

José Nicolao Julião

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

O Ensino da Superação em “Assim Falou Zaratustra”

Tese de doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação da
Prof. Dr. Oswaldo Giacóia
Júnior.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
23/10/2001

BANCA

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

Prof. Dr. Peter Pal Pelbart

Prof. Dr. Alfredo Naffah Neto

Prof. Dr. Emanuel Carneiro Leão

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Ferraz

UNICAMP

UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: WILLIAM
9422
 V. 1 Ex.
 TOMBO BC/ 45236
 PROC. 16-392/01
 C D
 PREC. R\$ 11,00
 DATA 02-02-01
 N.º CPD

CM00158392-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

J 942 e Julião, José Nicolao
 O ensinamento da superação em "Assim Falou Zaratustra" /
 José Nicolao Julião . - - Campinas, SP : [s. n.], 2001

Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã.
 3. Metafísica. I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Universidade
 Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
 III. Título.

Ao Iporã, que começou a ler o Zaratustra enquanto eu escrevia a tese e ao Bolívar, com quem fui criança.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr.º Oswaldo Giacóia Júnior, pela sua dedicação e pelas sugestões sempre pertinentes para o aprimoramento desta tese.

Aos membros da banca examinadora, em particular ao Prof.º Zeljko Loparic, pela sua inestimável ajuda na qualificação deste trabalho.

Aos professores Roberto Machado e Scarlett Marton, pelas sugestões que contribuíram para o melhoramento do trabalho.

Aos amigos José Amorim de Oliveira Júnior e Prof.º Msº Waldir Oliveira Guimarães, pelos trabalhos de apoio.

À CAPES e ao DAAD, pela ajuda financeira na realização desta pesquisa.

Sumário

Introdução	1
.....	
1 Apresentação do problema.....	1
2 A conservação como princípio teleológico	4
3 Três modelos teleológicos criticados por Nietzsche	7
4 Da divisão da tese.....	12
A) Capítulos preliminares	12
B) Breve comentário das partes do ASZ.....	13
5 Observação preliminar	18
Capítulo I.....	
Lugar e gênese do ASZ no conjunto da obra de Nietzsche	20
I.A . O lugar do ASZ na obra de Nietzsche	20
I.A. 1 Apresentação.....	20
I.A. 2 Divisão standard	20
I.A. 3 Alternativas de divisão	24
I.A. 4 ASZ como obra capital.....	30
I.B . Gênese do ASZ	34
I. B . 1 Introdução	34
I. B . 2 O nascimento do ASZ.....	35
I. B . 3 Possíveis fontes do ASZ.....	38
I. B . 4 Estilo.....	42
I. B . 5 Zaratustra como orientador do novo sentido histórico.....	44
Capítulo II	
O Mundo Sem Fundo de Zaratustra.....	51

II.1 Introdução	51
II.2 Contradição trágica e contradição lógica em Nietzsche.....	52
II.3 Nietzsche e o novo tempo (neue Zeit)	57
II.4 Complexo de forças contraditórias	61
II.5 As contradições de ASZ.....	63
Capítulo III	
O Prólogo.....	71
III.1 Apresentação.....	71
III.1.a A anunciação.....	72
III.1.b A morte de Deus	73
III.1.c O super-homem e o último homem.....	82
III.1.d Desilusão e nova visão.....	90
Capítulo IV	
A Primeira parte	93
IV.1 Apresentação.....	93
IV.2 Transmutação	93
IV.3 Destruição e criação	96
IV.3.a Imanência x transcendência	96
IV.3.b “Uma olhada sobre o Estado”	100
IV.3.c O caminho do criador.....	106
IV.3.d A virtude que doa	113
Capítulo V	
A Segunda parte.....	117
V.1 Apresentação	117
V.2 Considerações prévias.....	118
V.3 O super-homem e a vontade criadora	119
V.4 Vontade de poder e auto-superação	125
V.5 A redenção	129

Capítulo VI

A Terceira parte.....	139
VI.1 Apresentação.....	139
VI.2 Considerações prévias sobre o eterno retorno.....	140
VI.3 O eterno retorno	143
VI.4 O eterno retorno como imperativo existencial.....	158

Capítulo VII

A Quarta parte.....	168
VII.1 Apresentação	168
VII.2 Consideração preliminar.....	169
VII.3 Em busca do sinal.....	171
VII.4 A interpretação <i>standard</i> da Quarta parte	180
VII.5 A reabilitação da Quarta parte.....	182
VII.6 Eterno retorno e super-homem na Quarta parte.....	189

Conclusão.....	197
-----------------------	------------

Bibliografia	201
---------------------------	------------

Abreviatura das Obras de Nietzsche

Die Geburt der Tragödie – GT

Unzeitgemässe Betrachtungen – UB

Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen - PTZG

Fünf Vorreden zur fünf ungeschriebenen Büchern - FVUB

Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn - UWL

Menschliches Allzumenschliches – MA

Der Wanderer und sein Schatten - WS

Morgenröte - M

Die fröhliche Wissenschaft - FW

Also sprach Zarathustra - ASZ

Jenseits von Gut und Böse – JGB

Zur Genealogie der Moral – GM

Der Antichrist - AC

Götzen Dämmerung - GD

Der Fall Wagner - DFW

Nietzsche contra Wagner – NW

Dionysos Dithyramben – DD

Ecce Homo – EH

Der Wille zur Macht – WM

RESUMO

Esta tese trata de uma interpretação da obra de Nietzsche Also Sprach Zarathustra (ASZ), focando o ensinamento da superação como sendo o seu principal tema. É destacado: 1º, o lugar do ASZ no conjunto da obra nietzschiana; 2º, a dinâmica da obra, que faz com que seja pensada como processo, não como sistema; 3º, a importância que desempenha a quarta parte no contexto do aprendizado de Zarathustra.

ABSTRACT

This thesis is concerned with an interpretation of Nietzsche's work Also Sprach Zarathustra. It focus on the teaching of overcome, as being it's main theme. Emphasis are also placed on the significance of ASZ in the context of the nietzschean work, it's dynamics – which makes the work to be thought more as a process than as a system – and the importance of its fourth part for Zarathustra's learning.

INTRODUÇÃO

1 – Apresentação do Problema

A hipótese interpretativa que desenvolvo nesta dissertação é a de que o ensinamento da superação (Überwindung) constitui o principal tema abordado por Nietzsche em Also sprach Zarathustra (ASZ). O conceito de superação, a meu ver, é seu *leitmotiv*, ou seja, a dinâmica que impulsiona tanto a sua “*ação dramática*”¹ do “*tornar-se o que se é*”², como a elaboração dos seus principais conceitos, sem contrariar, com isto, as afirmações de que “*a concepção básica da obra é o pensamento do eterno retorno*”.³ Para isso, devemos considerar: a relação orgânica que há entre a superação e a contradição, enfatizando, sobretudo, o antagonismo superação-conservação no interior da trama; assim como reconhecer a importância que desempenha a quarta parte do ASZ no contexto desse aprendizado.

O ensinamento da superação em Nietzsche aparece em oposição ao princípio de conservação, utilizado pela tradição, seja da grande filosofia, seja das

¹ Utilizo-me aqui da expressão de Laurence Lampert em Nietzsche's Teaching; Yale University Press, New Haven and London, 1986.

² “Wie man wird, was man ist”. Essa máxima famosa de Píndaro (Píthias, II, 72), que tanto inspirou os poetas Goethe e Hölderlin, serviu a Nietzsche como subtítulo para a sua autobiografia Ecce Homo (EH); ela aparece também de forma variada no aforismo 270 de Die fröhliche Wissenschaft (FW) - “Du sollst der werden, der du bist” (Deves tornar-te aquilo que és); no aforismo 335 de FW - “Wir aber wollen Die werden, die wir sind” (Mas nós queremos nos tornar aquilo que somos). No ASZ nas seções “O Convalescente” - “wer du bist und werden musst.” (quem tu és e quem deves tornar-te); “A Sanguessuga” - “ich bin, der ich sein muss” (eu sou quem devo ser); “O Sacrifício do mel”, da quarta parte do ASZ - “Werde, der du bist!” (torna-te quem és!).

³ Ecce Homo, “ASZ”, 1.

ciências naturais. Para ele, o valor das verdades metafísicas e científicas está fundamentado em um fim utilitário, ou seja, tais verdades valem somente se são úteis para a conservação da vida.⁴ Como Nietzsche não vê nenhuma finalidade na natureza, ele vê na idéia de superação as exigências necessárias para as suas teses anti-teleológicas e anti-mecanicistas; pois a superação atua de forma dinâmica, impulsionada pelas contradições, sempre buscando o mais como forma de sua expressão e, deste modo, nunca atinge um ponto de estagnação, tal como parece sugerir o princípio de conservação. Por isso, é uma exigência da superação, para que ela atue, estar em oposição ao princípio de conservação; mas, para haver superação, é necessário que haja conservação. Dessa forma, a dinâmica do processo é mantida.

