



Nietzsche e Nasrudin, o “sábio tolo” sufi: aproximações bem-humoradas

Nietzsche and Nasruddin, the Sufi “Fool Sage”: Good-Humoured Approaches

Edrisi de Araújo Fernandes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Rio Grande do Norte / Brasil

Cátedra UNESCO/Archai

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF / Brasil

edrisi@email.com

<https://orcid.org/0009-0001-3945-6289>

Resumo: Este artigo apresenta uma investigação de aproximações entre o pensamento filosófico de Nietzsche e histórias do “sábio tolo” Nasrudin, através da análise de escritos do primeiro e anedotas do segundo, apreciadas sob o prisma do sufismo, com vistas a revisar sucintamente o valor do emprego instrucional e filosófico do humor, rememorando alguns precedentes (inclusive em alusões à contribuição de ensinamentos do Cinismo) e o estado atual do conhecimento correlato. A despeito de várias aproximações pertinentes, recorda-se aqui que, se o pensamento de Nietzsche implica numa “desentificação de si” que abre mão da concepção de qualquer “eu” e pretende superar a ideia de Deus abolindo-a (ou constatando sua ultrapassagem), para o sufismo essa desentificação, favorecida por alguns ensinamentos “antifilosóficos” de Nasrudin, é apresentada como condição para a “união mística” com Deus enquanto realidade primordial e unificadora fora e dentro do homem. Tanto os relatos de Nasrudin quanto a filosofia de Nietzsche, contudo, constituindo diferentes apresentações da exaltação da vida, amiúde em seus aspectos cotidianos, podem contribuir – e convergir – para arejar e alegrar o pensamento ocidental.

Palavras-chave: cinismo; humor; ironia; Nasrudin; Nietzsche.

Abstract: This article presents an investigation of similarities between Nietzsche’s philosophical thought and stories of the “foolish sage” Nasruddin through an analysis of the writings of the former and anecdotes about the latter. Viewing the similarities through the lens of Sufism, I briefly review the instructional and philosophical value of humor and consider precedents, such as allusions to the contribution of humor to

the teachings of Cynicism, and the current state of related knowledge. Building on previous work, I argue that Nietzsche's thought implies a "disidentification of the self" that abandons the conception of any "I" and seeks to overcome the idea of God by abolishing it (or verifying its having been transcended). In Sufism, this disidentification, favored in some of Nasrudin's "anti-philosophical" teachings, is presented as a condition for a "mystical union" with God, a primordial and unifying reality both outside and within humanity. Nasrudin's accounts and Nietzsche's philosophy, I conclude, while constituting distinct approaches to the exaltation of life, often in its everyday aspects, can contribute – and converge – to reinvigorate Western thought.

Keywords: cynicism; humour; irony; Nasruddin; Nietzsche.

Introdução

Este é um exercício de filosofia onírica que começou com uma especulação: o que teria ocorrido com a filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) se, ao invés de buscar inspiração no profeta-poeta iraniano Zarathushtra (grafia mais correta; doravante, Zaratustra) para reescrever a história do pensamento ocidental e corrigir o "mais fatal [ou calamitoso] dos erros [*verhängnisvollsten Irrthum*]" – "a criação da moral"¹ na ocasião mesma de sua transposição para a (dimensão) metafísica (*die Übersetzung der Moral in's Metaphysische*), "como força, causa, e fim em si [*Kraft, Ursache, Zweck an sich*]" (*Ecce homo* [outubro-novembro de 1888], "Por que sou um destino", 3; *KSA*,² v. 6, p. 367)³ –, o filósofo

¹ Em *O Anticristo*, 10 (*KSA*, v. 6, p. 176), "o conceito da moral como essência do mundo" (*der Begriff der Moral als Essenz der Welt*) e "o conceito de 'mundo real'" (*der Begriff "wahre Welt"*) são apresentados como "esses dois erros mais maldosos que existem!" (*diese zwei bösesten Irrtümer; die es gibt!*).

² *KSA* = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; New York: Walter de Gruyter, 1980.

³ Cf. FERNANDES, E. *As origens históricas do Zaratustra nietzscheano: o espelho de Zaratustra, a correção do mais fatal dos erros e a superação da morte de Deus*. 353f. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia; área de concentração: Metafísica) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFRN, Natal, 2003. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/16487/1/EdrisiAF.pdf>>; AIKEN, D. Nietzsche and his Zarathustra: A Western Poet's Transformation of an Eastern Priest and Prophet. *Zeitschrift für Religions- Und Geistesgeschichte*, v. 55, n. 4, p. 335-353, 2003.

saxão tivesse se inspirado no esdrúxulo Nasrudin, o sábio heterodoxo dos contos dos dervixes sufis,⁴ para arejar o pensamento ocidental? Apesar de se saber que em sua apresentação mais comum os relatos de Nasrudin são mais propriamente “riso [humor] provocador de pensamento” do que “pensamento provocador de riso” (Özdemir, 2011, p. 54),⁵ não há impedimento a que possamos pensar numa “filosofia risonha” a partir de Nietzsche, entendendo, como Oscar Brenifier, que “o prazer dessa *vis comica* é atravessado por uma percepção intuitiva do problema [= dos problemas], numa espécie de transmissão de uma sabedoria tão popular quanto profunda” (Brenifier; Millon, s.d. [A], p. 8; s.d. [B], p. 13; Brenifier, 2010, p. 235).

Nasrudin, um mulá, coja ou efêndi na tradição sapiencial e contos folclóricos do mundo islâmico e áreas adjacentes, é um sábio cômico de sagacidade rústica.⁶ Além da apresentação habitual em historietas, suas

⁴ Sobre as relações entre Nasrudin e o sufismo (árabe *tasawwuf*; uma vertente mística do Islã) veja-se particularmente ŞİMŞEK, S. *Nasreddin Hoca ve tasavvuf: inceleme, şerh (O Hodja Nasreddin e o tasawwuf: revisão e comentário)*. Istanbul: Buhara Yayınları, 2005; Ayis Mukholik, Muhammad Luthfi, “The Sufistic Thoughts of Nashruddin Hodja in The Works of Comical Tales”. INTERNATIONAL CONFERENCE ON STRATEGIC AND GLOBAL STUDIES (ICSGS 2018), 2., 2018, Jacarta Central (Jakarta Pusat), Indonésia. Bratislava: EAI, 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/337420636_The_Sufistic_Thoughts_of_Nashruddin_Hodja_In_The_Works_of_Comical_Tales>.

⁵ “To introduce Nasreddin Hodja under the slogan of ‘the man who makes the world laugh’ is not a very apposite approach. Instead of saying ‘laughter-provoking thought’, it would be more appropriate to say ‘Thought-provoking laughter’ and this would represent Nasreddin Hodja in a more effective way”.

⁶ O mulá (árabe *mullāh*; persa *mawlā* ou *mollā*, turco *molla*), coja (turco *hoca* [pronuncia-se *hodja*]; persa *khwāja*, *khwāje* ou *khōja* [onde *j* soa como *dj*, e *khw/kh* representam diferentes pronúncias do *h*]) ou efêndi (árabe *afandī*) Nasrudin (variantes: Nasrudim, Naceradim; árabe Nasīr al-Dīn, turco Nasreddin ou Nasrettin) também é conhecido como *Johā/Juhā (Djohā/Djuhā)* [na 3ª pessoa, *Johī/Juhī (Djohī/Djuhī)*] – forma reversa de *Khōja (Hōdja)* e possivelmente sua apresentação mais antiga, entre os árabes, como *Juhā (Djuhā)*, *Jawhā (Djawhā)* ou *Gohā*. Sua vida é motivo de muitas controvérsias; cf. a Introdução de Albert Wesselski (Ed.), *Der Hodscha Nasreddin: türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*. Weimar: Alexander Duncker, 1911. 2 v. [reed. Sheridan, Wyoming: Creative Media Partners, LLC, 2015, 2018, 2019; Frankfurt: Outlook, 2018; Norderstedt, Schleswig-Holstein: Hansebooks, 2018; Londres:

Forgotten Books, 2018], p. IX-LIII (fortuna crítica, por Theodor Menzel: “Albert Wesselski: *Der Hodscha Nasreddin...*”. *Der Islam* [Estrasburgo: Karl J. Trübner], v. 5, n. 2-3, p. 212-226, 1914); Marzolph, 1995; Mikâil Bayram, *Tarihin ışığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren (O Hodja [Khwâja] Nasreddîn e Ahî Evrân à luz da história)*. Istanbul: Bayrak Matbaası, 2001; Dario Chioli, “Nasreddin, una biografia possibile”. Introdução a Gianpaolo Fiorentini (compilador/recontador), *Storie di Nasreddin*, Turim: Libreria Editrice Psiche, 2004; Hasan Javadi (autor), Molla Nasreddin I. The Person. In: YARSHATER, E. (Ed.). *Encyclopædia Iranica*, ed. online, 15 jul. 2009 (atualizado em 01 jan. 2000), disponível em: <<https://iranicaonline.org/articles/molla-nasreddin-i-the-person>>; Dan Ben-Amos, Dov Noy, Ellen Frankel (Eds.), Leonard Schramm (Trad.), *Folktales of the Jews, Volume 1: Tales from the Sephardic dispersion*. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 2006, p. 547-555 (“A General Note on the Tales of Djuha”); referências e *insights* adicionais em Alan Dundes, “Serie’s editor preface” a Reginetta Haboucha, *Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales*. New York: Garland Publishing, Inc., 1992 (reed. Abingdon, Oxfordshire/New York: Routledge [Taylor & Francis], 2015/16; Londres: Routledge, 2020-2021 [e-pub]); Janet Afary Kamran Afary, “The Rhetoric and Performance of the Trickster Nasreddin”, *Iran Namag*, v. 2, n. 1, p. II-XXVIII, 2017; DAMIEN, C. Nasreddin Khodja: origens, percursos e facetas de um herói popular. *Exilium. Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 2, n. 2, p. 47-65, 2021. Para as anedotas de Nasrudin vide ainda – entre muitas obras – Wilhelm von Camerloher, W. Prelog (Eds.), *Meister Nasr-eddin’s Schwänke und Räuber und Richter. Aus der türkischen Urtext*. Trieste: Druckerei des Oesterreichischen Lloyd, 1855; R. Köhler (autor), “Nasr-eddin’s Schwänke”, *Orient und Occident*, v. 1, p. 431-448, 1862; *Les plaisanteries de Nasr-Eddin Hodja*, trad. J[ean]-A[dolphe] Decourdemanche (a partir do turco). Paris: Ernest Leroux, 1876 (reed. Paris: BoD [Books on Demand] Books, 2021), 2. ed., aumentada com *les naïvetés de Karacouch*. Paris: E. Leroux, 1908 [versão espanhola *Las sutilezas de Nasrudin y las simplezas de Karacouch*, trad. Manuel Iglesias. Madrid: Editorial Sufi, 1996]; *Sottisier de Nasr-Eddin-Hodja, bouffon de Tamerlan: suivi d’autres facéties turques, traduits sur des manuscrits inédits*, trad. J.-A. Decourdemanche. Bruxelas: Chez Gay et Doucé, 1878; Mussa Kuraiem (Compilador/Recontador), *Giha, Hoja e Nasredin*. São Paulo: Ed. da Revista “O Oriente”, 1960; Ron Fischer (Compilador/Recontador), *Also sprach Mulla Nasruddin: Geschichten aus der wirklichen Welt*. München: Knauer, 1993; Ron J. Suresha (Compilador/Recontador), *Extraordinary adventures of Mullah Nasruddin: naughty, unexpurgated stories of the beloved wise fool from the Middle and Far East* (265 histórias, a partir do inglês, hebraico, espanhol, alemão, francês, hindi e turco). Maple Shade, N. Jérsei: Lethe Press, 2014 (reed. 2021; *Aventuras extraordinarias del Mulá Nasrudin: cuentos pícaros y sin expurgar del amado sabio loco del Oriente Medio y Lejano*, trad. Jaime Alonso Caraveo Luna. New Milford, Connecticut: Bear Bones Books, 2019).

anedotas já foram comunicadas sob a forma de romance,⁷ em quadrinhos,⁸ no teatro,⁹ no cinema¹⁰ ou na TV.¹¹ Seu humor simples em relatos pontuais, mas requintado e complexo no conjunto maior, cedo foi apropriado pelo sufismo para fins instrucionais – acreditando os sufis, muitas vezes, que uma boa maneira de mudar as coisas é apontar seu absurdo e rir-se delas¹² – e vem sendo estudado por acadêmicos de variada extração.

⁷ O russo Leonyd Vasilyevich Solovyov (1906-1962) enfeixou no romance *Os contos do Coja Nasrudin* (Повести о хожде Насреддине) vários relatos, reunindo-os em 2 volumes: 1. *O perturbador da tranquilidade* (ou ‘Criador de problemas’; Возмутитель спокойствия), dos anos 1940, e 2. *O príncipe encantado* (Очарованный принц), dos anos 1950. Esses volumes, retrabalhados após a passagem do autor pela prisão em 1947-1954, foram publicados em 1956; o vol. 1, também conhecido como *Nasrudin em Bucara* (Насреддин в Бухаре) após um filme russo homônimo de 1943, mostra Nasrudin como jovem alegre e impudente, enquanto o vol. 2 mostra-o como adulto maduro e espiritualizado. Esse romance foi traduzido para idiomas tais como turco, uzbeque, persa, hindi, hebraico, inglês, francês, holandês, dinamarquês e português. Vide L. Solovyov, *Os contos de Hodja Nasreddin*, 2 v. (*O perturbador da tranquilidade; O príncipe encantado*), trad. Enio Guedes (a partir do russo). São Paulo: Vogar, 2021.

⁸ Vide p. ex. Pénélope Paicheler, *Les fabuleuses aventures de Nasr Eddin Hodja*. Angoulême: Ed. de l’An 2, 2006.

⁹ A adaptação teatral mais famosa talvez seja aquela em ídiche, do roteirista Viktor Vitkovich a partir de tradução de Shlomo Nitzan, com diversas apresentações do *Habima* (Teatro [companhia teatral] Nacional de Israel) desde 1953 no Teatro Cameri (Kamari) em Tel Aviv, dirigidas por Yosef Milo e com Shaike Ophir no papel de Nasrudin na peça רמאקב וידא רחסא (Nasr a-Din beKamari; *Nasrudin no Cameri*), que recebeu em inglês o título de *Pranks of Nasruddin* (algo como *Pegadinhas de Nasrudin*).

¹⁰ Notadamente no cinema da ex-União Soviética e da Turquia.

¹¹ Veja-se p. ex. a série televisiva indiana (em hindi) *Mulla Nasruddin*, do canal Doordashan/Times Television, em 1990, com roteiro de S. M. Mehdi, direção de Amal Allana e Raghbir Yadav no papel de Nasrudin (seu burro nessa série chama-se Fidhu).

