

A vontade de potência e o pactário: querelas entre a filosofia de Nietzsche e *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa

Volmir Pereira¹

Resumo

Este ensaio faz uma aproximação entre a filosofia de Friedrich Nietzsche, especialmente o conceito de “vontade de potência” (*Wille zur Macht*) e o drama fáustico que ressoa no discurso de Riobaldo, narrador-protagonista de *Grande sertão: veredas* (2001 [1956]), de Guimarães Rosa. Em nossa hipótese, há um diálogo interessante entre filosofia e literatura na medida em que o arquétipo do sujeito pactário se apresenta como afirmação da vontade individual, disposto à transvaloração dos valores morais instituídos. Todavia, enquanto para o filósofo alemão a “vontade de potência” apontaria para uma radical demolição do sagrado e do divino, para o narrador rosiano o viés místico ainda se apresentaria como possibilidade de sentido a transcender a experiência humana imediata. Nessa direção, entendemos ser fundamental avançar em uma leitura social e histórica do texto filosófico e literário, observando correspondências e divergências quanto a seus aspectos ideológicos e utópicos.

Palavras-chave: Crítica cultural materialista. *Grande sertão: Veredas*. Friedrich Nietzsche. Vontade de potência. Literatura e filosofia

Data de submissão: Agosto. 2023 – Data de aceite: Agosto. 2023

<http://dx.doi.org/10.5335/rdes.v20i1.15148>

¹ Possui graduação em Letras habilitação português/inglês pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2005), mestrado em Estudos de linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2007) e doutorado em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2014). Professor efetivo (TI) da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, atua nos cursos de graduação em Letras, no Mestrado Profissional em Letras (ProfLetras) e no Mestrado Acadêmico em Letras da Unidade Universitária de Campo Grande, MS. É um dos líderes do grupo de pesquisa Literatura, História e Sociedade (CNPQ). Desenvolve projeto de pesquisa intitulado “Crítica cultural materialista e a produção literária e cultural contemporânea”. Possui experiência nas subáreas Literatura Brasileira, Teoria da Literatura e Literatura Comparada, produzindo e orientando trabalhos na perspectiva da crítica cultural materialista. É autor do livro “Literatura, cinema e sociedade: ensaios de crítica cultural materialista”. É também autor do livro de poemas “A peste e o país que se perdeu”, lançado em 2022, pela editora Kotter. <https://orcid.org/0000-0002-7581-1890> E-mail: volmircardoso@uems.br

E de onde concluíram todos esses sabichões que o homem precisa de não sei que vontade normal, virtuosa? Como foi que imaginaram que ele, obrigatoriamente, precisa de uma vontade sensata, vantajosa? O homem precisa unicamente de uma vontade independente, custe o que custar essa independência e leve aonde levar. Bem, o diabo sabe o que é essa vontade.

(DOSTOIEVSKI, *Memórias do subsolo*, 2001, p. 39)

Considerações iniciais

É sabido que Guimarães Rosa era um grande conhecedor de filosofia e literatura alemãs. Fluente em alemão desde muito jovem, o autor mineiro aproximou-se ainda mais da cultura germânica quando passou a compor o corpo diplomático brasileiro em Hamburgo, em 1938. O espólio bibliográfico de Guimarães Rosa encontra-se hoje no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP), onde constam 360 títulos em língua alemã dentre os apenas 2770 volumes que compõem a biblioteca do escritor (Bonomo, 2010, p 156). Não se trata obviamente de uma vasta biblioteca, pois conforme Sperber (1976, p 16), Rosa “(...) não tinha apego aos livros como entidades físicas. Só conservou aquilo que lhe interessou mais: no momento da sua morte, a sua biblioteca continha só 2477 livros. Para sua famosa cultura era pouco”.

Todavia, os rastros da influência da literatura e da filosofia alemãs sobre Guimarães Rosa podem ser evidenciados em depoimentos do autor em várias ocasiões, mas sobretudo em sua própria obra. No caso específico da filosofia alemã, tendo em vista o propósito deste artigo, sabe-se que o autor mineiro era bom leitor de Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Martin Heidegger, Keyserling, Spengler e Karl Jaspers, além de pensadores clássicos da psicologia moderna, como Freud, Jung, Paul Helwig e Eugen Bleuler (cf. Bonomo, 2010).

