



DRAD EK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060

[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Daniilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen),
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio
Fossa (Università di Torino), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"),
Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa,
journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



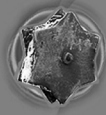
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume editor: Marco Piazza and Denise Vincenti



D R A D E K

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. V Num. 2 2019

ISSN 2465-1060
[online]

*The Philosophical Readings
of Nineteenth- and Twentieth-Century Writers*

Edited by
Marco Piazza and Denise Vincenti

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Violência, mal radical e livre arbítrio: Guimarães Rosa leitor de Nietzsche

Marco Piazza

Abstract

Grande Sertão: Veredas (1956), the masterpiece of the Brazilian writer João Guimarães Rosa (1908-1967), contains an articulated and detailed illustration of the various ways in which human violence manifests itself. The thematic of violence in the novel's economy and in general in the whole production of the author is strongly connected to the theme of evil, which Guimarães Rosa oftentimes personifies in the Devil, with whom the characters of the novel entertain a metaphysical relation. The reconstruction of the author's German library, recently carried out based on the books that belonged to him, provides interesting data concerning the Brazilian novelist's readings of Nietzsche's works. A handwritten note of Guimarães Rosa in the margin of the *Human, all too human* aphorism 99 is a precious starting point to reconstruct the philosophical background of the phenomenology of violence delivered in the novel. Our contribution intends to show how much the meditation of Nietzsche's moral doctrine forms an essential theoretical foundation to understand the reflexion on violence, on evil, and on free will contained in *Grande Sertão*, and more generally in the whole works of Guimarães Rosa.

Não sou romancista; sou um contista de contos críticos¹.

Grande Sertão: Veredas, a obra-prima de João Guimarães Rosa, publicada em 1956, há muito que é objeto de interpretações filosóficas, tal como diversos contos seus, sobretudo aqueles originariamente incluídos na recolha *Corpo de Baile*, sempre de 1956; penso particularmente em *Campo Geral*, ou em “*Cara-de-Bronze*”². Com efeito, é o próprio Guimarães Rosa a ‘flirtar’ com a filosofia, de maneira mais ou menos explícita, ao enquadrar a recolha *Tutameia* com epígrafes retiradas de Schopenhauer, ou ainda quando abre *Corpo de Baile* com uma grande citação de Plotino, ou sobretudo como ele mesmo chega a confessar em conversas ou entrevistas. A este propósito, menciono duas passagens.

A primeira é a resposta que Guimarães Rosa deu a Benedito Nunes, quando este lhe perguntou de que diálogo tinha tirado a expressão grega “hai prókheiroi hêdonai” – traduzida para português como “prazeres fáceis e ligeiros” – presente nas notas do conto “*Cara-de-Bronze*”, a propósito do encontro entre Grivo, um dos dois protagonistas, e a prostituta Nhorinhá³:

Não seria capaz de lhe dizer agora. Vou lendo os filósofos e transcrevendo nos meus cadernos o que deles me interessa, e que poderá fazer

1 Rosa, in Lorenz (1983), p. 70.

2 Por exemplo, entre os trabalhos mais recentes: Holanda (2004); Nuesch (2008); Costa Cordeiro (2008); Gregório (2010); Amorim (2011); Santiago Sobrinho (2011).

3 Rosa (1984b), pp. 125-126.

parte de uma história, como a que recolho da boca de pessoas. Nada tenho de um erudito. Não cito, mas absorvo. Aquelas palavras que você referiu são mesmo do filósofo grego, tal como registo em minha novela. No entanto, posso contrafazer um texto ou trecho de Platão. Nem os especialistas em história da filosofia poderiam distingui-los sem hesitação dos verdadeiros⁴.