¹² Essa atitude guarda semelhança com a proposição do valor transformador positivo da sátira, contido na divisa “castigat ridendo mores”, da comédia neoclássica, aparentemente cunhada pelo poeta francês Abbé (Abade) Jean Baptiste de Santeul (Santolius Victorinus; 1630-1697), que escrevia em latim. Esse lema foi improvisado por Santeul para o arlequim Dominique, i.e., Giuseppe Domenico (‘Joseph-Dominique’) Biancolelli (‘Dominique le Père’). Nascido em em Bolonha, Biancolelli viera para Paris em 1662 com a trupe italiana convidada pelo cardeal Mazarino e adquirira grande reputação por sua atuação inimitável nos papéis de Arlequim. Cf. A. B. (Adrien Jean Quentin Beuchot), Dominique le Père. In: MICHAUD, L.-G. (Coord.), *Biographie Universelle, Ancienne et Moderne... Volume II (De-Do)*. Paris: MICHAUD, L.-G., 1814. p. 523-24, p. 523; H. Audiffret, Comédie-Italienne. In: DUCKETT, W. M. (Dir.),

A função pedagógica dos contos de Nasrudin tem sido analisada; uma das investigações (Akmal; Hamidi; Ismed; Nasir, 2022)¹³ enfocou nesses relatos o aspecto do humor, analisando seus tipos – p. ex., piada, sarcasmo, sátira, respostas astutas a perguntas retóricas, respostas de duplo sentido, e ainda certo humor aparentemente “não intencional” (p. 146; 155) que decorre de erros gramaticais ou de pronúncia do falante, erros de lógica e deslizos freudianos (“atos falhos”). Outro estudo propôs uma aproximação entre o anseio nietzschiano por “métodos naturais de educação” e o emprego pedagógico dos relatos de Nasrudin como “ferramenta emancipadora” consoante o “conhecimento tradicional” representado por práticas cotidianas que incluem “ditos, refrãos, mitos, narrações, lendas e fábulas” (Serrano Peña, 2011, p. 12). Nasrudin e Nietzsche já se encontraram na ficção cômica¹⁴; nada impede que se encontrem em textos achegados à filosofia.¹⁵

Dictionnaire de la conversation et de la lecture, Vol. 15. Paris: Belin-Mandar, 1834. p. 346-49, p. 346; Anôn., Dominique [Le Père]. In: DUCKETT, M. W. (Dir.). *Dictionnaire de la conversation et de la lecture.* 2. ed. [revisada]. Paris: Comptoirs de la Direction/ Michel Lévy Freres, 1854 [e muitas outras edições]. v. 7. p. 743-44, p. 743; GÉRARD, A. Castigat ridendo mores. In: CARLE DE RASH, M. (Dir.). *L'intermédiaire des chercheurs et curieux (Notes and Queries français)...* (Paris: Benjamin Duprat) I, 10 dez. 1864, p. 349; MONTALANT-BOUGLEUX, L.-A. *Santolius Victorinus: J.-B. Santeul, ou La poésie latine sous Louis XIV.* Paris: Dentu, 1855, p. 139.

¹³ Esse estudo intencionou analisar os tipos e as funções do humor em contos selecionados de Nasreddin do livro *Nasreddin's funniest stories: asyik belajar bahasa Inggris sambil ketawa super lucu, menghibur, cerdas (Nasreddin's funniest stories: a diversão de aprender inglês rindo, super engraçado, divertido, animador, inteligente)*, de Yusup Priyasudiarja e Y. Sri Purwaningsih (Bandung: Kaifa Mizan, 2011).

¹⁴ TOPAL, M. *Nietzsche ile Nasreddin Hoca'nın Truva serencamı (algo como O Desfecho troiano [da Aventura] de Nietzsche e Nasruddin Hodja)*. Istanbul: Bilmar Yayıncılık, 2012.

¹⁵ Foi feita uma investigação acadêmica de histórias de Nasrudin selecionadas a partir de “fontes confiáveis em turco da Anatólia”, depois traduzidas para o inglês, em busca de enunciados filosóficos ou questões filosóficas, procurando “revelar as mensagens ocultas ali contidas” [Gizem Tiğli, *A Philosophical inquiry into Nasreddin Hodja stories.* 2019. 52 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Institute for Graduate Studies in Social Sciences, Boğaziçi University (Boğaziçi Üniversitesi), Istanbul, 2019]. Projetos filosóficos centrados nas histórias de Nasrudin vêm se tornando menos raros no Ocidente – veja-se, p. ex. (projetos ou publicações), WORLEY, P. *Thinking with the Hodja.* The Philosophy Foundation, Londres, s.d.; SPIERLING, V. *Der Hodscha und die*

Nasrudim e o sufismo

Há muito tempo o Coja Nasrudin tem sido ligado à tradição do ensinamento sufi através de histórias breves com propósito pedagógico, até mesmo pelas implicações do significado do seu nome (Nasīr al-Dīn = “Protetor da Fé”). Para Idries Shah,¹⁶ ele é um “suposto pregador muçulmano que é o arquétipo do místico sufi” (Shah, 1964, p. 57):

Mulla (Mestre) Nasrudin é a figura clássica inventada pelos dervixes, em parte com o propósito de deter por um momento situações nas quais certos estados mentais são esclarecidos. As histórias de Nasrudin, conhecidas em todo o Oriente Médio, constituem [...] uma das mais estranhas realizações da história da metafísica. Superficialmente, as histórias de Nasrudin podem ser usadas, em sua maioria, como piadas. Elas são contadas e recontadas incessantemente nas casas de chá e caravançaras, nas casas e nas ondas de rádio da Ásia. Mas é inerente à história de Nasrudin que ela possa ser compreendida em qualquer uma de muitas profundidades. Existe a piada, a moral – e o pequeno extra que leva a consciência do potencial místico um pouco mais longe no caminho da realização.

Metaphysik des Problems. Tübingen: V. Spierling, 2000; BELTRÁN, I. R. (Universidad Nacional Autónoma de México), Las sutilezas del humor en la cultura: la imagen, la risa y la palabra. *Discurso & Sociedad*, v. 10, n. 2 [número extra], p. 219-243, 2016; SHARIFY-FUNK, M. “*The Holy Fool*” in *Islam*. Crawfordsville, Indiana: Wabash Center for Teaching and Learning in Theology and Religion, Wabash College, 2017; Acharya Mital (monge), *Meditate with Mulla Nasruddin stories: spiritualize Islam to avoid bloodshed* (e-book [Kindle]), 2020, e ainda Serrano Peña, 2011, e mais abrangentemente Brenifier; Millon, s.d. [A], e s.d. [B].

¹⁶ Nawad-Zaba Sayed Idries Shah el-Hashimi (o *Sayyid/Seyyid* Idrīs al-Hāshimī; 1924-1996), proponente de um “neo-sufismo” ou de um sufismo ocidental [acompanho aqui a definição acadêmica de Mark Sedgwick; veja-se “Neo-sufism”. In: W. J. Hanegraff (Ed.), A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach (Colaboradores), *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Koninklijke Brill, 2005. p. 846-849 (cf. p. 847-848); id., “Neo-sufism”. In: HAMMER, O.; ROTHSTEIN, M. (Eds.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 198-214 (cf. p. 208), e *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 208-221].

Uma vez que o sufismo é algo que se vive tanto quanto se percebe, um conto de Nasrudin não pode, por si só, produzir uma iluminação completa. Por outro lado, preenche a lacuna entre a vida mundana e a transmutação da consciência de uma maneira que nenhuma outra forma literária ainda produzida foi capaz de alcançar.

[...] “Piadas” individuais da coleção [de histórias de Nasrudin] encontraram seu caminho em quase todas as literaturas do mundo, e certa atenção acadêmica foi dada a elas por conta disso – como um exemplo de deriva cultural ou para apoiar argumentos em favor da identidade básica do humor em todos os lugares. Mas se, por causa de seu apelo humorístico perene, as histórias provaram seu poder de sobrevivência, isso é totalmente secundário à intenção do *corpus*, que é fornecer uma base para tornar disponível a atitude sufi em relação à vida e tornar possível a obtenção da realização e experiência mística sufis.

[...] O humor não pode ser impedido de se espalhar; tem uma maneira de escapar dos padrões de pensamento que são impostos à humanidade por hábito e desígnio. [...]

Ninguém realmente sabe quem foi Nasrudin, onde ele morou ou quando. Isso tem caráter verdadeiro, pois a intenção inteira é fornecer uma figura que realmente não pode ser caracterizada e que é atemporal. É a mensagem, não o homem, que é importante para os sufis. Isso não impediu que as pessoas lhe fornecessem uma história espúria e até um túmulo (Shah, 1964, p. 56-57).¹⁷

Quanto à pretensa historicidade de Nasrudin eis o que escreveu John Godolphin Bennett (1897-1974):¹⁸

¹⁷ Todas as traduções feitas a partir de línguas estrangeiras são minhas, exceto quando indicado em contrário.

¹⁸ Bennett encontrou George Ivanovich Gurdjieff (Geórgy Ivánovich Gurdzhiev; c. 1866-77-1949) em Istambul em 1920, tornando-se depois seu discípulo. A partir de 1962, em Istambul, Bennett recebeu ensinamentos sufis do mestre Hasan Lufti Shushud (Hasan Lütfi Şuşud, 1902-1988), da linhagem espiritual de Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Hamadhānī (Yūsuf Hamadānī/Hemedhānī; 1062-1141/440-535 a.H.) e de Sadr al-Dīn al-Qūnyawī (Qūnawī; Sadreddīn Konevī; 1207-1274 ou 75/605-673 a.H.) –, enteado e discípulo do “Grande Mestre” ou “Mestre Maior” (*Al-Shaykh al-Akbar*) Muhyī al-Dīn Muhammad

Um dos *Khawājagān*¹⁹ que viveu na época de Tamerlão ganhou uma estranha reputação e se tornou o assunto de inúmeros contos e lendas. Este foi *Khawāja* Nasrudin, cujo túmulo de renome está em Akshehir [Akşehir], na Ásia Menor, a cerca de sessenta milhas de Konya. [George Ivanovich] Gurdjieff professou admiração ilimitada por Nasrudin, que também recebeu o título de *Mevlānā* [var. *Mawlānā*] (nosso Senhor), comumente abreviado para *Mollā*. Gurdjieff atribuiu muitos de seus próprios aforismos – tanto os sensatos quanto os sem sentido [ou: ‘sensíveis e sem-sentido’, *sensible and nosensical*] – ao *Khawāja* Nasrudin, que a maioria dos leitores de seus escritos considera, na melhor das hipóteses, um personagem lendário e, na pior, uma invenção recente. Nenhuma das versões pode estar correta, pois referências ao *Khawāja* podem ser

ibn al-‘Arabī al-Hātimī al-Tā’ī [Tāyyī] (Muhyiddīn *ibn* ‘Arabī; 1165-1240/560-638 a.H.) e que foi amigo (para alguns, também discípulo) de Jalāl al-Dīn Muhammad al-Balkhī “al-Rūmī” (“O Anatólio”; 1207-1273/604-672 a.H.), célebre mestre sufi e poeta (autor do *Masnavī* ou *Mathnawī*, em versos, contendo várias histórias sapienciais que por vezes se assemelham a contos de Nasrudin). Bennett também conviveu com Idries Shah em 1963-1965. A influência de Shushud, quicá mais marcante, se deu através de encontros pessoais e troca de missivas com Bennett, mas também por meio da obra *Islām tasavvufunda hacêgân* [pronuncia-se *Hadjêgân*] *Hānedām* (*A dinastia Khawājagān no sufismo*, Istambul, 1958), que foi presenteada a Bennett em 1962 e é por ele citada e extensamente parafraseada em *The Masters of wisdom* (ed. póstuma, 1977; 1ª edição brasileira *Os mestres da sabedoria*, em 1983, com muitos deslizes de tradução).

¹⁹ A *Tariqāt-i Khawājagān* ou Confraria *Khawājaganī* (ou *Khawājagī*), ou seja, “dos Mestres”, recebeu esse nome desde a época do *Khawāja* Muhammad *Ārif* al-*Riwgārī* (1156-1219/551-616), e foi conhecida como Naqshbandī (*Naqshbandiyya*) após *Khawāja* Bahā’ al-Dīn Muhammad Naqshband al-Bukhārī (Bahā’uddīn Naqshbandī; 1317 ou 18-1389/717-791). Cf. DEWEESE, D. *The Mashā’ikh-i Turk and the Khojagān: Rethinking the Links Between the Yasavī and the Naqshbandī Sufi Traditions*. *Journal of Islamic Studies*, v. 7, p. 180-207, 1996; id., *Khojagani Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manāqib of Alī ‘Azīzān Rāmītānī*. In: de JONG, F.; RADTKE, B. (Eds.). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: E. J. Brill, 1999. p. 492-519; id., *Succession Protocols and the Early Khawājaganī Schism in the Maslak al-‘Ārifīn*. *Journal of Islamic Studies*, v. 22, n. 1, p. 1-35, 2011; PAUL, J. *Doctrine and Organization: the Khawājagān-Naqshbandīya in the first generation after Bahā’uddīn* (ANOR Monographs, 1). Berlin: Das Arabische Buch, 1998; NŪRI TOPBAŞ, O. *The Golden Chain of Transmission: Masters of the Naqshbandī Way*. Istambul: Erkan Publications, 2016/1437 a.H.

encontradas na literatura turca e persa desde o século XVI. Ele tem a reputação de ter conquistado a confiança de Tamerlão e de ter salvado a vida e a propriedade de muitos de seus compatriotas com suas súplicas eloquentes. As histórias tradicionais do *Khwāja* Nasrudin contêm ensinamentos muito profundos²⁰ que asseveram suas conexões com os Mestres da Sabedoria (Bennett, 1973, p. 46-47).

Os dados sobre a historicidade de Nasrudin são lacunares ou controversos, e, na melhor das intenções, aproximativos, sendo provável que sob seu nome tenham se fundido relatos de épocas e locais muito variados – coisa que também aconteceu com o profeta iraniano Zarathushtra.²¹ Entre os sufis, o poeta persa Hakīm Abū'l-Majd Majdūd ibn Ādam *Sanā'ī* al-Ghaznavī (c. 1081-entre 1131 e 1141/c. 473-entre 525 e 535 a.H.), no seu *Hadīqat al-haqīqa u sharī'at al-tarīqa* (*O jardim da verdade e a lei do caminho*), pode ter sido o primeiro persa a incorporar um dos relatos de *Johā/Juhā* (modificado a partir de fontes árabes) no seu texto,²² cujas implicações ecumênicas podem traduzir uma atitude sufi: “Um catamita disse uma vez a Juhā: ‘Fale-me algo sobre Ali e Omar’. Juhā respondeu: ‘A ansiedade por alimento [*chāshṭ*; lit. ‘desjejum’] [espiritual]/ não deixou no meu coração [espaço para] amor ou ódio por ninguém”²³ (trad. a partir de Marzolph, 1995, p. 160). Essa atitude “além do bem e do mal”

²⁰ Veja-se Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (1975), 35th anniversary edition, com um novo prefácio de Carl W. Ernst. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 319 e ss.

²¹ Autores como Éric Pirart (*Les adorables de Zoroastre: Textes avestiques traduits et présentés*. Prefácio de Jean Kellens. Paris: Max Milo, 2010. p. 11-12) sugerem que existiu entre os iranianos a crença de que cada época fulcral teve o seu Zaratustra, o que indicaria, mais que uma ideia reencarnacionista, que após o primeiro indivíduo conhecido por esse nome houve outros que tiveram “Zarathushtra” como título honorífico indicador da figura mais importante de cada ciclo histórico (como foi talvez o caso de “Zaratas”, que teria sido instrutor de Pitágoras).

²² RADHAWĪ, M. T. M. (Mohammad Taghī Modarres Rezawī/Rezavi), *Ta'liqāt-i (Ta'lighāt-e) Hadīqat al-haqīqa*. Teerā: Intishārāt-i 'Ilmī u Farhangī (Enteshārāt-e Elmī va Farhangī), 1344 Hijrī-Shamsī/1965, p. 514.

²³ “Bā Johī (Juhī) goft (guft) rūz hīzī/ kaz ‘Alī u ‘Omar (‘Umar) begū chīzī/ goft (guft) bā vay Johī (Juhī) ke (ki) andūh-e (-i) chāshṭ/ dar delam hobb (dilam hubb) u boghz-e (bughz-i) kas na-gozāshṭ (guzāshṭ)”.

traduz, aqui, o estado do buscador que alcançou uma condição espiritual superior à distinção entre xiitas (seguidores de Ali) e sunitas (seguidores de Omar), também encontrada em outros sufis.²⁴

O mais antigo relato turco sobre Nasrudin é encontrado no *Saltuk-nāme* (*Livro de Saltuk*), obra sobre o *sheykh* sufi (da confraria sufi Alevî-Bektâşî/Alawî-Bektâshî) e guerreiro Sarı Saltuk Dede (Sarı Saltuk Baba, m. em 1297 ou 98) composta em 1480 por Ebü'l-Hayr-ı Rûmî (Abü'l-Khayr al-Rûmî, Ebülhayr Rûmî) para o príncipe Cem (Djem) Sultan (1459-1495) e que contém várias histórias e lendas populares. No *Saltuk-nāme* lê-se que Sarı Saltuk e Nasrudin foram discípulos de Seyyid Mahmûd-ı Hayranî (Sayyid Mahmûd Hayrânî, m. em 1268 ou 69), sufi da confraria Mevlevî ou Yesevî (Mawlawî ou Yasawî) e amigo do mestre *Mawlānā* Jalāl al-Dīn Muhammad al-Balkhī “al-Rûmî” (1207-1273/604-672 a.H.), fundador da ordem Mawlawî/Mevlevî.

