

# **Zaratustra e a linguagem bíblica: o problema da evidenciação e do encobrimento do autor na contraposição entre texto e palavra revelada**

*Zarathustra and biblical language: the problem of evidenciation and cover up of the author in the contrast between text and revealed word*

**Francisco Leidens<sup>1</sup>**

## **Resumo**

Este artigo busca elementos consoantes e dissonantes entre a linguagem bíblica e *Assim falava Zaratustra*. Para tanto, reconstrói a perspectiva semântica da Bíblia efetivada por Jean Ladrière em *A articulação do sentido* (1977) para, a partir disso, considerar a não tematização da retórica, por este, como ensejo a uma caracterização persuasiva da linguagem bíblica que desmistifica o estatuto da palavra revelada. *Zaratustra*, por fim, é caracterizado como um texto que se opõe à palavra revelada, na medida em que aquele evidencia e esta encobre a autoria.

**Palavras-chave:** *Zaratustra*. *Bíblia*. Auto-implicação. Texto. Palavra revelada.

## **Abstract**

This article seeks consonant and dissonant elements between biblical language and *Thus spoke Zarathustra*. For this, reconstructs the semantic perspective of the Bible made by Jean Ladrière in our book *The articulation of sense* (1977) for, from that, considerer the lack of thematization of rhetoric as the occasion for a persuasive characterization of the Biblical language while demystification of the status of the revealed word. *Zarathustra*, finally, is characterized as a text that opposes the revealed word, once that evidence and this covers the authorship.

**Keywords:** Zarathustra. Bible. Self-Involvement. Text. Reveled word.

[...] não me entendem, não sou a boca para esses ouvidos (ZA, Prólogo, 5).  
Por isso lhes falo por parábolas; porque eles, vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem nem compreendem (Mateus 13:13).<sup>2</sup>

## **Questões iniciais**

---

<sup>1</sup> Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima (UERR); Boa Vista, RR, Brasil. E-mail: franciscoleidens@hotmail.com

<sup>2</sup> É Andrés Sanchés Pascual, na sua tradução espanhola de *Assim falava Zaratustra*, quem indica essa referência ao Evangelho de Mateus (NIETZSCHE, 2009 p. 446 (nota 20)). Scarlett Marton também aponta para esta alusão específica ao evangelho de Mateus no “Prólogo de Zaratustra”, e afirma o seguinte: “Zaratustra começa discursando para o povo reunido na praça do mercado; termina entretendo-se apenas com si mesmo. Não é por acaso que, no livro, é recorrente a frase retomada dos *Evangelhos*: ‘Quem tiver ouvidos, ouça!’” (MARTON, 2010, p. 95).

Que a linguagem bíblica seja uma linguagem sedutora, isto é, promova um encantamento em vista da afirmação de sua doutrina, é uma hipótese bastante relevante para se compreender o grau de comprometimento gerado; o grande número de fiéis arrebanhados. Todavia, seria possível incluir o *Zaratustra* de Nietzsche nessa prática de sedução, assumida provisoriamente como uma hipótese para a compreensão da linguagem bíblica? Em outras palavras, Zaratustra, ao proferir seus discursos, tem o intento de arrebanhar fiéis à sua doutrina? A resposta mais imediata à questão levantada seria, com algum conhecimento do livro, um sonoro não! E Nietzsche não deixa de chamar a atenção quanto a isso: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religião. [...] Aí não fala um fanático, aí não se ‘prega’, aí não se exige ‘fê’” (EH, Prólogo, 4). Com estas palavras, Nietzsche parece afastar qualquer possibilidade de analogia entre os escritos bíblicos e *Zaratustra*, ressaltando, sobretudo, o lugar à parte desta obra.

Assim, a sedução, se compreendida como efeito dos escritos sagrados, deve ser afastada do sentido da linguagem de *Zaratustra*. Seduzir é, na caracterização mais usual do verbo, um ato que não deixa margem a escolhas pessoais. O seduzido não tem mais o acesso a *si mesmo* na exata medida em que encontrou *no outro* algo que possa assumir como seu. Ser seduzido é, sobretudo, ser passivo; receptivo a um encanto que será, tanto maior, quanto maior for a eloquência do sedutor. No caso da religião, e de seus fundadores, Nietzsche afirma ser uma grande genialidade destes o fato de concederem uma interpretação significativa a um determinado modo de vida preexistente, “[...] mediante a qual ela [tal vida] pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida” (GC 353). Trata-se da tarefa nada modesta de conceder um sentido para a existência, cujo resultado impõe a seguinte exaltação: “Sim, vale a pena viver! Sim, vale a pena que eu viva!” (GC 1). Nesse sentido, o sedutor (o fundador de religião; o mestre da finalidade da existência) é aquele que promove o estreitamento de perspectivas ao conduzir um grande número de pessoas por um único caminho significativo; único caminho com valor. Isso indica uma “[...] hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé* (GC 347).

Todavia, na sequência da seção de *Ecce Homo* citada acima, em que ocorre a localização de *Zaratustra* em oposição aos fundadores de religião, Nietzsche questiona: “[...] não será Zaratustra um *sedutor*?... Mas o que diz ele mesmo ao retornar pela primeira vez à

sua solidão? Precisamente o oposto do que diria qualquer ‘sábio’, ‘santo’, ‘salvador do mundo’ ou outro *décadent...* Ele não apenas fala diferente, ele *é* também diferente” (EH, Prólogo, 4). A passagem de *Zaratustra* citada por Nietzsche, em vista de corroborar essa asserção, é a seguinte:

Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também, ide embora, sós! Assim o quero./ Afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! Melhor: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos tenha enganado./ O homem do conhecimento deve poder não somente amar seus inimigos, como também odiar seus amigos./ Retribui-se mal a um mestre, continuando-se apenas aluno. E por que não quereis arrancar os louros da minha coroa?/ Vós me venerais; mas se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua! Dizei que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois meus crentes, mas que importam todos os crentes! Ainda não vos haveis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças./ Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegado retornarei a vós... (ZA, Da virtude dadivosa, III).