Com a ajuda dos meios informáticos, hoje é bastante fácil identificar a fonte de onde provém a citação platónica: *Filebo* 45a, isto é, quando Sócrates se pergunta retoricamente se “os prazeres mais fáceis e na verdade os maiores (αἱ πρόχειροί γε αἴπερ καὶ μέγιστα τῶν ἡδονῶν)” não serão “os que provêm do corpo (αἱ περὶ τὸ σῶμά)””. Isto permite-nos realçar o interesse de Guimarães Rosa pela questão filosófica, debatida por Platão, sobre a natureza do prazer e sobre a distinção entre prazeres verdadeiros e prazeres falsos, entre os quais, segundo o autor, se devem inserir os prazeres carnavais que Grivo se recusa a experimentar com a “linda” Nhorinhá⁵. A mesma Nhorinhá que desempenha um papel absolutamente não secundário em *Grande Sertão*, pois representa o amor profano no tríptico ideal dos três grandes amores de Riobaldo, em que a namorada, e depois esposa, Otacília representa o amor sagrado, e Diadorim, *alias* Maria Deodorina, é o amor impossível e também o passado irrecuperável⁶.

4 Rosa, in Nunes (2006), p. 241.

5 Rosa (1984b), p. 125.

6 Sumiya (2015), pp. 304-305.

A outra passagem pertence à entrevista que Guimarães Rosa deu a Günter Lorenz, durante o Congresso dos Escritores Latino-Americanos que se realizou em Génova, no ano de 1965. Tem um tom seco e peremptório, típico do escritor que se recusa a aceitar os rótulos que os críticos tentam atribuir à sua obra, como, por exemplo, o de romance filosófico, frequentemente usado para definir o *Grande Sertão*: “A filosofia é a maldição do idioma. Mata a poesia, desde que não venha de Kierkegaard ou Unamuno, mas então é metafísica”⁷. O que conta não são tanto as referências diretas a determinados filósofos, quanto a conceição de Guimarães Rosa sobre as relações entre poesia e filosofia, ou melhor, entre literatura e filosofia, em plena sintonia com o que se obtém da resposta a Nunes: para fazer literatura é preciso absorver a filosofia, caso contrário, esta, digamos assim, no estado puro, mata a literatura, no sentido que a substitui. E tal como existe uma filosofia que não mata a poesia, existe uma literatura que não mata a filosofia, na qual se pode manifestar aquela convergência entre poético e filosófico almejada por Guimarães Rosa na sua obra, e que podemos encontrar no *Grande Sertão* a propósito do grande tema filosófico do bem e do mal, onde a reflexão sobre a violência encontra um lugar central.

Como revelou Vilma recentemente, a filha primogénita do escritor, Guimarães Rosa começou a escrever o primeiro esboço de *Grande Sertão* no período parisiense, isto é, entre agosto de 1948 e finais de

7 Rosa, in Lorenz (1983), p. 68.

1951⁸. Entre os livros do escritor ainda conservados há duas obras de Nietzsche – os dois tomos de *Humano demasiado humano* e *Além do bem e do mal* – além de uma antologia de páginas escolhidas. Trata-se de traduções do francês por Henri Albert, publicadas em Paris entre 1941 e 1948⁹. Todos os quatro volumes contêm anotações escritas à margem por Guimarães Rosa¹⁰. Ainda não pude consultá-los pessoalmente, portanto baseio-me no que escreve Daniel Bonomo num artigo sobre a biblioteca alemã de Guimarães Rosa, e que ele muito gentilmente me confirmou por correio electrónico me dando alguns detalhes adicionais (em data 7 de junho de 2019). A minha ideia é que, durante o período parisiense, Guimarães Rosa leu atentamente as obras de Nietzsche, em especial *Humano demasiado humano* e *Além do bem e do mal*, e que tal leitura contribuiu fortemente para o desenvolvimento de uma reflexão original do escritor sobre o tema do bem e do mal, da origem da violência e dos limites do nosso livre arbítrio, a propósito dos quais a questão da violência gratuita ganha um relevo decisivo, que em termos clássicos é uma das faces do problema do mal radical. Reflexão contida de maneira orgânica em *Grande Sertão*, como tentarei mostrar em seguida.

No romance encontramos alguns exemplos emblemáticos de crueldade sem motivo, muitas vezes extrema e brutal¹¹. No início da narração, atribuem-se atos de violência gratuita a quatro personagens se-

8 Retz Lucci (2008).

9 Bonomo (2010), p. 178.

10 *Ibidem*.

