

Zaratustra e sua sombra

Zarathustra and His Shadow

Ernani CHAVES
(Universidade Federal do Pará)

Resumo

Pretendemos mostrar neste artigo qual o papel fundamental que Nietzsche atribui à figura da “sombra” em seu pensamento. Nosso ponto de partida é a quarta parte de *Assim falou Zaratustra*, onde “Zaratustra” confronta-se com seus convidados, dentre eles, a sombra. Entretanto, essa confrontação só ganha pleno sentido a partir de uma rápida reconstituição da figura da sombra nas obras do chamado segundo período da produção intelectual de Nietzsche. Esclarecer as passagens do *Zaratustra* implica, portanto, em compreender o percurso da figura da sombra a partir de *Humano, demasiado humano*.

Palavras-chave: sombra; temporalidade; espírito livre; niilismo.

Abstract

We intend to show in this article the main role that Nietzsche attributes to the figure of the “shadow” in his thought. Our starting point is the fourth part of *Thus Spoke Zarathustra*, where “Zarathustra” confronts his guests – the shadow among them. Nevertheless, this confrontation only gains a complete meaning with a brief reconstitution of the figure of the shadow among those writings that are usually defined as part of the second period of Nietzsche’s intellectual production. Therefore, to clarify the passages of Zarathustra implies a comprehension of the steps of shadow since *Human, All Too Human*.

Key-words: shadow; temporality; free spirit; nihilism.

I

“Entre minhas obras – escreve Nietzsche no “Prólogo” do *Ecce homo* – ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior

presente que até agora lhe foi feito. Este livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo dele* -, é também o *mais profundo*,

o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade” (1988, vol. 6, p. 259; 1985, p.41). Quando Nietzsche escreve estas palavras, já se passaram mais de três anos do término da redação da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. Dessa perspectiva, tais palavras devem ser ouvidas como a reiteração não só da importância que Nietzsche concedia a este livro, mas também como a constatação de um fracasso, qual seja, a de que o *Zaratustra* não encontrou de imediato, como ele gostaria o acolhimento e a audiência desejados.

Nietzsche se deu conta, muito cedo, de que a forma poética na qual o livro foi escrito, tanto poderia fascinar e seduzir os prováveis leitores, tal como aconteceu após o seu colapso psíquico, como poderia, irremediavelmente, também afastá-los de uma compreensão filosófica da obra. Assim sendo, ele se ocupou, sobremaneira, nos seus últimos anos de atividade intelectual, a tentar elucidar os propósitos do *Zaratustra* e, ao mesmo tempo, de sua própria obra. É assim, que por ocasião da reedição de seus escritos, do *Nascimento da Tragédia* até *A Gaia Ciência*, em 1886, ele escreveu novos “Prefácios” que, ao mesmo tempo em que pretendiam esclarecer o *Zaratustra*, visavam indicar com a maior precisão possível, os temas e delineamentos centrais e decisivos de seu pensamento (Brusotti, 1992; Burnett, 2008). Nas grandes obras escritas após o *Zaratustra*, compreendidas pelo 5. Livro da *Gaia Ciência*, *Além de bem e mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, as grandes questões do *Zaratustra* são retomadas, muitas vezes relidas, algumas vezes revistas, outras vezes, complementadas. O *Nascimento da Tragédia*, por exemplo, passa por um interessante processo de integração ao conjunto da obra, a despeito da sua herança schopenhauereana e wagneriana. Enfim, o esforço de Nietzsche nos últimos anos de sua vida intelectual consistiu, em grande parte, em tentar indicar ao leitor que lhe era contemporâneo e, em especial, ao leitor futuro, alguns

balizamentos, alguns pontos de inflexão fundamentais que teriam como finalidade evitar os mal-entendidos, os equívocos, a distorção ou ainda a banalização. Neste diapasão, a propósito do *Zaratustra* e ainda no *Ecce homo*, Nietzsche acrescentará com bastante ênfase: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de potência, chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo ouvir corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria” (1988, vol. 6, p.259; 1985, p 41).