Em Nietzsche, o tema da superação tem um duplo significado; ele aparece, primeiro, como no uso da expressão “*superação da metafísica*”⁵, a qual tem um sentido mais histórico, filogenético, e implica uma crítica, ou uma oposição, à tradição do pensamento ocidental; e, também - como consequência do primeiro -, aparece no sentido de uma transposição de obstáculos num processo performático pedagógico, como, por ex., em: “*o melhor é ainda algo que deve ser superado*”⁶, com uma conotação mais existencial, ontogenética, que implica uma oposição ao princípio de conservação como sendo a meta da existência. Concebido dessa forma, o princípio de superação funciona como um ensinamento que educa o indivíduo como chegar a ser o que se é, superando em si tudo o que há de “humano demasiadamente humano”. É dando mais ênfase a esse segundo sentido, sem negligenciar o primeiro, que pretendo analisar o desdobramento do ensinamento da superação em ASZ. Todavia, relaciono-o com a

⁴ Essas teses de cunho pragmático podem ser percebidas nos escritos de Nietzsche desde “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn” (UWL) - 1873, quando ele ensaia desenvolver sua teoria do perspectivismo.

⁵ Sabemos da importância dessa questão na discussão, não somente no campo da investigação nietzschiana, se Nietzsche superou ou não a metafísica, mas, também, nas polêmicas teóricas acerca da situação do discurso da modernidade. Desse ponto de vista, segundo Heidegger, os esforços de Nietzsche para superar a metafísica foram em vão, cabendo a ele - Heidegger - tal tarefa; Habermas, por outro lado, toma Nietzsche como o ponto de inflexão da modernidade, ligando a ele toda uma tradição que vai de Heidegger a Derrida, a qual se convencionou chamar de pensamento pós-moderno ou pós-metafísico.

⁶ ASZ, III, “Das Velhas e Novas Tábuas”, 14.

problemática da história e a sua falta de sentido, já detectada por Nietzsche em obras anteriores.⁷

Na verdade, os dois significados de superação estão intimamente conectados entre si, pois, segundo Nietzsche, a história da cultura ocidental é decadente devido ao pensamento metafísico que se enraizou nela e conduziu o seu sentido histórico, gerando assim uma ilusão, um não sentido, que se manifestou no período moderno como niilismo. Dessa forma, para que Nietzsche efetive o seu antigo projeto pedagógico de constituição do tipo mais elevado⁸, que em ASZ, ele expressou com o conceito de super-homem⁹, será necessária a superação do homem moderno, produto de uma cultura decadente. Mas o desafio de tal tarefa implica antes a superação da metafísica. Na segunda fase de seu desenvolvimento filosófico, Nietzsche se ocupou disso.

O tema da superação está intimamente ligado à crítica que Nietzsche faz da cultura. Esta, para ele, é desprovida de sentido histórico, pois o princípio que fundamenta os seus alicerces - o princípio de conservação - é um princípio de penúria e

⁷ Unzeitgemäße Betrachtungen (UB), II; Menschliches, Allzumenschliches (MA), § 2; FW, § 337.

⁸O projeto nietzschiano de edificar uma cultura mais elevada pode ser remetido aos seus escritos de juventude e do período médio, nos quais se edificariam como produtos respectivamente o gênio e os espíritos livres.

⁹Utilizo-me aqui, em parte, dos argumentos de Roberto Machado - em: Zaratustra - Tagédia Nietzscheana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 45, nota 22 - para a tradução do termo alemão Übermensch por super-homem. Todavia, respeito os esforços de Rubens Torres Filho, que na tradução que faz de textos escolhidos de Nietzsche - na coleção Os Pensadores. SP: Ed. Abril Cultural -, adota o termo "além-do-homem" como tradução de Übermensch. Igual a Roberto Machado, considero super-homem a melhor tradução, sobretudo por manter uma correspondência entre o prefixo 'super' de super-homem e super(ação), de forma análoga ao alemão, onde o prefixo 'Über' compõe as palavras Übermensch e Überwindung; e ao inglês, no qual o prefixo 'over' compõe as palavras overman e overcoming. Os comentadores de Nietzsche de língua inglesa há muito tempo digladiam para uma melhor tradução do termo Übermensch. Bernd Magnus - in "Perfectibility and Attitud in Nietzsche's Übermensch". Review of metaphysics, 36 (março de 1983), p. 636. Cf. também, Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington: Indiana University Press, 1978. Pp. 32 ss. - adota o termo Übermensch, tal como Daniel Conway - "Overcoming the Übermensch: Nietzsche's Revaluation of Values". Journal of the British Society of Phenomenology, vol. 20, n. 3 (out. 1989). - e Arthur Danto - Nietzsche as Philosopher. NY: Columbia University Press, 1965-1980. P. 196. B. Magnus - no primeiro escrito citado acima - chama a atenção para o curioso fato de que o termo overman foi adotado na prematura tradução de Nietzsche para o inglês feita por Thomas Common -; mais tarde, Walter Kaufmann consolidou o termo - mas no index dessa coletânea, o termo Übermensch era traduzido por superman. Isso, de certa forma, explana a disputa acerca da tradução de Übermensch para o inglês.

estagnação, inventado pelos mais fracos para a manutenção da vida, devido à sua eficácia, tornou-se hábito, depois consolidou-se como verdadeiro, para agora, em nosso tempo, ser revelado como ilusão. Por isso, é elemento constitutivo de uma humanidade fraca, arrebanhadora, falhada, bufônica, decadente e, em última instância, niilista. O que a constatação do niilismo revela é que: os valores superiores com os quais se edificou a cultura e se direcionou a história até o presente são desprovidos de sentido, pois atendiam as exigências do princípio de conservação; e por isso nos afundamos no mais burlesco dos tempos. Por esta razão, o lado positivo da filosofia de Nietzsche, através do ASZ, sugere um esforço de superação desse estado niilista, ensinando o caminho próprio da superação, que tem o super-homem como o autêntico sentido: “*o super-homem é o sentido da Terra*”.¹⁰

2 – A Conservação como Princípio Teleológico

Poderíamos perguntar a Nietzsche, já que ele se autodenomina médico da cultura e diagnosticador do nosso terrível estado de padecimento, qual é a causa de nossa enfermidade? Ou seja, qual foi o procedimento operado na base da edificação da cultura que gerou a decadência? Ele nos responderia que foi o procedimento de pretender erigir ideais e valores superiores atrás de todo acontecimento, ou seja, dar um sentido de finalidade, unidade e verdade¹¹ para o mundo, com a intenção última de manutenção da vida.

¹⁰ ASZ, Prólogo, 3.

¹¹ § 12 de Wille zur Macht(WM). Tradução de Rubens R.Torres Filho, em Obras Incompletas, col. Os Pensadores - Abril Cultural; SP, 1983. P. 380. Cf. Heidegger, que faz uma exemplar análise desse parágrafo, em Nietzsche II - Gunther Neske Verlag; Berlin,1961. P. 55-62.

Esses valores são, segundo ele,

*resultados de determinadas perspectivas de utilidade (Nützlichkeit) para a manutenção (Aufrechterhaltung) e a ascensão de formações humanas de dominação: e apenas falsamente projetada na essência das coisas.*¹²

Em última instância, para Nietzsche, é o procedimento teleológico de estabelecer um fim interessado atrás de todo vir a ser que caracteriza a cultura ocidental¹³, ou seja, a necessidade de estabelecer o princípio de conservação da espécie¹⁴ como finalidade, isso denota uma atitude de fraqueza diante da vida, que é responsável pela manutenção do tipo fraco, pois o homem para se conservar, inibe, com medo, as forças de intensificação que são mais primordiais. A base desse pressuposto é a doutrina da vontade de poder, compreendida como sendo constituída de múltiplas forças disputando o poder, identificada com vida em ASZ¹⁵, ela revela o seu íntimo segredo de sempre se superar¹⁶. Devido a isso, Nietzsche propõe como alternativa ao princípio de conservação, o princípio de superação, pois esse atua de forma dinâmica, intensificando as forças, buscando sempre o mais como modo de sua manifestação, sem estabelecer um fim.

A crítica de Nietzsche às posições teleológicas já aparece em seus

¹² Idem.

¹³ Cf. Hans Peter Balmer - Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche - Alber; München, 1977. Principalmente pp. 27-45.

¹⁴ Como chama a atenção G.Abel, esse procedimento ocorreu tanto na tradição da grande metafísica quanto na ciência moderna. Cf. Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr - Walter de Gruyter; Berlin/NY, 1998/ 2. Auflage. Pp. 3-38. Cf. Também, “Nietzsche contra Selbsterhaltung. Steigerung der Macht und die ewige Wiederkehr”, in Nietzsche Studien,10/11, 1982. Pp..369-407.

¹⁵Nos escritos após ASZ, Nietzsche se esforça para expor seu conceito de vontade de poder em várias perspectivas, dessa forma, ele não estaria restrito a uma identificação com vida, mas como uma hipótese interpretativa global da existência.