11 Ginzburg (1992), p. 90.

cundários: trata-se de Aleixo, Pedro Pindó, Jazevedão e Firmiano¹². Aleixo matou sem motivo um velhote que lhe tinha pedido esmola; Pedro Pindó e a mulher sentem prazer em bater no próprio filho, Valtêi, até chegarem a matá-lo; Jazevedão é um delegado do governo que se diverte a causar dor em qualquer pessoa que lhe apareça à frente; Firmiano, ex-jagunço, doente e bastante idoso, revela ao protagonista Riobaldo o seu desejo de esfolar e castrar um soldado. Em boa verdade, pelo menos em dois dos quatro casos, estamos diante de uma espécie de dialética moral que põe em causa o princípio da reversibilidade entre bem e mal¹³: Aleixo torna-se bom e caridoso depois de os seus quatro filhos inocentes se tornarem cegos devido a uma forma incurável de blefarite; pelo contrário, Pedro Pindó e a mulher são movidos inicialmente pelo objetivo positivo de corrigir o feitio maligno do filho Valtêi, que desde pequeno sentia prazer em matar animais inócuos, deixando-os morrer dessangrados¹⁴. Os casos de Aleixo e Pedro Pindó parecem ser uma espécie de antecipação da história de Maria Mutema, a quem, adiante na narração, se dá mais espaço. Maria Mutema mata o marido sem motivo nenhum, enquanto ele dormia, deitando chumbo fundido no seu ouvido; depois compraz-se em levar ao desespero e à morte o próprio pároco, confessando-lhe com perfídia o gesto feito, por causa da paixão insana que ele sentia por ela. Mas esta alegada paixão não passava de uma

¹²Rosa (1986), pp. 11-21.

¹³Mazzari (2008), p. 280.

¹⁴Rosa (1986), pp. 12-13.

invenção de Maria Mutema para destruir o padre. Todavia, quando um missionário descobre a verdade e exige que Maria Mutema confesse o seu duplo delito, a mulher conta tudo em público, pede perdão, aceita sem reação a prisão e torna-se santa aos olhos de todos pela sua conduta irrepreensível e devota¹⁵.

Se observarmos com atenção, os dois casos de reversibilidade em positivo são determinados por uma aproximação à religião, por uma espiritualidade reconquistada, mas basicamente aludem a uma natureza maligna do homem que, em medida diversa, acomuna os habitantes do sertão e que se pode entrever em qualquer momento. Falamos daquela natureza humana que se mostra de maneira explícita e plena na condição anterior a todo o pacto social, na condição em que a convivência não é regulada por normas e leis, isto é, pelo Estado. Numa tal condição, o homem deve recorrer necessariamente à violência. Esta é a lógica usada pelos jagunços, homens armados que geralmente servem proprietários de terras ou políticos, que impõem uma espécie de justiça primitiva no sertão, servindo-se da violência. No aforismo 99 de *Humano demasiado humano* se lê sobre a inocência das ações cruéis realizadas pelo homem que vive na condição pré-estadual e no mesmo aforismo Nietzsche afirma que tais ações não são boas nem más em si mesmas, são prazenteiras porque devolvem ao indivíduo o seu sentido de superioridade sobre os outros:

Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente,

15 *Ibidem*, pp. 207-212.

pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más. ‘Causar dor em si’ *não existe*, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco ‘causar prazer em si’ (compaixão no sentido schopenhaueriano). Na condição *anterior* ao Estado, matamos o ser, homem ou macaco, que queira antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore: como ainda hoje faríamos com um animal, ao andar por regiões inóspitas. — As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal. Esta crença no bel-prazer suscita o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia, ao passo que nos irritamos muito menos com um animal, por considerá-lo irresponsável [...]. O indivíduo pode, na condição que precede o Estado, tratar outros seres de maneira dura e cruel, visando *intimidá-los*: para garantir sua existência, através de provas intimidantes de seu poder¹⁶.

Quando Guimarães Rosa encontra o aforismo 99 não pode deixar de anotar à margem a palavra-chave “cangaceiros”¹⁷. O cangaço é um gênero bem preciso de banditismo rebelde nascido para combater o poder dos grandes proprietários de terras, que apareceu em finais do século XIX e inícios do século XX no Nordeste do Brasil. De resto, nesta lógica acha-se também o destino de Riobaldo, que se tor-

¹⁶ Nietzsche (2000), pp. 44-45.