Desse modo, expomos neste breve estudo uma aproximação entre a filosofia nietzschiana e o romance *Grande sertão: veredas* (2001), obra-prima de Guimarães Rosa lançada em 1956. Com isso, pretendemos traçar aproximações entre o drama fáustico que envolve a composição da personagem Riobaldo, narrador-protagonista do romance, e elementos da filosofia moderna alemã que tangenciam a obra Roseana, especialmente a obra de Friedrich Nietzsche.

Como se sabe, GSV² é uma obra modernista por excelência, ou seja, produz em sua linguagem um alto nível de experimentação poética. Assim, o romance visa minar a linguagem calcificada em suas convenções, numa tentativa radical de romper não só com os padrões linguísticos e culturais de sua época, mas também imiscuir-se no problema filosófico do ser versus ente, questionando o sujeito em face das forças misteriosas que

² Doravante usaremos a sigla por economia de linguagem ao nos referirmos ao romance *Grande sertão: veredas*.

definem a existência humana no mundo. Certamente o diálogo mais explorado da obra com a filosofia alemã dá-se pela via heideggeriana³, porém buscaremos recuperar aqui possíveis intersecções e dissensões desta literatura com a obra de outro pensador alemão fundamental no contexto da modernidade ocidental: Friedrich Nietzsche e, em especial, seu conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*).

1 *Grande sertão: veredas* e o diálogo com a Modernidade ocidental

De início, convém recordar que GSV foi uma obra que causou grande estardalhaço no meio literário, à época de seu lançamento. Primeiro, foi mal compreendida por muitos intelectuais e escritores proeminentes, ainda vinculados ao vanguardismo modernista ou ao neorrealismo regionalista dos anos 1930. Depois paulatinamente foi sendo reconhecida como portento literário, pois teria mesclado erudição, folclore e inovação poética de uma forma inédita na literatura em língua portuguesa. Guimarães Rosa, bem ou mal, foi também alocado junto às referências do *boom* latino-americano, tais como Julio Cortázar, Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Juan Rulfo e Gabriel García Márquez. No entanto, conforme Silviano Santiago, antes de tornar-se canônico, o romance surgiu, em meio aos anos 1950, como um “monstro”, destoando não só das vertentes literárias oriundas do modernismo brasileiro, como também do ideário nacional-desenvolvimentista do período:

Guimarães Rosa o escreve monstro para que sua qualidade selvagem se destaque com nitidez na paisagem modernizadora do Brasil, tal como configurada pelo Plano de Metas da Presidência da República, que maximiza a indispensável e rápida industrialização de país até então reputado subdesenvolvido. E também para que sua beleza selvagem seja mais bem apreciada se lida e analisada – em ambiente linguístico, social e político, que lhe é refratário, insista-se – como objeto estético insólito, uma pedralascada, e não uma pilastra em concreto armado, geometricamente perfeita. (Santiago, 2017, p 14)

Destarte, GSV fez também um contraponto aos discursos hegemônicos do período, voltados para a superação do subdesenvolvimento brasileiro, para a necessidade de se industrializar o país e inseri-lo na utópica modernidade capitalista. Não custa lembrar que, como disse Terry Eagleton, parafraseando Henri Matisse, a obra de arte mais efetiva e valiosa é aquela que traz o cunho de sua época histórica de forma mais acentuada (Eagleton, 2011, p 15). Assim, muitas mistificações em torno do romance precisam diuturnamente ainda ser denunciadas, pois quantas vezes não ouvimos que GSV é uma

³ Relação bastante explorada por autores como Benedito Nunes (1983; 1992) e Sônia Maria Viegas Andrade (1985), a qual foi retomada por muitos outros trabalhos acadêmicos posteriores

obra atemporal ou que Guimarães Rosa seria um homem a frente de seu tempo?⁴ Ao contrário, o romance roseano é a apresentação rica e complexa de seu tempo histórico, para o qual o problema da representação (*mimesis*) se coloca como problema de linguagem. Por isso, Alfredo Bosi considerou a obra de Rosa como um romance de tensão transfigurada, pois o conflito diegético se desdobra numa experiência metapoética, já que “o herói procura ultrapassar o conflito que o constitui existencialmente pela transmutação mítica ou metafísica da realidade” (Bosi, 2006, p 442).