A solidão, frente ao exposto, apresenta-se como uma condição elementar aos ouvintes de Zaratustra. É nas possibilidades angariadas através da solidão que ocorre o afastamento da conotação sedutora que as palavras de Zaratustra possam conter, bem como de uma permanência irrefletida da doutrina<sup>3</sup> proferida por este. O solitário nega, sobretudo, uma relação passiva com aquilo que ouve, e encontra, através das vivências possíveis apenas após a salutar ambiência do isolamento, seu EU mais ao fundo. Assim, ao contrário da sedução no sentido dissolutor do EU, os discursos de Zaratustra mostram-se como uma apologia à solidão e àquilo que é próprio a cada um. Ao fazer referência ao discurso “Da virtude dadivosa”, Peter Sloterdijk sublinha precisamente essa condição *sui generis* a que devem ascender os discípulos de Zaratustra: “A dádiva inovadora de Nietzsche consiste precisamente na provocação de um modo de ser no qual o receptor é ativado em sua força doadora [...]” (2004, p. 74). A manutenção da interpretação da linguagem bíblica como sedução e alheamento, portanto, não permite, a princípio, a analogia entre os Evangelhos e *Assim falava Zaratustra*. Apesar disso, todavia, permanece a inevitável impressão de certa consonância, não raras vezes ratificada pelo próprio Nietzsche<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> O próprio termo “doutrina”, Segundo Stegmeier, não caberia, em seu sentido usual, para caracterizar aquilo que se apresenta em *Assim falava Zaratustra*: “As doutrinas de Zaratustra parecem ser pensadas de tal modo que elas distinguem os que precisam de doutrinas, dos que não têm mais necessidade delas”, e neste caso, se reconhece “[...] nas doutrinas de Zaratustra anti-doutrinas” (2009, p. 27).

<sup>4</sup> Em carta a seu editor, por exemplo, Nietzsche refere-se ao recém escrito *Assim falava Zaratustra* através das seguintes palavras: “Se trata de uma ‘composição poética’, ou de um quinto evangelho, ou talvez seja algo para o qual ainda não exista definição” (BVN 375 de 13 de fevereiro de 1883). Por sua vez, escrevendo a Malwida von Meysenburg, Nietzsche expressa-se do seguinte modo: “É uma história maravilhosa: desafiei todas as religiões e escrevi um novo ‘livro sagrado’” (BVN 404 de 20 de abril de 1883).

Para compreender essa impressão de consonância e, ao mesmo tempo, marcar a devida distinção de *Zaratustra* em relação a *Bíblia*, avaliaremos a perspectiva teológica a partir da qual Jean Ladrière, em seu livro *A articulação do sentido*, considera a linguagem bíblica. A evidenciação de algumas lacunas deixadas pelo texto de Ladrière, sobretudo a não tematização da retórica enquanto recurso de persuasão presente na *Bíblia*, segundo intentamos mostrar, permite uma abordagem da linguagem bíblica que é profícua para uma vinculação que, simultaneamente, indique a especificidade de *Assim falava Zaratustra*. Para um devido entendimento do vocabulário empregado por Ladrière, todavia, faz-se necessário iniciar por uma abordagem da teoria da linguagem performativa de Austin, a partir da qual o teólogo/filósofo belga irá caracterizar a auto-implicação própria da Bíblia.

### **Performatividade e auto-implicação (*self-involvement*): a avaliação semântica da Bíblia segundo Jean Ladrière**

Austin propõe sua teoria da linguagem performativa como uma alternativa aos limites linguísticos impostos e propagados por Wittgenstein em seu *Tractatus*. Neste, a concepção figurativa da linguagem corresponde a uma descrição de fatos ou estados de coisas empiricamente verificáveis. A coincidência entre a estrutura da linguagem e a estrutura do mundo, *grosso modo*, permite que aquela diga com clareza e de modo verdadeiro tudo o que ocorre no mundo. Isso implica em um limite descritivo da linguagem que será substancialmente alterado na segunda fase do pensamento de Wittgenstein (nas *Investigações filosóficas*), bem como por Austin em *How to do things with words*. Austin mantém, durante as primeiras sete conferências desta suma póstuma de seu pensamento, a coexistência de enunciados que podem ser medidos por sua verdade ou falsidade (os constatativos) e os enunciados que caracterizam-se por efetuarem, no momento mesmo em que são proferidos, uma ação (os performativos). Em seu ulterior desdobramento (nas últimas cinco conferências de *How to do things with words*), contudo, os performativos acabam subsumindo os constatativos puros que não puderam ser adequadamente diferenciados e, conseqüentemente, mantidos em sua devida contraposição aos casos em que dizer algo é fazer algo. Essa subsunção resulta na situação em que “[...] declarar é realizar um ato”, ou ainda, “[...] as declarações ‘têm efeito’ do mesmo modo que batizar um navio” (AUSTIN, 1990, p. 115). Nesse sentido, tal como o efeito de batizar um navio se deve à enunciação de palavras tais como “‘Batizo’ este navio com o nome *Rainha Elizabeth* – quando proferido ao quebrar-se a

garrafa contra o casco do navio” (AUSTIN, 1990, p. 24), algo que caracteriza o próprio proferimento como ação e dispensa a classificação verdadeiro/falso, assim também uma declaração como “Deus existe” não pode ser avaliada meramente por sua verdade ou falsidade, mas por seu efeito bem ou mal sucedido; por sua felicidade ou infelicidade, segundo o vocabulário de Austin.

É o desenvolvimento da teoria dos atos de fala que permite a Austin considerar qualquer enunciado como a realização de uma ação. Assim, todo proferimento é, simultaneamente, um ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário, isto é, respectivamente, a enunciação de sons articulados e com significado; uma força proposital com vistas a garantir a apreensão daquilo que é dito e, por fim, o efeito intencional ou acidental sobre aquele que recebe o proferimento. Essas dimensões são exemplificadas por Austin (1990, p. 90) da seguinte maneira:

Ato (A) ou Locução

Ele me disse “Atire nela!” querendo dizer com “atire” atirar e referindo-se a ela por “nela”.

Ato (B) ou Ilocução

Ele me instigou (ou aconselhou, ordenou, etc.) a atirar nela.

Ato (C.a) ou Perlocução

Ele me persuadiu a atirar nela.

Ato (C.b)

Ele me impediu, fez-me ver a realidade, etc.

Ele me irritou.