Tarefa inglória. Uma vez escrito e publicado, um livro já não pertence mais ao seu autor. Ele se torna propriedade de quem o lê e nenhuma advertência do autor pode servir de salvaguarda para o uso que o leitor fará dele. Assim, ao contrário do esforço de Nietzsche, sua obra e em especial o *Zaratustra* – um dos livros mais comentados de toda a história da filosofia e da cultura ocidental – sofreu, nesses mais de cem anos que nos separam de sua morte, um processo permanente de sucessivas leituras apressadas, que se deixavam subjugar pelo estilo ou pelas frases de efeito – e elas são muitas em Nietzsche, pois fazem parte de sua estratégia retórica - e de uma crescente vulgarização (Gerhardt, 1988). Transformado num profeta, no exato oposto daquilo que ele próprio pretendia e apesar de todos os esforços das grandes interpretações filosóficas de sua obra, de Heidegger a Deleuze, de Jaspers a Löwith, de Foucault a Habermas, para citar apenas estes, o pensamento de Nietzsche continua a requerer, com insistência, que coloquemos os nossos ouvidos à escuta do “som alciónico” das palavras de *Zaratustra*.

Estas palavras fascinam e sem dúvida, nos encantam. Nietzsche, de fato, revolucionou a prosa em língua alemã. Não por acaso, grandes escritores como Thomas Mann e Robert Musil e grandes poetas, como Gotfried Benn e Stefan George, cujas obras não são apenas marcadas pelas idéias de Nietzsche, mas também, pelo seu estilo, declararam-se, inúmeras

vezes, seus devedores (Hillebrand, 1978). Não por acaso também, Nietzsche está na origem de muitos movimentos da vanguarda estética do começo do século XX. Não se pode, sem dúvida, ficar indiferente ao confronto com a escrita de Nietzsche, seja para, num extremo, amá-la e procurar imitá-la, seja para, no outro extremo, rechaçá-la e, no limite, desqualificá-la como filosofia. Mas, por outro lado, a tarefa e o desafio do intérprete consistem, justamente, em perfurar esta fascinação, em não se deixar submeter a ela, em tentar dobrar a língua à injunção do pensamento (Müller-Lauter, 1993; Montinari, 1982). A este respeito, vale lembrar o comentário de Heidegger, na abertura de sua preleção de 1950, “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?": “Nietzsche dá, a este livro, como companheiro de rota, um subtítulo: *Um livro para todos e para ninguém*. ‘Para todos’, é certo, não quer dizer que cada um possa dar-lhe um sentido, não importa qual. ‘Para todos’ quer dizer: para todo homem enquanto homem, para cada um em toda circunstância e na medida em que ele se torna, por ele mesmo, em seu ser, digno de ser pensado. ‘...e para ninguém’ significa: para nenhum dentre os curiosos, chegados de todas as partes no último barco, pessoas que simplesmente se embriagam de trechos isolados e de frases arrancadas do livro e que são tomados de vertigem diante de sua linguagem meio-cantante e meio-estridente, ora prudente, ora irritante, freqüentemente de um alto nível, algumas vezes chata — tudo isso em vez de se engajar no caminho do pensamento que procura aqui, o seu verbo” (Heidegger, 1958).

É tomando essas precauções que pretendo aqui retomar alguns aspectos, que me parecem fundamentais e decisivos, da figura ou da imagem da “Sombra” no pensamento de Nietzsche, tomando como ponto de partida e ancoragem, a secção do quarto livro do *Zaratustra* que se intitula, justamente, “A Sombra”. Com isso pretendo também retirar o quarto livro desse

lugar que o eminente biógrafo e intérprete de Nietzsche, Curt Paul Janz, lhe designou. Segundo Janz, “o quarto livro não traz nenhum novo pensamento, ele não significa nenhum passo filosófico à frente”¹. Para me contrapor a Janz, convoco o próprio Nietzsche que, a propósito das questões tratadas no quarto livro escreveu o seguinte, num longo fragmento póstumo do Inverno de 1884-1885, do qual citamos apenas alguns trechos:

“No Zaratustra 4, é necessário: dizer *exatamente*, porque *agora* chega o tempo do grande meio-dia: ou seja, uma *descrição do tempo* dada pelos visitantes, mas *interpretada* por Zaratustra.

No Zaratustra 4 é necessário: dizer *exatamente*, porque o ‘*povo eleito*’ *deveria ter sido, antes, criado* - eis aí a oposição entre as naturezas perfeitamente superiores e as ruínas (caracterizadas pelos visitantes): *apenas* aquelas Zaratustra pode comunicar os últimos problemas, apenas delas ele pode exigir a prática desta teoria (elas são fortes e saudáveis e fortes o suficiente para isso, sobretudo nobres o suficiente!) e dar-lhes nas mãos o martelo sobre a terra. (...)