¹⁶Cf. ASZ, II, “Da Auto-superação”.

escritos de juventude com forte inspiração kantiana,¹⁷ o que pode ser evidenciado em seu projeto, nunca concluído, de doutorado na universidade de Leipzig, no ano de 1868, intitulado: “Die Teleologie seit Kant”, no qual podemos ler: “*Não há ordem nem desordem na natureza. Nós que atribuímos acaso aos efeitos, os quais não vemos em associação com as causas.*”¹⁸

No período médio e de amadurecimento, sobretudo, a crítica de Nietzsche ao princípio teleológico de conservação se intensificará.¹⁹ Em FW, ele afirma não existir nenhuma finalidade na natureza, nem mesmo de cunho estético, tal como parecia haver em Geburt der Tragödie (GT), pois o todo (das All)

*... Não é perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, nem sequer se esforça no sentido de imitar o homem! E nem é atingido por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Também não tem um instinto de auto-conservação nem em geral qualquer instinto; também não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há somente necessidades, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Se sabeis que não há fins, sabeis também que não há acaso: pois somente ao lado de um mundo de fins a palavra “acaso” tem um sentido.*²⁰

¹⁷ É bom lembrar que o contato de Nietzsche com a filosofia kantiana se deu por via indireta, através do livro de Kuno Fischer, Geschichte der Philosophie; Mannheim, 1860, nos volumes 3 e 4, que têm como título “Emmanuel Kant. A História Evolutiva e o Sistema da Filosofia Crítica”. Uma outra via é o livro de Friedrich Albert Lange, Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart; 1866. Em 2 vol.. Lange (1828-1875) foi um materialista neokantiano que rechaçava toda forma de idealismo, mas via na Kritik der reinen Vernunft de Kant uma explicação da atividade da consciência como organizadora da realidade.

¹⁸ Friedrich Nietzsche – “Die Teleologie seit Kant” (frühjahr de 1868). In: Gesammelte Werke (Musarion-Ausgabe, München, 1922); Primeira parte, p. 410. Cf. a excelente análise de Spaemann, R. e Löw, R.. Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkes; R.Piper & Co. Verlag, München, 1981. Pp.. 194-207.

¹⁹ A crítica de Nietzsche à cultura, por ter sido constituída tendo o princípio de conservação como finalidade, é remetida às suas críticas à teoria do conhecimento e por conseguinte à moral. Isso pode ser evidenciado já no ensaio de juventude “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”, KSA I, p.876 e também em MA, §§ 96, 97, 99 102 e etc.

²⁰ FW., § 109. Cf. também o § 110 e no quinto livro §§ 349, 354, 355, 357, 374, 382.

A partir dos anos oitenta - sobretudo, depois de FW - como chama a atenção Günter Abel,²¹ Nietzsche radicalizará sua crítica ao princípio teleológico de conservação, que terá fortes conseqüências na elaboração do ASZ, tendo como alvo, sobretudo, a filosofia de Spinoza (1632-1677), a biologia de Darwin (1809-1882) e a física de J.Robert Mayer (1814-1878). Isso não quer dizer que Nietzsche não tenha criticado outros modelos teleológicos. Aristóteles, Hobbes, Leibniz, Kant e Schopenhauer, não foram poupados. Porém, com base em G. Abel²², quero apenas enfatizar as críticas coetâneas ao ASZ.

3 – Três Modelos Teleológicos Criticados por Nietzsche

É bom salientar que Nietzsche critica esses modelos, mas também se apropria deles, pois esses pensadores exerceram forte influência na elaboração da parte positiva de sua filosofia. Não obstante, enfatizo aqui somente o lado crítico dessa

²¹ Sobre essa questão Cf. Günter Abel: "Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und die ewige Wiederkehr". In Nietzsche-Studien, 10/11,1981-82. Pp.367/407; Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr, 1998, 2.Auflage. Pp.39-82, 133-187, 439-447. Cf. também, no que diz respeito às ciências da natureza, Alwin Mittasch: Friederich Nietzsche als Naturphilosoph - Alfred Kröner Verlag; Stuttgart, 1952. Pp. 23-44; Friederich Nietzsches Naturbflissenheit - Springer-Verlag; Heidelberg, 1950. Pp. 59-76. Mittasch (1869-1953) foi um químico que dedicou seus estudos às implicações filosóficas da noção de catálise nas obras de Leibniz, Goethe, Julius R.Mayer, Schopenhauer e Nietzsche, W. Ostwald. Sobre Nietzsche, Mittasch escreveu esses dois estudos que se tornaram consagrados e que são, talvez, as principais fontes de referência no que concerne a uma aproximação do pensamento nietzschiano com as ciências da natureza.

²² Sigo aqui somente a orientação do artigo de Abel, que se prende restritamente aos modelos de Spinoza, Mayer e Darwin, autores que Nietzsche estava lendo em 1882, depois de concluir o quarto livro de FW e na época de ASZ. Mas, no livro – indicado na nota anterior -, Abel amplia a análise do princípio de conservação, estendendo-o a Leibniz, a Schopenhauer e à arte. Em relação a Schopenhauer, que geralmente é criticado por Nietzsche, devido ao uso que faz do princípio de auto-conservação como finalidade da natureza, tal como aparece em Die Welt als Wille und Vorstellung, §28, livro II, vol. I, é bom salientar que o nosso filósofo após a conclusão de FW, dá uma pausa no trato de seu antigo mestre. Isso nos leva a crer que na época da elaboração de ASZ Nietzsche não 'dialogou' com Schopenhauer. Isso pode ser constatado na correspondência remetida a Peter Gast de 20. 08. 1882, na qual lhe envia um número do livro recém publicado, com algumas alterações do texto já conhecido por ele. A passagem da carta é a seguinte: "...também sobre Schopenhauer expressei-me de modo mais claro (talvez jamais retorne a ele e a Wagner...)". É bem verdade, isso não se cumpriu, mas pelo menos na época da elaboração do ASZ, diminuiu o peso dos antigos mestres sobre Nietzsche, que assume uma postura mais pessoal.

interpretação, pois o meu objetivo ao confrontar Nietzsche com esses pensadores é demonstrar como o seu princípio de superação surge em oposição ao princípio de conservação sustentado por eles.

a) A crítica de Nietzsche a Mayer é mais latente do que manifesta. Mayer havia elaborado em 1842-43, em seu livro Mechanik der Wärme, – depois do desenvolvimento do “princípio de conservação da matéria” já ter sido estabelecido – a primeira lei da termodinâmica, “o princípio de conservação da energia”. Numa espécie de refrão à antiga lei, reza que a energia não se perde, que a força somente muda conforme a qualidade, mas conforme a quantidade é imutável e, também, que o calor e o movimento se convertem um no outro e, deste modo, pode se expressar numericamente uma lei da relação invariável entre a magnitude do calor e a do movimento; introduz-se assim a noção de equivalência mecânica do calor. O calor é uma forma de transmissão de energia. A transmissão do calor se efetua por meio do impacto de moléculas. A transmissão da energia mecânica consiste em que as moléculas de um corpo, movendo-se em filas, transmitem sua energia a outro corpo. A energia pode ter diversas formas, transformáveis umas nas outras, e cada uma capaz de provocar fenômenos bem determinados e característicos nos sistemas físicos. Em todas as transformações de energia, ela se conserva, isto é, a energia não pode ser criada, mas apenas transformada. É isso o que reza em geral o princípio da conservação da energia. A idéia de conservação da energia, na teoria de Mayer, foi apresentada como o verdadeiro conteúdo do princípio de causalidade. Nietzsche, contrariando as leis da física - pois o princípio de conservação da energia se mantém válido até hoje -, refuta tal princípio como sendo a causa última de todo movimento, pois, para ele, não existe nenhum princípio de penúria, ou seja, de conservação na natureza, a qual faz tudo não para se conservar, mas para se expandir. Todavia, a crítica de Nietzsche a Mayer é menos constatável, é latente; fica mais manifesta a influência que a teoria de Mayer exerceu sobre ele.²³

²³ A crítica de Nietzsche a Mayer é mais latente do que manifesta, ou seja, é mais difícil de ser percebida. Mayer foi um crítico árduo da antiga lei da proporcionalidade entre a causa e o efeito, tão aceita pela mecânica clássica, pois, segundo ele, em todo o mundo vivo o contexto **pequenas causas - grandes efeitos** é essencialmente importante, não existe mais nenhuma relação quantitativa, nem matematicamente calculável entre causa e efeito. Mayer desenvolveu, a partir disso, uma noção de força de desencadeamento (Auslösungskraft), complementar à força de conservação, que amplia e altera os conceitos de causa e de

b) Contra Darwin, as críticas são mais manifestas. Nos escritos de juventude e médios, Nietzsche faz vários elogios ao método experimental do naturalista inglês, e em sua primeira Unzeitgemässe Betrachtungen (UB)²⁴, ele usa Darwin contra David Straus, demonstrando um certo fascínio pela lei da seleção natural, a qual reza que os mais fortes vencem os mais fracos em um processo de seleção natural, movido pelo instinto de auto-conservação. Porém, na fase de amadurecimento de sua obra, Nietzsche não concordará com Darwin a respeito do princípio de finalidade dessa seleção, o princípio de conservação da espécie; pois este, segundo ele, conduz, freqüentemente, ao fracasso e à destruição dos fortes, das exceções. Contrariamente a Darwin, que afirma o aperfeiçoamento progressivo das espécies visando à conservação, Nietzsche afirma que não há evolução performática do homem, do ponto de vista da cultura, e que a natureza faz tudo não para se conservar, mas para se expandir, se superar²⁵. Por isso, ele é tão implacável contra o darwinismo, tal como pode ser constatado no seguinte fragmento póstumo do final do ano de 1886:

Contra o Darwinismo

A utilidade de um órgão não explica a sua formação; pelo contrário! Durante o tempo bastante longo em que uma propriedade se forma, esta não conserva o individuo nem lhe é útil, pelo menos na luta contra circunstâncias externas e contra inimigos.(...)