Se o ato locucionário consiste na utilização correta (com significado) de um vocabulário previamente disponível, isto é, não representa um mero balbuciar sons sem nenhuma referência e sentido, por seu turno, o ato ilocucionário empreende uma provocação direta do interlocutor para que o proferimento o mobilize de determinado modo. Torna-se óbvio, além disso, que a relação entre o ato B e C não é necessária, ou seja, ao promover o ato ilocucionário de “instigar” pode-se muito bem gerar um efeito imprevisto (“irritar”, por exemplo). Como se trata de uma ação desdobrada em atos específicos, ainda que não seja uma ação física, as consequências não podem ser medidas com exatidão. Muitos elementos contribuem para a infelicidade da ação, desde a inadequação do procedimento ou do sujeito da ação, por exemplo, se aquele que batiza um navio não é o seu dono ou se usa o procedimento convencional de batizar um navio para batizar uma pessoa, até a insinceridade daquele que promove determinado ato ilocucionário<sup>5</sup>. Neste caso, proferir o ato ilocucionário “Prometo

<sup>5</sup> A argumentação de Austin acerca das infelicidades dos performativos encontra-se nas Conferências II, III e IV (1990, pp. 29-56).

que virei amanhã”, sem ter a intenção de cumprir, resulta em um abuso que condiciona a infelicidade da ação (AUSTIN, 1990, p. 48).

Um último esclarecimento conceitual, antes de passarmos à relação dessas considerações com os elementos da linguagem bíblica, precisa ser apresentado. Trata-se da classificação de Austin das forças ilocucionárias na última conferência de *How to do things with words*. Nesta, os verbos que marcam a especificidade da força ilocucionária são divididos em vereditivos, exercitivos, comissivos, comportamentais e expositivos. Não se tratam, todavia, de compartimentos estanques, mas, tal como Austin os avalia, de forças ilocucionárias que não raramente mostram-se imbricadas.

Os vereditivos (exemplificados por verbos como “absolvo”, “valorizo”, “condeno”, “avalio”, etc. (AUSTIN, 1990, p. 124)) resultam de uma decisão tomada por alguém “autorizado” a isso. Constituem, por fim, em um juízo de valor que desencadeia outras ações. Nesse sentido, “condenar” alguém é anterior à força ilocucionária de “mandar” prender o sujeito em questão, por exemplo. Este último ato é classificado por Austin como “exercitivo”, e consiste em verbos como “nomeio”, “ordeno”, “rogo”, “proclamo”, “anuncio” (AUSTIN, 1990, p. 126), etc. Assim, se um veredito estabelece um juízo, a força ilocucionária exercitiva é a condução consequente de uma ação por determinado rumo. A terceira classe de força ilocucionária, denominada por Austin de comissiva, tem relação muito próxima com os vereditivos e exercitivos, contudo, especifica-se como um comprometimento em relação a alguma ação. Em um exemplo que aglutine os elementos anteriores, podemos considerar o seguinte: se um veredito “condena” que alguém é culpado por determinada ação e um exercitivo “sentencia” que seja paga uma indenização, então o comissivo resultante pode ser “me comprometo a pagar a indenização” ou, nesse mesmo sentido, “me obrigo a pagar a indenização”. Alguns verbos que marcam a concepção de comprometimento são “prometo”, “me comprometo a”, “estou decidido a”, “planejo”, etc. (AUSTIN, 1990, p. 127-128). Por sua vez, a força ilocucionária comportamental refere-se a um ato de “[...] reação diante da conduta e da sorte dos demais” (AUSTIN, 1990, p. 129). Aqui se incluem tanto as reações positivas, tais como “agradeço”, “aplaudo”, “boa sorte”, etc., quanto reações negativas como “deploro”, “não me importo”, “censuro”, etc. O importante a ser sublinhado em relação aos comportamentais é que toda reação envolve, simultaneamente, uma adesão comissiva em consonância ao ato verbalmente proferido. Se “aplaudo” determinada conduta, por exemplo, também conformo minha própria ação a isso que é avaliado positivamente. Assim, um ato comportamental envolve “[...] comprometer-se com uma linha de conduta” (AUSTIN, 1990,

p. 130). Por fim, o espaço reservado aos expositivos compreende a incerteza anterior (das primeiras sete conferências de Austin) quanto à pureza dos constatativos. Ao incluir os expositivos como uma força ilocucionária entre outras, Austin amplia consideravelmente o alcance de atos como “afirmo”, “declaro”, “descrevo”, etc. Apartados de uma mera avaliação verdadeiro/falso, essas ações são simultaneamente um ato perlocucionário, ou seja, condicionam (embora sem exatidão alguma) um efeito em quem recebe o proferimento. É justamente em virtude dessa ampliação que é possível a Austin incluir, ao lado desses verbos mencionados, expositivos menos contundentes como “observo”, “aviso”, “conjecturo”, “creio”, “aceito”, “argumento”, “interpreto” (AUSTIN, 1990, p. 131), etc. Constituem, em suma, forças ilocucionárias de exposição.

Não por acaso mencionamos anteriormente a força ilocucionária expositiva relacionada à “afirmação” “Deus existe” como exemplo de uma declaração que, elucidada através da abordagem de Austin, se aparta de uma mera avaliação verdadeiro/falso. A performatividade, desdobrada na teoria dos atos de fala, abre caminho para considerações de ordem semântica que reconhecem em uma afirmação como essa a atuação através de uma força e a consolidação de um determinado efeito no receptor. Em um âmbito semântico, não é por ser verdadeira que a declaração “Deus existe” mobiliza, mas por ser dita por alguém com autoridade para tal; por ser dita de determinado modo; em um contexto propício; por encontrar interlocutores predispostos, etc. É nesta esteira que se inserem as considerações de Jean Ladrière (1977) sobre a linguagem bíblica<sup>6</sup>. Não é o caso, entretanto, da dispensabilidade completa da questão de verdade, mas sim, da anterioridade relevante das “questões de sentido” (LADRIÈRE, 1977, p. 93).

A linguagem bíblica, tal como avalia Ladrière ao embasar-se nas considerações de Donald Evans, caracteriza-se pela auto-implicação (*self-involvement*) (LADRIÈRE, 1977, p. 92). Essa peculiaridade linguística corresponde a duas forças ilocucionárias anteriormente apontadas: a força comissiva e a força comportamental. O contexto bíblico exemplificado para mostrar o caráter auto-implicativo do uso linguístico, a princípio, é o da criação: Deus criou o homem (através do verbo operante) e *comprometeu-se* através deste ato: “promete manter a ordem que criou” (LADRIÈRE, 1977, p. 111). Esse ato, todavia, não apresenta-se na Bíblia apenas como um exercício de poder, mas, e este é um aspecto de suma importância,

---

<sup>6</sup> Salientamos, todavia, que Ladrière fundamenta sua abordagem em um texto de Donald Evans intitulado *The logic of self-involvement*, ao qual, apesar das inúmeras tentativas, não obtivemos acesso. O prejuízo desse fato, no entanto, é amenizado pelo caráter pormenorizado da referência de Ladrière a Evans, bem como por nosso interesse nas conclusões extraídas por Ladrière dessa obra.