Na história mais antiga da coleção de anedotas de Nasreddin Hoca transmitida em língua turca por Mahmûd bin Osmân bin Nakkâş Alî bin İlyâs Lâmiû Çelebi (Lâmi'î Chelebî/Chalabî; 1472 ou 73-1532/878-938 a.H.), ele é descrito como contemporâneo do poeta místico Seyyâd Hamza (século XIII). Em 1638 o viajante turco Evliyâ Çelebi (Ewliyâ Chelebî/Awliyâ Chalabî; 1611-c. 1684) visitou a suposta tumba de Nasrudin (“do grande homem religioso e valorosa pessoa ‘Mulá Hazrat²⁵ Sheykh Khōja

²⁴ Confira-se o seguinte poema do mestre Nūr al-Dīn (Nūruddīn) Abū'l-Barakāt ‘Abd al-Rahmān ibn Nizām al-Dīn (Nizāmuddīn) Ahmad ibn Shams al-Dīn (Shamsuddīn) Muhammad al-Dashtī al-Asbahānī (Ispahānī; Isfahānī) “al-Jāmī” (1414-1492/817-898): “Ó jovem mago, por favor traz-me vinho numa taça;/ quero vomitar devido ao conflito de sunitas e xiitas./ Perguntam-me: ‘Jāmī, qual é teu credo?’. Cem vezes dou graças/ por não ser um cachorro sunita ou um asno xiita” [“Ay (Ey) maghbachah (maghbatcheh) az mahr bideh jām-i mayam (may am)/ ki (ke) āmad zi nizā‘-yi sunni u shī‘ah qayam./ Guwand ki (gu‘yand ke) Jāmī chih madhhab (mazhab) darā/ sad shukri ki (ke) sag-i sunni u khar-i shī‘a nayam (shī‘i na am)”] [Abd al-Rahmān Jāmī, *Dīvān-i kāmīl-i Jāmī*, ed. Hāshim Ridhā (Rizā; Rezā). Teerā: Mu‘assasa-i Chāpkhāna-yi Pirūz (Payrūz), 1341 Hijrī-Shamsī/1962, p. 89]. O “jovem mago” (*maghbachah* ou *maghbatcheh*) equivale ao mestre sufi; o “vinho” (*may*) equivale à gustação mística. O impropério “cachorro sunita” [*sag-i (seg-i; sek-i) sunni*] é comumente dito por xiitas, enquanto “asno/jumento xiita” [*khar-i shī‘a (kher-i shī‘i); ālāgh-i shī‘ah (ulāgh-i shī‘i)*] é uma ofensa comumente feita por sunitas.

²⁵ *Hazrat* (persa *hazra*; árabe *hadhra*; sinônimo de *huzūr/hudhūr*) significa literalmente ‘presença’ (plural *hazarāt/hadharāt*), e na linguagem da mística islâmica remete a

Nasrudin”²⁶) na pequena cidade de Akshehir (Akşehir), na Anatólia central, descrevendo-o no terceiro volume do *Seyāhat-nāme* (*Livro de viagens*, em 10 v.) como contemporâneo de Murad I (1326-1389; sultão Otomano entre 1362 e 1389) e de Yıldırım (o “Relâmpago”) Beyazıt I (Bayezid, Bajazeto, conhecido como Yıldırım Han [i.e., Khan]; 1360-1403, sultão Otomano entre 1389 e 1402) e participante de reuniões na cõrte do governante Timur/Tamerlão²⁷ (*Timur-i-lenk*, “Timur o manco”; 1336-1405, rei entre 1370 e 1405) (Marzolph, 1996, p. 10).

Hüseyin Efendi (m. em 1880), mufti de Sivrihisar, escreveu em seu *Mecmûa-i maârif* (*Majmû‘a al-ma‘ârif*; “Compêndio de ciências gnósticas”) que Nasrudin nasceu em 1208 ou 09/605 a.H. na aldeia de Hortu (hoje Nasreddin Hoca Köyü) na região de Sivrihisar e morreu em 1284 ou 85/683 a.H. em Akshehir, cidade para a qual havia emigrado. Segundo essa fonte, ele foi educado sucessivamente nas escolas de Sivrihisar, Akshehir e Konya. Em Akshehir teria estudado com eruditos importantes como Seyyid Mahmûd-ı Hayranı (mencionado acima) e Seyyid Hâcî İbrahim Veli (Sayyid Hâjjî İbrâhim Walî; datas incertas). Parece que dois livros de *wakfîya/vakif* (atos de doação piedosa), escritos respectivamente por Hayranı em 655 a.H./1257 e por Hâcî İbrahim em 665 a.H./1266-67, mencionam um certo Nasreddin Khōja como testemunha. Ele teria encontrado *Mawlānā Rūmî* em Konya, dele recebendo ensinamentos sufis; Rūmî, por sua vez, reproduziu suas anedotas para ilustrar ensinamentos místicos (veja-se p. ex. o *Mathnawî*, ed. Nicholson,²⁸ livro II, dístico 3116 e ss.).

manifestação da presença de Deus – p. ex., quando aplicado à pessoa de um santo, ou de um notável erudito.

²⁶ “büyük din adamı ve değerli zat ‘El-Mevla Hazret Şeyh Hoca Nasreddin”.

²⁷ “Timurlenk ile bir toplantıda bulunmuştur”.

²⁸ RŪMÎ. *The Mathnawî of Jalálu’d-din Rumî*, v. 1. *Containing the [Persian] text of the first and second books*. Ed. Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co. [c/ impressão em Leiden: E. J. Brill], 1925; id., *The Mathnawî of Jalálu’d-din Rûmî*, v. 2. *containing the translation of the first & second books* Trad. Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co. [c/ impressão em Cambridge: Cambridge University Press], 1926; id., v. 7. *Containing the commentary of the first & second books*. London: Luzac & Co. [c/ impressão em Leiden: E. J. Brill], 1937 [reed. *Translation* = London: Luzac, 1960, 1968, 1971-72 e 1977; Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1982, 1990, 2001, 2015; reed. *Commentary* = Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1985, 2010].

A antiga tradição manuscrita de anedotas sobre Nasrudin apresenta uma coleção relativamente pequena, que nos séculos seguintes foi continuamente ampliada. As histórias de Nasrudin começaram a ser coletadas por escrito a partir do século XV, mas parecem ter sido impressas pela primeira vez em 1253 a.H./1837 em Istambul (em árabe), em edição litografada, com o título *Nawādir al-Khōja Nasr al-Dīn Efendi Juhā*²⁹ e logo em seguida foram impressas em Bulak/no Cairo em 1253-54 a.H./1838 (com reedições em 1840 e 1841), como *Letaif (Letā'if)-i Hoca Nasreddin Efendi* (“Histórias agradáveis do Coja Nasrudin Efendi”).³⁰ As coleções impressas em idiomas túrquicos do noroeste e do centro da Ásia derivam principalmente das primeiras impressões tártaras (turcomanas), constituindo representações inicialmente similares àquelas das fontes turcas otomanas, mas que com o passar dos anos foram adquirindo características cada vez mais locais; “[i]sso é apoiado por Duman,³¹ que nota que a coleção inicial de Kazan, de 221 contos da impressão de *Letā'if* de 1837 de Istanbul havia sido expandida para 351 histórias pela edição de 1922, com a adição de 130 contos locais não encontrados no corpus Otomano” (Conrad, 2018, p. 285). Conrad observou que a Ásia Central suplementou várias das histórias religiosas de Nasrudin, “particularmente aquelas sobre dervixes sufis” (2018, p. 285). Deve-se apontar que, no contexto da prática sufi, como apontou Shah (1964, p. 57), “a intenção inteira é fornecer uma figura que realmente não pode ser caracterizada

²⁹ René Basset apontou que pode haver uma edição egípcia anterior dos *Nawādir* (“antiguidades; raridades; preciosidades; maravilhas; milagres”) de Nasrudin (Bulak: ed. litográfica, s.d, aparentemente impressa em 1041 a.H./1631). Veja-se R. Basset, “Recherches sur Si Djoh’a et les Anecdotes qui lui sont Attribuées”. Ensaio introdutório (‘Introduction’, p. 1-15; ‘Tableau Comparatif [Version Turke/Version Arabe/Version Berbère]’, p. 16-78; ‘Additions au Tableau Comparatif’, p. 79) a Auguste Mouliéras (Compilador/Recontador), *Les fourberies de Si Djeh’a. Contes Kabyles*. Paris: Ernest Leroux, 1892. p. 8 [vide ainda R. Basset, Supplément aux contes de Si Djeh’a. *Revue des Traditions Populaires*, v. 11, n. 10, p. 496-499, 1896].

³⁰ É mais conhecida a seguinte edição dos *Letā'if*: Bahâi (Bahā'ī; Behā'ī) [Veled Çelebi İzbudak] (Compilador/Recontador), *Letā'if-i Hoca Nasreddin rahmetüllâh-i aleyhi*. Istambul: 1325-27 a.H./1907-09, com muitas reedições [a ed. de 1926 (Istambul: İkbâl Kütüphanesi, 1342 a.H.) contém perto de 400 anedotas].

³¹ DUMAN, M. *Nasreddin Hoca ve 1555 fıkrası (Nasrudin Hodja em 1555 anedotas)*. Istambul: Kaynak Kitap, 2008, p. 159.

e que é atemporal. É a mensagem, não o homem, que é importante”. Tendo isso em mente, e recordando duas sentenças fortes – “filosofar é aprender a morrer”³² e “morre antes que morras!”³³ – podemos entender melhor a seguinte afirmação:

Há diferentes razões pelas quais, entre tantos exemplos do caminho negativo ou de personalidades antifilosóficas³⁴

³² Montaigne escreveu c. 1580 um ensaio intitulado “Que filosofar é aprender a morrer” (“Que philosopher, c’est apprendre à mourir” [*Ensaio*, I, 19, 1; ed. de 1595]), colhendo esse mote da obra *Tusculanas* (I, 30, 74: “Tota enim philosophorum vita, ut ait idem [Socrates], commentatio mortis est”): “Cícero diz que filosofar não é outra coisa que preparar-se para a morte” (“Cicéron dit que Philosopher ce n’est autre chose que s’apprester à la mort”). Cícero alude ao *Fédon* de Platão, 80e6 (τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἔστιν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάνει μελετῶσα ῥαδίως. ἢ οὐ τοῦτ’ ἂν εἶη μελέτη θανάτου), referindo-se a Sócrates, que em seus momentos finais de vida afirmou que a vida inteira do filósofo consiste numa preparação para a morte [do corpo]. Montaigne, por sua vez, ensinou (*Ensaio*, III, 12, 40) que “[s]e não soubemos viver, é uma injustiça ensinar-nos a morrer e dar ao fim uma aparência diferente do todo. Se soubemos viver, com constância e tranquilidade, bem saberemos morrer do mesmo modo. Que eles [= os filósofos] se gabem disso tanto quanto quiserem. *Toda a vida dos filósofos é um comentário sobre a morte*” (“Si nous n’avons su vivre, c’est injustice de nous apprendre à mourir, et difformer la fin de son total. Si nous avons su vivre, constamment et tranquillement, nous saurons mourir de même. Ils s’en vanteront tant qu’il leur plaira. *Tota philosophorum vita commentati mortis est*”). Cf. MONTAIGNE, M. *Les Essais* (ed. de 1595). ed. Denis Bjaï, Bénédicte Boudou, Jean Céard, Isabelle Pantin, sob a dir. de J. Céard. Paris: Le Livre de Poche, 2001. p. 124 e 1633.

³³ Árabe *mūtu qabla an tamūtū*; persa *mīr... pīsh az marg*. Q. v. Rūmī, *Mathnawī*, VI, dísticos 723-776 (ed. Nicholson). A passagem, calcada no *Alcorão* e em Sanā’ī, ensina que quem deseja vida [no espírito] deve “morrer [para o corpo]” antes da morte do corpo físico.

³⁴ Brenifier (2006, p. 29-30, grifos meus) explica: “Tradicionalmente, a via negativa [...] volta-se para a busca da verdade sobre seu objeto através da negação daquilo que ele não é, antes que da afirmação daquilo que ele é. Na dialética, o momento negativo é aquele em que examinamos criticamente uma proposição pela afirmação de seu contrário. Mas em filosofia, como uma pedagogia ou como uma prática, há uma tradição – tal como em Sócrates, os cínicos ou o mestre Zen – mais preocupada em interromper o processo mental e obter silêncio do que em propriamente explicar. A filosofia aqui então pouco tem a ver com ‘ciência’ e mais a ver com uma concepção ascética do ‘ser’, onde se mostra o absurdo do discurso, comum ou erudito. A consciência, portanto, torna-se a condição e a substância da verdade, em uma espécie de antifilosofia. A antifilosofia, que pretende mostrar e chocar mais do que dizer e explicar, já está muito presente e visível no interior da

de prestígio, Nasruddin Hodja merece ser particularmente notado. A primeira razão é que ele provavelmente não existiu como uma pessoa real.³⁵ Mas, estranhamente, uma das condições desse tipo de ensino é justamente desenvolver a capacidade de uma pessoa deixar de existir: aprender a morrer, já simbolicamente. [...].³⁶

A quarta razão é a personalidade terrivelmente provocadora desse mito vivo. Numa época em que o politicamente ou filosoficamente correto tenta promover a ética e o ‘bom comportamento’ para envernizar a brutalidade civilizada

própria filosofia, como, por exemplo, na figura de Sócrates, e sua ironia devastadora, esta forma de falar que, como sabemos, diz exatamente o contrário do que diz. Neste contexto, o cínico [...] oferece um exemplo histórico interessante: é o caso raro de uma escola filosófica cujo nome é usado mais bem como uma condenação moral. O personagem turco do século XIV, Nasruddin Hodja, tem muito a ver com esta tradição. Embora Nasruddin se inscreva na corrente Sufi, ele é conhecido, sobretudo, por suas numerosas histórias, extravagantes e engraçadas, muito populares em todo o Mediterrâneo. Mas, por trás da superfície cômica de uma tradição oral, descobrimos *insights* profundos e provocadores sobre o homem, o mundo, a linguagem, a verdade, e muitos outros assuntos”.

³⁵ “Embora seja uma realidade antropológica ou cultural, Nasruddin é sem dúvida um mito [...]” (BRENIFIER, s.d. [A], p. 5-6; s.d. [B], p. 10; 2010, p. 232).