Zaratustra deve esclarecer: o que ele fez quando, durante sua *imigração*, se dirigiu para as ilhas e porque as visitou (I. e 2.) (- elas ainda não estavam maduras para sua última revelação?)” (1988, vol. 11, p. 359-360.).

Ou ainda, em outro fragmento do mesmo período:

“No Zaratustra 4: o grande pensamento como *cabeça de Medusa*: todos os traços do mundo petrificados, um enregelado combate mortal” (1988, vol. 11, p.360).

Nesse sentido, é impossível então concordar com Janz, que o quarto livro não é importante e nada acrescenta. De todas essas afirmações de Nietzsche, a que me parece a mais importante é

¹ Ver também a mesma opinião em Roberto Machado, 1997, p. 153.

aquela em que ele diz que, na quarta parte, encontra-se a interpretação que “Zaratustra”² faz da descrição do tempo fornecida pelos visitantes. Aqui, Nietzsche se refere ao fato de que o quarto livro se estrutura, justamente, em torno do encontro de “Zaratustra” com diversas figuras que o procuravam e que foram convidadas por ele, para irem a sua caverna. Assim, vai-se contando os encontros e o diálogo de “Zaratustra” com o adivinho ou o “anunciador do grande cansaço”, com os dois reis e o burro, com o homem-sangessuga ou “o consciencioso do espírito”, com o feiticeiro ou “o penitente do espírito”, com o último papa, com o mais o feio dos homens, aquele que diz que “matou Deus”, com o mendigo voluntário e, enfim, com a sombra. Estes são os visitantes, aqueles que procuram o “homem superior” e julgam, de início, encontrá-lo em “Zaratustra”. Ao mesmo tempo, em uma carta da mesma época, escrita de Nice em 14 de fevereiro de 1885 a Peter Gast, Nietzsche retomava o anúncio de um livro com o título de “Meio-dia e eternidade” (título que já aparece em esboços que antecedem o *Zaratustra*) cujo primeiro livro se chamaria “A tentação de Zaratustra”, mais uma paródia bíblica como muitas outras no *Zaratustra*, que Nietzsche chamou certa vez, de “o quinto Evangelho”. Segundo Nietzsche, o livro era algo novo, o “fruto” do inverno passado na Riviera francesa (1986, vol.7, p.12). Ele projetava, portanto, escrever um outro livro, que hoje conhecemos como a quarta parte do *Zaratustra*. Desde o primeiro encontro com o adivinho, “Zaratustra” é surpreendido, não esqueçamos, por um grito, um grito que clama por socorro, um grito aterrorizador, um lamento terrível, uma súplica sem igual e que o “tenta” à compaixão, o sentimento cristão por excelência segundo Nietzsche. O quarto livro pode, desse modo, ser compreendido como uma narrativa da “tentação final” de “Zaratustra”, da sua última provação, constituindo-se assim em mais uma etapa da crítica à moral da compaixão em

Schopenhauer. Não por acaso, é preciso também lembrar, a seqüência de fragmentos póstumo do período da elaboração do quarto livro é iniciada com uma frase, que funciona como um título, ou melhor, como uma espécie de programa, como se tudo girasse em torno dela: “A superação prática da moral” ou, em outras palavras, a “transvaloração”.