corresponde a uma autoridade relativa: “a autoridade de Deus está ligada ao reconhecimento das criaturas” (LADRIÈRE, 1977, p. 113). Se um exercício puro de poder não pressupõe, para sua consecução plena, uma certa recepção, por ser unilateral e incontestável, a autoridade carece de um reconhecimento. A performatividade da linguagem bíblica encontra precisamente aqui sua manifestação mais contundente: a autoridade veriditativa e exercitativa de Deus é um ato ilocucionário que, por consequência, desdobra-se também em um ato perlocucionário, isto é, em um efeito incerto<sup>7</sup>. Tal abordagem semântica permite comparar o contexto banal de batizar um navio com a ação criativa de Deus (exceto que nesta é o sentido da existência que está em questão): da mesma maneira que aquele que batiza um navio precisa ter sua autoridade reconhecida, e somente assim gerar em outra pessoa uma força ilocucionária comissiva correlata ao ato original de batizar o navio, como, por exemplo, “me comprometo, a partir de então, a chamar o navio de Rainha Elizabeth”, também a criação divina pressupõe determinadas respostas por parte das criaturas. Tais respostas, se conotarem um engajamento, irão tanto ratificar a autoridade divina quanto consolidar a felicidade performativa do ato. A peculiaridade auto-implicativa da linguagem bíblica dá-se justamente através das respostas correlatas que os homens proferem frente a uma ação performativa de Deus. Os exemplos indicados por Ladrière (1977, p. 111-112) são os seguintes:

Palavra de Deus: ‘Eu vos ordeno existir como meu servidor’ (exercitativo). Resposta do homem: ‘Eu vos pertenço, Senhor’ (comportamental). Palavra de Deus: ‘Eu vos estabeleço meu intendente na natureza’ (exercitativo). Resposta do homem: ‘Que me seja dado cumprir as tarefas que me haveis destinado’ (comissivo). Palavra de Deus: ‘Julgo boa a existência criada’ (veriditivo). Resposta do homem: ‘Aceito vosso julgamento, Senhor’ (comportamental). Palavra de Deus: ‘Prometo-vos para sempre meu amor’ (comissivo). Resposta do homem: “Em vós deposito minha confiança” (comissivo).

Para que o essencial não deixe de ser sublinhado, reiteramos que se tratam de expressões verbais que não descrevem algo, mas fazem algo. Através desses exemplos, fica claro que para cada ato performativo de Deus existe um ato igualmente performativo (uma força ilocucionária) que repercute um comportamento ou um compromisso naquele que recebe o proferimento. Mais precisamente, é o próprio homem quem reage de determinado

<sup>7</sup> O efeito incerto não pode ser entendido em relação ao exercício de poder da criação, mas apenas enquanto consequência do reconhecimento, ou não, da autoridade divina. Se o exercício do poder divino conduz à centralidade o questionamento em termos verdadeiro/falso acerca da existência da onipotência de Deus e, em última instância, à capital questão “Deus existe?” (sujeita também a essa avaliação), a autoridade, por seu turno, precisa ser reconhecida (e não meramente conhecida) para marcar a felicidade performativa do ato. A mobilização ética promovida pela Bíblia talvez seja o efeito mais relevante para uma caracterização em termos de autoridade, na medida em que não corresponde a um poder unilateral que necessariamente paute a conduta humana, mas sim, esteja sempre na dependência de uma determinada recepção. Em outras palavras, o homem não é necessariamente bom porque a atuação divina não se deu como um exercício de poder, mas sim de autoridade.



modo e compromete a si mesmo através das respostas correlatas. A auto-implicação, em síntese, mostra a adesão humana em termos comportamentais e comissivos<sup>8</sup> às palavras de Deus.

O Novo Testamento, de acordo com Ladrière (1977, p. 112), não altera essa característica auto-implicativa da Bíblia, embora o advento de Cristo tenha o imprescindível papel de reforçar a relação entre homem e Deus. A dinâmica linguística, quando considerada no contexto do Antigo Testamento, entre uma força ilocucionária divina e as respostas igualmente ilocucionárias dos homens, revelando uma adesão comissiva e comportamental, provoca, em consonância a isso, uma alteração vivencial nos homens. Estes passam a olhar para o mundo a partir de uma perspectiva nova, através da qual uma bela paisagem, a harmonia do funcionamento fisiológico de plantas e animais ou mesmo o papel reservado ao homem na criação ganham seu supremo sentido e valor: tudo é expressão da “glória de Deus” (LADRIÈRE, 1977, p. 113). Esta nova ótica, possível através da adequada recepção humana das palavras de Deus, é reforçada por Jesus que, segundo Ladrière, restaura a “[...] criação original do mundo” (1977, p. 112) e reitera a relação entre homem e Deus. A mesma submissão retratada nos atos ilocucionários correlatos acima apontados<sup>9</sup>, ganha, com o advento de Cristo, o caso exemplar a ser seguido; a atitude apropriada a ser imitada. Tornar-se “como Jesus” (LADRIÈRE, 1977, p. 119), por fim, corresponde a adequar-se de maneira coerente aos propósitos divinos e adotar as condutas que sejam compatíveis a estes.

Com isso, no entanto, ainda não tocamos em um problema que permanece latente a todas essas considerações: por quais meios a felicidade performativa ou, o que implica no mesmo, o efeito psicológico perlocucionário da Bíblia se estabelece? Nesta questão geral está incluída outra, mais direta e inevitável: em que consiste e se justifica a autoridade veriditativa (que concede valor à existência) e exercitativa (que dá rumo aos homens) de Deus e Jesus? A resposta de Ladrière (1977, p. 131) surpreende pela simplicidade, e é simples por ser apelativa: a receptividade humana das palavras de Deus se deve a

[...] uma espécie de predisposição, de pressentimento, de espera. A efetiva sensibilização aos signos revelantes, que se dá de modo ativo e é dom gratuito de Deus, enraíza-se numa possibilidade preexistente de sensibilização, que se dá de modo passivo e pertence à estrutura ontológica do ser humano.

<sup>8</sup> A expressão em inglês *self-involvement* é mais clara quanto a isso, na medida em que *involvement* denota fazer parte de uma certa atividade ou evento; estar envolvido em algo. “Auto-implicação” foi a opção da tradutora de Ladrière (1977) (Salma Tannus Muchail) da edição em português que aqui utilizamos.