³⁶ Brenifier segue apontando (BRENIFIER, s.d. [A], p. 6-7; s.d. [B], p. 11-13; 2006, p. 38-39; 2010, p. 232 e 235) outras razões para que notemos particularmente Nasrudin “entre tantos exemplos do caminho negativo ou de personalidades antifilosóficas de prestígio”: 2ª) “o aspecto popular desse personagem e o que se diz sobre ele. Suas histórias são simples e fáceis de contar, seduzem com seu humor e fazem dele um herói popular: divertidas e vivas, são eficazes e pedagógicas. [...]”; 3ª) “a amplitude do campo coberto por essas histórias, justamente por representarem mais uma tradição do que um determinado autor. Questões de ética, lógica, atitudes, problemas existenciais, problemas sociológicos, problemas conjugais, problemas políticos, problemas metafísicos: é longa a lista dos vários problemas ou paradoxos apresentados à pessoa que entra em contato com essa massa de pensamento crítico. [...]”; 5ª) [ausente em Brenifier, 2010] “sua livre relação com a autoridade, qualquer que seja sua natureza; seja diante de autoridade religiosa, política, judicial, acadêmica ou livre e respeitosa. Ele não hesita em mostrar a hipocrisia ou a mentira do poder instaurado, seja ele grande ou pequeno, [...] ao mesmo tempo em que lhe confere um *status* real e necessário. Quando ele critica Tamerlão é para fazê-lo agir de forma mais justa ou mais inteligente. Quando ele critica os fiéis ou um imame é para que seu espírito se ajuste melhor ao espírito da religião. Quando ele critica um cientista é para convidá-lo a mais sabedoria. Pois a verdadeira questão de autoridade para Nasruddin é a autoridade interior, aquela que concedemos a nós mesmos, com base na verdade e autenticidade, e não em bases artificiais, arbitrárias e convencionais”.

de nossa sociedade, Nasrudin pode ser muito útil, já que é dotado de todos os principais defeitos. Ele é a cada vez um mentiroso, um covarde, um ladrão,³⁷ um hipócrita, ele é egoísta, vulgar, rude, preguiçoso, mesquinho, não confiável e ímpio, mas, mais notavelmente, ele é um idiota e tolo totalmente talentoso. Mas ele generosamente oferece todos esses grotescos traços de caráter ao leitor, que se verá no espelho, mais visível em sua deformidade, em seu exagero.³⁸ Ele nos convida a examinar, aceitar e apreciar o absurdo em nós mesmos, o nada de nosso ser pessoal, como forma de libertar nosso espírito e nossa existência de todas aquelas pretensões que visam nos dar uma boa consciência, mas que, mais do que qualquer coisa, nos incitam compulsivamente a mentiras pessoais e sociais. Seu modo de ser desfere um golpe terrível e apropriado na idolatria do eu, tão característica de nossa cultura ocidental moderna, em nossa busca artificial e permanente de identidade e felicidade. Através de suas ‘pequenas mentiras’ atroz, Nasrudin nos ajuda a trazer à tona, sob uma luz crua, a enormidade de nossas ‘grandes mentiras’ (Brenifier; Millon, s.d. [A], 5-6 e 7; s.d. [B], p. 10-11 e 12; Brenifier, 2006, p. 38-39; 2010, p. 232 e 235).

Astolphe Louis Léonor, Marquês de Custine (1790-1857; citado várias vezes nos fragmentos nietzscheanos) afirmou certa vez que:

[...] [H]oje em dia, quando a fala é apenas uma negociação entre as verdades e as vaidades, todos os idiomas se ressentem tanto da fraqueza quanto da falsidade; e para restabelecer as coisas na sua simplicidade, algum filósofo taciturno acabará talvez por ousar dizer que ela consiste na

³⁷ Veja-se essa breve história: “Nasrudin colhia cebolas em um campo alheio quando foi pego pelo proprietário, que perguntou o que ele estava fazendo. ‘Fui soprado aqui pelo vento’, respondeu descaradamente. ‘E quem arrancou as cebolas?’. ‘Eu agarrei os talos, para não continuar sendo levado pelo vento’. ‘E como as cebolas entraram no seu saco?’. ‘Era exatamente isso o que eu estava pensando quando você me interrompeu...’”.

³⁸ “Embora o ridículo não tenha espelho, a própria cena cômica é um espelho de aumento deformador, onde os vícios e defeitos humanos se amplificam, especialmente as tendências muito humanas à inconsciência e à vaidade” (Suarez, 2007, p. 32).

dupla faculdade de mentir aos outros e mentir a si mesmo³⁹
(De Custine, 1830, p. 76, grifo meu).

Nietzsche cita em francês a passagem acima sublinhada, em um *Fragmento póstumo*.⁴⁰ Não discordaria desse entendimento Nasrudin, sobre o qual conta-se a seguinte anedota:

Um dia, um homem com roupas simples e o rosto encoberto por um capuz adentrou um café e dirigiu-se a Nasrudin, perguntando-lhe logo: ‘Mulá, o que acha do nosso sultão? Venho de terras distantes e gostaria de saber como é o seu governante, por favor, me diga a verdade...’. Nasruddin falou: ‘Isso é fácil; nosso sultão é um tirano imbecil, desonesto, impiedoso e dissimulado’. O visitante retrucou: ‘Que coisas ruins você diz sobre o seu sultão! O que tenho a lhe dizer também não é nada bom’ - e tirando o capuz, falou: ‘Eu sou o sultão, e ando disfarçado pelo meu reino uma vez por mês, a fim de descobrir a opinião que as pessoas têm sobre mim’. Percebendo a situação melindrosa em que se encontrava, o mulá emendou: ‘Que curioso! Eu faço algo semelhante’. ‘Como assim?’ – disse o sultão desconfiado. ‘Uma vez por mês, falo exatamente o contrário do que penso. E é hoje esse dia!’. E o sultão, não se dando por convencer: ‘Por que você faria tal coisa?’. Com cara de inocente, Nasrudin falou: ‘Ora, a fim de descobrir a opinião que as pessoas, inclusive o sultão, têm a meu respeito...’. O sultão fez cara de interrogação e Nasruddin completou: ‘Afinal, só um governante compassivo e sábio, honesto, piedoso e franco pouparia a vida de um velho tolo que às vezes diz o oposto da verdade... a fim de encontrá-la!’.

³⁹ “Mais aujourd’hui que la parole n’est qu’une négociation entre les vérités et les vanités, tous les idiomes se ressentent de tant de faiblesse et de fausseté; et pour rétablir les choses dans leur simplicité, quelque philosophe morose finira peut-être par oser dire de la liberté moderne, qu’elle consiste dans la double faculté de mentir aux autres et de mentir a soi même”. A palavra *morose* pode significar, além de ‘taciturno’, ‘lúgubre’; ‘melancólico’; ‘rabugento’.

⁴⁰ Frag. 25 [54], primavera de 1884-outono de 1885; *KSA*, v. 11, p. 24.

Aproximações

Nas notas de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Nasrudin é chamado de “bobo da corte [*Spaßmacher*] oriental” – em alusão à tradição de que teria sido um comediante na corte de Timur/Tamerlão – e “homem pródigo que causou muitas travessuras no mundo”⁴¹ (em GRÄF, 1914, p. 120 e 121). Para Gabriela Schubert, Nasrudin é para Goethe um “malandro” (*Schalk*) [‘sagaz’; veja-se adiante], “uma pessoa que brinca travessamente com outros com hilariedade e alegria”⁴² (Schubert, 2000, p. 85; 2009, p. 186); para a própria Schubert,

[e]le é um tolo sábio que coloca um surpreendente ponto de interrogação atrás do conhecido e um homem do lado dos pequenos, que enfatiza o imanente [*Diesseitige*; ‘este lado’] e é um espírito livre, um pecador alegre que tem uma mente [*Verstand*] afiada, uma língua afiada, e engana a todos.

Dotado de mente e língua bem afiadas, com suas ideias de “espírito livre” Nietzsche propõe “[u]ma transmutação de todos os valores, este ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que lança sombras sobre quem o coloca” (grifos do autor), forçando-nos “a todo momento a correr rumo ao sol como para sacudir de si uma *seriedade* [*Ernst*] pesada, demasiadamente pesada [*schweren, allzuschwer*]” (*Crepúsculo dos ídolos*, Prefácio; *KSA*, livro 6, p. 57;⁴³ grifo meu).

Especular sobre uma proximidade entre Nietzsche (filósofo de mente e língua bem afiadas) e o Islã não é uma novidade,⁴⁴ como também

⁴¹ “[...] orientalischen Spaßmachers [Nußreddin Chodscha]”; “den Ungeheuern Mann begleitet, der in der Welt so viel Unheil angerichtet hat”.

⁴² “eine Person, die mit Heiterkeit und Freude jemandem eine Possen spielt”. Citado por Martin Hartmann, “Schwänke und Schnurren im islamischen Orient”. *Zeitschrift des Vereins für Volkskund*, v. 1, p. 41-67 [p. 41], 1895, sem menção da fonte primária.

⁴³ “*Eine Umwerthung aller Werthe*, dies Fragezeichen so schwarz, so ungeheuer, dass es Schatten auf Den wirft, der es setzt - ein solches Schicksal von Aufgabe zwingt jeden Augenblick, in die Sonne zu laufen, einen schweren, allzuschwer gewordenen Ernst von sich zu schütteln”.

⁴⁴ Cf., por exemplo, MUTTI, C. [nome sufi ‘Omar Amin’]. *Nietzsche et l’Islam*. Trad. Philippe Baillet, prefácio de Christophe Levalois. Chalon-sur-Saône: Éditions Hérode, 1994 (outra ed. [eBook Kindle] Parma: Edizioni all’Insegna del Velto, 2013); ALMOND, I. Nietzsche’s Peace with Islam: My Enemy’s Enemy is My Friend. *German*

não é novo sugerir uma aproximação entre Nietzsche e o sufismo.⁴⁵ Um dos primeiros a sugerir – ao menos tangencialmente – certa proximidade entre Nietzsche e o Islã foi o escritor Pierre Eugène Drieu la Rochelle (1893-1945), em uma passagem sobre o saxão que possivelmente tem muito de projeção pessoal:

Finalmente Nietzsche apareceu. Deus é Deus e Muhammad é seu profeta.⁴⁶ Nietzsche que, pela sua profundidade e pelas suas sutilezas, escapa a todas as definições como todo grande filósofo, é o profeta do século XX em toda a sua complexidade ainda secreta, e pelos seus gracejos [*boutades*] mais tangíveis anuncia também os seus movimentos elementares. Esse gênio lança um anátema esmagador e, portanto, definitivo sobre todo racionalismo, ele que o praticou e provou tão bem e melhor do que ninguém. Ele esmaga e rejeita todo o aparato do racionalismo, todo o sistema de categorias da mente, já postas numa evidência frágil por Kant e por Hegel. Ele destrói a moralidade como um refúgio fraudulento [*truqué*] do racionalismo. Ele recoloca o corpo – e suas paixões e suas resistências e suas demandas, suas disciplinas e rigores próprios, seu indispensável ascetismo – de volta ao seu lugar no meio do espírito. Ele desmascara e aclara todas

Life and Letters, v. 56, n. 1, p. 43-55, 2003 [texto retrabalhado em Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I. B. Tauris, 2007, p. 7-21; reprod. em *History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche*. London: Routledge, 2009 (outra ed. New York, 2010), p. 151-162]; GROFF, P. S. Al-Kindī and Nietzsche on the Stoic Art of Banishing Sorrow. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 28, p. 139-173, 2004; GROFF, P. S. Wisdom and Violence: The Legacy of Platonic Political Philosophy in al-Fārābī and Nietzsche. In: ALLEN, D. (Ed.). *Comparative Philosophy in Times of Terror*. Lanham (Maryland): Lexington Books, 2006, p. 65-81; JACKSON, R. *Nietzsche and Islam*. Abingdon (Oxfordshire): Routledge, 2007; MONIA, S. Nietzsche, l'islam et la globalisation. *African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie*, v. 17, n. 1, p. 122-138, 2013; KARIMI, A. Examining the Components and Analyzing the Reasons for Nietzsche's Optimistic Views on Islam [original em persa]. *Occidental Studies*, v. 11, n. 2, 22, p. 169-186, 2021.

⁴⁵ JORIS, M. *Nietzsche et le Soufisme: proximités gnostico-hermétiques*. Paris: L'Harmattan, 2006; id., Nietzsche et le soufisme: concordances spirituelles. *Philosophique (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté)*, v. 10, p. 123-134, 2007.

⁴⁶ “Dieu est Dieu et Mahomet est son prophète”; versão da chahada (*shahādah*, a proclamação da fé) islâmica “lā 'ilāha 'illā 'llāh(u), Muḥammad ur- [= al-] rasūl Allāh”.

as tendências do século XIX e assim traz para o século XX orientações prontas para a ação.

Do racionalismo do século XVIII ele conserva o humanismo ateu, mas recarrega-o com todo o sentido do sagrado e do divino, recuperado do fundo do coração [*dans son for intérieur*], na mais ardente meditação. Nietzsche é o santo que anuncia o herói. Transcendendo as noções do artista e do intelectual tais quais ainda floresciam em seu tempo, ele recupera na santidade todos os elementos que ela tem em comum com o heroísmo.

Trespasando o velho Deus esgotado pelo racionalismo, pelas agudas análises de seu desprezo, que vão infinitamente além dos gracejos raivosos [*énervées*] de Voltaire, afastando as mãos crispadas de veneração e, de forma ainda mais pertinente, o Cristo, este homem revive a vida religiosa na humanidade com o poder dos grandes cegos videntes, com o poder de um Platão (La Rochelle, 2016, s.p.).

Alguns autores⁴⁷ apontaram certas semelhanças entre o *Übermensch* nietzscheano e o “homem perfeito/completo” (árabe *al-insān al-kāmil*) do sufismo;⁴⁸ Nasrudin, por sua vez, é como um “duplo” humano, “demasiadamente humano”, do homem perfeito, uma figuração crítica do “sentido da Terra” ou do “amor fati” sem o estofo do fatalismo conformista dos providencialistas. Por ora, guardemos esses pontos de aproximação entre Nietzsche e Nasrudin: o confronto e crítica ao racionalismo; suas sutilezas e gracejos; certa profundidade e complexidade “secretas” e uma reconfiguração (valorização) do imanente ou corporal em relação ao transcendente ou espiritual. Observa-se certa convergência entre

⁴⁷ Vide M. Joris, “Nietzsche et le Soufisme: concordances spirituelles”, 2007 (*op. cit.*), p. 132; Ferdi Ertekin, “Nietzsche’nin Üstüninsan ve tasavvufun İnsan-ı Kâmil tasavvurlarına bir bakış” (“Uma olhada nas concepções do *Superhomem* de Nietzsche e no *Homem Perfeito* no sufismo”), In: *Falsafa vâ Sosial-Siyasi Elmler Jurnal/Felsefe ve Sosyal-Siyasi İlimler Dergisi* (Bakü), v. 2, n. 41, p. 29-56, 2017; Sadık Erol Er, Mustafa Günay, Semir Temiz e Onur Varolun, “Türk Düşüncesi’nde Nietzsche Alımlaması: Eğilimler ve Figürler” (“A recepção de Nietzsche no pensamento turco: tendências e figuras”), *Beytulhikme Int. J. Phil.*, v. 10, n. 1, p. 271-329, 2020, vide p. 311-312.

⁴⁸ Essa doutrina foi desenvolvida por Ibn ‘Arabî, em diversas obras, e por seus herdeiros espirituais e filosóficos.

esses pontos e ensinamentos do “arquipai [Erzvater]”⁴⁹ do cinismo, Diógenes de Sinope (404 ou 412 a.C.- c. 323 a.C.): conforme Andreas Huyssen, Diógenes “privilegiou o riso satírico, a sensualidade, a política do corpo e uma vida orientada para o prazer como formas de resistência às narrativas mestras do idealismo platônico, aos valores da pólis e às pretensões imperiais de Alexandre o Grande” (Huyssen, 1987, p. XV).

É possível que a figura de Diógenes tenha inspirado uma história de Nasrudin: Ele procura uma chave sob uma lanterna na praça do mercado. Um amigo começa a ajudá-lo, e os dois ficam muito tempo de joelhos antes que ocorra ao amigo perguntar: “Tem certeza que a perdeu aqui?”; ao que ele responde com bastante naturalidade: “Não, acho que perdi na minha casa”. “Mas então por que estamos procurando por ela aqui na praça?” – questiona o amigo. “Porque aqui tem mais luz...” – responde Nasrudin.