O próprio individuo é luta das partes (pela nutrição, pelo espaço, etc.): O seu desenvolvimento está relacionado com um vencer (Siegen), com um

força. Essa teoria do desencadeamento da força, que pensa uma dinâmica da causa, fascinava a Nietzsche e contribuiu bastante para o desenvolvimento de sua filosofia. (Cf. Abel, G. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. P.370. E também, Mittasch, A. Friederich Nietzsche als Naturphilosoph; pp.103-109; 115-127 e 151-158). O contato de Nietzsche com Mayer se deu através de Peter Gast que, em 8 de abril de 1881, lhe enviou o tratado Mechanik der Wärme, sobre o qual somente se pronunciou um ano depois, em uma carta de 20 de março de 1882, com um tom reprovatório. Confronta-o com Copérnico e Boscovich, considerando-o apenas como um grande especialista. (Cf. Mittasch, A. - Friederich Nietzsches Naturbeflissenheit; pp. 59-75). Todavia, Nietzsche não deixa de mencionar de forma elogiosa as idéias de Mayer, como se pode constatar nos escritos póstumos: KSA IX, 11(24); 11(68); 11(136).

²⁴ UB, “David Strauss, o Professor e o Escritor”.

²⁵É nessa direção, apontada por Nietzsche em sua crítica a Darwin que devemos compreender o conceito de super-homem.

*predominar (Vorherrschen) das partes singulares, com uma atrofia, uma transformação de outras partes em órgãos.(...) As novas formas criadas a partir de dentro não se orientam segundo um fim;(...) Se apenas se conservou o que provou ser duradouramente útil, teremos de dar a primazia às capacidades prejudiciais, destrutivas, dissolventes, ao absurdo e ao acaso...*²⁶

c) A respeito de Spinoza, a posição de Nietzsche é mais ambígua²⁷, devido a um grande número de passagens festivas em sua obra sobre o filósofo “maldito” e uma quantidade menor em tom reprovativo. As críticas de Nietzsche a Spinoza nem sempre são mencionadas pelos comentadores, que na maior parte das vezes interpretam os dois filósofos estabelecendo uma aproximação entre ambos – por ex.: amor fati e amor Dei, vontade de poder e conatus – e vêem o segundo como um precursor do primeiro. O grande impulso dessas interpretações talvez seja a difundida carta de Nietzsche enviada a Overbeck, em 30 de julho de 1881, na qual é dito: *“Estou totalmente admirado, totalmente fascinado! tenho um precursor, e que gênio!”* Todavia, a passagem que diz respeito às diferenças - *“... ainda que, é verdade, as diferenças entre nós sejam enormes...”* – é muitas das vezes omitida, e isso ocorre devido a Nietzsche só ter manifestado sua crítica a Spinoza mais tarde, incidindo justamente contra o princípio de auto-conservação como causa determinante. Para Spinoza, não existe nenhuma virtude anterior ao esforço para auto-conservação, ou seja, a essência das coisas é o esforço para auto-conservar-se.²⁸ Segundo Nietzsche, esse *“é um falso princípio, pois em todo ser vivo, pode-se mostrar com maior clareza, que ele faz tudo – não para conservar-se, mas para tornar-se mais...”*²⁹ E ainda, em duas passagens, mais ou menos da mesma época, Nietzsche chega a ser cruel em sua crítica contra Spinoza e dispara:

²⁶KSA, XII, 7(25) comparar com os fragmentos: FW, § 352; JGB, § 253; GM, Prefácio 7; GD, Incursões § 14; Póstumos: XI, 34(73); XIII, 14 (123).

²⁷ O mais completo trabalho sobre a relação Nietzsche e Spinoza é: Nietzsche und Spinoza, de William S. Wurzer; Verlag Anton Hain - Meisenheim am Glan, 1975.

²⁸ Cf. Ética, Parte IV, prop.22, dem., cor.; Cf. também, Parte II, prop. 7; Parte III, prop. 4, dem.; Parte IV, prop. 18, dem.; prop.20, esc.; esc. da prop. 21; prop. 24, dem; prop. 25, dem.

²⁹ KSA, XIII, 14 (121).

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de afirmarem que o instinto de auto-conservação é o instinto cardinal do ser orgânico. O vivente quer a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a auto-conservação é somente uma das conseqüências indiretas e mais freqüentes disso. Em suma, neste ponto como em outros deve-se ter cuidado com princípios teleológicos supérfluos! – tais como instinto de auto-conservação (que se deve à inconstância de Spinoza). Assim, com efeito, exige o método, que deve ser essencialmente parco de princípios.³⁰

No aforismo 349 de FW, em continuidade com a passagem acima mencionada, Nietzsche identifica Spinoza como darwinismo e é ainda mais cruel em seu arrebatamento:

Outra vez a origem dos sábios – Querer auto-conservar-se é a expressão da calamidade, uma restrição ao verdadeiro instinto da vida que tende à expansão da potência e que, nesta vontade, põe em questão e freqüentemente sacrifica a auto-conservação. É preciso ver um sintoma no fato de certos filósofos, Spinoza, por exemplo tísico, terem considerado o instinto de auto-conservação como decisivo: – eram homens em estado de calamidade. Se nossas ciências naturais modernas estão engajadas a tal ponto no dogma spinozano (em último lugar e do modo mais grosseiro com o darwinismo e sua doutrina incompreensivelmente sectária da “luta pela existência”), a razão deve ser buscada no fato de que provavelmente a origem da maior parte dos naturalistas esteja em causa: nisso pertencem ao “povo”, seus ancestrais eram pessoas pobres e de pouca importância que tinham tido dificuldade para ganhar a vida. Todo darwinismo inglês respira numa atmosfera semelhante àquela produzida por cidades inglesas superpovoadas, o odor da ralé, da tacahez. Porém assim que

³⁰ JGB, § 13.

se é naturalista dever-se-ia sair de seu recanto humano, pois na natureza não reina a penúria, mas a abundância e mesmo o desperdício até a loucura. A luta pela existência é uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver, a grande e a pequena luta se desenrolam em toda parte ao redor da preponderância, do crescimento, da extensão e da potência, de acordo com a vontade de poder, que é precisamente a vontade de viver.

Não retomarei esse ponto no decorrer da dissertação; ele é um pressuposto para o que será desenvolvido no corpo do trabalho. Tendo isto posto, evidencia-se que Nietzsche, nos anos 80, antes e depois da elaboração de ASZ, tinha uma preocupação em denunciar o princípio de conservação instaurado na base de nossa cultura, que determina o sentido histórico e, por conseguinte, é responsável pela manutenção de um tipo fraco, predominante, o qual deve ser superado.

4 – Da Divisão da Tese

A - Capítulos preliminares

Tendo isso como pressuposto, analiso o desdobramento ou as conseqüências dessas idéias no ASZ. Porém, antes de demonstrar tal tese, elaboro no capítulo preliminar um inventário acerca desse escrito: situando-o no conjunto da obra nietzschiana e demonstrando a sua constituição genética. Com relação ao primeiro ponto, defendo a tese da divisão padrão da obra de Nietzsche em três fases, garantindo o estatuto de ASZ como obra principal. Em relação ao segundo ponto, estabeleço a constituição genética, as influências e estilos do ASZ, relacionando-o com a difundida questão em FW - “falta de sentido histórico” -, pois creio constituir-se aí um bom elo

entre as duas obras. Esse capítulo é mais histórico-filológico, e a problemática central da dissertação, o ensinamento da superação, aparece poucas vezes, pois o meu intuito aí é situar ASZ no conjunto da obra nietzschiana e apontar a sua constituição. Em seguida, desenvolvo um capítulo mais especulativo, acerca da questão da fundamentação, onde aponto para o desafio que Zarathustra terá de enfrentar em sua tarefa de se tornar o que é, pois o seu mundo, constituído de múltiplas contradições, é desprovido de critérios. “Deus morreu”, e com ele foram derrocados todos os antigos valores e, mais ainda, foi revelada a impossibilidade de estabelecermos verdades últimas acerca do mundo e da realidade. A realidade múltipla, contraditória e móvel, para Nietzsche, como veremos, não é um impedimento para a superação e a elevação do homem; ao contrário, é sua condição necessária.

B – Breve comentário das partes do ASZ

Isso posto, desenvolvo uma breve análise do ASZ, com o objetivo de fornecer uma indicação prévia de como a idéia de superação é o fio condutor da ação dramática e o elemento constitutivo dos principais temas da obra, não só da vontade de poder, como é comumente referida³¹, mas também dos demais – os do super-homem e do eterno retorno.

A tese não tem a pretensão de ser um comentário exaustivo das seções que compõem o ASZ; antes, pretende analisar algumas seções que considero mais importantes para o melhor esclarecimento da nossa questão. É por isso que muitas vezes analiso rapidamente as seções, apresentando apenas uma visão panorâmica das partes. Mas sempre para manter apenas o fio condutor da narrativa. Isto faz parte da minha estratégia de exposição, que é a de criar uma linearidade na trama até o desembocamento nas questões que considero relevante para a minha hipótese interpretativa. Desta forma,

procuro manter sempre uma unidade argumentativa entre as seções e, por conseguinte, entre as partes.