Assim, é fundamental compreender GSV como uma narrativa mitopoética, ou seja, a recomposição dos mitos e arquétipos acionados no decurso do fluxo narrativo torna-se mais importante para a construção de sua linguagem do que uma equívoca representação objetiva do mundo (realismo). É nessa perspectiva que o mito de Fausto torna-se um importante elemento na obra roseana, não tanto por espelhar o suposto pacto que o protagonista teria feito com o diabo, mas antes por destacar o diálogo mitopoético que GSV trava com a tradição ocidental do romance.

Para sublinhar esta relação entre a obra de Guimarães Rosa e a tradição romanesca moderna, convém recuperar alguns aspectos históricos. Na Modernidade, acentuou-se drasticamente a complexidade da vida social, definida sobretudo pelas revoluções industriais a partir do século XVIII e pela expansão dos centros urbanos. Os sujeitos foram cada vez mais sendo deslocados de uma vida comunitária tradicional, com valores morais partilhados, e sendo lançados em um mundo cada vez mais opaco e destituído de um sentido total reconhecível. É neste processo histórico que o romance toma o lugar da epopeia clássica, tornando-se então a representação literária de um mundo em desagregação, cuja opacidade também define a constituição do sujeito moderno em sua individuação. Logo, o romance moderno abandona a construção de heróis épicos, na medida em que torna-se inviável à personagem encarnar valores coletivos ou sentimentos nobres que pudessem dizer respeito a um cosmos social organizado e regido por preceitos religiosos e morais. Resta o indivíduo e seu embate contra as forças assombrosas do mundo exterior. Para Lukács, o herói romanesco será, de forma inescapável, um herói problemático:

O processo segundo o qual foi concebida a forma interna do romance é a peregrinação do indivíduo problemático rumo a si mesmo, o caminho desde o opaco cativo na realidade simplesmente existente, em si heterogênea e vazia de sentido para o indivíduo rumo ao autoconhecimento (Lukács, 2000, p. 82).

Com o declínio da narrativa épica, o romance encarna então o espírito de época

⁴ O próprio Silviano Santiago, por exemplo, incorre neste equívoco ao dizer que “Rosa está à frente do seu tempo nas literaturas da América Latina [...]” (Santiago, 2017, p. 23).

(*Zeitgeist*) da Modernidade, tendo superado a época histórica em que o homem resguardava-se em uma comunidade relativamente fechada. Logo, o herói moderno, oposto ao épico, constitui-se a partir da negação do teocentrismo e suas derivações, sendo fruto de um processo cada vez mais acentuado de subjetivação e repulsa a narrativas totalizantes. Assim, o romance apresenta-se como “a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente” (Lukács, 2000, p 55).

É neste contexto que podemos compreender a reencenação secular do mito de Fausto como um arquétipo literário fundamental para se pensar o que se chama Modernidade. Seguindo, portanto, esta tradição literária que se estende de Christopher Marlowe, Johann Wolfgang von Goethe a Thomas Mann, podemos compreender o romance de Guimarães Rosa como reverberação tardia do arquétipo literário em meados do século XX. Neste caso, porém, o drama fáustico é encenado em um país periférico, marcado pela convivência problemática entre impulsos modernizantes e estruturas arcaicas de produção e dominação, em meados dos anos 1950. É sob estas condições históricas que podemos compreender o mito do pactário em GSV, pois Riobaldo, ao indagar-se se fizera ou não um pacto com o diabo, encena o questionamento sobre o sentido e a potência da ação humana no mundo, a qual se revela na tensão entre a opacidade (reiterada no romance pela expressão “no-nada”) e a visão mágica sobre a existência. Assim, o misticismo kardecista e a religiosidade popular do sertanejo, no romance, são discursos evocados por Riobaldo, apontando para a insistente busca por alguma transcendência em face das relações de poder violentas que permeiam a jornada objetiva do herói.

Sob esse aspecto, GSV destoa do realismo literário que fora revigorado no país a partir dos anos 1930, pois abdica da representação direta e objetiva do mundo e propõe uma prosa poética que encena não apenas um suposto dialeto sertanejo (circunscrito ao espaço entre Minas Gerais, Goiás e Bahia), mas assume como moto de sua *poiesis* (ποίησις) a herança filosófico-literária ocidental da Modernidade. Em uma arquitetura textual original, pode-se dizer que:

(...) o escritor como que dignifica o sertanejo pobre, mostrando como o mais papudo dos catrumanos dos cafundós pode aspirar às transcendências e se entregar a especulações metafísicas sem precisar sequer saber ler. (Galvão, 1991, p 9)

Desse modo, o suprarregionalismo de Guimarães Rosa nega-se a construir um retrato naturalista ou telúrico do homem sertanejo, tecendo o discurso de Riobaldo, em seu fluxo ininterrupto, como um grande mosaico de questões sobre a aventura humana no mundo, imiscuindo a fala e a cultura sertaneja nos grandes dilemas da literatura e da filosofia ocidental.