Nietzsche evoca Diógenes em 1874 ao polemizar contra a “sabedoria acadêmica e a cautela professoral [*gelehrtenhafte Katheder-Weisheit und Katheder-Vorsicht*]”, contra a filosofia universitária que para Schopenhauer “se tornou ‘às vezes uma coisa ridícula’ (*“bei Zeiten eine lächerliche Sache” geworden sei*)” (*Schopenhauer como Educador* [3ª Consideração extemporânea], 8, KSA, v. 1, p. 426). Em “Nietzsche e a lanterna de Diógenes”, Daniel Filipe Carvalho, apontou outras aproximações entre o filósofo de Rocken e o mestre de Sinope, propondo que “o contato de Nietzsche com o cinismo [...] ultrapassa o mero interesse histórico, o que significa dizer que ele não só pensou sobre, mas também incorporou algumas potencialidades da filosofia cínica, especialmente no que se refere ao seu arsenal de crítica dos valores” (Carvalho, 2012, p. 3); refaço aqui e expando algumas de suas traduções. Nietzsche escreveu em um fragmento:

[...] [O]nde eu poderia buscar alguma esperança para meu tipo de filósofo, ou pelo menos *para minha necessidade de novos filósofos?* Só ali onde impera uma forma *sofisticada* [*vorhehme*; em itálico no original] de pensar [...]; onde prevalece uma forma criativa de pensar, que não põe no mundo a felicidade do descanso, o ‘sábado de todos os sábados’ como meta e mesmo na paz ele honra os

⁴⁹ A palavra *Erzvater* também pode significar “primogenitor”, “patriarca”, “fundador”.

meios para novas guerras;⁵⁰ uma mente que prescreve as leis do futuro, que trata a si mesma e a tudo o que está presente com severidade e tirania por causa do futuro; uma maneira de pensar inofensiva, ‘imoral’ [*unbedenkliche*,⁵¹ ‘*unmoralische*’ *Denkweise*], que quer cultivar [*ins Große züchten*] igualmente as boas e as más qualidades das pessoas, porque confia em si mesma para ter o poder [*Kraft*] de colocar ambas no lugar certo – no lugar onde ambos precisam umas das outras. Mas quem hoje procura por filósofos, que chance tem de encontrar o que procura? Não é provável que ele esteja vagando dia e noite em vão, procurando com a melhor lanterna de Diógenes [*mit der besten Diogenes-Laterne*]? Nossa era tem instintos *opostos* [*umgekehrten*; em itálico no original]: em primeiro lugar ela quer conforto; em segundo lugar, quer publicidade e aquele grande barulho de ator, aquele grande *boom*, que agrada ao seu gosto na feira; em terceiro lugar, quer que todos se deitem de bruços na mais profunda submissão à maior de todas as mentiras – essa mentira é chamada de ‘igualdade dos homens’ – e honra exclusivamente as virtudes equalizadoras e equalitárias [*gleichmachenden, gleichstellenden*]. Mas com isso ela se opõe fundamentalmente à emergência do filósofo, como eu o entendo, embora com toda a inocência acredite ser benéfica para ele. Com efeito, o mundo inteiro lamenta hoje como *outrora* [*früher*; em itálico no original] foi mau para os filósofos, encravados entre a fogueira, a má consciência e a presunçosa sabedoria dos Padres da Igreja: a verdade, porém, é que ainda existem condições mais favoráveis para a educação de uma espiritualidade mais poderosa, extensa, astuta, ousada e audaz [*mächtigen, umfänglichen, verschlagenen und verwegen-wagenden Geistigkeit*] do que nas condições da vida hodierna [...] (*Fragmento póstumo*, 37 [14], junho-julho de 1885; *KSA*, v. 11, p. 588-89, grifos do autor).

⁵⁰ Não necessariamente guerras no sentido convencional e de destruição; também guerras culturais e de renovação.

⁵¹ O vocábulo *unbedenkliche* significa, além de ‘inofensivo’, ‘acrítico’, ‘não-questionador’ e ‘não-problemático’.

Lembramo-nos de Nasrudin ao conhecermos esse apelo a uma forma sofisticada, criativa e inquieta de pensar, inconformista, crítica (e autocrítica), severa mas “inofensiva”, “imoral” (mais propriamente amoral, posto querer “cultivar” [= extrair o melhor d’]as “boas e [d]as más qualidades” das pessoas, reconfigurando-as [= transvalorando-as]), crítica da pretensa “igualdade dos homens” e da negligência quanto às diferenças entre as pessoas, desconfiada em relação à autoridade e seus valores⁵² (a fogueira, a moral e a presunçosa sabedoria dos sacerdotes) e, acima de tudo, propositora de uma “espiritualidade” mais astuta, ousada e audaz...

Nietzsche faz outras alusões a Diógenes e sua lanterna. Num aforismo intitulado “O moderno Diógenes” ele escreveu: “– Antes de buscar o homem, deve-se ter achado a lanterna. Terá de ser a lanterna do cínico? –”⁵³ (*Humano, demasiadamente humano*, II, “O Andarilho e sua sombra”, 18; *KSA*, v. 2, p. 553). A evocação mais poderosa aparece no aforismo de *A gaia ciência* intitulado “O louco”:

Não ouviram falar daquele louco que em plena luz do dia acendia uma lanterna, corria para a praça pública e gritava sem cessar [*am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie*]: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? [...] ‘Para onde foi Deus?’, gritava ele, ‘Quero vos dizer isto: *Nós o matamos* [Wir haben ihn getödtet; em itálico, no original] – vocês e eu! Somos todos os seus assassinos! [...]. As lanternas não deveriam ser acesas pela manhã? Ainda não ouvimos o barulho dos coveiros enterrando Deus? Ainda não sentimos o cheiro da decomposição divina? – até os deuses se decompõem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’ (*A gaia ciência*, 125; *KSA*, v. 3, p. 480-482).

⁵² Christian Otto Josef Wolfgang Morgenstern (1871-1914) disse em 1911: “Vorsicht und Mißtrauen sind gute Dinge, nur sind auch ihnen gegenüber Vorsicht und Mißtrauen nötig” (“Cautela e desconfiança são coisas boas, mas em relação a elas cautela e desconfiança também são necessárias”). C. Morgenstern, *Stufen: eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuch-Notizen*. Munique: R. Piper & Co., 1918 (reimpr. 1922, 1924, 1928; reed. Frankfurt: Outlook, 2022), p. 162; *Gesammelte Werke*, ed. Jürgen Schulze. Düsseldorf: Null Papier, 2016, p. 1207.

⁵³ “– Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. Wird es die Laterne des Cynikers sein müssen? –”.

Essa “morte de Deus” tem múltiplas conotações e implicações que não cabe revisar aqui, mas que envolvem o resgate de dimensões negligenciadas da vida. Certa ideia de Deus frequentemente funcionou como um grilhão ou “freio” do pensamento e das ações humanas, seja por ser oferecida como resposta absoluta – sobre o início ou o fim da existência, por exemplo –, seja por funcionar como limitadora da propriedade de certos questionamentos: “Deus é uma resposta grosseira [*eine faustgrobe Antwort*], uma indelicadeza contra nós pensadores – fundamentalmente, é apenas uma proibição grosseira [*eines faustgrobe Verbot*] contra nós: Não deveis pensar!...” (*Ecce homo*, “Porque sou tão inteligente”, 1; *KSA*, v. 6, p. 279). Contrariando quem ache que quando não se pode “pensar retamente” deve-se necessariamente calar, Nasrudin e Nietzsche resgatam certo pensamento “torto” que caracteriza mais propriamente os tolos, os irreverentes e os loucos do que os “filósofos” de carteirinha.

Frederick Mayer disse que “de muitos modos Nietzsche era mais sadio do que seus contemporâneos, cuja loucura era muito mais fundamental e tinha consequências mais devastadoras do que a doença de Nietzsche” (Mayer, 1951, p. 503). Podemos dizer que, antes de “descompensar” psiquicamente e tornar-se um alienado psicótico e demente, Nietzsche foi um “louco lúcido”, com muitas semelhanças com o tolo sagaz Nasrudin, alguém que, como Goethe, sem qualquer empáfia poderia dizer o seguinte: “Estou de tão bom humor/ Tão alegre e puro/ [Qu]e se cometo um erro/ Não pode ser um” (Goethe, 1827, p. 260; 1920, p. 242).⁵⁴ No *West-östlicher Divan* de Goethe,⁵⁵ Nasrudin (“Nussreddin Chodscha”) é conhecido como exemplo de sagacidade e apresentado como, o “espirituoso companheiro de viagem e de tenda [*launigen Zug- und Zeltgefährten*]” do governante mongol Timur (Tamerlão), o “terrível desolador do mundo [*fürchterlichen Weltverwüsters*]” (Goethe, 1950, p. 272-273). Goethe traz a seguinte anedota do Coja Nasrudin (p. 273), haurida através de tradução de Heinrich Friedrich von Diez (1768-1817):

⁵⁴ “Ich bin so guter Dinge/ So heiter und rein/ Und wenn ich einen Fehler beginge/ Könnt’s keiner sein”.

⁵⁵ *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans* (Teil 4), seção *Künftiger Divan*, tópico “Buch des Timur”.

Timur era um homem feio; ele tinha um olho cego e um pé manco. Um dia, enquanto o Coja estava por perto, Timur coçou a cabeça, pois era hora do barbeiro, e ordenou que o barbeiro fosse chamado. Depois que sua cabeça foi raspada, o barbeiro, como sempre, colocou o espelho nas mãos de Timur. Timur olhou no espelho e achou sua aparência muito feia. Ele começou a chorar por causa disso; o Coja também começou a chorar, então eles choraram por algumas horas. Então alguns companheiros confortaram Timur e o divertiram com histórias exóticas para fazê-lo esquecer tudo. Timur parou de chorar, mas o Coja não parou, mas começou a chorar ainda mais. Finalmente Timur falou com o Coja: ‘Ouça! Eu me olhei no espelho e me vi muito feio, o que me entristeceu, porque não só sou imperador, mas também tenho muitos bens e escravos, mas também sou muito feio; por isso eu chorei. E você, por que ainda está chorando sem parar?’. O Coja respondeu: ‘Se você se olhasse no espelho apenas uma vez e, olhando para o seu rosto, não suportasse olhar para si mesmo, mas chorasse por isso, o que devemos então fazer nós, que devemos olhar para o seu rosto noite e dia? Se não chorarmos, quem vai chorar? Foi por isso que chorei’. Timur caiu na gargalhada (GOETHE, 1950, p. 273).

Se a capacidade de provocar riso caracteriza a boa piada, a capacidade de rir deveria, segundo Nietzsche, ser atributo do bom profeta-filósofo. Apesar de todos os seus eventuais erros (segundo a percepção de Nietzsche), o Zaratustra iraniano teve o mérito de ser risonho. Assegurando uma posição singular entre os fundadores de outras religiões, ele riu ao nascer, segundo Plínio (*Naturalis historiae*, VIII, 15) – afirmação também encontrada no *Dēnkard*,⁵⁶ 7.3.2 e passagens seguintes, no *Zadspram*,⁵⁷ 14.12-13 e 16-17, no *Zardusht-nāme*,⁵⁸ na *Cidade de*

⁵⁶ O *Dēnkard* ou *Dēnkart* (em médio-persa, “Atos da Religião”) é um compêndio pálvavi do século X das crenças e costumes zoroastrianos da época. Ele é considerado como uma espécie de “Enciclopédia do Mazdaísmo (Zoroastrismo)”. Divide-se em nove livros; os primeiros dois e o começo do terceiro estão perdidos.

⁵⁷ *Wizidagiha-i-Zadspram*, “Seleções d’[o sacerdote] Zadspram”, um texto pálvavi que inclui traduções de trechos perdidos do Avesta. Cf. as *Selections of Zadspram (Sacred books of the East*, v. 5), trad. E. W. West. Oxford: University Press, 1897.

⁵⁸ Poema em persa moderno, escrito em 1278, baseado em um livro pálvavi contendo material hagiográfico do *Dēnkard*, inclusive das seções perdidas.

Deus de Agostinho (Livro XXI, §14) e em obras bizantinas. Conforme Jenny Rose (2000, p. 26), “ele ri porque sabe que *Vohu Manah* [o Bom Propósito] virá para ele no mundo material”, e a história do nascimento risonho de Zaratustra qualifica-o “como o fundador de uma religião na qual é uma virtude alegrar-se e estar satisfeito” (Boyce, 1992, p. 120). Nietzsche e seu Zaratustra, a seu turno, valorizam grandemente o riso e a comédia, como se percebe no *Assim falava Zaratustra*,⁵⁹ no “Prólogo

⁵⁹ “Não é com cólera, mas com riso que se mata. Adiante! matemos o espírito do pesadelo!” (*Assim falava Zaratustra* [Z], I, “Ler e escrever”); “Por que não ficou ele no deserto, longe dos bons e dos justos? Talvez houvesse aprendido a viver e a amar a terra e também o riso!” (Z, I, “Da morte livre”); “Hoje o meu escudo riu-se e estremeceu brandamente: era o estremeçamento e o riso sagrado da beleza!” (Z, II, “Dos virtuosos”); “[vós que levantai torvelinhos na alma, pregadores da igualdade:] Eu... acabarei de revelar os vossos esconderijos, por isso me rio na vossa cara com o meu riso das alturas!” (Z, II, “Das tarântulas”); “Pode ser que ele [Cupido] se ponha a gritar e a chorar; mas até chorando se presta ao riso” (Z, II, “O canto do baile [da dança]”); “[o homem sublime] ainda não conhece o riso nem a beleza” (Z, II, “Dos homens sublimes”); “Na verdade, com mil gargalhadas infantis chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo-se de todos esses vigias noturnos e de todos esses guardiões dos sepulcros que agitam as suas chaves com sinistro som./ Tu os espantarás e derribarás com o teu riso; o desmaio e o despertar provaram o teu poder sobre eles. [...] Mostraste-nos novas estrelas e novos esplendores noturnos; estendeste sobre nós o próprio riso como um toldo ricamente matizado./ Agora, dos túmulos brotarão sempre risos infantis” (Z, II, “O adivinho”); “Já não era homem nem pastor; estava transformado, radiante; ria! Nunca houve homem na terra que risse como ele! Ó! meus irmãos! Ouvi uma risada que não era risada de homem... e agora devora-me uma sede, uma ânsia que nunca se aplacará. Devora-me a ânsia daquele riso” (Z, III, “Da visão e do enigma”, 2); “o riso acenava-lhe com a minha sabedoria” (Z, III, “Dos trãsfugas”, 1); “Entretanto o meu coração contorcia-se de riso; queria estalar, mas não sabia como, e ria, ria./ Na verdade, a minha morte será afogar-me em riso”; “Há muito que se acabaram os antigos deuses, e na verdade tiveram um bom e alegre fim divino! Não passaram pelo ‘crepúsculo’ para caminhar para a morte – é uma mentira dizê-lo! – Pelo contrário: mataram-se a si mesmos a poder de... riso!” (Z, III, “Dos Trãsfugas”, 1); “Falar-lhe-ia em segredo a minha sabedoria, a minha sabedoria diurna, risonha e desperta que zomba de todos ‘os mundos infinitos’?” (Z, III, “Dos três males”, 1); “sobre as nuvens e o dia e a noite estendi o riso como um verdadeiro tapete de variadas cores” (Z, III, “Das antigas e das novas tábuas”, 3); “toda a verdade que não traga ao menos um riso nos pareça verdade falsa” (Z, III, “Das antigas e das novas tábuas”, 23); “se alguma vez me ri com o riso do relâmpago criador, ao qual se segue resmungando, mas obediente, o prolongado troar da ação [...] – como hei de eu estar anelante da eternidade, anelante do nupcial

7” da *Genealogia da moral* e finalmente na seção 294 do *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche, refutando uma pretensa afirmação de Hobbes,⁶⁰ aspira a propor “uma hierarquia dos filósofos conforme o grau do seu

anel dos anéis, o anel do regresso?” (Z, III, “Os sete selos”, 3); “se a minha maldade é uma maldade risonha [...], porque no riso se reúne tudo o que é mau, mas santificado e absolvido pela sua própria beatitude; e se o meu alfa e ômega é tornar leve tudo quanto é pesado, todo o corpo dançarino, todo o espírito ave: e, na verdade, assim é o meu alfa e ômega. Como não hei de estar anelante pela eternidade, anelante pelo nupcial anel dos anéis, pelo anel do regresso das coisas?” (Z, III, “Os sete selos”, 6); “A outros espero nestas montanhas e sem eles não me arredo daqui; espero outros mais altos, mais fortes, mais vitoriosos, mais alegres, retangulares de corpo e alma. É preciso chegarem os leões risonhos!” (Z, IV, “A saudação”); “Qual tem sido hoje, na terra, o maior pecado? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Pobres dos que riem aqui’...? [alusão a *Lucas*, 6:25; cf. adiante] Seria porque não encontrava na terra nenhum motivo de riso? Então procurou mal. Até uma criança encontra aqui motivos. Esse... não amava bastante, senão amar-nos-ia também a nós, risonhos!” (Z, IV, “O homem superior”, 16); “Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, eu mesmo a cingi, eu próprio canonizei o meu riso. Ainda não encontrei ninguém capaz de fazer outro tanto. Eu, Zaratustra, [...] o risonho, [...] eu mesmo cingi esta coroa” (Z, IV, “O Homem Superior”, 17); “Elevai, elevai cada vez mais os vossos corações, bons bailarinos! E não esqueçais também o belo riso! Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, lanço-vo-la eu, meus irmãos! Canonizei o riso; aprendei, pois, a rir, homens superiores!” (Z, IV, “O homem superior”, 20); “Ó! Zaratustra! – respondeu o mais feio dos homens. – És um brejeiro! Se ele [Deus] ainda vive, ou se revive, ou se morreu completamente, qual de nós o sabe melhor? Sei, porém, de uma coisa, – e contigo a aprendi em tempos, Zaratustra: – aquele que quer matar mais completamente põe-se a rir. Não é com a cólera, mas com o riso que se mata. Assim falavas tu noutra tempo. – Ó! Zaratustra!” (Z, IV, “A festa do burro”, 1). Traduções de J. M. de Souza, grifos meus]. Vide ainda Lawrence J. Hatab, “Laughter in Nietzsche’s Thought: A Philosophical Tragicomedy” (*International Studies in Philosophy*, v. 20, n. 2, p. 67-79, 1988 [p. 67: “Laughter, for Nietzsche, is far from an incidental matter; it is a fundamental issue in his view of the world”]); Jason M. Wirth, “Nietzsche’s Joy: On Laughter’s Truth” (*Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, p. 117-139, 2005 [particularmente sobre o lugar do riso no livro IV do *Zaratustra* de Nietzsche, e em relação ao tratamento do riso em Hobbes, Kant e Bergson]), e Thiago Ribeiro de Magalhães Leite, *Nietzsche e o Riso* (2016. 205f; Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016).