Perguntaríamos então, qual é o lugar da “Sombra” em meio a esses visitantes? Será exatamente o mesmo lugar dos outros? A resposta provisória e ainda precária tende a ser: “não, a Sombra não está no mesmo lugar dos outros!”. E isso, por dois motivos. Inicialmente, porque a figura da Sombra não é nova na obra de Nietzsche, ela já aparece antes e desempenha com a sua presença uma função sempre especial e decisiva no argumento apresentado. Ela aparece, inclusive, no título de uma das partes que compõe a segunda parte de *Humano, demasiado Humano* chamada, exatamente, “O andarilho e sua sombra” (1879-1880). Caberia então, perguntar, se a figura da Sombra no quarto livro guarda alguma conexão com essa outra Sombra que acompanha o Andarilho. Se não, qual seria então o deslocamento que se opera em relação a essa figura, no *Zaratustra*? O segundo motivo, diz respeito ao fato de que a Sombra é introduzida no livro, exatamente antes do capítulo intitulado “Meio dia”, ou seja, a hora das “sombras curtas” ou ainda, a hora em que quase não há sombra, onde instante e eternidade se fundem. Deste outro ponto de vista, seria interessante então perguntar como a figura da Sombra, de alguma maneira também é um modo de dizer o tempo, de concebê-lo, exigindo então, da parte de “Zaratustra”, uma interpretação. Mas, poderíamos também aventar outra hipótese: a de que a figura da Sombra ocupa um lugar singular e específico, dizendo respeito também a outras problemáticas, que não aparecem destacadas na quarta parte. O nosso esforço consistirá em tentar organizar um pouco essas hipóteses e assim, para além

² Grafado em itálico, Zaratustra refere-se ao título do livro; entre aspas, ao personagem do livro.

da fascinação do estilo, procurar confrontar-se com as questões cruciais que estão aí colocadas.

II

A figura da Sombra aparece sempre, explícita ou implicitamente, ligada à do Andarilho (*Wänderer*). Desde que esta figura aparece pela primeira vez na obra publicada, ocupa um lugar especial. Com esse título, "O Andarilho", Nietzsche escreve o aforismo que encerra a primeira parte de *Humano, demasiado Humano*. Deste aforismo, reteremos alguns aspectos (1988, vol.2, p.362-363; 2000, p.306):

1) Nietzsche faz uma diferença bastante incisiva entre o "andarilho", o *Wänderer*, e o "viajante", o *Reisender*: "Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante *em direção* a uma meta final: pois esta não existe". Ou seja, entre o Andarilho e o Viajante, a diferença consiste no fato de que o Viajante possui uma meta definida, ele vai para este ou aquele lugar, enquanto o Andarilho, ao contrário, sabe que este "meta final" não existe. Vemos então, que essa diferença problematiza, mais uma vez, a crença metafísico-cristã numa "meta final", num ponto de chegada que nada mais seria do que um retorno à origem luminosa de todas as coisas, reencontro entre o homem e a verdade, que sempre esteve lá, à sua espera, como na metafísica ou reencontro entre criador e criatura, como no Cristianismo. Em ambos, na metafísica e no cristianismo, a mesma crença, a de que existe uma "meta final" a ser alcançada.³

2) O Andarilho é concebido, ao contrário do Viajante, como um "espírito livre" ou ainda como um "filósofo". "Espírito livre" é uma concepção central da filosofia de Nietzsche no segundo período de sua produção intelectual. "Livre" de que? Em relação a que? Acompanhando a idéia contida na minha

primeira observação, "livre", antes de tudo, da crença na existência de uma "meta final".

3) De que Filosofia se trata então, se a metafísica precisa ser descartada? Nietzsche a define, metaforicamente, como "filosofia da manhã": "Nascidos [os filósofos] dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: - eles buscam a *filosofia da manhã*". O aforismo se encerra aqui e, de algum modo, ficamos ainda sem saber, exatamente, em que consiste esta "filosofia da manhã", embora possamos pensá-la na perspectiva do alvorecer, após a noite, ou seja, uma filosofia que pretende se afastar das concepções da tradição. Mas, aqui, já está presente outra imagem, que será decisiva na obra posterior: a do "meio-dia", o que nos coloca, de forma incisiva, o problema do tempo.

Se, no livro I de *Humano, demasiado Humano*, como acabamos de ver, o Andarilho se opõe ao Viajante, na primeira parte do Livro II, "Miscelânea de Opiniões e Sentenças", Nietzsche se pergunta, no af. 223, "Para onde é preciso viajar". E sua resposta indica que é possível falar de outra forma de viagem, que não é mais aquela que caracteriza o pensamento metafísico-cristão. Não se trata mais, de uma viagem orientada pela crença no "alvo último", mas sim pela necessidade histórica, a mesma que moveu o "velho pai Heródoto a viajar". O que se descobre aqui não é, insistimos, uma "meta final", mas sim, pelo conhecimento das diferenças entre povos e culturas, "a aventura de viagem desse eu em vir-a-ser e transformado". Novamente reencontramos o tema da oposição entre ser e vir-a-ser. Não por acaso, neste aforismo, Nietzsche mais uma vez dá razão a Heráclito, quando este diz "não se entra duas vezes no mesmo rio". O que essa outra forma de viagem produz é um conhecimento de si inseparável do conhecimento do

³ Ver também a respeito, Cragnolini, 2000, p. 57.

passado e é essa ligação intrínseca entre viagem para dentro de si e viagem pela história - opondo-se, desse modo, ao “conhece-te a ti mesmo” socrático - que se pode ter o conhecimento do todo e, mais ainda, visar a humanidade futura⁴.