<sup>9</sup> Tal como, por exemplo, “Palavra de Deus: ‘Eu vos estabeleço meu intendente na natureza’ (exercitivo). Resposta do homem: ‘Que me seja dado cumprir as tarefas que me haveis destinado’ (comissivo)” (LADRIÈRE, 1977, p. 111)

Embora a verdade não seja a condição pressuposta por Ladrière para caracterizar a inegável propensão humana às palavras da Bíblia, na medida em que sua abordagem pretende manter-se em um nível semântico, é justamente para essa conotação intransigente que, em última instância, a argumentação aponta. O teólogo/filósofo belga, ao considerar o definitivo comprometimento e aquiescência humana às palavras de Deus por meio da fé, expressa-se do seguinte modo: “É somente pela mediação do compromisso por ela expresso que a linguagem da fé faz surgir a realidade que ela evoca” (LADRIÈRE, 1977, p. 238). Lida de maneira complementar à passagem anterior, a fé provém da própria constituição humana, enquanto “predisposição”, “pressentimento” e “espera”, que é propícia ao acolhimento do sentido concedido pela Bíblia. Com isso, fazer emergir uma realidade por meio da fé é consequência imediata dessa perspectiva instaurada que *inaugura e absolutiza* a própria “realidade que ela evoca”: inaugura um novo sentido da existência (Deus como valor supremo) mas torna este o único ponto de vista. Em termos nietzschianos, isso equivale a já mencionada “[...] hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé* (GC 347). A partir da ótica da fé, em consonância ao compromisso a que se auto submete aquele que recebe as forças ilocucionárias de Deus (auto-implicação), é a própria “verdade” que se apresenta. Assim, a defasagem constatativa da Bíblia, em relação, sobretudo, à existência de Deus, é superada na exata medida da força constitutiva da fé, cuja expressão linguística “[...] torna verdadeiramente presente aquilo de que fala” (LADRIÈRE, 1977, p. 238). A nossa questão acerca da justificativa da autoridade de Deus e Jesus também encontra aqui a sua resposta: é a derradeira perspectiva da fé que ratifica a autoridade veriditativa e exercitativa de Deus e Jesus.

### **A fé e a retórica**

O admirável poder de persuasão da Bíblia, que culmina na constitutiva perspectiva da fé, pode ser avaliado, todavia, através de elementos menos louváveis do ponto de vista cristão. Em especial, o silêncio que Ladrière mantém em relação aos recursos retóricos mobilizados não deve passar despercebido a uma visão mais acurada, apesar de ser completamente justificado pelos seus objetivos teológicos. Sem dúvida, incluir a retórica como meio para mobilizar os homens reveste a expressão linguística da Bíblia de uma artificialidade que subtrai sua intenção absoluta de ser a definitiva palavra sobre o sentido e

valor da existência. Artificial aqui corresponde a desvelar o “orador” que “fala” e utiliza deliberadamente estratégias para persuadir seu “público”. Esse desvelamento não tem pouca importância no contexto bíblico, ao contrário, implica em evidenciar a atuação humana e pouco divina de seduzir em favor de uma determinada perspectiva que apenas tardiamente, enquanto resultado bem sucedido da sedução, se mostra como definitiva.

Pensemos mais um pouco sobre a dinâmica da fé. Enquanto ato performativo, tal como vimos anteriormente, as ações de Deus e Jesus presentes na Bíblia não se mostram apenas em termos unilaterais, ou seja, não são resultados de um poder que dispensa completamente uma recepção apropriada dos homens, mas repercutem uma autoridade relativa<sup>10</sup>. Ladrière (1977, p. 131), quanto a isso, considera que a “estrutura ontológica” do homem é um “solo fértil” para o efeito perlocucionário da Bíblia, na medida em que reconhece uma afinidade prévia (ontológica) entre os homens e Deus/Jesus que irá culminar na perspectiva da fé. Essa dinâmica é classificada por Ladrière como “círculo característico da fé” (1977, p. 131), e pode também ser especificada do seguinte modo, a saber: a fé, enquanto adequada recepção dos homens, ratifica e justifica a autoridade de Deus/Jesus. Todavia, é a própria autoridade de Deus/Jesus que provoca o efeito perlocucionário derradeiro da fé. Essa perfeita consonância entre homens e Deus/Jesus, completamente dependente do apelo à estrutura ontológica predisposta daqueles, é, segundo nossa hipótese, quebrada pela simples menção à persuasão retórica. Nesse sentido, a fé não proviria de uma natural predisposição, mas de uma artificial persuasão, ou, se quisermos uma palavra mais forte, de uma sedução.

Mesmo deixando de tematizar diretamente a retórica bíblica, Ladrière considera a todo momento elementos que perfazem um uso persuasivo da linguagem. É assim, por exemplo, quando fala que a óbvia diferença entre um âmbito divino e o contexto humano são aproximados linguisticamente através de “assimiladores parabólicos” (LADRIÈRE, 1977, p. 120) que atuam como imagens apropriadas. Trata-se de uma “linguagem figurativa” que caracteriza a parábola como “[...] uma mensagem que nos indica qual a atitude apropriada diante de Deus” (1977, p. 121). Ora, isso mostra que a recepção humana das palavras de Deus não ocorre de uma maneira completamente natural, ou seja, é preciso alguma intervenção eloquente sobre os homens, algo que torna questionável a “estrutura ontológica” predisposta destes. Mais adiante, prossegue Ladrière (1977, p. 123): “As parábolas bíblicas fazem intervir termos observáveis: pessoas, acontecimentos, fenômenos naturais”. Os “observáveis” constituem meios para “ver o invisível”, ou seja, para acessar o âmbito divino

---

<sup>10</sup> Conferir a elucidação da nota 5.

que, embora não confunda-se integralmente com as realidades físicas, é aludido por estas. Mas não apenas isso, os “termos observáveis” são profundamente alterados em seu sentido quando mobilizados para conotarem o âmbito divino; são metaforicamente transfigurados (LADRIÈRE, 1977, p. 234). Basta avaliar como a Bíblia emprega termos como “céu”, “reino”, “pai” etc., para compreender a dinâmica de “ultrapassagem de sentido” (LADRIÈRE, 1977, p. 235) promovida. Daqui depreende-se a seguinte consideração de Ladrière (1977, p. 239): “Não é o sentido primeiro dos termos utilizados que faz compreender o sentido segundo, antes porém, é este que transvaloriza aquele, conferindo aos termos utilizados um sentido inteiramente novo”. Bem lida, essa concepção mostra que o sentido primeiro dos termos é ainda desprovido do valor intentado, e por esse motivo, a via para a compreensão não parte destes ao modo meramente analógico. O recurso metafórico, por fim, faz subsumir o sentido primeiro dos termos empregados em direção à perspectiva inaugural da Bíblia, cuja fé, já o sabemos, é o resultado que mostra a suprema adesão.