Nietzsche, em Ecce Homo³² (EH), descreve o Zaratustra como um “tipo” que simboliza, o que ele classifica de “*auto-superação da moral*”³³, ou seja, ele foi criado para corrigir “*o erro mais fatal de todos*”, a invenção da moral feita pelo profeta persa. No prólogo, veremos Zaratustra ser apresentado como um legislador, um criador de novas tábuas de valores³⁴, que espera na solidão de sua montanha a hora de seu declínio, a hora de poder descer para junto dos homens para os quais deve ensinar a auto-superação como lei da vida. Dessa forma, os três temas principais do prólogo, “a morte de Deus”, o “último-homem” e o “super-homem”, como veremos, estão intimamente ligados. O ensinamento da “morte de Deus” é necessário para que o homem seja superado, e a orientação da superação é o super-homem; ou seja, depois da “morte de Deus”, o homem tem duas alternativas³⁵: ou tornar-se o último-homem - a conservação do homem -, ou o super-homem - a superação do homem.

³¹ ASZ, II, “Da Auto-superação” e “Da Redenção”.

³² EH, “Porque sou um Destino”, 3.

³³ A esse respeito conferir em: Oswaldo Giacóia - Labirintos da Alma - Nietzsche e a Auto-supressão da Moral; ed. UNICAMP, Campinas, 1997. Cf. sobretudo “Notas sobre o tema da auto-superação da moral”. Pp.102-125.

³⁴ Cf.; Prólogo, 9.

³⁵ Essa tese é aporética, pois é complicado defender uma posição de deliberação no pensamento nietzschiano, devido, sobretudo, as fortes teses deterministas defendidas por Nietzsche ao longo de sua obra (que ficaram mais acentuadas com o a elaboração do conceito de eterno retorno). O determinismo defende a tese segundo a qual tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá, já está de antemão fixado, condicionado e estabelecido, não podendo haver nem ocorrer mais do que já está, de antemão, fixado, condicionado e estabelecido. O eterno retornar de todas as coisas, expresso no conceito nietzschiano de eterno retorno, parece preencher as exigências do determinismo. Mediante isso, fica difícil sustentar, no pensamento de Nietzsche, teses acerca da autonomia; mas, como veremos mais adiante - no cap. sobre a terceira parte -, o pensamento do eterno retorno, uma espécie de conjugação entre elementos cosmológicos e éticos, nos oferece algum subsídio, para que, apesar do devir determinante de todas as coisas, inclusive do nosso agir, possamos deliberar sobre os nossos atos. A base para tal reflexão é o fragmento póstumo do outono de 1881, escrito às vésperas da composição do ASZ, “(...) *Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa - pois assim será em todo caso! quem encontrar no esforço o mais elevado sentimento, que se esforce; quem encontrar no repouso o mais elevado sentimento, que repouse, quem encontrar em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais elevado sentimento, que obedeça. Mas que tome consciência do que lhe dá o mais elevado sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade!*” (KSA, IX, 11 (163)).

Na primeira parte da obra, como veremos, Zaratustra ensina “o caminho do criador” - título de uma das últimas seções dessa parte - através da dinâmica transmutação do espírito, apresentada na seção inicial, intitulada “As Três Transmutações”. Veremos que é a transmutação do espírito que conduzirá a ação dramática do ensinamento da superação nessa parte. Assim, como veremos, Zaratustra ensina aos homens quererem não novos caminhos, mas aquele que até então seguiram, pois o super-homem não é nada de absolutamente fantástico, mas somente aquele que é. De forma iconoclasta, como um leão, Zaratustra se insurgirá contra todos os ídolos, contra tudo o que até então se considerou grande e sério, Deus, Estado, Alma etc... Com o tema da “morte de Deus”, Nietzsche põe fim ao preconceito contra o tempo e o reconhece como a única dimensão do todo, em oposição ao idealismo, que recusa o temporal em favor do atemporal, do ideal. Nesse sentido, o que Zaratustra quer ensinar é que o sentido da Terra se dá numa inserção fundamental no tempo imanente nela. E, por isso, na seção “Dos Desprezadores do Corpo”, veremos Zaratustra nos alertar para a importância do corpo, pois ele é o fio condutor (Leitfaden) que guia para o caminho do criador, e os que o desprezam não são ponte nem caminho para o super-homem.

A elaboração de toda a segunda parte foi considerada pelo próprio Nietzsche como um desafio de auto-superação. Não é sem propósito, como veremos, que a segunda parte gira em torno da doutrina da vontade de poder e tem como principais seções “Da Auto-superação” e “Da Redenção”. A primeira seção tem como tema a formulação da vida como vontade de poder e, por conseguinte, a superação como dinâmica de seu impulso. Zaratustra diz: *“E a própria vida contou-me este segredo: ‘Vê’, falou ela, ‘eu sou isso que precisa sempre se auto-superar’”*. A segunda seção tem como tematização o espírito de vingança e o caminho de sua superação. A vontade criadora, legisladora, constitui uma relação essencial com o tempo, na medida em que é ela que redime o homem do espírito de vingança, da vontade escrava e auto-punidora, que se vinga da vida por não poder retroceder, por não poder transformar todo o passado, o “foi”, em um *“assim eu quis, assim eu quero e assim eu hei de querer”*, e, desta forma, lança uma sombra negra sobre todo o futuro. A relação da vontade criadora com o tempo consiste em buscar um saber silencioso do tempo que liberte a vontade de

sua fixação com o passado. Nessa seção, veremos Zaratustra ensinar que a vida é destituída de sentido além de si mesma, ou seja, a vida humana contém em seu eterno movimento criação e destruição, prazer e dor, alegria e sofrimento, bem e mal, superação e conservação, pois o sentido dela não será encontrado em nenhum outro lugar que não seja nela mesma. Todavia, esse pensamento, em vez de nos frustrar, deve nos inspirar, pois através dele somos capazes de afirmar o eterno retorno de todos os momentos de nossa existência e reconhecermos que cada instante é necessário para nos tornarmos o que somos. A seção “Da Redenção” termina com uma pré-figuração da doutrina do eterno retorno, assunto da parte seguinte.

A terceira parte do ASZ tem como tema central a doutrina do eterno retorno, o pensamento mais elevado de Zaratustra-Nietzsche, o qual, como veremos, permite a superação da “virtude de rebanho” e do niilismo como determinante do sentido histórico, representado pelo espírito de peso, em favor de uma vontade livre e afirmativa que quer sempre o mais elevado como forma de sua expressão. O eterno retorno como *“a fórmula mais elevada da afirmação”*³⁶ denota o caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta. O tema do eterno retorno na filosofia de Nietzsche tem dupla significação: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo, e por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. Quando Nietzsche relaciona o eterno retorno com o tempo e a experiência da afirmação singular, ele está enfatizando a alteração profunda que esse pensamento propicia ao indivíduo na imanência do tempo. É da experiência do eterno retorno que o super-homem surgirá como tipo criador de uma vontade livre, que quer sempre se superar, se elevar. As seções dedicadas ao eterno retorno são: “Da Visão e do Egnima” e “O Convalescente”. Na primeira, o tema é apresentado como um enigma e é narrado para um grupo de marinheiros, pois é uma exigência desse pensamento somente se exprimir através da interpretação, desafiando a verdade, fazendo-a ser superada por outras formas de saber. Nessa seção, veremos ainda a natureza do tempo revelar-se como instante. Na segunda seção, é revelada a solução do enigma apresentado na primeira seção; Zaratustra é a imagem do ser mais solitário, o

³⁶ EH, “ASZ”, I.

pastor em cuja boca penetrou uma negra serpente, deixando-o enauseado. Essa é a imagem que ilustra a causa de seu padecimento; mas a causa de fato é a percepção de que todas as coisas retornam e, com elas, também o menor dos homens. Desse modo, identifico a superação com o próprio retorno; o eterno escoar é a superação. Não obstante, a terceira parte termina com um estático fim que fez com que Nietzsche acrescentasse à obra uma última e derradeira parte.

Nietzsche pensou, certa vez, em deixar o Zaratustra morrer no final da terceira parte, dando-lhe uma meta, um telos³⁷. Mas preferiu escrever uma quarta parte, na qual fica incerto o futuro do personagem, caracterizando, assim, o livro como uma espécie de obra em aberto e, desta forma, intensificando a dinâmica da trama. Apesar de Nietzsche ter inicialmente pensado a quarta parte como a primeira de uma outra obra, gêmea do ASZ, ele acabou por acrescentá-la às demais. A estratégia de escrever uma obra em aberto pode ser evidenciada em uma carta enviada a Overbeck,³⁸ na qual Nietzsche o aconselha a voltar ao prólogo depois de ler a quarta parte. A importância da última parte para o ensinamento de Zaratustra sobre a superação, como veremos, é fundamental, pois de forma análoga ao prólogo, Nietzsche fala da necessidade da superação do homem. A idéia de superação caracteriza a dinâmica da vida, a de estar sempre se superando, pois, no parágrafo 3 da seção intitulada “Dos Homens Superiores”, é dito:

Os mais preocupados hoje indagam: ‘como se conservará o homem?’ Zaratustra foi o primeiro e único que indagou: ‘como se superar o homem?’ (...) Isso pergunta e não cessa de perguntar: ‘como poderá o homem conservar-se melhor, mais longamente, mais agradavelmente?’ Com tal pergunta – eles são os senhores de hoje. Superai, meus irmãos, esses senhores de hoje – esses pequenos homens: eles são o maior perigo do super-homem.

³⁷ KSA, X, 16(54).

³⁸ Cf. a carta a Overbeck, de 7 de maio de 1885. A passagem da carta, referida à quarta parte, é a seguinte: “... Foi pensada como final: volte a ler o prólogo da primeira parte...”

