro”. Como sabemos, o ouro brilha e é dadivoso, o sinal da “virtude dadivosa” (*schenkende Tugend*) (Z I.22). O coração fundido e radiante da terra tem uma afinidade com o sol. A terra é feita de fluxos geológico e humano. A política comum ocorre no lodaçal das doenças de pele, nos fluxos superficiais de homens e Estados, o lugar onde ideologias ficam presas na lama de suas soberanias territoriais (*Schollenkleberei*, ABM §241).

Relembremos, de *CI IV*, que um grande acontecimento é aquele que ajuda a criar os próprios discípulos e que gera lealdade. O chamado de Zaratustra no início de seu ocaso clama lealdade à terra. O que significaria ser leal à terra? Levantar a questão do seu significado e direção, com a paixão que foi canalizada para o Estado e a igreja? É possível haver um acontecimento da terra que tivesse a estrutura eventual que Nietzsche tinha uma vez imaginado ao pensar no acontecimento wagneriano? Em Zaratustra, um acontecimento assim chama-se o “grande meio-dia”, um acontecimento associado à ascendência do pensamento do eterno retorno. No entanto, o grande meio-dia também está identificado com a terra e os seres humanos, como quando os animais de Zaratustra o imaginam retornando, no eterno retorno para “repetir as palavras do grande meio-dia da terra e dos humanos [*grossen Erde- und Menschen-Mittage*]” (Z III.13.2). Empédocles deu uma resposta trágica ao saltar dentro do vulcão; no final de sua conversa com os discípulos, Zaratustra insistiu que foi apenas sua sombra ou espectro que imitou tal ato. Entretanto, fica intrigado pela exclamação que o espectro teria feito: “É chegado o tempo! é mais que chegado o tempo!” Tempo, para quê? Para um grande acontecimento que envolva a terra? Será que o “grande meio-dia da terra e dos humanos” deve ser correlacio-

nado com o “limiar” do “período extramoral”, período que, segundo Nietzsche, prevaleceria “na terra”? Tais questões permanecem em aberto. Se existe uma resposta, ela estaria na Parte III, em que Zaratustra emerge de sua luta com o seu “pensamento abismal” do eterno retorno, confessando que a terra-humana parecera ter se transformado numa caverna de morte e degenerescência. Convalescente desse conflito, aceita as notícias reanimadoras de seus animais, de que o mundo o aguarda como um jardim (Z III.13), e canta sua canção celebrando a terra, “Os sete selos” (Z III.16). Mais tarde, Zaratustra se descreve em seu humor de meio-dia como repousando “agora também perto da terra, fiel, confiado, esperando, preso à terra pelos mais tênues fios” (Z P, I.22, IV.10). O acontecimento nesse caso seria nada menos do que a transformação da terra como um lugar de penitência ou base da história-mundial de Hegel, para aquilo que o herói de Nietzsche chama de “terra humana (*Menschen-Erde*)”, a ser preservada, intensificada e desfrutada. Talvez seja esse acontecimento um daqueles que chegam silenciosamente em pés de pombas, que substitui a admiração de Nietzsche pelo “grande acontecimento” do tipo do anti-Alexandre de Wagner, que tenta alinhar os vários fios do Ocidente numa nova cultura, extremamente concentrada. O grande acontecimento anunciado por Nietzsche, aquele em cujo limiar podemos estar, é aquele em que os seres humanos finalmente aceitam a sua vida na terra e reconhecem o porvir implicado na própria estrutura do acontecimento. A Terra jardim que espera Zaratustra é a de seus rebentos e plantações. A dívida universal que ameaça a bancarrota global é cancelada profeticamente, não por fantasias transmundanas, mas pela fidelidade à terra. A inocência do devir (*Unschuld des Werdens*) não é apenas extramoral em sua superação da culpa; também é metaeconômica, envolvendo a dissolução da “assim chamada história mundial”, bem como de sua pirâmide autogeradora de dívida.

As referências a textos estão na seguinte forma:

Hegel

- I* *Introduction to the Philosophy of History*. Trad. Leo Rauch. Indianapolis: Hackett, 1988: número da página.
- E* *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*: seções numeradas.
- H* Hegel. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Dover, 1956: número da página.

Nietzsche (as referências são ao número da seção, aforismo ou capítulo, exceto para KSA)

- ABM* *Além do bem e do mal*
- A* *Aurora*
- GM* *A genealogia da moral*
- GC* *A gaia ciência*
- HDH* *Humano, demasiado humano*
- KSA* *Kritische Studien-Ausgabe*: referências ao volume e à página
- CI* *Considerações intempestivas I-IV*
- AS* *O andarilho e sua sombra*
- Z* *Assim falou Zaratustra* a quatro partes numeradas (I-IV e a seus capítulos; P = Prólogo)