Isso coaduna de maneira surpreendente com a avaliação retórica da linguagem empreendida por Nietzsche no *Curso de retórica* (1872)<sup>11</sup>, quando a essência da linguagem é remetida diretamente à sua constituição tropológica. Neste texto, considera Nietzsche: “os tropos não se interpõem às palavras de quando em quando, mas são sua própria natureza” (CR 3). A metáfora, ao lado da sinédoque e da metonímia, corresponde a uma modificação do significado das palavras que não é estranha, segundo Nietzsche, à natureza da linguagem, sobretudo porque esta não serve primordialmente para “instruir, mas sim, transmitir ao outro uma excitação e uma impressão subjetivas” (CR 3). Isso marca uma maleabilidade no emprego das palavras que suprime o tradicional condicionamento do signo a um referente estático que lhe ampare e oriente. Estando, nesse mesmo sentido, superado o preconceito instrutivo da linguagem, como quer Nietzsche, o que resta é uma relação pessoal (e não essencial) com o mundo que encontra nos recursos tropológicos da linguagem o meio para ser expressa. Contudo, para não perdermos o liame entre essas observações e a linguagem bíblica, vejamos um resultado que está subjacente a essas considerações juvenis de Nietzsche sobre a retórica: o orador (autor) que fala (escreve) não pode ser apartado de sua demasiada pessoal

---

<sup>11</sup> Abrimos mão, nos limites deste texto, de uma consideração pormenorizada sobre a fortuna crítica que, ao menos desde 1971, com Lacoue-Labarthe (1993), se acumula de maneira considerável sobre a tematização e utilização da retórica por Nietzsche. Se em um contexto exaustivo de análise a referência demorada à literatura secundária é indispensável, por ora podemos nos contentar com algumas indicações que contribuem aos nossos interesses específicos. Nesse sentido, trabalhos que não restringem a temática da retórica apenas ao jovem Nietzsche, mas de um modo ou de outro prolongam a presença desta ao período maduro de sua filosofia, são fundamentais para nossa ulterior abordagem de *Assim falava Zaratustra*. Conferir, a este respeito, Paul de Man, 1996, p. 126; Gervós, 2000, p. 18; Casares, 2002, p. 14.

relação com o mundo, e assim, não há uma perspectiva privilegiada que o coloque “acima” de sua “excitação e impressão subjetivas”. Sujeitar os autores da Bíblia a isso, algo que faz hesitar, sobretudo, a perspectiva da revelação<sup>12</sup>, evidencia um profícuo aspecto do modo como a linguagem bíblica se impõe. Ou ainda, desvela o humano por trás das transposições de sentido promovidas. Aqui queremos incluir Paulo de Tarso como o caso exemplar.

O empreendimento apostólico de Paulo mostra-se como um caso privilegiado de análise porque efetiva-se sobre os contextos, a princípio, mais adversos para a “boa nova”. Contudo, seja entre os gregos, seja entre os romanos, ele soube persuadir. É nesta esteira que se insere o juízo nietzschiano que confere a Paulo o estatuto de “[...] *primeiro cristão*, o inventor da cristandade!” (A 68). O uso da retórica por Paulo, todavia, não se justifica por meios meramente especulativos, na medida em que estudos históricos apontam esse elemento como presente na formação de Paulo em Tarso: “Paulo tem uma mensagem para dar aos ‘ouvintes’ e precisa convencê-los quanto à sua importância. A retórica era algo que estava a sua disposição, visto que ele recebera treinamento suficiente para utilizá-la a seu favor” (AGUIAR, 2012, p. 161)<sup>13</sup>. Ao concedermos importância decisiva a Paulo na fundação e difusão do cristianismo, em conformidade ao juízo nietzschiano sobre o apóstolo, podemos também compreender que essa indicação de autoria, aliada à força retórica de persuasão, começa a desmistificar o poder de adesão da Bíblia; desmistificar a sua felicidade performativa. Não se trata de um “círculo característico da fé” (LADRIÈRE, 1977, p. 131), completamente fechado e que envolva apenas a relação entre os homens e Deus/Jesus, mas antes, a própria imagem do divino é sedutoramente promovida por alguém que originalmente teve sua “excitação e impressão subjetivas” (CR 3) e posteriormente encontrou os recursos tropológicos apropriados para expressá-la. A perspicácia nietzschiana, em relação a isso, não deixa de desvelar o “autor Paulo” encoberto pelo subterfúgio da revelação: “[...] se tivéssemos lidos os textos de Paulo não como revelações do ‘Espírito Santo’, mas como livre e honesto espírito próprio, e sem pensar em nossa própria miséria pessoal, se o tivéssemos *realmente lido* – por mil e quinhentos anos não houve um tal leitor –, há muito o cristianismo já teria acabado” (A 68).

### ***Assim falava Zarathustra: um “texto inspirado” em oposição à “palavra revelada”***

<sup>12</sup> Voltaremos à temática da revelação adiante.

<sup>13</sup> Mais detalhes sobre a formação retórica de Paulo também pode ser encontrada em Michael Goldner (1997).

Eric Blondel, em seu artigo *Nietzsche: a vida e a metáfora*, dedica-se em aprofundar a compreensão do uso metafórico nietzschiano em um sentido que não relegue este recurso a um plano secundário que apenas faria encobrir a “abordagem séria” (conceitual) do filósofo. Assumir uma linguagem metafórica, em última instância, significa adotar um meio de expressão que mantém fidelidade à paternidade corporal dos pensamentos (BLONDEL, 2009, p. 62)<sup>14</sup>. Nesse sentido, à indeterminação característica do corpo deve corresponder, necessariamente, a polissemia das palavras, caso contrário falsifica-se aquele (o pai corpo) em um empreendimento conceitual que pela sua inelutável fixidez torna-se parricida. Assim, ao não abrir mão da ascendência corporal dos pensamentos, o emprego metafórico por Nietzsche permite a coesão não falsificadora entre uma “excitação” ou “estímulo nervoso”, enquanto incorporação inicialmente “muda”, e a linguagem que confere “voz” a essas impressões corporais.