⁶⁰ Em Nietzsche, “das Lachen ist ein arges Gebreite der menschlichen Natur, welches jeder denkende Kopf zu überwinden bestrebt sein wird” (“O riso é uma má aflição da natureza humana, que toda mente pensante se esforçará para superar”). Citação distorcida, parcialmente apoiada na seção sobre o riso de Thomas Hobbes, *On Human Nature* (1650), cap. 9 “[...] men take heinously to be laughed at or derided, that is triumphed over”. Veja-se Quentin Skinner, *Visions of Politics*, v. 3: *Hobbes and civil*

riso - colocando no topo aqueles que são capazes da *risada de ouro*”⁶¹ (KSA, livro 5, p. 236). Sílvia Stoller entende que

Muitas dimensões diferentes do riso podem ser encontradas na obra de Nietzsche. Elas variam de formas despreocupadas, alegres, zombeteiras e sarcásticas de riso a formas de riso mais radicais e perigosas. O tipo radical de riso [...] deve ser visto como uma forma de pensamento filosófico crítico. É uma forma de rir, e não apenas de debochar, da aparência da filosofia do outro, e também é aparente no rir de si mesmo como um meio de autocrítica filosófica. Esse riso radical de si mesmo põe em perigo, até certo grau, sua própria filosofia. A questão que se coloca é: até que ponto pode tal autocrítica filosófica através do riso ser um meio de prática filosófica? Na minha opinião, o riso radical provoca uma transformação da filosofia em geral, porque requer uma distância produtiva de sua própria filosofia e filosofar (Stoller, 2016, p. 275).

Uma abordagem dos aspectos críticos do riso em Nietzsche foi feita por Rosana Suarez. Propõe Suarez:

Imaginemos, então, o lugar da cena [cômica] ocupado por **filósofos**: veremos a derrocada do próprio ‘ego’ filosófico! Ao mostrar o filósofo no espelho cômico, Nietzsche revela uma *imagem invertida*, a imagem de um *antípoda*. *E o antípoda radical do filósofo é o homem comum*,⁶² porém, com os traços exagerados: alguém que não reflete em nada sobre o mundo à sua volta nem sobre si próprio, sem se dar conta e até mesmo se orgulhando disso!

A estratégia principal da crítica nietzscheana à filosofia é tratar [com ironia e outras formas de humor] como trivialidades, banalidades, as conclusões que a filosofia gostaria de preservar em sua alçada rigorosa e purificadora [...]. No espelho cômico, os conceitos e juízos filosóficos se invertem em preconceitos, superstição, mitologia. Através

science (Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 142-176 [cap. 5 – “Hobbes and the classical theory of laughter”]).

⁶¹ “[...] würde ich mir sogar eine Rangordnung der Philosophen erlauben, je nach dem Range ihres Lachens - bis hinauf zu denen, die *des goldnen Gelächters* fähig sind. [...]”.

⁶² O “idiota” no sentido grego (ιδιώτης) do exemplar típico dos *oi πολλοί* (*hoi polloi*).

desse espelho veremos, por exemplo, René Descartes – famoso pelo preceito de tudo examinar, tudo questionar – tropeçar na mais cômica modalidade de rigidez, a *rotina*, o *hábito*, e chegar equivocadamente a um sujeito inequívoco, no *Penso, logo existo*. Nietzsche fala: [...] ‘Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato⁶³ que estes supersticiosos não admitem de bom grado, a saber, que um pensamento vem quando ele quer, e não quando ‘Eu’ [leia-se ‘eu’] quero’⁶⁴ (Suarez, 2007, p. 32, com negrito e itálicos originais e sublinhados meus).

Uma investigação em Nietzsche de uma “uma estupidez necessária ao sábio” foi proposta por Mariano Rodríguez González que, partindo do pressuposto de que “a estupidez *não* consiste, ou ao menos não consiste *só*, na simples needade” (nescidade) e recordando que “a complexidade do fenómeno da estupidez” torna problemático “seu suposto jogo recíproco com o riso” (Rodríguez González, 2022, p. 161 n. 7), sugeriu que essa “estupidez”

[S]eria, precisamente, aquilo que poderá fazer da sabedoria verdadeira *ciência alegre* no sentido nietzschiano da expressão. Acontece que há uma estupidez *necessária*, se bem que unicamente *como acompanhante* do saber, uma estupidez graças à qual o saber descansa e se ri em seu próprio exercício. Com esse descobrimento a partir

⁶³ No original alemão, “eine kleine kurze Thatsache” (“um pequeno e breve facto”).

⁶⁴ “Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungerne zugestanden wird,—nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‘er’ will, und nicht wenn ‘ich’ will”. NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 23. A sentença prossegue assim: “de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’ [...]” (“so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‘ich’ ist die Bedingung des Prädikats ‘denke’”. “Es denkt: aber dass dies ‘es’ gerade jenes alte berühmte ‘Ich’ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‘unmittelbare Gewissheit’”; *Além do bem e do mal*, 17; KSA, v. 5, p. 73).

de Nietzsche, o de uma estupidez necessária *ao sábio*,⁶⁵ necessária somente como guarda-costas do saber, por assim dizer; com esse reconhecimento de uma estupidez útil, talvez, na hora de nos defendermos das acometidas dos ‘completamente tontos’, aqueles que seriam tontos *puros* ou sem porção alguma de sabedoria; com essa descoberta, dizemos, se haveríamos deixado por fim atrás nossa subjetividade cultural cristã⁶⁶ (Rodríguez González, 2022, p. 171, itálicos originais).

Rodríguez González (p. 172) prossegue dizendo que, com o descobrimento dessa estupidez útil e necessária ao sábio, pode-se reivindicar positivamente certa estultícia – e cita Nietzsche: “[...] Fazer de vez em quando alguma estupidez – oh, que bom sabor recupera de imediato a própria sabedoria!” (*Fragmento póstumo*, primavera de 1888, 15 [118]⁶⁷, *KSA*, v. 13, p. 480).⁶⁸ E diz mais:

[A]gradecemos a Nietzsche pelo fato de não termos de eleger a tristeza ao empreender a tarefa do conhecimento. Porque se desde a obra nietzschiana se pode ser sábio e ao mesmo tempo rir, nela teríamos tomado contato com um riso próprio do sensato.

E como o sábio é natureza e é realidade, essa estultícia-sombra é a que aparece refletida em sua autoconsciência ao que se encarrega do sem-sentido ou da insensatez do real em toda a sua assustadora envergadura. Porque ao fim e ao cabo chegaríamos ao descobrimento de que a

⁶⁵ Nota de Rodríguez González (2022, p. 171 n. 12): “A primeira vez que Zaratustra se presta a descer entre os homens, ou, como ele próprio diz, a ‘ascender até o profundo’, ele o faria com o propósito de ‘regalar e compartilhar, até que os sábios entre os homens tornem a se alegrar de sua insensatez (*Thorheit*: ‘tolice’)” (*Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 1; *KSA*, v. 4, p. 11).

⁶⁶ Nas citadas palavras de Suarez (2007, p. 32), “alguém que não reflete em nada sobre o mundo à sua volta nem sobre si próprio”.

⁶⁷ Rodríguez González cita erroneamente esse fragmento como sendo “15 [119]”.

⁶⁸ “Von Zeit zu Zeit eine Dummheit – oh wie einem sofort wieder die eigne Weisheit schmeckt!” (“De vez em quando uma tolice – ah, como imediatamente se saboreia de novo a própria sabedoria!”).

realidade, a realidade mesma, vem a ser completamente idiota (Rodríguez González, 2022, p. 173).

Já se propôs que Nietzsche deveria ser tratado como um herdeiro do Cinismo grego;⁶⁹ Peter Sloterdijk foi além e reconheceu a proximidade entre as anedotas de Diógenes de Sinope (404 ou 412 a.C.– c. 323 a.C.), o “arquipai (*Erzvater*)”⁷⁰ do cinismo, e “seu colega, Mulá Nasrudin, na sátira sufi” – ambos cercados por “historietas espirituosas e instrutivas” –, apontando que:

[a]s pessoas mais vivas se impõem a seus contemporâneos e ainda mais à posteridade como figuras de projeção e atraem para si mesmas uma direção determinada da fantasia e do pensamento. Elas estimulam a curiosidade das pessoas sobre como seria estar na pele de tal filósofo. Assim eles não apenas conquistam alunos, mas também atraem pessoas que levam adiante seu impulso de vida (Sloterdijk, 1987, p. 160).

Tal atração filosófica remete a uma atitude mais tolerante em relação ao humor, cabendo evocar, com Voltaire (1694-1778), que “[a]queles que procuram as causas metafísicas do riso não são alegres”⁷¹ (Voltaire, 1775a, p. 306; 1775b, p. 398) – e Mónica Cragnolini (2001, p. 136) propôs que “[o] riso é uma sacudidela do corpo que se desvencilha, num estalo, das sombras das inscrições da metafísica”. O Zaratustra nietzscheano, enquanto crítico dos amargurados e chorosos, perguntava (já insinuando a resposta):

Qual foi até agora o maior pecado [*die größte Sünde*] na Terra? Não foi a palavra daquele que disse: ‘Ai daqueles que riem aqui! [*Wehe denen, die hier lachen!*]’?⁷²

⁶⁹ Cf. NIEHUS-PRÖBSTING, H. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Munique: Fink, 1979 (2. Ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1988); SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. 2 v. (trad. americana: Sloterdijk, 1987).

⁷⁰ “Ancestral father” na tradução em Sloterdijk, 1987, p. 155.

⁷¹ “Ceux qui cherchent des causes métaphysiques au rire, ne sont pas gais”.

⁷² Alusão ao *Evangelho de Lucas*, 6: 25 (trecho do Sermão da Montanha ou das Bem-Aventuranças), “[...] Ai de vós os que rides agora, pois gemereis e chorareis” (em grego, “[...] οὐαί, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε”); na *Vulgata*: “[...] Væ vobis

Ele não encontrou na Terra nenhum motivo [*Gründe*] para rir? Então ele apenas procurou mal. Até uma criança encontra motivos aqui.

Esse – não amou o suficiente: senão também teria amado a nós, os risonhos! [...] (*Assim Falava Zarathustra*, IV, “Do homem superior”, 16; *KSA*, v. 4, p. 365).

Esse que “não encontrava na Terra nenhum motivo de riso”, que “não amava bastante” a Terra, os homens, a vida, e que por isso foi visto por Nietzsche como o autor do “maior pecado”, é paradoxalmente visto pelo Cristianismo como “o que tira o pecado do mundo” (*João*, 1:29), o que por si só, numa perspectiva nietzscheana, já justificaria a necessidade de uma “transvaloração de todos os valores”,⁷³ na qual cada pecado original possa tornar-se uma virtude original (“Genealogia da Moral”, 3ª dissertação, 9), livrando-nos assim da avaliação “hobbesiana” do riso como “uma má aflição da natureza humana, que toda mente pensante se esforçará para superar” (*Além do bem e do mal*, 294; *KSA*, v. 5, p. 236). Uma avaliação crítica dos próprios textos fundadores do Cristianismo pode contribuir para uma mudança de perspectiva: nos Evangelhos lemos algumas vezes sobre o choro de Jesus, como por exemplo quando morreu seu amigo Lázaro, de quem gostava muito, mas não há uma única

qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis” [ecoando *Lucas*, 6:21: “Bem-aventurados vós que agora chorais, porque haveis de rir”]). Recorde-se ainda *Lucas*, 13:27-29, onde a iniquidade (gr. ἀδικία; lat. *iniquitas*) é associada ao “o choro e o ranger dos dentes” (13:38; em grego, “ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων”; na Vulgata, “fletus et stridor dentium”; “Heulen und Zähneklappern” em Nietzsche, *Assim falava Zarathustra*, IV, “Do homem superior”, 16; *KSA*, v. 4, p. 365) daqueles que não pertencem ao “reino de Deus”. Nietzsche provavelmente associava o trecho citado de Lucas 6:25 à condenação platônica do riso (p. ex. na *República*, 388e-389a; 606 a-d).

⁷³ Como pequena amostra do julgamento que Nietzsche faz de alguns valores que demandam uma transvaloração, lembramo-nos aqui de sua opinião que “[...] ‘o pecado veio ao mundo [*die Sünde in die Welt gekommen*]’ [...] por erros da razão, em virtude dos quais as pessoas entre si, e mesmo o indivíduo, se consideram muito mais negros e maus [*viel schwärzer und böser*] do que são de fato” (*Humano demasiadamente humano*, 124; *KSA*, livro 2, p. 121). No *Ecce homo* (“O nascimento da tragédia”, 2), lemos que “os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm uma ordem infinitamente mais elevada na hierarquia dos valores do que aquilo que o instinto de *décadence* pode abonar, *achar bom*. Entender isso requer *coragem* e, como sua condição, um excesso de *força* [...]” (*KSA*, livro 6, p. 311, grifos originais).

sentença sobre o riso de Jesus,⁷⁴ o que levou à “fórmula *Jesus não ria*, já conhecida dos Pais da Igreja” (Avanessian, 2002, p. 31, grifos originais). Hoje em dia, filosofia e religião são assuntos sisudos; no entanto, como recordou Paulo Leminski (1984, p. 47), Jesus foi suficientemente atento para reproduzir uma canção infantil em *Lucas* 6:32, e para falar de sua mensagem com as seguintes palavras: “Manifestei a vocês estas coisas, para que a minha alegria esteja em vocês, e a sua alegria seja completa” (*João*, 15:11).

Nem sempre são nítidos os limites entre brincadeira e zombaria, podendo ambas expressar-se como riso, embora envolvam áreas cerebrais distintas.⁷⁵ Pode-se questionar a propriedade, mas não se deve perder a oportunidade, de citar Pascal quando dizia que “[a] verdadeira eloquência zomba da eloquência, a verdadeira moralidade zomba da moralidade. [...] Zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar”.⁷⁶ Na verdade, para o filósofo francês a “verdadeira filosofia” (zombeteira que seja, mas não necessariamente risonha) ainda se identifica com o Cristianismo (posição criticada por Nietzsche), e como apontou Hirotsugu Yamajo:

Em Pascal, a verdadeira moralidade é aquela da religião, que consiste em amar a Deus e odiar a si mesmo; em outras palavras, submeter o amor de si ao de Deus, pois todo

⁷⁴ No Velho Testamento, Deus só é descrito como rindo em uma situação de hostilidade (*Salmos*, 2:2-5); o riso zombeteiro é tão ofensivo que pode ser punido com a morte, como no caso das crianças que riram da calvície do profeta Eliseu (*2 Reis*, 2:23-24).