2 O pactário e a vontade de potência

Aproximar a literatura de Guimarães Rosa da filosofia moderna ocidental é, a nosso ver, uma demanda colocada pelo próprio romance. Conforme Benedito Nunes (1997, p. 34), deve-se levar em conta “a perspectiva mitomórfica do romance, que lhe permite expandir-se poeticamente”. Destarte, o sertão rosiano se faz experiência de linguagem e atravessa grandes temas e arquétipos da cultura ocidental, dispondo o folclore, a literatura e a filosofia como territórios a serem desbravados em igual medida.

Assim, em um primeiro momento, reconhecemos em Riobaldo este herói problemático, em perene atrito com o mundo, incapaz de se adequar a ele e corresponder à realidade que o rodeia, quase um forasteiro, um andarilho que busca compreender as veredas e caminhos para, em última instância, dominá-las. Por extensão, se pensamos em Friedrich Nietzsche como um intérprete desta condição subjetiva, típica do individualismo moderno no Ocidente, podemos dizer que a vontade de potência parece ser um conceito-chave para compreendermos a aventura fáustica, ainda que seja demasiado perigoso igualar, em última instância, o “além-homem” (*Übermensch*) ao Fausto e, mais especificamente, a Riobaldo. O diálogo entre eles, porém, mostra-se inevitável, até porque Goethe e Nietzsche, como sabemos, estavam sempre à cabeceira de Guimarães Rosa. Logo, a vontade de potência pode ser relacionada ao pactário no denso processo de transvaloração de todos os valores, uma vez que ambos estariam visando uma condição humana superior. Diz o filósofo alemão:

Quais os que se mostrarão *mais fortes*? Os mais moderados, os que não têm *necessidade* de dogmas extremos, os que não somente admitem, mas amam também uma boa parte de acaso, de “contra-senso”. Os que podem pensar no homem, reduzindo consideravelmente seu valor, sem que se sintam, por isso, diminuídos ou enfraquecidos: os mais ricos em relação à saúde, aqueles que estão à altura da maior desgraça e que, por isso mesmo, não temem a desgraça, homens que estão *convictos de seu poder* e que, com uma altivez consciente, representam a força à qual o homem atingiu. (Nietzsche, 1988, p. 95)

A vontade de potência, inerente a todos os seres que habitam o mundo, define-se portanto como um devir que sempre pressupõe o conflito, pois tudo se move a partir de uma energia primeva que, expandindo-se, “[...] distingue-se em si mesma, segundo o grau, em um mais e em um menos de força: o forte e o fraco, o são e o doente” (Mustê, 2023, p. 17). Riobaldo, nesse sentido, compreende o mundo/sertão como algo inevitavelmente violento, na medida em que afirmar sua liberdade significa levantar-se em armas contra as vilanias do poder constituído. É ilustrativa a cena em que Riobaldo relata seu desejo premente de matar um delegado que, em nome da lei, cometia atrocidades:

Com minha brandura, alegre que eu matava. Mas, as barbaridades que esse

delegado fez e aconteceu, o senhor nem tem calo em coração para poder me escutar. Conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal (Rosa, 2001, p 38)

O jagunço pactário afirma sua vontade, busca impor-se em um mundo hostil. Todavia, o herói de GSV não dará o salto final até o “além-homem”, como aspiraria a filosofia nietzschiana. Se a vontade de potência é-lhes determinante, o “além-homem” não necessariamente define o drama de Fausto, para o qual a perda da alma ainda se afigura como um alto preço a pagar, tenha ele admitido ou não. Ainda que ambos desemboquem em uma visão trágica da existência humana, a *hybris* que induz Fausto ao desmedido da ação parece supor ainda a idéia de um crime cometido (ou ao menos a sua indagação e recalque pela mistificação), diferentemente do ideal nietzschiano, para o qual o pessimismo e a realidade trágica adquirem um aspecto positivo na medida em que são assumidos e afirmados *ad infinitum* por essa vontade.