¹⁷ Bonomo (2010), p. 167.

na jagunço e depois chefe de jagunços para vingar a morte do chefe Joca Ramiro e levar a paz ao sertão, eliminando uma violência injusta, que é a que tinha levado à morte de Joca Ramiro, por mão do traidor Hermógenes. De certa forma, a justiça e a violência teriam uma origem comum, exatamente como sugere Nietzsche neste aforismo e noutros da segunda parte de *Humano demasiado humano*, intitulada “Para a história dos sentimentos morais”. Certas formas de poder e de justiça, defende Nietzsche, garantem uma paz social maior, contrariamente a outras, fundadas na violência gratuita, que podem gratificar o indivíduo, mas que são nocivas para a coletividade. Eis porque prevalecem formas de gestão do poder fundadas no exercício cauteloso da violência e que historicamente se transformaram em códigos e leis, pois, devido aos nossos filtros culturais e religiosos, pensamos que derivam de um sentimento moral inato no homem, mas em vez disso provêm apenas do poder do mais forte sobre o mais fraco¹⁸. Guimarães Rosa parece ter-se apoderado destas conclusões nietzschianas, se pensarmos que no final da sua parábola existencial Riobaldo, um ex-jagunço aparentemente sereno e estabelecido na fazenda que governa junto da amada esposa Otacília, num sertão pacificado e sem rebeldes, continua a manter ao seu serviço um grupo de jagunços como guardas pessoais e a treinar-se com a carabina¹⁹.

A leitura que Guimarães Rosa faz de Nietzsche, feita não por acaso após a Segunda Guerra Mundial,

18 Nietzsche (2000), pp. 40-41: §§ 92-93.

19 Sumiya (2015), p. 312.

no observatório privilegiado de Berlim, de onde ajuda centenas de judeus a fugirem para o Brasil com a cumplicidade da segunda mulher, Aracy, confirma-lhe a convicção bem pouco otimista – atribuída no romance ao “compadre meu Quelemém”, isto é, ao amigo confidente de Riobaldo – de que nós, humanos, provimos todos do inferno, ou seja, do lugar onde causar mal aos outros dá prazer:

A gente viemos do inferno — nós todos — compadre meu Quelemém instrui. Duns lugares inferiores, tão monstro-medonhos, que Cristo mesmo lá só conseguiu aprofundar por um relance a graça de sua sustância alumiável, em as trevas de véspera para o Terceiro Dia. Senhor quer crer? Que lá o prazer trivial de cada um é judiar dos outros, bom atormentar; e o calor e o frio mais perseguem; e, para digerir o que se come, é preciso de esforçar no meio, com fortes dôres; e até respirar custa dôr; e nenhum sossego não se tem²⁰.

Mas atenção: por natureza, não só seríamos levados a ser violentos e cruéis para nos defendermos, isto é, para garantir a nossa sobrevivência, intimidando os outros, mas também seríamos cruéis e violentos sem motivo, gratuitamente, só para exercer o nosso poder sobre os outros e sentir prazer por isso²¹. Portanto, são as estruturas culturais e sociais que se desenvolveram ao longo dos séculos, de tipo mítico-religioso e político-social, até aos modelos laicos e cívicos pós-iluministas o que nos garante que

²⁰Rosa (1986), p. 45.

²¹Ginzburg (1992), p. 91.

não voltemos a cair in *toto* naquela condição, que no romance é simbolizada pelo “povo do Sucruíú”:

Como que marquei: que a gente ter encontrado aqueles catrumanos, e conversado com eles, desobedecido a eles — isso podia não dar sorte. A hora tinha de ser o começo de muita aflição, eu pressentia. Raça daqueles homens era diverseada distante, cujos modos e usos, mal ensinada. Esses, mesmo no trivial, tinham capacidade para um ódio tão grosso, de muito alcance, que não custava quase que esforço nenhum deles; e isso com os poderes da pobreza inteira e apartada; e de como assim estavam menos arredados dos bichos do que nós mesmos estamos: porque nenhuma más artes do demônio regedor eles nem divulgavam²².

Por curiosidade: no diário que Guimarães Rosa teve nos três anos de permanência em Paris, anotou: “Nós todos vimos do Inferno; alguns ainda estão quentes de lá”²³.