⁷⁵ WILDGRUBER, D. *et al.* Different Types of Laughter Modulate Connectivity within Distinct Parts of the Laughter Perception Network. *PLoS ONE [Online]*, v. 8, n. 5, 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0063441>>.

⁷⁶ “La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale. C'est-a-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans regles. Car le jugement est celui a qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher” (Manuscrites RO 169-2; Lafuma frag. 513, Sellier e Ferreyrolles frag. 671). PASCAL, B. *Pensées*. In: LAFUMA, L. (Ed.). *Oeuvres Complètes*. Paris: Éd. du Luxembourg, 1951; reed. Paris: Éd. du Seuil (“L'Integral”), 1963; PASCAL. *Les Provinciales, Pensées et Opuscules divers*. Texto estabelecido por Philippe Sellier (a partir da cópia de referência de Gilberte Pascal), apresentação e notas por Gérard Ferreyrolles. Paris: Librairie Générale Française, “Le Livre de Poche” (Classiques Garnier, “La Pochothèque”), 2000 (reed. 2004).

homem é um dos membros do corpo que é Deus.⁷⁷ Ora, a mente geométrica é incapaz de buscar os motivos do amor: ‘Não se prova que se deve ser amado expondo as causas do amor em ordem, isso seria ridículo’⁷⁸.

A filosofia geométrica, como a de Descartes, não pode ser a verdadeira filosofia. Pascal critica este ‘filósofo’ com estas palavras: “É preciso dizer geralmente: ‘Isto [= o mundo] se faz por figura e por movimento’, pois isso é verdade. Mas dizer quais [figuras e quais movimentos], e especificar a composição da máquina, isso é ridículo, porque é inútil e incerto e doloroso. E se isso fosse verdade, não achamos que toda a filosofia valha a pena uma hora de esforço” (Yamajo, 2010, p. 204).⁷⁹

Na busca por pensamentos e atitudes que evitem o inútil, o incerto e o doloroso, podemos seguir recordando Pascal enquanto tentamos “aprender a filosofar com Nasrudin Coja” – título de uma obra onde lemos que,

[C]omo disse Pascal, a verdadeira moralidade ri da moralidade. E o conhecimento é em si mesmo imoral, por suas pretensões e hipocrisias, sua negligência fundamental da virtude, seu desdém pelo bem e, além disso, sua ignorância do ser, sua ausência de ser. O discurso racional e moral é apenas o discurso da conveniência e convenção, da boa consciência, da correção filosófica que Nietzsche critica como a ‘pequena razão’, em oposição à ‘grande razão’ da vida, ou quando denuncia o conceito ilusório de consciência humana. Pois ainda que esta tendência da filosofia negativa não seja a hegemônica e até mesmo contrária a ela, ela se mantém como o ‘outro’ regular da filosofia: seu irmão inimigo, sua sombra e denegridora. [...] Os pensamentos

⁷⁷ “Ver o capítulo XXVII dos *Pensées*, ed. Ferreyrolles, p. 247-254, e nossa primeira parte, cap. I.2” (nota de Yamajo).

⁷⁸ “On ne prouve pas qu’on doit être aimé en exposant d’ordre les causes de l’amour, cela serait ridicule” (Lafuma frag. 298, Sellier e Ferreyrolles frag. 329).

⁷⁹ “Il faut dire en gros: ‘Cela se fait par figure et mouvement’, car cela est vrai. Mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n’estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine” (Lafuma frag. 84, Sellier e Ferreyrolles frag. 118; fragmento riscado por Pascal).

que temos necessariamente nos impedem de ter outros pensamentos, especialmente se esses pensamentos são o tipo de princípios gerais que determinam o que é aceitável e o que não é. Isso tem eco em Heidegger, quando escreve: ‘O que mais dá a pensar em nosso tempo, que muito nos dá o que pensar, é que ainda não pensamos’⁸⁰. Então temos que nos tornar estranhos a nós mesmos para pensar, temos que nos alienar para ser (Brenifier; Millon, s.d. [B], p. 7 e 9).

Para Nietzsche, zombar da filosofia significa reescrevê-la criticamente, e até mesmo jocosamente, sem refrear o riso, que é associado à dança na seguinte passagem: “E perdido para nós é o dia em que não dançamos uma vez! E chamamos de falsa a toda verdade onde não haja uma risada!”⁸¹ (*Assim falava Zaratustra*, III, “Das antigas e das novas tábuas”, 23; *KSA*, v. 4, p. 264). Riso e dança são expressões de uma leveza que se opõe ao pesadume do “eu” e às “dores do mundo”, desafiando dogmas presentes em qualquer situação agrilhoante, com um espírito alegre e alado.⁸²

Para Sílvia Stoller,

[R]ir dos outros e rir de si mesmo são duas formas de riso qualitativamente diferentes. Esta última requer uma atitude *autorreferencial* especial e assume uma habilidade humana especial à frente, o que não é autoevidente. Então ela não entende a si mesma, pois na cultura dita ‘ocidental’, a meu ver, essas formas de riso não são realmente encorajadas.

⁸⁰ Tradução menos parafrástica: “Qual é a coisa mais preocupante? Como isso é mostrado em nosso tempo conturbado? O mais preocupante é que ainda não pensamos; ainda não, embora o estado do mundo continue a se tornar mais precário” (“Wir nennen jetzt und in der Folge dasjenige, was stets, weil einster und allem voraus, zu bedenken bleibt: das Bedenklichste. Was ist das Bedenklichste? Wie zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit? *Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken*; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird”). HEIDEGGER, M. *Was heißt denken?* [lições ministradas em Freiburg-im-Breisgau em 1951-52]. Tübingen: Max Niemeyer, 1954. p. 2.

⁸¹ “Und verloren sei uns der Tag, wo nicht Ein Mal getanzt wurde! Und falsch heisse uns jede Wahrheit, bei der es nicht Ein Gelächter gab!”.

⁸² Disse Nietzsche: “[...] esse é o meu Alfa e Ômega, tornar leve tudo que é pesado, tornar dançarino todo corpo, tornar ave todo espírito” (*Assim falava Zaratustra*, III, “Os sete selos”, 6; *KSA*; livro 4, p. 290).

Embora Karl Heinz Bohrer e Kurt Scheel tenham considerado que o riso como autocrítica é uma marca da civilização ocidental e se caracteriza principalmente pela capacidade de se distanciar de forma abrangente: ‘O riso contém ambos: o distanciamento do outro, e o distanciamento de si, até mesmo de seu próprio eu. Esse momento crítico e autocrítico do riso tornou-se uma marca registrada da civilização ocidental’ (Bohrer; Scheel, 2002, p. 742).⁸³ Mas pode-se questionar a posição cultural especial delineada por Bohrer e Scheel para o humor na ‘Civilização Ocidental’ [considerando pensar-se, por exemplo, na conhecida figura do Coja Nasrudin (‘Nasreddin Hoca’), uma das mais importantes figuras da literatura e da sátira turco-islâmica (ver, por exemplo, Hübsch, 2013⁸⁴)] (Stoller, 2016, p. 219 [c/ nota 16]).

Tendo abordado até agora convergências entre Nietzsche e Nasrudin, passo agora a tratar de uma importante divergência.

Uma diferença significativa

No dizer de Mónica Cragolini, “[o] perspectivismo [nietzscheano] dissemina o sentido, por não admitir nenhum sentido como último ou fundador: precisamente no distanciamento das origens o pensar se arrisca aos múltiplos modos de si mesmo” (Cragolini, 2001, p. 137). Oferecendo muitas possibilidades interpretativas e reflexivas, as histórias de Nasrudin podem contribuir significativamente para algo que caracteriza a “grande saúde” proposta por Nietzsche – “o acesso a múltiplas formas de pensar” (id., p. 136). Mas se para o saxão “[a] grande saúde parece ser a aceitação de que nenhuma ‘identidade’ ou constituição de si mesmo é possível fora do modo da desentificação de si” (id., p. 138), o emprego sufi das histórias de Nasrudin pretende favorecer uma “desentificação de si” que aponte

⁸³ “Im Lachen steckt beides: die Distanzierung des Anderen, und die Distanzierung des Eigenen, sogar des eigenen Selbst. Dieses kritische und selbstkritische Moment des Lachens ist ein Kennzeichen der westlichen Zivilisation geworden” (BOHRER, K. H.; SCHEEL K. [sem título]. *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, ano 56, Heft 9-10 (Sonderheft: “Lachen. Über westliche Zivilisation”), Sept.-Okt. 2002.

⁸⁴ HÜBSCH, H. *Der muslimische Witz*. Ostfildern: Patmos, 2013.

para Deus enquanto realidade primordial e unificadora, experimentada através da “união mística”, que entre outras coisas atualiza uma “realidade superior” onde o indivíduo e seu ser mais íntimo, o humano e divino, devêm uma realidade única, assim descrita pelo poeta e filósofo sírio Adonis:

Esse ponto supremo é o lugar onde se encontram o ser interior, a essência, e o ser exterior, o sujeito. Nesse ponto ultrapassamos o alegórico, que nega a inferioridade em nome da superioridade, e abandonamos o materialismo, que nega o superior em nome do inferior. O inferior e o superior são iguais neste ponto. Eles surgem com um significado. É o ponto em que coisas de todos os tipos, apesar de sua variedade, e a realidade e o que está por trás dela, estão em harmonia. Os poderes divinos, que Nietzsche sonha recuperar e que os sufis árabes experimentam, estão reunidos nele. É uma reafirmação da teoria de *al-hulūl* (Deus e o homem se tornando um) e a teoria da unicidade da existência [*wahdat al-wujūd*, professada por Ibn ‘Arabī⁸⁵]. [...] Nesse ponto supremo, desaparecem os impedimentos do mundo das exterioridades (o racional, o objetivo, etc.) e alcançamos a gnose [árabe *irfān*]. O dualismo termina, as contradições desaparecem. O dualismo é o que mantém o homem na ignorância, emparedando-o com expressões individuais, sociais e clássicas, mantendo-o na qualidade de um estranho. Nesse ponto supremo vamos além da alienação e alcançamos nosso verdadeiro eu. Quando alcançamos nosso verdadeiro eu, alcançamos o ‘conhecimento’, a gnose nascida da relação fundamental entre o ser e a gnose. Essa gnose é um despertar, que gera uma lembrança do que éramos antes de nos perdermos no mundo das coisas tangíveis (Adonis, 2005, p. 39).

Conforme o filósofo e islamista Paul Ballanfat, o ensinamento místico, tendo por objetivos “a aniquilação do ‘eu’” e a “superexistência” (*surexistence*) (no sufismo, a existência com Deus, por Deus e em

⁸⁵ O “Grande Mestre” ou “Mestre Maior” (*Al-Shaykh al-Akbar*) sufi, teólogo e filósofo, Muhyī al-Dīn (“Reavivador da Fé”) Muhammad ibn al-‘Arabī al-Hātīmī al-Tā’ī [Tāyī] (Muhyiddīn ibn ‘Arabī; 1165-1240/560-638 a.H.).

Deus), é necessariamente desintegrador (*forcément désintégreur*) – especialmente no mundo contemporâneo, caracterizado pela “dissolução do sujeito e o desaparecimento do objeto em uma imanência generalizada que implode sem descontinuar e se dá como transcendência em devir”: “Se é esse o objetivo, ele consiste em mostrar ao discípulo, e fazê-lo perceber, que tudo o que ele valoriza, como o mundo, a sociedade, a política, a economia e mesmo a religião, é apenas uma construção imaginária cujo único objetivo é desviá-lo de Deus” (Ballanfat, s.d., s.p.).

O ateísmo de Nietzsche, apesar de todas as suas nuances místicas, passa longe de vislumbrar ou propor um encaminhamento a Deus ou uma condição unitiva com Este. Desconhecedor das vivências sufis do divino, o saxão empaca na crítica ao “deus criado nas crenças” – na expressão é de Ibn ‘Arabī,⁸⁶ para distingui-lo do Deus da União mística – e enclausurase no “humano, demasiadamente humano”. Muitos místicos islâmicos consideraram que a crença do fiel simples ou mesmo do teólogo profano é apenas “idolatria oculta” – entendendo-se idolatria (*shirk*) como qualquer coisa admirada que desvia de Deus o homem –; o homem não realizado espiritualmente só pode ser um infiel ou idólatra, porque não adora a Deus em verdade; ele adora apenas o que ele concebe ser Deus.⁸⁷ Por sua vez, segundo o sacerdote jesuíta e filósofo Paul Valadier,

Nietzsche, que define o homem como ‘criador de deuses’, é sobretudo um crítico da idolatria, que pode assumir muitas

⁸⁶ Cf. CORBIN, H. *Creative imagination in the sufism of Ibn ‘Arabī* (1958). Trad. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969 (reed. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2008). p. 195-200; SAFOUAN, M. Dieu créé dans les croyances. In: RASSIAL, A.; ALLOUCH, J.-J. (Eds.). *L’Interdit de la représentation*. Colloque de Montpellier (1981). Paris: Seuil, 1984. p. 213-216; CHITTICK, W. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. p. 335-356 (“Transcending the gods of belief”).

⁸⁷ A crença do sufi unido a Deus, por sua vez, é uma “idolatria” paradoxal, como disse Abū Bakr al-Shiblī [861-945 ou 46/247-334 a.H.; cit. em Éric Geoffrey, *Introduction to sufism: the inner path of Islam* (2003). Trad. e introd. Roger Gaetani. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2010. p. 1): “O sufismo nada mais é que idolatria, pois seu propósito é preservar o próprio coração contra tudo que não seja Deus, mas nada existe além de Deus”. Cf. tb. SCHIMMEL, A. The sufis and the *shahāda*. In: HOVANNISIAN, R.; VRYONIS JR, S. (Eds.). *Islam’s Understanding of Itself*. Malibu, Califórnia: Undena Publications, 1983. p. 103-125, esp. p. 112 e 117.

outras formas além da religião. O cristianismo está, segundo ele, na origem de sua própria ‘eutanasia’ que resulta de uma contradição entre sua moral de proibição e o dogma. A saída do cristianismo não é, portanto, uma boa nova, nem uma novidade tranquilizadora. No entanto, a lição de Nietzsche é que o futuro permanece fundamentalmente aberto, incluindo um problemático ‘renascimento do divino’ (Valadier, 2001, p. 1).

Muitos sufis mostraram-se tão radicais quanto Nietzsche em suas críticas à fé comum; eles empregaram o paradoxo para despertar e sobressaltar as consciências: fé e infidelidade, bem e mal, são teofanias diferenciadas do Ser divino e, uma vez que têm a mesma origem, sua oposição deve ser colocada em perspectiva e relativizada. Para Rūzbiḥān Baqlī al-Shīrāzī (1128-1209/522-606 a.H.),

Na unidade (*wahdah*) [individual] a fé é infidelidade, pois é sinal do temporal no eterno. Ela (= a fé) está ligada à proximidade externa, mas está longe da realidade. Na realidade da *Tawhīd* [Unicidade] a infidelidade é a fé, porque é a confissão (*iqrār*) pelo desconhecimento, e para a existência criada o desconhecimento é a verdade real (*haqq-i haqq*) [...]. Ele (= o gnóstico) não discerniu exceto depois de desconhecer; ele não foi confundido em não saber, exceto após a gnose. A fé é a infidelidade da infidelidade, e a infidelidade é a infidelidade da fé (*apud* Ernst, 1985, p. 92).