Até aqui, como vemos, nenhuma Sombra. É que seu aparecimento está sendo preparado e quando ela, finalmente, irrompe na cena, o faz enquanto protagonista, desde o título, como falei antes, em “O Andarilho e sua Sombra”, que se abre e que se fecha com um diálogo entre o Andarilho e sua Sombra. A forma do diálogo, nos lembra Platão (aliás citado por Nietzsche, numa fala do Andarilho), evidentemente, e teríamos muito a dizer a respeito do modo como Nietzsche parodia, aqui, o diálogo platônico (Lupo, 2004). Por enquanto, convém apenas assinalar, nesses dois diálogos entre o Andarilho e sua Sombra o mesmo elemento antes destacado, nos dois fragmentos acima citados. Trata-se também aqui de discutir as oposições metafísicas, só que a partir de algo decisivo: o que inverte as relações entre Luz e Sombra, entre Claro e Escuro, entre Figura plena e Contorno, a partir da insistência de Nietzsche em assinalar o parentesco, ou melhor, o caráter de irmãs siamesas entre Sombra e Luz⁵. “Inverter” as oposições metafísicas não significa privilegiar a aparência em vez da essência, mas de abolir essa diferença, como Nietzsche dirá, mais tarde, no *Crepúsculo dos Ídolos*.

Assim, no primeiro diálogo, de abertura do livro, diálogo que gira em torno da possibilidade mesma da enunciação do verdadeiro, ou seja, trata-se de questionar, à maneira dos céticos, não apenas a própria possibilidade da verdade, mas, antes de tudo, a sua possibilidade de enunciação, diz o Andarilho à Sombra (1988, vol.2, p.537):

“Observo, em primeiro lugar, que sou muito descortês contigo, querida sombra. Não te digo

mesmo o quanto me alegra ouvir-te e não apenas verte. Sabes que gosto tanto da sombra quanto da luz. Para que haja beleza no rosto, clareza na palavra, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz. Não são inimigas; antes, estendem-se as mãos amistosamente e quando a luz desaparece, a sombra vai atrás dela”.

A isso, responde a Sombra:

“E me aborrece o que te aborrece: a noite. Amo os homens porque são discípulos da luz e me alegra a clareza que há em seus olhos, quando conhecem e descobrem, eles que são infatigáveis conhecedores e descobridores. Essa sombra que todos os objetos mostram, quando os raios da ciência caem sobre eles, essa sombra, também sou eu”.

O livro, como disse, também se encerra com o diálogo entre os dois. Só que entre o primeiro e o último diálogo, aconteceu o livro, ou seja, seu autor, Nietzsche, dispôs-se, de algum modo, a falar, ou melhor, arriscou-se a falar. Nesta perspectiva, o diálogo final torna-se uma espécie de avaliação dessa possibilidade de falar, onde mais uma vez a sombra assume o papel de advogado do diabo, ou seja, de uma voz cética, que a todo momento duvida da possibilidade do homem poder acercar-se das coisas e de si mesmo, tomá-las e tomar-se como objeto do conhecimento. O Andarilho corre o risco de exceder-se e ser tomado por aquilo do qual pretende afastar-se, qual seja, a crença na “meta final”. Ao contrário da tentativa da “indiscrição”, típica do homem do conhecimento, a Sombra, pelo menos, é capaz de “calar e esperar”. Conhecer significa aproximar-se demasiadamente das coisas e essa aproximação demasiada implica uma tal intensidade de luz, que em vez de esclarecer, iluminar, ofusca e cega, de tal modo que o homem passa a temer a luz. A esse respeito, a Sombra diz: “Quando o homem teme a

⁴ A respeito deste aforismo, Campioni (1987) escreveu páginas indispensáveis.