Com a quarta parte veremos, também, Nietzsche resgatar o conceito de super-homem que havia empalidecido depois do vigor do prólogo e da primeira parte, além de relacionar esse conceito com o pensamento do eterno retorno. Dessa forma, ênfase nesta análise a relação de complementação entre os temas do eterno retorno e do super-homem, refutando a tese da incompatibilidade das duas doutrinas. Além dessa clássica aporia, veremos também uma certa discussão acerca da importância e da superfluidade da quarta parte, na qual defendo a sua importância para uma melhor compreensão do ensinamento de Zarathustra sobre a superação do homem.

5 - Observação Preliminar

Desde a publicação da obra ASZ, não foram poucas as tentativas de torná-la mais clara; muitos foram os que abraçaram esta tarefa; entre eles, podemos destacar como os mais eminentes: Gustav Naumann,³⁹ Otto Gramzow⁴⁰, Hans Weichelt,⁴¹ August Messer,⁴² Carl Gustav Jung,⁴³ Bennholdt-Thomsen,⁴⁴ Kathleen Marie Higgins,⁴⁵ Laurence Lampert,⁴⁶ Greg Whitlock⁴⁷ e Stanley Rosen⁴⁸. O número dos que

³⁹ Zarathustra-Kommentar - Verlag von Haessel; Leipzig, 1899-1901. 4 Teile.

⁴⁰ Kurzer Kommentar zum Zarathustra; Berlin-Charlottenburg, 1907. Trata-se de um curto comentário.

⁴¹ Zarathustra Kommentar - Verlag von Felix Meiner; Leipzig, 1922.

⁴² Erklärung zu Nietzsches Zarathustra - Verlag Strecker und Schröder; Stuttgart, 1922. Esse trabalho não é tão exaustivo, trata-se de um pequeno livro e apresenta problemas na estruturação dos parágrafos.

⁴³ Nietzsche's Zarathustra. In 2 parts; London: Routledge, 1989. Trata-se dos seminários apresentados por Jung nos anos de 1934-39, em Zurique.

⁴⁴ Nietzsches ASZ als Literalisches Phänomen - Verlag Athenaeum; Frankfurt, 1971.

⁴⁵ Nietzsche's Zarathustra - Temple University Press; Philadelphia, 1987.

⁴⁶ Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Spoke Zarathustra - Yale University Press; New Haven, 1986.

⁴⁷ Retuning to Sils-Maria: A Commentary to Nietzsche's ASZ - Peter Lang; NY, 1990.

⁴⁸ The Mask of Enlightenment Nietzsche's Zarathustra. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

aceitaram o desafio de exegese desse “quinto evangelho” não se reduz a esse grupo de comentadores, é muito mais amplo. Pois o ASZ foi tratado por diversos autores, tanto em artigos como em capítulos de livros. Tentamos abarcar o maior número possível de comentários em nossa dissertação, a fim de apresentar um trabalho que não seja apenas esclarecedor quanto a alguns temas, mas que ele possa também servir à sua divulgação.

CAPÍTULO I

LUGAR E GÊNESE DO ASZ NO CONJUNTO DA OBRA DE NIETZSCHE

A - O Lugar do ASZ na Obra de Nietzsche

1 – Apresentação

Esta seção tem como objetivo situar o escrito de Nietzsche, ASZ, no contexto de sua obra e conferir-lhe o estatuto de obra principal. Para o proposto, reviso uma certa discussão acerca da divisão da obra nietzschiana, na qual tomo partido, defendendo a posição de que a divisão em três partes deve ser mantida.

2 – Divisão Standard

Os intérpretes de Nietzsche geralmente dividem a sua obra em três fases. Já Peter Gast, no prefácio da segunda edição do ASZ, de 1892, divide a obra do

seu mestre em três períodos:

o primeiro (até 1876) é marcado por Die Geburt der Tragödie e Unzeitgemässe Betrachtungen; o segundo (até 1882) se estende de Menschliches, Allzumenschliches à "Die fröhlich Wissenschaft"; o terceiro, enfim, é aquele do pensamento zaratustriano.

Lou Andréas Salomé, também discípula de Nietzsche, em seu livro Friedrich Nietzsche in seinen Werken (1924), na terceira parte dedicada ao sistema nietzschiano, contribuiu para que essa divisão fosse assim estabelecida. Todavia, essa divisão foi indicada pelo próprio Nietzsche e isso pode ser constatado em sua correspondência com Overbeck e com a própria Lou Salomé no ano de 1882⁴⁹, mas, sobretudo, em uma carta de junho de 1888 enviada ao professor Karl Knortz, na qual é dito:

Do meu Zaratustra, opino que é talvez, a obra mais profunda existente em língua alemã, e também a mais perfeita quanto ao idioma. Mas para perceber isto é preciso passarem gerações que experimentem intimamente o que serviu de base ao nascimento de tal obra. Quase aconselharia começar pelas minhas últimas obras, que são as que maior espaço abarcam e as mais importantes são (Além de Bem e Mal e Para Genealogia da Moral). Para mim, as mais simpáticas são as obras médias – Aurora e A Gaia Ciência – que reputo as mais pessoais. As considerações Intempestivas, escritos de juventude, num certo sentido, têm a maior importância para a percepção do meu desenvolvimento.⁵⁰

⁴⁹ A Lou Andréas Salomé foram enviadas duas cartas em 1882, 27.\28. 6. 1882, KGB 6\213 e 3.7. 1882, KGB 6\217. No mesmo ano foi enviada uma carta a Overbeck, com conteúdo semelhante em relação à periodização de seu pensamento, 9.9.1882, KGB 6\225.

⁵⁰ Quem sugeriu a Nietzsche essa sistemática de leitura, de começar pelas obras de juventude, foi Georg Brandes, que, depois de ter recebido exemplares dos primeiros livros, confessa numa carta de 7 de março de 1888 o seu equívoco de ter começado sua leitura pelo ASZ. Cf. Curt Paul Janz - Friederich Nietzsche, 3 B.,

Não só a divisão da obra em três partes tornou-se largamente aceita, implícita ou explicitamente, pelos intérpretes, mas também a escolha dos escritos que delimitam os períodos: o primeiro, inaugurado com a elaboração de Die Geburt der Tragödie, de 1871 e os seus estudos anteriores em Leipzig; o segundo, inicia-se com a elaboração e a publicação de Menschliches, Allzumenschliches, em 1876-78; e o terceiro e derradeiro período, chamado de transvaloração (Umwertung), foi inaugurado com o aparecimento do ASZ, em 1883. Não obstante, também foi o próprio Nietzsche que em cartas – já citadas – e em escritos autorizados, estabeleceu essa demarcação.

Esses períodos foram considerados, por alguns intérpretes, como correspondendo às fases de desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Dessa forma, Karl Löwith, em seu livro Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935), no segundo capítulo intitulado “A Periodização dos Escritos de Nietzsche”, aponta duas transformações radicais na filosofia de Nietzsche: a primeira, de jovem reverente em espírito livre; a segunda, de espírito livre em mestre do eterno retorno. Essas transformações implicam a tradicional divisão em três fases. A primeira, compreendendo GT e as UB, é marcada pela renovação da cultura alemã; a segunda, que compreende MA Morgenröte (M) e os quatro primeiros livros de Die fröhliche Wissenschaft (FW), mostra a busca do seu caminho enquanto espírito livre; a terceira, que abrange o ASZ e as obras subseqüentes até Ecce Homo (EH), apresentando a doutrina do eterno retorno.

Karl Jaspers, em sua obra Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1936), no primeiro livro, “A vida de Nietzsche”, na parte dedicada ao desenvolvimento da obra nietzschiana, mantém a mesma divisão em três fases. Todavia, apesar de incluir o ASZ na última fase, chama a atenção para o caráter peculiar do escrito, que não se classifica em nenhum dos estilos experimentados por

Carl Hanser Verlag, 1979. Vol. 3, p. 266 ss.

Nietzsche.

Eugen Fink, em continuidade com Löwith e Jaspers, mantém a mesma posição em relação à divisão do desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Em seu livro Nietzsches Philosophie (1960), no capítulo III, dedicado ao ASZ, com o título de “A Anunciação” (Die Verkündigung), faz a seguinte observação:

O Zaratustra inaugura a terceira e definitiva fase da filosofia de Nietzsche. Com esta obra, o seu pensamento atinge o meio-dia; a força deste gênio atinge o zênite. Depois do ponto de partida romântico dos seus primeiros textos, após a reação científico-desmistificadora, Nietzsche encontra agora a sua verdadeira natureza.

Estabelecer a divisão periódica da obra de Nietzsche, tal como parcialmente se convencionou, não foi tão problemática, uma vez que se seguiu o impulso da orientação dado por ele próprio. Porém, o mesmo consenso não ocorreu depois, sobretudo após a publicação da edição crítica organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari, quando se tratava de se eleger qual dos escritos de Nietzsche melhor expressaria a sua filosofia, ou seja, qual ganharia o status de Hauptwerk. Apesar dele, freqüentemente, considerar ASZ como o seu mais importante escrito: “– *Entre os meus escritos, meu Zaratustra sustenta-se por si. Com ele, fiz à humanidade a maior dádiva que até agora lhe foi feita*”.⁵¹

Essa consideração nem sempre foi respeitada por seus intérpretes. Heidegger, nesse ponto, talvez tenha sido o que mais contribuiu para tal posição, em seus primeiros estudos sobre Nietzsche, dos anos de 1936-37.⁵² Ele teceu grandes considerações à suposta obra póstuma, Der Wille zur Macht (WM), em torno da qual se

⁵¹ EH, Prefácio, 4.