É em *Verdade e mentira no sentido extramoral* que Nietzsche avalia o paulatino afastamento do corpo como a suprema falsificação a que é submetida a relação humana com as coisas: “[...] um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (VM 1). O conceito, por fim, surge como a completa dissolução do “estímulo nervoso” original; como a expressão mais afastada do corpo. Consoante a isso, em um trabalho posterior a *Nietzsche: a vida e a metáfora*, Blondel (2006)<sup>15</sup> especifica a expressão linguística nietzschiana como um “texto” que se opõe a todo “discurso” encadeado conceitualmente, diferenciação que acatamos integralmente aqui. Segundo a perspectiva de Eric Blondel (2006, p. 31, grifo do autor), “o texto nietzschiano opera um *movimento* de pluralização que se contrapõe ao discurso”. Nessa esteira, ao incluir a metáfora como tônica do empreendimento textual de Nietzsche, o interprete francês também pode marcar a coerência desse “movimento” textual com o corpo e a vida (BLONDEL, p. 36), entendidos como alheios a qualquer tentativa discursiva que pretenda alcançar alguma essencialidade<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Artigo publicado originalmente em 1971.

<sup>15</sup> Livro publicado originalmente em 1986.

<sup>16</sup> Patrick Wotling assume essa diferenciação entre texto e discurso de Blondel, e expressa-se através das seguintes palavras: “Para construir o pensamento da nuance dotado de uma potência de análise superior àquela do modo tradicional de questionamento metafísico e, ao mesmo tempo, apta a seduzir em favor da vida, Nietzsche se vê, antes de tudo, obrigado a superar as limitações do simples *discurso* [grifo nosso] encarregado de exprimir o sentido de um pensamento e, portanto, de elaborar uma forma de expressão radicalmente nova. [...] Essa forma de expressão, que não se limita mais a traduzir as ideias de Nietzsche, mas chega a restituir fielmente a especificidade de seu experimento de pensamento, ultrapassa o discurso para desembocar na criação de um objeto linguístico novo, o *texto* [grifo nosso] de Nietzsche” (2013, p. 48-49).

Inequivocamente, podemos agora entender *Assim falava Zaratustra* como um *texto*, na medida em que é evidente aquilo que este livro não é, ou seja, um discurso conceitual. Em um sentido mais esclarecedor, entretanto, *Zaratustra* firma-se como um texto, no sentido assinalado por Blondel, na medida em que coaduna de maneira notável com os elementos indicados acima. Na passagem de *Verdade e mentira* supracitada, a “imagem” que imediatamente sucede o “estímulo nervoso” (primeira metáfora) é, por seu turno, traduzida em palavras que constituem uma reverberação sonora (segunda metáfora) ainda vinculada ao corpo (ao estímulo nervoso original). Na medida em que o empreendimento discursivo, ao afastar-se conceitualmente do corpo, promove um “parricídio”, Nietzsche parece evidenciar seu *Zaratustra* como um contraponto a essa desvinculação, sobretudo quando se lê nessa direção o seguinte esclarecimento a esta obra presente no *Ecce Homo*: “A mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” (EH, *Assim falava Zaratustra*, 6)<sup>17</sup>. Com isso, se linguagem mobilizada em *Zaratustra* se mostra como associada à concepção de imagem, e esta é marcada, sobretudo, pela proximidade com o corpo, então o resultado disso faz destacar uma consideração, a princípio, extremamente óbvia e banal: *Assim falava Zaratustra* é um texto que tem Nietzsche como autor; é uma expressão verbal vinculada à constituição corporal de Nietzsche<sup>18</sup>. Contudo, sem nos determos na banalidade do raciocínio, vejamos algumas consequências dessa conclusão em relação à linguagem bíblica.

A questão da autoria torna-se fundamental aqui porque, segundo nossa hipótese, é justamente esta origem corporal dos pensamentos que a Bíblia desconsidera através do efeito psicológico da revelação, marcando, em relação a isso, uma distinção fundamental entre *Zaratustra* e a *Bíblia*. Apesar disso, o estatuto da “palavra revelada” é considerado por Ladrière, de maneira surpreendente, como atuando na mesma contraposição ao discurso conceitual na qual Blondel situa o texto nietzschiano:

Ora, a palavra [revelada] não é discurso; se uma e outro se enraízam na linguagem, esta última, entretanto, é somente a comum condição de possibilidade de ambos. Palavra e discurso, porém, abrem na linguagem duas dimensões heterogêneas e irredutíveis, arrastam, por assim dizer, a força da linguagem em direções irremediavelmente divergentes. O discurso, no sentido próprio, é percurso regular, encadeamento portanto, e, enquanto tal, exerce sobre que o escuta ou profere um poder de sujeição [...]. A palavra introduz uma descontinuidade na experiência.

<sup>17</sup> Defendemos a hipótese que vincula essa passagem do *Ecce Homo* ao contexto juvenil da filosofia nietzschiana, de maneira mais pormenorizada, em nossa dissertação de mestrado: Cf. LEIDENS, 2011, p. 67-72. Vânia Azeredo analisa essa passagem em um sentido que contribui ao que aqui defendemos em AZEREDO, 2012, p. 240ss.

<sup>18</sup> Nos ocupamos da consonância das vivências, em um sentido fisiológico, entre o personagem Zaratustra e o autor Nietzsche, que se alia a essa concepção indicada, em LEIDENS, 2014.

Apresenta-se como alteridade e permanece outra, mesmo quando se a escutou e reconheceu [...]. A palavra traz o que não era ainda, ela é novidade, não repete, não reafirma, simplesmente faz (LADRIÈRE, 1977, p. 214-215).

Texto e palavra revelada, frente a isso, possuem uma evidente consonância, embora não se possa levar ao extremo tal analogia. Ambos (texto e palavra) traduzem algo novo, ou, mais especificamente, transpõem metaforicamente o sentido comum da linguagem em direção ao que se pretenda expressar. Contudo, enquanto o texto mantém fidelidade ao corpo e impõe-se enquanto uma perspectiva ao lado de outras possíveis, e assim, sobretudo, evidencia seu autor, a palavra, na medida em que é revelada, subtrai a autoria e, conseqüentemente, institui-se de maneira absoluta. O velamento dos autores humanos da Bíblia assume capital importância porque suprime, concomitantemente, o caráter perspectivista que move, irrevogavelmente, quem parte de uma “excitação e uma impressão subjetivas” (CR 3). Nesse sentido, questiona Nietzsche:

Como pode alguém perceber a própria opinião sobre as coisas como uma revelação? [...] O pressuposto é que ele já acreditasse em revelações. Um dia ele tem, subitamente, o *seu* novo pensamento, e o regozijo de uma grande hipótese pessoal, que abrange o mundo e a existência, surge tão fortemente em sua consciência, que ele não ousa sentir-se criador de uma tal felicidade e atribui a seu Deus a causa dela, e também a causa da causa desse novo pensamento: como revelação desse Deus. Como poderia um homem ser autor de uma tal beatitude? – é o que reza a sua dúvida pessimista. E há outras alavancas agindo ocultamente: o indivíduo *reforça* uma opinião para si mesmo, por exemplo, ao considerá-la uma revelação; ele apaga o hipotético, ele subtrai à crítica, mesmo à dúvida, e torna-a sagrada” (A 62).