No mundo coexistem dois tipos de violência: um equivalente ao mal radical²⁴, sintoma da nossa natureza originária, e outro que tem como objetivo a justiça, a paz social e que é um mal relativo, com vista ao bem. Do mesmo modo, o indivíduo não pode ser definido nem bom nem mau, mas sim um campo de tensões entre dois opostos. De resto, no romance é o próprio Riobaldo a defender que se “todos são maus”, então “todos são bons”²⁵, aludindo ao facto de

²²Rosa (1986), p. 362.

²³Rosa (2001), p. 332.

²⁴Mazzari (2008), p. 283.

²⁵Rosa (1986), p. 292.

dever haver um desígnio divino imperscrutável que se serve do demónio para chegar a um fim positivo, ocupando um período de tempo enorme. Esta é uma das várias hipóteses metafísicas expostas por Riobaldo ao longo da narração acerca do problema do bem e do mal. Porque o que causa problema é a presença do mal sem razão, do mal radical, que «está misturado em tudo» e que na narração é personificado no “demo” ou “diabo”²⁶. No romance, o demónio ganha feições humanas na personagem Hermógenes, que mata à traição o chefe dos jagunços, Joca Ramiro, e que é famoso pela sua terrível brutalidade, pois sente prazer no medo e no sofrimento dos outros, algo típico de quem se abandona a atos de violência gratuita. Contudo, até Hermógenes possuiria um laivo de humanidade, se pensássemos, como Riobaldo, que este homem execrável – que faustiniamente fez um pacto com o diabo – tem mulher e filhos²⁷, aquele mesmo homem que oferece algo para Riobaldo comer durante uma luta, na época em que ainda não tinha pensado trair o seu chefe²⁸.

Pois então, ainda na esteira de Nietzsche, e desta vez, na esteira de quem afirmou a transmutação de todos os valores²⁹, e não só na esteira do genealogista da moral, os homens acham-se “além do céu e do inferno”³⁰ e assim a pergunta que tinha aberto o romance acerca da existência ou não do diabo pode receber uma resposta no final do romance, antecipa-

26 *Ibidem*, p. 11.

27 *Ibidem*, p. 219.

28 *Ibidem*, p. 191.

29 Nietzsche, 2001.

30 Rosa, in Lorenz (1983), p. 86.

da várias vezes durante a narração, quando Riobaldo afirma que o diabo não existe, o que existe é o “homem humano”³¹. Todavia, isto não significa afirmar a existência de uma natureza boa no homem ou negar a existência do mal, como se demonstra pela sentença de Riobaldo: “Deus existe mesmo quando não há, mas o diabo não precisa existir para haver”³². Como se quisesse dizer que mesmo que o mal radical não exista sob forma de ente superior maligno em pé de igualdade com Deus, ainda assim o mal se mostra nos comportamentos humanos em toda a sua crueldade e violência, especialmente quando os homens vivem numa dimensão permeada por ignorância. Porque, de facto, Riobaldo é a figura-chave entre um mundo mítico e um mundo racional, e a tragicidade que a sua figura e história representam explicam-se em termos de uma oposição inconciliável entre mito e racionalidade³³ ou melhor, em termos de uma composição irresolúvel destes dois elementos, para lá da aparente pretensão do conhecimento poder redimir o mal visto como fruto da ignorância. A oscilação contínua entre a explicação mítica – o mal como produto do diabo, mas também do destino – e a racional – o mal pelo qual somos os únicos responsáveis – não é outra coisa senão uma das manifestações diversificadas de uma ambivalência natural do ser humano, que se coloca originariamente para além do bem e do mal, na abertura do “ficar sendo”³⁴, isto é do “não querer ser

31 Rosa (1986), p. 568.

32 *Ibidem*, p. 56.

33 Sumiya (2015), pp. 299, 301.

34 Rosa (1986), p. 392.

nada de concluído, pronto, determinado, acabado”³⁵.

Face a esta natureza amoral do homem, as vias praticadas ao longo da história da humanidade são basicamente duas e Guimarães Rosa não aceita concebê-las de maneira rigidamente evolutiva, ou seja, iluminista: a religião e o conhecimento racional científico³⁶. Embora represente, por assim dizer, o protótipo do homem reflexivo e dotado de uma certa cultura, Riobaldo não deixa de ser um jagunço e, por conseguinte, fora da metáfora, não deixa de ser “homem humano”; este mesmo Riobaldo praticará ambas as vias, pagando as beatas para que rezem por ele e ao mesmo tempo procurando o confronto com homens de cultura como o anônimo “Senhor”, o seu interlocutor invisível e mudo, a quem se dirige muitas vezes com o apelativo de “Ossenhor”.