Desse modo, se persiste na figura do pactário rosiano certa dose de um drama barroco, o que novamente o distancia do “além-homem” nietzschiano, certo é que a vontade de potência que impele Riobaldo a tratar com o diabo não visa outra coisa senão dar ao personagem a possibilidade de livrar-se de sua condição de jagunço, uma vez que, a certa altura da narrativa, ele percebe que seu estado não era muito diferente dos camponeses explorados pelos grandes latifundiários do sertão. Esta consciência de sua condição fica evidente no episódio em que Riobaldo, em conversa com Seo Habão, um típico senhor de terras, compreende que mesmo seus valentes colegas jagunços poderiam ser facilmente convertidos em enxadeiros caso abdicassem das armas. Acerca disso, nos diz Bolle:

“Nós íamos virar enxadeiros. Nós? Nunca!” (GSV: 315) O protagonista tem clara consciência de que se encontra entre um senhor e seus escravos – e que chegou o momento de optar. É nessas circunstâncias que ele recorre ao meio do pacto com o Diabo. Em que consiste a significação desse ato senão em superar através de um “meio mágico” a diferença de classes que separa um peão de um fazendeiro, um “homem provisório” de um “sujeito de terra definitivo”? É a condição de pactário que conferirá a Riobaldo poderes extraordinários, possibilitando-lhe assumir a chefia do bando. Já antes, o autor fizera alguns arranjos no sentido de diferenciar o seu herói dos demais membros da plebe rural. Filho (ilegítimo) de uma pobre sertaneja, ele é adotado por um rico parente (seu pai biológico), recebe uma boa formação escolar e um treino paramilitar, além de ter a perspectiva de um dia herdar vastas propriedades de terras. A essa implementação como jagunço letrado e filho bastardo de fazendeiro acrescenta-se, com o pacto, um meio mágico em grande estilo. (...) um *diabolus ex machina*. (2004, p 150)

Desse modo, Riobaldo entende que o trato com o diabo se afigura como a grande possibilidade, via mito, para a transformação de sua condição. Se, por um lado, na

narrativa do personagem tal meio mágico sinaliza uma mudança espiritual, um novo estágio metafísico, ele não deixa de revelar o complexo jogo das relações de poder que transforma um jagunço provisório em senhor permanente de terras. Nesse sentido, podemos dizer que Riobaldo assume uma condição que Nietzsche julgaria como superior em vários aspectos, mas principalmente porque teria sido capaz de ir além da moral ao fazer o pacto, entendendo que o mal seria uma dimensão necessária para a emancipação humana. De acordo com Nehamas, o filósofo alemão tratado sobre isso ao sentenciar:

(...) “o homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior, pois tudo o que tem de pior é a sua melhor *força* e a pedra mais dura para o supremo criador; e que cumpre ao homem tornar-se melhor *e* pior” (ZA, III, 13; cf. ZA, IV, 13). Uma versão mais convincente do pensamento de Nietzsche, que levaria em conta esta afirmação, seria a de que não é só impossível eliminar o mal, mas que este na realidade é necessário para o bem. (1994, p 9)

Segue-se portanto que, para Riobaldo, o diabo não é reconhecido como entidade, mas antes como esta dimensão maléfica que vige dentro do homem e que não pode ser extirpada:

Viver é negócio muito perigoso... Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo. (Rosa, 2001, p 26)

Desse modo, dá-se ao diabo uma existência difusa, mas não uma presença como ente. Perceber o mal como algo tipicamente humano, demasiado humano, norteia tanto o pensamento nietzschiano como a narrativa do jagunço-letrado. Para ambos, tal entendimento só pode levar a uma compreensão trágica da existência, uma vez que viver é sempre algo perigoso e tudo pode ser questionado, pois não cabe ao homem encontrar nenhuma segurança e estabilidade frente ao desarranjo do mundo.