⁵² Nietzsche, 2 B. - Pfullingen: Gunter Neske Verlag, 1961. B. I, p.17.

construiu uma legenda. Logo nas primeiras páginas de seu livro, Heidegger considera que o essencial da filosofia de Nietzsche não foi publicado por ele mesmo, devido a sua autêntica filosofia ter permanecido póstuma. O ASZ, desta forma, desempenharia o papel de Vorhalle.⁵³ Porém, desde a publicação da edição de Karl Schelechta, de 1956, em 3 volumes, já se consolidara a convicção de que a suposta obra póstuma de Nietzsche, a WM, não passava de uma quantidade desorganizada de fragmentos, manipulados por sua irmã, e, com o trabalho exemplar da edição crítica de G. Colli e M. Montinari, sabemos definitivamente que tal obra nunca existiu, que ela não passava de um projeto pretendido por nosso filósofo desde 1884, mas depois abandonado, em agosto de 1888. Desta forma, com o fim da “obra capital” (Hauptwerk), assim denominada por Heidegger, parece, desde então, que os intérpretes de Nietzsche divergem quanto à nomeação de uma obra que seja a mais importante, isto é, a que melhor expresse o seu derradeiro pensamento. Conseqüentemente, alguns intérpretes apresentam alternativas para a divisão da obra e escolha dos escritos que delimitam as fases.⁵⁴

3 - Alternativas de Divisão

As variantes para a divisão do opus nietzschiano consistem: 1) em

⁵³ Heidegger chama a atenção para uma carta de Nietzsche a Peter Gast de 7.4.1884, na qual é dito que o ASZ serviria como um vestíbulo (Vorhalle) à WM, uma espécie de porta de entrada para o edifício principal. Nietzsche já havia enviado, em 8.3.84, ao próprio Peter Gast, uma carta com conteúdo idêntico, e também para Meysenburg, em duas outras cartas, no final de março e no início de maio do mesmo ano.

⁵⁴ Não que não houvesse alternativas para a divisão da obra de Nietzsche antes da edição crítica; o exemplo mais clássico é a proposta de Charles Andler, que, em seu livro *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, de 1958, no tomo II, pp.12-16, chama a atenção para o hábito de se dividir a obra de Nietzsche em três partes, tal como se convencionou: primeira fase, pessimismo romântico (1868-1876); segunda fase, positivismo céptico (1876-1881) e a terceira fase, período de reconstrução (1882-1888). E propõe uma divisão em duas partes, que correspondem às duas grandes intuições de Nietzsche: a primeira, com a descoberta da filosofia de Schopenhauer, que lhe impulsionou a elaboração do seu pensamento até 1881; a segunda, com a visão do eterno retorno, em ASZ e nas obras posteriores. Todavia, Andler não dispunha ainda do instrumental que autores mais recentes dispõem, e que possibilita a ciência do texto em Nietzsche. Refiro-me, sobretudo, à publicação da edição crítica.

considerar substancialmente unitário todo o pensamento médio e da maturidade, de MA até aos últimos escritos; 2) ou apontar uma posterior distinção entre o ASZ e as obras mais tardias.

Ilustrando o primeiro exemplo acima mencionado, podemos citar Alexandre Nehamas, que em seu livro Nietzsche Life as Literature, na segunda seção da primeira parte, propõe uma divisão da obra nietzschiana em duas fases, antes e depois da descoberta do perspectivismo. Nehamas situa o surgimento do perspectivismo nietzschiano aproximadamente em MA, livro que marca uma ruptura radical com a primeira fase. Pois, como ele salienta, Nietzsche nos textos da primeira fase, fortemente influenciado por Kant, Schopenhauer e Wagner, propõe a edificação de uma metafísica de artista em oposição a uma metafísica racional, e ainda admite a existência de uma “verdadeira natureza do mundo”, à qual o pensamento metafísico racional não poderia ter acesso, mas que o pensamento trágico, através do coro dionisíaco, de inspiração musical, poderia alcançar. Porém, por mais que o pensamento trágico revele que a natureza do mundo não tem uma estrutura ordenada, que ela é caótica e desordenada, Nietzsche aí, ainda, admite uma espécie de suporte estético para o mundo, que ele questionará anos depois no prefácio tardio de GT, em 1886. A primeira fase do pensamento de Nietzsche, de modo geral, seria guiada por essa idéia, posição que, segundo Nehamas, o perspectivismo nega radicalmente. O perspectivismo nega que exista uma “verdadeira natureza do mundo”, e que este tenha um suporte, mas antes revela que o que existe é tão somente interpretação. Essa idéia ganha destaque sobretudo nos textos da época de JGB, obra sobre a qual Nehamas tece as maiores considerações. Todavia, o perspectivismo pode ser reportado, em forma de esboço, à época de MA, onde Nietzsche se apóia nas interpretações científicas – sobretudo biológicas, físicas e psicológicas – contra as interpretações metafísicas, religiosas e estéticas do mundo.

Em MA, como mostra Nehamas, Nietzsche considera em primeiro plano o rigor científico, a reflexão crítica e a seriedade no conhecimento. Quanto à metafísica, à religião e à arte, são condenadas como ilusões que se tem de superar; nesse livro é enfatizado o caráter humano, demasiado humano de tudo o que até então havia sido considerado como sagrado, eterno e de origem sobre-humana; esse livro é, em seu

conjunto, um repúdio a toda forma de idealismo e a toda pretensão de verdade fundante. A verdade é apresentada como uma ficção moral, que tem sua origem no interesse, mais tarde no hábito e, finalmente, no esquecimento promovido pelo progresso.⁵⁵ Foi a humana necessidade de consolo que engendrou toda ilusão metafísica, religiosa e artística.⁵⁶ Segundo Nehamas, Nietzsche, no pequeno escrito de 1873, “Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne” (UWL), já havia esboçado a tarefa de desmistificação da verdade, que a partir de MA ganha destaque, alcançando o seu amadurecimento na formulação decisiva da vontade de poder, exaltada como vontade perspectiva.

O que nos chama imediatamente a atenção, no livro de Nehamas, é a habilidade com a qual ele trata os temas nietzschianos. Com perspicácia, ele constrói um edifício arquitetônico original do pensamento de Nietzsche. Todavia, ao meu ver, a divisão proposta por ele é um pouco forçada, para valorizar justamente aquilo que mais lhe chama a atenção em Nietzsche: o perspectivismo e o esteticismo. Porém, se nos ativermos ao que Nietzsche, propriamente, de sua obra, em seus escritos, falou, sem levar em conta a correspondência, podemos encontrar recursos suficientes para mantermos a divisão da obra em três partes, ou pelo menos uma distinção entre as obras do período médio e as de amadurecimento. Nietzsche, em o prefácio de Zur Genealogie der Moral (GM)⁵⁷, diz o seguinte sobre MA:

Como tenho dito, foi a primeira vez que eu trouxe à luz aquelas hipóteses, genealógicas, as quais estes tratados são dedicados, com torpeza, que eu seria o último a querer ocultar-me, ainda sem liberdade, sem dispor de uma linguagem própria (eigne Sprache) para dizer estas coisas próprias e com múltiplas recaídas e flutuações.

⁵⁵ MA, II, 39.

⁵⁶ MA, I, §§ 108, 238.

⁵⁷ GM, prefácio, 4.

Ao meu ver, quando Nietzsche fala de uma “linguagem própria”, ele está se referindo aos conceitos-chaves de sua filosofia, sobretudo à vontade de poder e ao eterno retorno, que foram elaborados justamente no espaço que separa MA e GM. Deste modo, julgo que não é procedente estabelecer uma unidade entre as duas últimas fases, pois o próprio Nietzsche considera ter obtido ganhos em sua filosofia entre o período de MA e GM. Porém, concordo com Nehamas no que concerne à ruptura com a primeira parte.

Ilustrando o segundo exemplo, podemos citar Montinari e Stegmaier. Montinari em seu livro Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche, de 1975, sem discutir explicitamente questões de periodização, propõe uma subdivisão da fase de amadurecimento do pensamento nietzschiano, entre uma “filosofia de Zaratustra” e um pensamento do último Nietzsche, caracterizado pelo projeto de uma transvaloração. Pois ele considera que, com o fim do projeto de elaboração da WM, em agosto de 1888, Nietzsche tinha uma ambição maior com o projeto de uma obra em quatro livros intitulada Umwerthung aller Werthe (Transvaloração de Todos os Valores).⁵⁸ Desta forma, os textos editados nos últimos meses da vida lúcida de Nietzsche, sobre os quais Montinari tece os maiores apreços, são compreendidos dentro do projeto da Umwerthung aller Werthe. Der Antichrist (AC) funcionaria como primeiro livro dessa obra, e Götzen-Dämmerung (DG) como uma espécie de obra gêmea⁵⁹, que por sua vez teria, inicialmente, Ecce Homo (EH) como apêndice; EH foi concluído juntamente com Nietzsche Contra Wagner (NW) e Dionysos-Dithyramben (DD). Por mais que Nietzsche procure identificar, posteriormente, o AC com a Umwerthung aller Werthe, as obras que lhe são próximas acabam por se identificar também com ela, pois trazem semelhantes características. O que, para Montinari, caracterizaria essas últimas obras

⁵⁸ Essas informações podem ser constatadas, sobretudo, nas intenções declaradas na correspondência de setembro a outubro de 1888, como por ex: a Paul Deussen, em 14-09; a Georg Brandes, em 13-09, essas citadas por Montinari. Mas também a Carl Fuchs, em 06-09; a Meta von Salis, em 07-09; ao editor Naumann, em 07-09; a Heinrich Köselitz (Peter Gast), em 12-09; à irmã, em 14-09; a Overbeck, em 18-10; etc...