O caráter súbito de um novo pensamento não é alheio ao estado em que Nietzsche diz se encontrar quando escreve seu *Zarathustra*, contudo, não como revelação, mas antes, no sentido autêntico da “inspiração” (EH, Assim falava Zarathustra, 3). O texto inspirado perfaz, nesse sentido, a devida expressão imagética e simbólica de um corpo inicialmente “mudo”; expressão que pode, todavia, ser mal interpretada e absolutizada (apartada do hipotético, da crítica e da dúvida) enquanto revelação.

Também as condições de recepção do texto e da palavra divergem, na exata proporção da tenacidade com que se mostram: o caráter absoluto da palavra revelada simultaneamente exige uma submissão absoluta ou, nas palavras de Ladrière, “a fé é recepção da palavra, concordância com a palavra revelante” (1977, p. 218). Por seu turno, para a recepção de um texto, tal como se caracteriza *Assim falava Zarathustra*, a reivindicação é outra: “Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZA, Da virtude dadivosa, 3). Aqui cabe a retomada do juízo de Sloterdijk mencionado no início deste trabalho: “A dádiva inovadora de Nietzsche consiste



precisamente na provocação de um modo de ser no qual o receptor é ativado em sua força doadora [...]” (2004, p. 74). Isso permite também incluir *Zaratustra* na característica auto-implicativa, fundamental para a avaliação semântica da Bíblia efetivada por Ladrière, excetuando-se que o *compromisso* gerado não condiciona uma fé irrestrita, mas sim, ao contrário, faz a plural exigência de que cada um encontre e obedeça apenas a si mesmo. Por fim, enquanto pretendo quinto evangelho, *Assim falava Zaratustra* seria o único evangelho sincero, na justa medida em que evidencia seu autor.

### **Considerações finais acerca da consonância e dissonância entre a Bíblia e Zaratustra**

Pode-se objetar, com alguma razão, que desde o título deste trabalho se encontra a promessa de uma análise profunda de *Assim falava Zaratustra* em relação à linguagem bíblica. No entanto, mais não se fez do que uma leitura da capa do livro, onde se encontram dispostos quem é o autor (Nietzsche) e qual é o título (*Assim falava Zaratustra*). Esse pouco em termos quantitativos, pode, todavia, ser revertido em um fato profícuo em consequências que assinala a perspectiva pessoal a partir da qual *Zaratustra* se efetiva. A principal implicação disso, segundo entendemos, versa sobre a necessidade de uma condizente recepção das vivências de Nietzsche que emergiram linguisticamente em *Assim falava Zaratustra*; versa sobre a pressuposição de uma postura muito singular para o acolhimento deste texto, em oposição, sobretudo, à completa submissão que a Bíblia exige. Todavia, a crítica de Nietzsche à Bíblia não pode ser lida do mesmo modo que sua crítica ao discurso conceitual.

Na medida em que o conceito promove o supremo afastamento do corpo, e com isso, desde o início o discurso conceitual opera em um nível pretensamente objetivo e verdadeiro, tanto a *Bíblia* quanto *Zaratustra* partem (e aqui situa-se a consonância entre ambos), ao invés, de uma linguagem performativa e metafórica que atua de maneira inaugural. Ou seja, são condizentes em relação ao uso linguístico que não pretenda descrever um estado de coisas, mas *agem* na medida em que *dizem* e, aliado a isso, pretendem gerar um compromisso (uma força perlocucionária) em quem recebe esse modo de expressão. Para tanto, como vimos, os recursos tropológicos/retóricos (a metáfora, em especial) são largamente mobilizados na *Bíblia* e em *Assim falava Zaratustra*. Porém, a diferença fundamental entre estes começa a delinear-se através contraposição entre texto e palavra revelada: uma vez que o texto tende a mostrar-se francamente vinculado ao corpo do qual ascende, a palavra revelada marca uma

falsificação psicológica dessa origem e encobre os autores humanos da Bíblia. A consequência dessa falsificação impõe uma obediência irrestrita; uma fé absoluta. Em contrapartida, dirá Zaratustra: “[...] quem obedece *não escuta a si mesmo*” (ZA, Das velhas e novas tábuas, 7).

## Referências

AGUIAR, Adenilton Tavares de. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso, persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução e apresentação de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEREDO, Vânia. Entre silêncio e palavra. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 227-245, jul./dez. 2012.

BLONDEL, Éric. Nietzsche: a vida e a metáfora. In: MARTON, Scarlett (Org.) **Nietzsche: um francês entre franceses**. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche le corps et l aculture**: la philosophie comme généalogie philologique. Paris: L’Harmattan, 2006.

CASARES, M. B. O giro retórico de Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche, n. 13, 2002.

GOULDER, Michael. As epístolas paulinas. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1997.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. El poder de la palabra: Nietzsche e la retórica. In.: NIETZSCHE. **Escritos sobre retórica**. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **The subject of philosophy**. Tradução de Thomas Trezise [et al.]. Minnesota: University of Minnesota Press, 1993.

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido**. Tradução e prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

LEIDENS, F. R. **Solidão e comunicação em Nietzsche**: uma tensão na obra Assim falava Zaratustra. Pelotas: Editora UFPel, 2011 (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. A consonância das vivências de Nietzsche e Zaratustra. In: **Revista Clareira**, V.1, nº 1, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digital critical edition of the complete works and letters**. Berlin/New York: de Gruyter 1967. Disponível em <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em: 15 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. Curso de retórica. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. In: **Cadernos de Tradução da USP**, número 4, São Paulo: Edusp, 1999.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Aurora.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira.** Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Así habló Zaratustra.** Un libro para todos y para nadie. Introdução, tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário a Silva. 18ª. ed. Rio de Janeiro - RJ: Editora Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MAN, P. **Alegorias da leitura:** linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust. Tradução de Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

SLOTERDIJK, Peter. **O quinto “evangelho” de Nietzsche.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

STEGMAIER, Werner. **Antidoutrinas.** Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de

Nietzsche. Tradução de Caldemir Araldi. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo: Departamento de Filosofia /USP, n. 25, p. 11-52, 2009.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização.** Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.