Uma percepção unitiva conduz a um raciocínio que transcende a infidelidade e a fé, e aponta para uma concepção mais abrangente e unifaciente de Deus. Como explicou Ernst (1985, p. 90), “qualquer descrição de Deus é infidelidade, pois sempre será dualista. O corolário é que fé e infidelidade são qualidades finitas opostas que se contradizem e se qualificam. Elas estão inextricavelmente conectadas na dialética dos opostos”. Para o místico sufi, Deus é a única Realidade real; o ensino da unidade divina através do Amor subverte todas as ordens de crença do mundo em que os homens constroem seu próprio condicionamento, e a vida espiritual é uma jornada de autoconhecimento, de descoberta e realização da vida do Amado divino no amante humano – ou vice-versa.

Considerações finais

A “Transvaloração de todos os valores” propugnada por Nietzsche equivale à reavaliação crítica e reforma de todo o pensamento (e não apenas da filosofia) ocidental e a um “nascer de novo” do “espírito”, novamente “criança” diante da vida – o Zaratustra redivivo advertira: “Em verdade, já estávamos cansados demais para morrer; agora ainda estamos acordados, a viver – em câmaras mortuárias!” (*Assim falava Zaratustra*, II, “O Adivinho”; *KSA*, v. 4, p. 172).⁸⁸ O alegado “túmulo de Nasrudin” em Akshehir (Turquia) tinha, sob um teto apoiado em quatro colunas, uma porta fechada com um enorme cadeado, e nenhuma parede.⁸⁹ Dizem os rumores que essa porta era aquela que Nasrudin costumava carregar para todo lado quando ela ainda era da sua casa, que tinha janelas gradeadas, e quando perguntado sobre isso dizia: “É uma medida de segurança; ninguém pode entrar na minha casa se não for através da porta, por isso a trago comigo”. Pouco antes de morrer ele teria pedido que a porta fosse colocada no seu túmulo, que o esquife tivesse um furo – para que ele pudesse enxergar quem entrasse –, e que a chave fosse deixada com ele, para que a porta pudesse ser aberta sempre que ele desejasse, como nos dias de calor...

Como a filosofia de Nietzsche, os relatos de Nasrudin são uma exaltação da vida, amiúde em seus aspectos mais prosaicos. A seguinte anedota transmite muito da verve do sábio tolo ao mesmo tempo que abre um parêntesis sobre a terminalidade da morte e emprega a alegria para traduzir uma “seriedade subterrânea”:⁹⁰

⁸⁸ “Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort - in Grabkammern!”.

⁸⁹ No início do século XX a porta em madeira do “túmulo de Nasrudin” foi substituída por um portão em hastes de ferro, estando hoje o conjunto que envolve o esquife de pedra sob um teto apoiado em seis colunas.

⁹⁰ A expressão é de Nietzsche na *Genealogia da moral*, Prefácio, 7 (*KSA*, v. 5, p. 255): “[...] A alegria, ou seja, para colocar em minha linguagem, a ciência alegre [*die fröhliche Wissenschaft*; em itálico; *la gaia scienza*] – é uma recompensa: uma recompensa por uma seriedade [*Ernst*] longa, corajosa, trabalhadora e subterrânea [*unterirdischen*], que obviamente não é assunto para todos. [...]”.

Nasrudin está com seus companheiros tomando café; eles estão discutindo a morte, refletindo sobre uma pergunta curiosa: Quando você estiver em seu caixão e amigos e familiares estiverem de luto por si, o que você gostaria de ouvi-los dizer sobre sua pessoa? O primeiro amigo diz: ‘Gostaria de ouvi-los dizer que fiz bom uso da sabedoria, que ajudei muita gente e fui um grande esteio da minha comunidade’. O segundo fala: ‘Gostaria de ouvir que fui filho e pai compassivo, um marido maravilhoso e um cidadão que fez uma grande diferença para o amanhã’. Nasrudin diz: ‘Eu gostaria de ouvi-los dizer... Vejam, ele não morreu!!!’ (o melhor ‘último desejo’ é que ele não seja o último...).

O Zaratustra de Nietzsche, culminação da sua filosofia, não foi pensado como uma revivescência do Mulá Nasrudin, mas muito se assemelha a essa figura em aspectos como a crítica à “razão” normativa e à “verdade” institucional e a exaltação da inocência reconfiguradora e do riso restaurador. Espero que uma ampla reavaliação do lugar da sátira pedagógica e do humor terapêutico na “filosofia a golpes de martelo”⁹¹ do filósofo saxão possa torná-la mais leve e mais instrumental no melhoramento do mundo e na realização da “grande saúde”,⁹² pois creio que só assim veremos cumprir-se o seguinte vaticínio:

⁹¹ Subtítulo da obra *Crepúsculos dos ídolos* (setembro de 1888; “primeiro livro de *A transmutação de todos os valores*”) e alusão à sua intenção de destruir as ilusões antigas e novas do Ocidente (os “ídolos eternos”), tais como as “verdades absolutas” – cabendo reavaliá-las criticamente e corrigir, p. ex., “toda a moral de aperfeiçoamento” (*die ganze Besserungs-Moral* [em itálico no original]; *Crepúsculos dos ídolos*, “O Problema de Sócrates”, 11; *KSA*, v. 6, p. 73). Oswaldo Giacóia Junior comenta: “Ao contrário do que sustentam os moralistas, os supremos valores morais não são absolutos, de validade objetiva, isto é, independentes dos condicionamentos psicológicos, sociais, políticos, econômicos e culturais. Todos eles têm uma história, no interior do qual e sob determinadas circunstâncias surgem, impõem-se, desdobram-se e modificam-se, sofrem deslocamentos de sentido e, também, perecem” [NIETZSCHE, F. *Para a Genealogia da moral*, tradução, adaptação e introdução Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Scipione, 2001 (reed. 2002, 2008), p. 14].

⁹² Essa expressão aparece em itálico no *Ecce homo*, “Assim falava Zaratustra”, 2; *KSA*, v. 6, p. 337, significando uma condição que corresponde à superabundância de forças curativas numa “nova saúde, mais forte, mais perspicaz, mais tenaz, mais audaciosa, mais alegre do que toda saúde anterior” (“einer neuen Gesundheit, einer stärkeren

Em verdade, com riso de mil crianças chega Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo-se desses vigias noturnos e guardiães dos sepulcros, e de quem mais chacoalha chaves [de maneiros] sombrias.

Tu os aterrorizarás e os dominarás com teu riso; o desmaio e o despertar provarão teu poder sobre eles.

E mesmo quando vier o longo crepúsculo e a mortal lassidão, tu não desaparecerás do nosso céu, ó defensor da vida!

Deixaste-nos ver novas estrelas e novos esplendores noturnos; em verdade, estendeste sobre nós o próprio riso, como uma tenda colorida.

Agora, o riso das crianças sempre sairá dos túmulos; agora um vento forte sempre sairá vitorioso de todo desfalecimento mortal: tu mesmo és nosso fiador e adivinho!⁹³ (*Assim falava Zaratustra*, II, “O Adivinho”; *KSA*, v. 4 p. 175).

Referências

ADONIS (‘Alī Ahmad Sa‘īd Isbir). *Sufism and Surrealism*. Tradução de Judith Cumberbatch. Londres: Saqi, 2005.

AKMAL, S.; et al. Dissecting the Types and Functions of Religious Humor in Nasreddin Hoja Short-Stories. *Englisia: Journal of Language, Education, and Humanities*, v. 10, n. 1, p. 146-167, 2022.

gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren”; *A Gaia ciência*, 382; *KSA*, v. 3, p. 635-636, e tb. *Ecce homo*, “Assim falava Zaratustra”, 2; *KSA*, v. 6, p. 337) e ao acesso a múltiplos modos de pensar, múltiplas perspectivas vitais (vide *A gaia ciência*, “Prefácio à segunda edição”; *KSA*, v. 3, esp. p. 351-352).

⁹³ “Wahrlich, gleich tausendfältigem Kindsgelächter kommt Zarathustra in alle Todtenkammern, lachend über diese Nacht- und Grabwächter, und wer sonst mit düstern Schlüsseln rasselt./ Schrecken und umwerfen wirst du sie mit deinem Gelächter; Ohnmacht und Wachwerden wird deine Macht über sie beweisen./ Und auch, wenn die lange Dämmerung kommt und die Todesmüdigkeit, wirst du an unserm Himmel, nicht untergehn, du Fürsprecher des Lebens!/ Neue Sterne liessst du uns sehen und neue Nachherrlichkeiten; wahrlich, das Lachen selber spanntest du wie ein buntes Gezelt über uns./ Nun wird immer Kindes-Lachen aus Särgen quellen; nun wird immer siegreich ein starker Wind kommen aller Todesmüdigkeit: dessen bist du uns selber Bürge und Wahrsager!”.

AVANESSIAN, A. Le rire comme impossibilité philosophique?. *Le Philosophoire*, v. 2, n. 17, p. 29-45, 2002.

BALLANFAT, P. *La critique interne du soufisme et la wahdat al-wujūd*. s.d. Disponível em: <www.academia.edu/5115298/La_critique_interne_du_soufisme_et_la_wahdat_al_wuj%C3%BBd>. Acesso em: 22 fev. 2023.

BENNETT, J. G. *Gurdjieff: Making a New World*. New York: Evanston; San Francisco: Harper & Row (eds. inglesas Londres: Turnstone Books), 1973, 1976.

BOYCE, M. *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1992.

BRENIFIER, O. Nasruddin Hodja, A Master of the Negative Way. *Childhood & Philosophy*, v. 2, n. 3, p. 29-54, 2006.

BRENIFIER, O. Nasruddin Hodja, philosophe populaire et maître de la voie négative. In: UNESCO. *La Civilisation Arabo-Musulmane au Miroir de l'Universel: Perspectives Philosophiques*. Paris: Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, 2010. p. 229-240.

BRENIFIER, O.; MILLON, I. *Apprendre à Philosopher avec Nasreddine Hodja*. Paris: Institut de Pratiques Philosophiques, s.d. [A]. Disponível em: <www.pratiques-philosophiques.fr/wp-content/uploads/2022/06/nasreddin_fr.pdf>. Acesso em: 14 maio 2023.

BRENIFIER, O.; MILLON, I. *Learning to Philosophize With Nasruddin Hodja*. Paris: Institut de Pratiques Philosophiques, s.d. [B] (versão modificada de BRENIFIER; MILLON, s. d. [A]). Disponível em: <www.pratiques-philosophiques.fr/wp-content/uploads/2014/01/PHILOSOPHIZE-WITH-N.H-ORIGINAL-2-2.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2023.

CARVALHO, D. F. Nietzsche e a lanterna de Diógenes. *Artefilosofia*, v. 7, n. 13, p. 3-16, 2012.

CONRAD, J. “This is not our Hoca!” Repurposing, Repackaging, and Reappropriating Nasreddin Hoca. In: BENDIX, R. F.; NOYES, D. (Eds.), *Terra ridens, terra narrans: Festschrift zum 65. Geburtstag von Ulrich Marzolph*. Dortmund: Verlag für Orientkunde, 2018. v. 1, p. 263-299.

CRAGNOLINI, M. B. Do corpo-escrita. Nietzsche, seu “eu” e seus escritos (tradução de M. A. de Barrenechea, revisada por M. B. de Carvalho). In: FEITOSA, C.; CASANOVA, M. A.; BARRENECHEA,

M. A. de; DIAS, R. (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001. p. 132-138.

DE CUSTINE, A. L. L., Marquis. *Bibliothèque Universelle des Belles-Lettres, et Arts, Redigée a Genève*. Genève: Imprimerie de la Bibliothèque Universelle; Paris: Rossange Père, 1830. XV. année, t. 44 (Littérature, Vol. 2)

ERNST, C. W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

GOETHE, J. W. von. *Goethe's Werke, Vollständige Ausgabe, letzter Hand, Dritter Band*. Ed. Karl Theodor Musculus, Friedrich Wilhelm Riemer. Stuttgart: J. G. Cotta, 1827.

GOETHE, J. W. von. *Lyrische und epische Dichtungen, Band II*. Ed. Hans Gerhard Gräf. Leipzig: Insel, 1920.

GOETHE, J. W. von. *Poetische Werke, Vollständige Ausgabe, Zweiter Band, West-östlicher Divan, Epen. Maximen und Reflexionen*. Stuttgart: J. G. Cotta, 1950.

GRÄF, H. G. (Ed.). *Goethe über seine Dichtungen – Versuch einer Sammlung aller Aeusserungen des Dichters ueber seine poetischen Werke, Drittel Teil: Die lyrischen Dichtungen, Zweiter Band, Erste Hälfte, des ganzen Werkes achter Band*. Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt, 1914 (reed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).

HUYSSSEN, A. Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. In: SLOTERDIJK, P. *Critique of Cynical Reason* (1983). Trans. Michael Eldred. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1987. p. IX-XXV.

LA ROCHELLE, P. D. *Notes pour Comprendre le Siècle*. Paris: Gallimard, 1941 (e-book: Ars Magna, 2016).

LEMINSKI, P. *Jesus a.C.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARZOLPH, U. (Ed.). *Nasreddin Hodscha – 666 wahre Geschichten*. Munique: C. H. Beck, 1996 (4. ed. 2015).

MARZOLPH, U. Molla Nasr al-Din in Persia. *Iranian Studies*, v. 28, n. 3/4, p. 154-174, 1995.

MAYER, F. *A History of Modern Philosophy*. New York: American Book Co., 1951.

NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra* (1885). Tradução de J. M. de Souza. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag; New York: Walter de Gruyter, 1980. 15 v.

ÖZDEMİR, N. *The Philosopher's Philosopher*: Nasreddin Hodja. Tradução de M. Angela Roome. Ancara: Ministry of Culture and Tourism, 2011.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. Nietzsche e a ambígua valoração da estupidez. Tradução de Saulo Krieger. *Cadernos Nietzsche*, v. 43, n. 2, p. 153-180, 2022.

ROSE, J. *The Image of Zoroaster: the Persian Mage Through European Eyes*. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.

SCHUBERT, G. Formen von Identität und Abrenzung in Witzen aus dem Donau-Balkan-Raum. In: ROTH, K. (Ed.). *Mit der Differenz leben: Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation* (1996). 2. ed. München: Waxmann, 2000. p. 79-93.

SCHUBERT, G. Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa. In: KAHL, T.; LIENAU, C. (Eds.). *Christen und Muslime: Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. Viena: Lit Verlag, 2009. p. 173-190.

SERRANO PEÑA, R. *El fin de la modernidad: estado, ciencia y educación*. 2121. 144 f. Tese (Licenciamento em Relações Internacionais) – El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2021.

SHAH, I. The subtleties of Mulla Nasrudin. In: SHAH, I. *The Sufis*. Londres: Octagon Press, 1964 (reed. 1977, 1999, 2001). p. 56-97.

SLOTERDIJK, P. *Critique of Cynical Reason* (1983). Tradução de Michael Eldred, prefácio Andreas Huyssen. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (5ª impressão 2001).

STOLLER, S. Nietzsches radikales Lachen: Spuren einer Philosophiekritik der ungewohnten Art. In: HEIT, H.; THORGEIRSDOTTIR, S. (Eds.). *Nietzsche Als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. p. 275-296.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VALADIER, P. Nietzsche et l'avenir de la religion. *Le Portique* [Online], v. 8, 2001, s.p. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/leportique/199>>. Acesso em: 06 jun. 2023.

VOLTAIRE. *Questions sur l'Encyclopédie par des Amateurs, Tome 4 (Juif-Zoroastre)*. Genebra: S/ ed. [Plomteux], 1775 (= 1775b). (Collection Complète des Œuvres de Mr. de Voltaire, 24).

VOLTAIRE. *Questions sur l'Encyclopédie par des Amateurs, Tomo 6 (Mahométans)*. S. l. [Genebra]: S.ed. [Cramer et Bardin], 1775 (= 1775a). (Œuvres de Mr. de Voltaire, 30).

YAMAJO, H. *Pascal et la Vie Terrestre Épistémologie, ontologie et axiologie du "corps" dans son apologétique*. 2010. 428 f. Tese (Doutorado em Literatura e Civilização Francesas) – Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII^e et XVII^e Siècles, Université Paris-Sorbonne, Paris, 2010.