Mais uma vez, deve-se ressaltar que Riobaldo e o filósofo alemão supõem meios e respostas diferentes para o enfrentamento da existência trágica. Para Nietzsche, o homem atingiria sua maior força quando fosse capaz de regozijar-se com a vida tal como ela se apresenta, aceitando os acontecimentos como fatalidades, capaz de desejar o retorno eterno da experiência e compreendendo que tanto o bem quanto o mal deveriam ser afirmados, uma vez que não se poderia justificar a ação humana por nenhuma crença metafísica ou valor moral. Nesse sentido, a força que exalta o humano é, portanto, vontade de potência:

Esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus

enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (Nietzsche, 1999, p 449-450)

Para Riobaldo, no entanto, há ainda a necessidade da crença metafísica, mesmo que ele a questione durante quase toda a narrativa. Ainda que Riobaldo não consiga dizer se fez ou não o pacto com o diabo, é notório o fato de que sua narração é tecida e destecida em torno a ele, uma vez que coloca a possibilidade de transformação do herói e, sobretudo, a chance de se dar um sentido à existência. Por isso, Galvão, em *O certo no incerto: o pactário*, conclui:

É o pacto como garantia de certeza, o certo dentro do incerto, a certeza que mata e dana: morte real e morte abstrata. O pacto, como crime, é algo que atenta contra a natureza do existir, na sua fluidez, na sua permanente transformação. É a tentativa de ter uma certeza dentro da incerteza do viver. (Galvão, 1991, p 411)

Se o mito é sempre evocado por Riobaldo, ele pode ser interpretado não só como uma *representação* da vontade de potência que levará um jagunço a tornar-se fazendeiro, mas também poderá ser compreendido como *dissimulação* desta mesma vontade. Nesse processo, a retórica passa a ser a grande arma de Riobaldo, como era a de Zé Bebelô, outro líder dos jagunços e fazendeiro. Sua retórica, como a de todo chefe, passa a ser então a da dissimulação do poder, tipicamente usada para naturalizar as relações entre servo e senhor enquanto se fabulam utopias e mistificações: vingar Joca Ramiro, impor a paz ao sertão, melhorar a vida do sertanejo, todas servem para encobrir a natureza do crime, da espoliação, sintetizados na figura de Seo Habão, agora aliado de Riobaldo e sendo, inclusive, seu mantenedor. Segundo Bolle, além de dissimular o poder, a retórica servirá também, por meio da fabulação, para “remediar a miséria” (2004, p 178). Em síntese, pode-se dizer que Riobaldo dissimula, mistifica aquilo que o *übermensch* nietzschiano assume: a vontade de potência como única justificação para a ação humana.

Se para Riobaldo tal proposta nietzschiana poderia ser compreendida como um fardo pesado demais, resta-lhe ir à busca de explicações que de alguma maneira corroborem tal dissimulação, ainda que provisoriamente. Desse modo, o jagunço-letrado, em busca de respostas, transitara entre o *mythos* e o *logos* na medida em que estará sempre especulando as crenças e figurações religiosas do sertanejo, assim como as relações de causa e efeito que delineariam um mundo puramente racional. Sobre isso, afirma Coutinho (2002, p 61-62):

O conflito de Riobaldo entre acreditar ou não na existência do demônio, ou seja, sua oscilação entre o mundo mítico-sacral do sertão e o lógico-racional do interlocutor, encontra a sua melhor expressão no episódio do pacto (...). Deste modo, se de um lado o episódio pode interpretar-se em termos

racionalistas como uma tomada de consciência do protagonista a respeito do mal existente nele mesmo e uma aceitação deste mal, marcando a sua evolução de uma perspectiva maniqueísta para uma visão múltipla da realidade, de outro, não exclui a possibilidade de uma interpretação mítica, a permanecer presente na consciência de Riobaldo através da desconfiança que irá atormentá-lo, desse momento em diante, de haver vendido a alma ao diabo.

Se esta visão múltipla da realidade que Riobaldo passa a ter a partir do pacto resulta do trânsito entre a realidade mítica e a racionalizada, deve-se destacar também o fato de que o jagunço-letrado mantém-se nesta constante travessia justamente porque anseia dar um sentido ao mundo, especialmente a partir do momento em que sabemos que Diadorim está morta. Querer decifrar o enigma do mundo por meio do pensamento abstrato, para Nietzsche, é sintoma de fraqueza. Um autoengano que visa encobrir a individuação sem finalidade das coisas e seres e que se define como vontade de verdade:

O que é, pois, verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (Nietzsche, 2008, p. 36)