⁵ Sobre o jogo entre Luz e Sombra no *Zaratustra*, ver Machado, 1997, Primeira Parte.

luz, nós passamos a temer o homem: essa é a medida da nossa liberdade”. Ou seja, ofuscado pela luz demasiada, o homem, empenhado na busca do conhecimento, põe à mostra a face de violência presente em todo ato de conhecer.

A esta observação da Sombra, rebate o Andarilho: “Mas a luz teme freqüentemente ao homem e então, vós também a abandonais”. A Sombra, reconhecendo que “muitas coisas no homem permanecem obscuras”, joga uma espécie de última cartada e diz ao Andarilho que, se o homem pode alcançar um conhecimento pleno e completo de todas as coisas, então ela, a Sombra, se contentaria muito em ser escrava do homem. O Andarilho, por sua vez, recusa a proposta: “contentemo-nos, um com o outro, com a liberdade que nos foi dada, a mim e a ti. Pois a contemplação de um ser sem liberdade envenenaria minhas melhores alegrias (...) Por isso, não posso suportar o cão (...)”. O Andarilho recusa essa espécie de pacto faustiano que a Sombra lhe propôs e escolhe sua relativa liberdade. Ele não quer um cão fiel a seguir-lhe por todos os lugares. É hora da separação, dizem um ao outro e o diálogo termina com o Andarilho procurando a Sombra: “Onde estás? Onde estás?”.

Logo no início do “Prefácio” do *Zaratustra*, ao descer da montanha “Zaratustra” adentra na floresta e encontra seu primeiro interlocutor, o “velho santo”, que tenta reconhecer-lhe e diz: “Não me é desconhecido este andarilho; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”. Assim, como vemos, “Zaratustra” é caracterizado, no começo, como um Andarilho, ou seja, como alguém que muda, que está em constante transformação: “Chamava-se Zaratustra; mas está mudado”.

Entretanto, “Zaratustra”, o Andarilho, também tem uma doutrina, um ensinamento e por isso inicia os seus discursos falando de transformação, de metamorfose, das “três transmutações”. Entre *Wanderer*, o Andarilho e *Verwandlung*, a

Transmutação, há algo em comum, que é justamente a idéia de “mudar”, de “transmutar”, de deslocar-se com freqüência de um lugar para outro. Nietzsche tem em mente aqui, sem dúvida, a figura cristã do Peregrino. Ele precisa, por isso, também acentuar a diferença entre o Andarilho e o Peregrino, pois se o Peregrino, tal como o Andarilho-Zaratustra, é o portador de uma boa nova, ao contrário do Peregrino, o Andarilho-Zaratustra nem sempre é capaz de dizer, de transmitir, de falar, de participar a sua doutrina, o seu pensamento “mais abissal”. Aliás, antes de qualquer coisa, ele precisa não temer aquilo que tem a dizer. Mais adiante, na abertura da terceira parte do livro, deparamos com a secção intitulada justamente de “O Andarilho”, onde o próprio “Zaratustra” se apresenta como “um andarilho e um escalador montanhas”. Ora, sabemos que é na terceira parte que a confrontação de “Zaratustra” com o pensamento do Eterno Retorno, o “pensamento mais abissal”, vai atingir seu ponto mais elevado. Assim, aquele que terá de assumir o seu destino, qual seja, o de ser o “mestre do eterno retorno”, parece só poder fazê-lo com a prévia condição de ser um Andarilho.

Mas, é justamente na quarta parte e apenas nela, que a Sombra volta a confrontar-se com o Andarilho. Se o Andarilho de *Humano, demasiado Humano* é, de algum modo, a prefiguração de “Zaratustra”, poderíamos então dizer que o “onde estás?”, a pergunta do Andarilho que encerrava o diálogo neste livro, pode agora ter uma resposta possível. O que aconteceu com a Sombra, este espírito livre marcado por um ceticismo larvar, no período que separa “O Andarilho e sua Sombra” e a escrita da quarta parte do *Zaratustra*? Responder a essa pergunta significa compreender as “transmutações” fundamentais ocorridas no pensamento do próprio Nietzsche a partir do *Zaratustra*.