A meu ver, a tentação metafísica de Guimarães Rosa é mitigada pela tentação pelo ceticismo, que se entrevê em *Tutameia*, onde se encontram distribuídas três citações de Sexto Empírico. Uma delas parece particularmente significativa: “A fim, porém, de poder-se ter mais exata compreensão de tais antíteses, darei os Modos de conseguir-se a suspensão de julgamento”³⁷. Como se quisesse dizer que a existência humana é uma trama de contradições e de ambivalências que não devem ser necessariamente resolvidas para serem compreendidas. Não só: pode perceber-se em Guimarães Rosa provavelmente um sinal da leitura de Schopenhauer – de que tinha anotado uma edição

³⁵Costa Cordeiro (2008), p. 100.

³⁶Sumiya (2015), p. 301.

³⁷Rosa (2009), p. 323.

alemã dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, de 1948³⁸ –, em que o homem é apresentado como escravo de um destino que só consegue reconhecer com esforço *a posteriori*, e que para Schopenhauer depende do carácter específico de cada indivíduo, que persegue um fim ditado pela vontade a que não pode fugir, podendo apenas modificar os meios com os quais esse fim será alcançado. Nos *Aforismos* lê-se:

O carácter é absolutamente incorrigível e todas as ações humanas brotam de um princípio íntimo, em virtude do qual, o homem, em circunstâncias iguais, tem sempre de fazer o mesmo, e não o que é diferente. Leiam a esse respeito o meu escrito premiado sobre a assim chamada liberdade de vontade e livrem-se de qualquer ilusão³⁹.

De resto, o mesmo Schopenhauer é recordado por Nietzsche no aforismo 103 de *Humano demasiado humano* por ter definido “diabólico” o “carácter” do homem, o único dos animais que “tortura só por torturar” e, por conseguinte, com as palavras de Gobineau (citadas para Schopenhauer e que estão também no frontispício das *Psychologische Bemerkungen* de Paul Rée, outra fonte nietzscheana), o “animal méchant par excellence” (“*animal malvado por excelência*”)⁴⁰, como se sabe, conclusão recusada por Nietzsche.

Em conclusão, se aceitarmos que o sertão é a metáfora do mundo, como o autor nos sugere⁴¹, e que

38 Bonomo (2010), p. 181.

39 Schopenhauer (2002), p. 213.

40 Nietzsche (2000), pp. 45-46; Schopenhauer (1986), Bd. V, cap. VIII, § 114.

41 Rosa, in Lorenz (1983), p. 66.

Riobaldo é um homem que tenta refletir sobre as suas experiências, observamos como Guimarães Rosa, ao dialogar com Nietzsche e ao moderar os resultados desse diálogo com um pirronismo cauto, nos propõe uma visão da vida que poderíamos resumir da seguinte forma: a nossa condição natural não é boa nem má em sentido moral, depende de uma história que nos obrigou a sermos violentos, e embora os indivíduos não possam fugir ao destino que os espera, podem todavia praticar formas de resistência à tentação sempre presente da violência gratuita e do mal radical, não aceitando *a priori* explicações míticas da realidade, opondo-lhes formas de ‘governo de si’ de tipo espiritual e/ou filosófico capazes de torná-lo sujeito da sua própria história⁴². Isto apesar de sabermos que é impossível sair da condição de ambivalência própria do ser humano e que aquelas práticas não negam a existência do mal e o seu poder sobre nós, mas se opõem à resignação a sermos completamente governados por ele, algo próprio de uma explicação puramente mítica e não filosófica do mal.

(Tradução do italiano
de Maria da Graça Gomes de Pina)

⁴²Costa Cordeiro (2008), p. 105.