De acordo com Nietzsche, foi justamente tal vontade que moveu a história do pensamento humano, desde as cosmogonias, passando pela afirmação da lógica aristotélica, até a sua negação moderna, quando a filosofia assume o mundo como vazio de sentido (p.e. o niilismo schopenhauriano). Segue-se que Riobaldo também se encontraria neste último estágio, neste *no-nada*, no qual o sentido jamais se revela integralmente, o que faz dessa *vontade de verdade* uma fonte constante de inquietação, águas turvas que constituirão o próprio fluxo narrativo:

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. (Rosa, 2001, p. 118)

Nesta busca infértil pela verdade, pelo sentido da ação humana, mito e razão estarão sempre aquém da “matéria vertente”. Contudo, Riobaldo mostrar-se-á incapaz de assumir tal condição profana, o que lhe colocará numa posição sempre contraditória frente a seu interlocutor:

Eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo

do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado. (Rosa, 2001, 218)

A religião, a lei, a moral, são vistas como represas necessárias. O mito, portanto, ajuda a demarcar. O que se deflagra, contudo, é muito mais a tentativa de se criar um mecanismo de alívio que ajude a suportar a existência em sua dimensão trágica do que propriamente a sistematização de uma doutrina a partir de uma crença inquestionável:

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. (...) O senhor não vê? O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. (Rosa, 2001, p 76-77)

Ao concluir que negar a presença diabólica no mundo seria o mesmo que entregar tudo a ele, Riobaldo supõe também, num movimento dialético, que afirmar a presença de Deus seria também destruir qualquer horizonte, uma vez que Deus deve ser sempre uma idéia fugaz, inapreensível, muito além do deus kardecista de Quelemém (compadre de Riobaldo, seu interlocutor suposto no texto). Deus como uma realidade última, superior, que o ser humano seria incapaz de pronunciar ou conhecer, um oximoro maximizado, capaz de existir mesmo não havendo. A via do pactário afirma a potência de sua vontade, mas não a ponto de se lançar no abismo, no-nada, sem a esperança de travessias.

Considerações finais

A nosso ver, há uma aporia fundamental no discurso do narrador-protagonista de GSV, ou seja, a busca por uma explicação mística do mundo resulta em uma retórica especulativa que, por fim, apenas evidencia o mistério e a inconstância das coisas no mundo. Assim, Riobaldo encena a aventura fáustica ao modo de Goethe, na qual a produtividade exacerbada do espírito se lança na experiência do mundo como propósito central, a despeito de perder a própria alma. Convém lembrar Ian Watt (1997, p 209), ao tratar da obra goethiana:

Nesse sentido, o individualismo de Fausto é tão-somente uma ativa e ininterrupta busca da experiência em si; ele sabe que não há paz à vista, nem mesmo no final; mas, ao que parece, dá boas-vindas a essa triste constatação. Erich Heller pergunta: “Qual o pecado de Fausto?” E responde: “A incansabilidade do espírito”.

Em sua particularidade, a persona fáustica moderna é a expressão do

individualismo extremado, da tentativa de encontrar na experiência pessoal a única justificativa satisfatória para a vida, ainda que o sobrenatural possa insistir como latência ou punição (perder o paraíso ou a alma). O passo além proposto pelo “além-homem” nietzschiano consistiria em destituir de vez os totens da moralidade religiosa e assumir o mergulho na experiência como uma grande afirmação da vontade individual e expressão de potência nas relações intersubjetivas:

Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de potência. (Nietzsche, 2005, p. 155)

Por fim, parece ser esse o ponto cismático entre o jagunço e o “além-homem”. Ou seja, Riobaldo narra um mergulho na experiência, mas sempre retorna ao ponto em que as forças cósmicas Deus-diabo precisam ser reabilitadas para que o mundo adquira um sentido ético. Diz a personagem:

Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantada – erra rumo, dá em aleijões como esses, dos meninos sem pernas e braços. Dor não dói até em criancinhas e bichos, e nos doidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento? E as pessoas não nascem sempre? Ah, medo tenho não é de ver morte, mas de ver nascimento. Medo mistério. (Rosa, 2001, p. 76).