Se, entretanto, acompanharmos a escrita da quarta parte, a partir dos fragmentos póstumos,

podemos ver que muitas das falas que, no texto final são atribuídas à Sombra, nos textos preparatórios são falas do Andarilho. Nos Póstumos do Outono de 1884, por exemplo, há um poema intitulado “O Andarilho”:

“Um andarilho vai pela noite

A passos largos;

Só curvo vale e longo desdém

São seus encargos.

A noite é linda -

Mas ele avança e não se detém.

Aonde vai seu caminho ainda?

Nem sabe bem” (1988, vol.11, p.322;1978, p.404).

Ou ainda, num outro fragmento, do Outono de 1884-Inícios de 1885: “A [Andarilho]: A nostalgia, não por um lar, não por uma casa paterna e pátria, pois não tive nenhum dos dois, mas a mágoa por nunca ter tido nenhum lar” (1988, vol.11, p.349). Ainda em outro póstumo do Inverno 1884-1885, Nietzsche, mais uma vez, descreve o Andarilho como sendo “o sem cidade, sem pátria, andarilho – que desaprendeu a amar seu povo, porque ele quer amar muitos povos, o bom europeu” (1988, vol.11, p.362). E mais adiante, nesta mesma época, no fragmento que se constitui na primeira grande elaboração do texto definitivo sobre a Sombra, lemos o título: “A nostalgia do lar sem lar. O Andarilho”.

Assim, não surpreende que a Sombra se apresente a “Zaratustra”, dizendo-se um Andarilho: “Um andarilho sou eu, que há muito te acompanha, pegado aos teus calcanhares: sempre a caminho, mas sem alvo, também sem lar, ou seja, para mim falta pouco, de fato, para ser um judeu errante, salvo que não sou nem eterno nem judeu./ Como? Deve sempre errar? Impulsionado, enrodilhado, arrastado por todos

os ventos? Ó terra, tu te tornastes demasiado redonda para mim!(...) Mas foi em teu encalço, ó Zaratustra, que mais longamente voei e corri, e se me escondia de ti, era eu, no entanto, tua melhor sombra; onde tu pousastes, pousei eu também” (1988, vol.4, p.339; s/d, p.274).

Esta passagem é bastante interessante, pois ao mesmo tempo nos mostra a continuidade e a ruptura em relação a *Humano, demasiado Humano*. Por um lado, em continuidade com aqueles textos, o Andarilho é um viajante sem alvo. Mas, por outro lado, quando a Sombra se diz Andarilho, o que a sua fala emite é, ao contrário do Andarilho de *Humano, demasiado Humano* e da caracterização de “Zaratustra” como Andarilho, o cansaço e a nostalgia por um lar, por um porto seguro. A Sombra insiste em dizer que acompanhou “Zaratustra” por todos os lados e cantos, que com ele desaprendeu “a crença em palavras e valores e grandes nomes” e despedaçou “o que uma vez meu coração venerou”, para concluir que, do seu ponto de vista, a doutrina de “Zaratustra” se resumiria numa frase: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”.

O que aconteceu com a Sombra e seu ceticismo ilustrado da época de *Humano, demasiado Humano*? Ela se transformou naquilo que o Andarilho recusava com veemência: num cão de guarda, num acompanhante fiel. Ou seja, despojou-se da sua liberdade. Assim, a Sombra confunde a doutrina de “Zaratustra” com o pessimismo que, para Nietzsche, tem raízes schopenhauerianas: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, confundindo também a sua atual condição com a de um Andarilho: “Tenho eu – ainda um alvo? Um porto, em cuja direção vai minha vela? /Um bom vento? Ai, somente quem sabe *para onde* viaja sabe também que o vento é bom e qual é o vento de sua viagem./ O que me restou ainda? Um coração cansado e insolente; uma vontade instável; asas esvoaçantes; uma espinha dorsal quebrada/ Essa procura pelo *meu* lar, ó Zaratustra, bem o sabes, foi

minha tortura particular, ela me devora. /Onde está – meu lar? Por ele pergunto e procuro e procurarei, mas foi o que não encontrei. Ó eterno por-toda-parte, ó eterno em-parte-nenhuma, ó eterno - em vão” (1988, vol.4, p.341; 1978, p.258).