Referencias bibliográficas

- Amorim C. (2011): *Rosa e Nietzsche: entusiasmo dionisíaco em* Corpo de Baile, «Revista Contexto», n. 1, pp. 351-368.
- Bonomo, D.R. (2010): *A biblioteca alemã de João Guimarães Rosa*, «Pandaemonium germanicum», vol. 16, n. 2, pp. 155-183.
- Costa Cordeiro, R. (2008): *O Sertão de Riobaldo: uma leitura a partir de Nietzsche*, «Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche», vol. 1, n. 1, pp. 98-106.
- Ginzburg, J. (1992): *A violência em Grande Sertão: Veredas*, «Revista do Instituto de Estudos Brasileiros», n. 34, pp. 87-100.
- Gregório P.H. da Silva (2010): *O trágico em A hora e a vez de Augusto Matraga: uma leitura nietzschiana*, «Pandemonium germanicum», vol. 16, n. 7, pp. 184-203.
- Holanda S.A. de Oliveira (2004): *O trágico em Guimarães Rosa: Grande Sertão em veredas*, «Moara», n. 21, pp. 167-180.
- Lorenz, G. (1983): “Diálogo com Guimarães Rosa”, in: Coutinho, E. (org.), *Guimarães Rosa*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 62-97.
- Mazzari, M.V. (2008): *Figurações do “mal” e do “maligno” no Grande sertão: Veredas*, «Estudos Avançados», vol. 22, n. 64, pp. 273-290.
- Nietzsche, F. (2000): *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878 (1. Band); Chemnitz: E. Schmeitzner, 1879 (*Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche*); Chemnitz: E. Schmeitzner; 1880 (*Der*

- Wanderer und sein Schatten*), trad. de P. César de Souza, *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, São Paulo: Editora Schwarcz.
- Nietzsche, F. (2001): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig: Naumann, 1886, trad. de M. Pugliesi, *Além do bem e do mal ou Prelúdio de uma filosofia do futuro*, Curitiba: Hemus.
- Nuesch E.V. (2008): *De profundidade e superfície: Guimarães Rosa e Schopenhauer sobre a compaixão e o sofrimento*, «Estação Literária», vol. 2, n. 2, pp. 85-95.
- Nunes B. (2006): *Guimarães Rosa quase de cor: lembranças filosóficas e literárias*, «Cadernos de Literatura Brasileira», 20-21 (numero inteiramente dedicado a Guimarães Rosa), pp. 236-244.
- Rosa, J. Guimarães (1984a): “Campo Geral”, in: Idem, *Manuelzão e Miguilim*. (“Corpo de Baile”), Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 9ª ed., pp. 11-142.
- Rosa, J. Guimarães (1984b): “Cara-de-bronze”, in: Idem, *No Urubuquaquá, No Pinhem*. (“Corpo de Baile”), Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 7ª ed., pp. 77-136.
- Rosa J. Guimarães (1986): *Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 23ª ed.
- Rosa, J. Guimarães (2001): “Do diário em Paris – III”, in: Idem, *Ave, Palavra*, Notas de P. Rónai, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, pp. 331-337.
- Rosa, J. Guimarães (2009): *Tutameia (Terceiras estórias)*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 9ª ed.
- Retz Lucci, V. (2008): “*Grande Sertão: Veredas*” foi escrito em Paris; veja entrevista com Vilma Guimarães Rosa Reeves, «Folha de San Paulo», 28.06.2008 (consultável na pagi-

na web: <<https://www1.folha.uol.com.br/multimedia/tvfolha/2008/06/416634-grande-sertao-veredas-foi-e-scrito-em-paris-veja-entrevista-com-vilma-guimaraes-rosa-reeves.shtml>>).

Santiago Sobrinho, J.B. (2011): *Mundanos fabulistas: Guimarães Rosa e Nietzsche*, Belo Horizonte: Crisálida; Cefet.

Schopenhauer, A. (1986): *Parerga und Paralipomena* – Band I und II, in: Idem, *Sämtliche Werke* – Band IV-V. Org.: W.F. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schopenhauer, A. (2002): *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Berlin: Hayn, 1851, trad. de J. Barboza, revisão de K. Jannini, *Afórismos para a sabedoria de vida*, São Paulo: Martins Fontes.

Sumiya, C. da Rocha (2015): Grande Sertão: Veredas *na perspectiva do trágico*, «Revista Versalete», Curitiba, vol. 3, n. 5, pp. 296-313.