Aqui, o sofrimento humano leva inevitavelmente à necessidade de haver Deus, enquanto para Nietzsche, a aceitação do retorno da dor e a afirmação da vontade seriam justamente as ações exaltadoras da condição humana, para além do bem e do mal ou qualquer outra forma de mistificação. Por trás das utopias do texto filosófico e do texto literário certamente é necessário considerar o momento histórico e as relações de poder que perpassam a sociedade europeia e alemã em fins do século XIX, bem como as contradições estruturais e violentas do subdesenvolvimento brasileiro à época em que Guimarães Rosa escreveu sua grande obra. Nesse ponto, talvez o jagunço-letrado se aproxime mais do cristianismo dostoievskiano, cuja premissa é a de que se Deus não existe, tudo é permitido, o que resultaria no esfacelamento do ser moral e em consequente barbárie. Nas palavras de Vassoler (2018, p. 128), a ética dostoievskiana supõe que “um mundo sem Deus não apresentaria quaisquer bases para as ações morais. O torvelinho do

cálculo utilitário e do relativismo ético se instauraria”. Na periferia do capitalismo, em tempos diversos, o realista russo e o moderno Guimarães Rosa parecem compartilhar utopias redentoras para o sofrimento humano que incluem ainda uma mistificação moral atrelada ao contrato social. A filosofia nietzschiana, por sua vez, aponta para um espírito livre, afirmador apenas de sua vontade de potência, reforçando a via individualista no contexto decadente europeu em fins do século XIX, marcado por crises econômicas, políticas e culturais.

The will to power and the pactary: disputes between Nietzsche's philosophy and *Grande sertão: veredas*, by Guimarães Rosa

Abstract

This essay brings together the philosophy of Friedrich Nietzsche, especially the concept of “will to power” (Wille zur Macht) and the Faustian drama that resonates in the speech of Riobaldo, narrator-protagonist of Grande sertão: veredas (2001 [1956]), by Guimarães Rosa. In our hypothesis, there is an interesting dialogue between philosophy and literature insofar as the archetype of the pactary subject is presented as an affirmation of the individual will, willing to transvaluate the established moral values. However, while for the German philosopher the “will to power” would point to a radical demolition of the sacred and the divine, for the Rosean narrator the mystical bias would still present itself as a possibility of meaning to transcend the immediate human experience. In this direction, we understand that it is fundamental to advance in a social and historical reading of the philosophical and literary text, observing correspondences and divergences regarding its ideological and utopian aspects.

Keywords: Materialist cultural criticism. Grande sertão: veredas. Friedrich Nietzsche. Will to power. Literature and philosophy

Referências

- ANDRADE, Sônia Maria Viegas. **A vereda trágica do Grande sertão: veredas**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- BONOMO, Daniel R. A biblioteca alemã de João Guimarães Rosa. In: **Pandaemonium germanicum**, São Paulo, n. 16, p. 155-183, 2010.
- BOLLE, Willi. **grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- COUTINHO, Eduardo F. O logos e o mythos no universo narrativo de *Grande sertão: veredas*. In: **Scripta**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 112-121, 1º sem. 2002.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor M. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- EAGLETON, Terry. **Marxismo e crítica literária**. Trad. Matheus Corrêa. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p 15.

GALVÃO, Walnice Nogueira. “O certo no incerto: o Pactário”. In: COUTINHO, Eduardo. F. (Org.) **Guimarães Rosa**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. (p. 408-421)

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.

MUSTÈ, Marcello. Macht/Unwertung: a vontade de potência como princípio ontológico e como teoria da decadência. In: **Cad. Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v.44, n.1, p. 11-20, janeiro/abril, 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**: Ensaio de uma transmutação de todos os valores. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro, Ed. Ediouro, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NEHAMAS, Alexandre. **Nietzsche**: la vie comme littérature. Paris: PUF, 1994, p. 255-296 (Traduzido, para fins didáticos, por Volnei Edson dos Santos).

NUNES, Benedito. **A passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1992.

NUNES, Benedito. “Literatura e filosofia”. In: LIMA, Luiz Costa. **Teoria da Literatura em suas fontes**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

NUNES, Benedito. O mito em Grande sertão: veredas. In: **Scripta**. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 33-40, 1997.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SPERBER, Suzi Frankl. **Caos e cosmos**. Leituras de Guimarães Rosa. São Paulo, Duas Cidades; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

SANTIAGO, Silviano. **Genealogia da ferocidade**: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa. Recife: Cepe, 2017, p 14.

VASSOLER, Flávio Ricardo. **Dostoiévski e a dialética**: fetichismo da forma, utopia como conteúdo. São Paulo: Hedra, 2018.

WATT, Ian. **Mitos do individualismo moderno**: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge. Zahar, 1997