O que aconteceu com a Sombra? Parece que agora podemos ver mais claramente, pois as sombras se dissipam. Transformada em cão fiel, em discípulo incapaz de pensar o seu próprio pensamento, a Sombra sucumbe ao cansaço, à fraqueza, numa palavra, ao Nihilismo. Incapaz de suportar e afirmar a morte de Deus, a Sombra é acometida da nostalgia pelo lar, pelo porto seguro, pelo alvo último. Mas, mesmo assim “Zaratustra”, lutando contra a compaixão, ainda a chama de “espírito livre e andarilho”, atribui sua fala ao cansaço da viagem e a convida para descansar e festejar na sua caverna. Só depois disso, é possível a Zaratustra entregar-se à experiência do “Meio Dia”, onde instante e eternidade se unem, na hora onde a sombra é mais curta e o conhecimento atinge a sua plenitude. Eis portanto a ligação entre “A Sombra” e a problemática do tempo a que havíamos aludido no início. A Sombra alinha-se assim aos outros convidados, na medida em que é incapaz de afirmar a “precariedade” (*Vergänglichkeit*) e ainda ansiar por uma eternidade nos moldes da tradição metafísico-cristã. A hora do meio-dia implica numa outra concepção de eternidade, que é a da eternidade do instante (*Augenblick*). Esta é a “profunda eternidade” amada por “Zaratustra” no “Canto dos Sete Selos” ou “Canção do Sim e Amém”. Uma eternidade que afirma o passar do tempo, que não constitui, como na tradição metafísico-cristã, um ultrapassar o tempo ou um vingar-se do tempo. “Zaratustra” pôde finalmente superar toda vingança contra o tempo. A “percebibilidade”, a “precariedade”, não é uma “infidelidade” ao tempo. A “percebibilidade” é agora uma ‘eterna’ intensidade, na medida em que a experiência do meio-dia é, ao mesmo tempo, uma experiência de ausência do tempo e experiência de

eternidade. Em outras palavras, a experiência da mais absoluta percebibilidade, do mais absoluto vir-a-ser.

Vimos que tanto “Zaratustra” quanto a Sombra se apresentam como Andarilhos. Agora, então, é preciso separá-los, para que “Zaratustra” não se confunda com essa Sombra que também se diz Andarilho. Os passos seguintes da quarta parte se encarregam de apontar para essa diferença. Após a experiência do meio-dia, “Zaratustra” volta a sua caverna depois de ouvir, mais uma vez, um grito de socorro, descobrindo com isso, que sua procura pelo “homem superior” terminara, pois este está lá, na sua caverna, representado na figura dos seus convidados. A partir daí, não haverá mais “O Andarilho e sua Sombra”, mas apenas “O Andarilho e a Sombra”, na medida em que esta se tornou apenas e definitivamente, “a ilusão de um espírito livre”, na medida em que, incapaz de afirmar a criação perpétua de outro chão, após a morte de Deus, continua em busca de um “lar”, de um fim último, de um alvo último.

Referências Bibliográficas

- BRUSOTTI, Marco. “Introduzione”. In: Nietzsche, F. *Tentativo de Autocrítica. 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo, 1992.
- BURNETT, Henry. *Cinco prefácios para cinco livros escritos*. Uma autobiografia filosófica de Nietzsche. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.
- CAMPIONI, Guiliano. “Worin man reisen muss. Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*”. *Nietzsche-Studien*, Berlin/New York, 16, 1987.
- CRAGNOLINI, Monica B. “La metáfora del caminante em Nietzsche”. *Ideas y Valores*. Bogotá, Número 114, 2000.
- GERHARDT, Volker. “Hunderte Jahre nach Zarathustra. Zur philosophischen Aktualität Nietzsches”. In: *Pathos und Distanz*. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Reclam., 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.

HILLEBRAND, Bruno (Hersg.). *Nietzsche und die deutsche Literatur*. München/Tübingen: DTV/Max Niemeyer, 1978.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

LUPO, Luca. "Ombres – Notes pour une interpretation du dialogue de Nietzsche Le Voyageur et son ombre". In: D'Iorio, P. et Ponton, Olivier (Ed.). *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre*. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2004.

MONTINARI, Mazino. *Nietzsche lesen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1982.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "O desafio Nietzsche", São Paulo, *Discurso*, 21, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Torres Filho, 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ecce homo*. Tradução, introdução, cronologia e notas de Paulo César Souza. Porto Alegre: Max Limonad, 1985.

_____. *Kritische Sämtliche Briefe*. München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, posfácio e notas de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.