⁵⁹ Montinari chama a atenção, em “Nietzsche Lesen: Die Götzen-Dämmerung”, in Nietzsche-Studien, 13, 1984, para o fato de que GD constitui um projeto paralelo ao projeto de Umwerthung aller Werthe e é produto do material de WM. Mas Nietzsche, sobretudo nas cartas mencionadas na nota anterior, se refere a GD como pertencente ao projeto.

seria o abandono paulatino, por parte de Nietzsche, de uma sistemática da vontade de poder, que implicaria uma metafísica da vontade ao modo schopenhauriano, em prol do pensamento do eterno retorno, que impede toda tentativa de sistematização.

Apesar de todo recurso filológico de Montinari, julgo que a sua interpretação, no que concerne a uma alteração na divisão do conjunto da obra de Nietzsche, é também um pouco forçada. Pois, como foi dito acima, segundo ele, é o abandono da pretensão de uma sistemática da vontade de poder com a substituição do projeto da obra WM, pelo projeto de escrever a Umwerthung aller Werthe, que tem o eterno retorno como centro das atenções, que demarcaria uma quarta fase do pensamento de Nietzsche. Essa divisão, ao meu ver, é desnecessária, supérflua e até mesmo improcedente, pois nada do que foi dito no projeto da transvaloração é novo em relação às obras escritas a partir de ASZ, e os temas do eterno retorno e da vontade de poder devem ser pensados numa simbiose. Dessa forma, as últimas obras de Nietzsche seriam um reforço do que já fora anunciado em ASZ, e se Montinari tem razão, ao destacar o tema do eterno retorno como centro das atenções dessas últimas obras, elas então realmente estão em ressonância com o Zaratustra. Pois o próprio Nietzsche afirma em EH sobre o ASZ: “*A concepção básica da obra, a idéia do eterno retorno...*”⁶⁰ Logo, ao meu ver, todas as obras a partir de ASZ devem ser pensadas em conjunto, formando uma unidade.

Como um segundo exemplo dos que subdividem a última fase da obra de Nietzsche, temos Stegmaier, que, em seu interessante livro, Nietzsches “Genealogie der Moral”, no segundo capítulo, A., propõe uma divisão da terceira fase em uma quarta. A argumentação está fundamentada numa passagem de EH, na parte dedicada a Jenseits von Gut und Böse (JGB), onde é dito:

⁶⁰ EH, III, “ASZ”, 1. As referências ao ASZ, nas últimas obras de Nietzsche, não se restringem apenas às aparições em EH, mas se encontram, também, em outras; p.ex.: em o AC, na introdução e nos parágrafos 53 e 54; em DD, alguns dos ditirambos pertencem ao ASZ (“Só doido! Só poeta!”, “Entre as filhas do deserto”); GD, “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula” e como o próprio Montinari chama a atenção, as últimas linhas de GD se referem ao eterno retorno, “concepção básica” do ASZ.

Depois de concluída a parte da minha tarefa que diz sim, veio em seguida a metade da mesma que diz não e que atua pela negação: a transvaloração mesma dos valores até agora vigentes, a grande guerra, – a evocação de um dia de decisão.

Com base nesta passagem, Stegmaier estabelece uma distinção entre o ASZ e as outras obras subseqüentes. ASZ seria a tarefa afirmativa e resgatadora, através do poeitar de Zaratustra, o sentido estético da primeira fase, em reação ao cientificismo da segunda fase. Depois do poeitar filosófico do Zaratustra, o seu sim, Nietzsche retornaria à forma científica do aforismo, característica da segunda fase de sua obra. Os escritos subseqüentes ao ASZ seriam um “contra-movimento” (Gegenbewegung) a ele e desembocariam na Hauptwerk, WM, e depois, em Umwertung aller Werthe. Stegmaier adverte, primeiro, que esses livros se constituíram em pares: JGB-GM, Der Fall Wagner (DFW)-GD e EH-AC; e segundo, que neles Nietzsche remete sua crítica à metafísica, à moral, à religião; faz também uma auto-crítica⁶¹; e ainda acrescenta que esses livros representam o último desenvolvimento da radicalização das temáticas do pensamento de Nietzsche. Desse ponto de vista, EH e AC, como últimas obras, trazem o tema do dionisíaco como o extremo do pensamento nietzschiano. Stegmaier, de forma semelhante a Montinari, por quem talvez tenha sido fortemente influenciado, alerta que a radicalização do último pensamento de Nietzsche se caracteriza por um afastamento do conceito de vontade de poder. Dessa forma, o conceito de Dionísio é a superação da vontade de nada, na qual a vontade de poder pode desembocar.

As críticas a Stegmaier⁶² vão na mesma direção das já atribuídas a Montinari, pois, como já foi dito, as interpretações são muito semelhantes, com poucas variações na argumentação. Montinari enfatiza mais o pensamento do eterno retorno, e Stegmaier, o tipo dionisíaco, todavia, podemos estabelecer uma identidade entre os dois

⁶¹ Stegmaier insere também nessa suposta quarta fase, os prefácios tardios (1886) de Nietzsche a algumas de suas obras das duas primeiras fases.

⁶² É bom lembrar que Stegmaier, em sua recente obra, Interpretationen Hauptwerke der Philosophie - Von Kant bis Nietzsche, Reclam, Stuttgart, 1997, considera o ASZ como a Hauptwerk de Nietzsche. Segundo ele, devido a impossibilidade de Nietzsche de elaborar a sua verdadeira Hauptwerk, ele acabou por nomear o ASZ

conceitos. O próprio Nietzsche afirma ser o último discípulo do filósofo Dioniso e mestre do eterno retorno.⁶³ Sabemos que a temática de Dioniso em Nietzsche surge em seus primeiros escritos, e o eterno retorno é do final da segunda fase, aparecendo aí como “*a concepção central do ASZ*”. O primeiro tema ganha fôlego a partir do segundo; o pensamento do eterno retorno passa a ser o que possibilita o tipo dionisíaco; isto é, após a “morte de Deus”, o eterno retorno é o pensamento que redime o sentimento do nada instaurado por essa falta, o niilismo propriamente dito, e propicia, como alternativa, o tipo afirmativo dionisíaco. Essa trama conceitual é experimentada por Zarathustra ao longo da obra. Em ASZ, Nietzsche revitaliza a temática trágica de GT; porém, agora não mais através de uma metafísica de artista, tal como a obra de juventude sugere, mas através de uma “linguagem própria”, que deve ser compreendida a partir dos conceitos-chaves de sua filosofia. É nessa direção que também devemos compreender a idéia desenvolvida em EH sobre o ASZ, como “*a parte da tarefa que diz sim*”; ou seja, o “sim” que expressa a obra não tem apenas o sentido de um pensamento afirmativo que diz sim diante das adversidades da vida, mas também tem o sentido tético de indicar a parte positiva de elaboração de uma filosofia própria.

4 – ASZ como Obra Capital

Dessa maneira, julgo que Nietzsche, a partir do ASZ, teve poucos avanços em relação à elaboração de novos conceitos que explicitem melhor a sua filosofia. Ele, nas obras após ASZ, muitas vezes o exalta como ponto alto (Höhepunkt) de seu pensamento e também do pensamento da humanidade. Essas obras servem sempre como esclarecimento (Erläuterung)⁶⁴ ao ASZ e culminam apologizando-o.

como tal. Cf. pp. 402-443.

⁶³ GD, “O que devo aos antigos”, 5.

⁶⁴ Stegmaier em seu livro, *Nietzsches ‘Genealogie der Moral’*, questiona a idéia das obras após ASZ serem consideradas esclarecimentos de esclarecimentos (vide p. 26). Salaquarda, em um recente artigo, chama a atenção para duas cartas de Nietzsche: uma para Overbeck, de 7-4-1884, e outra para Resa von Schirnhofer,

Exemplos mais ilustrativos dessa afirmação podemos constatar nos parágrafos 24 e 25 do segundo ensaio de GM e o divulgadíssimo capítulo do tardio GD, em que se resumem as etapas da tradição filosófica ocidental até ASZ ⁶⁵. No primeiro escrito é dito:

§ 24

*Concluo com três pontos de interrogação, bem se vê. “Aqui é propriamente edificado ou demolido um ideal?”, assim me perguntam talvez... Mas não perguntastes alguma vez o bastante a vós próprios quão caro se fez pagar sobre a terra a edificação de todo ideal? Quanto de efetividade teve sempre de ser caluniada e equivocada para isso, quanto de mentira santificada, quanto de consciência transtornada, quanto de “Deus” sacrificado a cada vez? Para que possa ser edificado um santuário, é preciso derrubar um santuário: essa é a lei – que me mostrem o caso em que ela não foi cumprida! ... Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivisseccão de consciência e auto-sevícia de milênios: nisso temos o nosso mais longo exercício, nossa aptidão artística talvez, em todo demasiado tempo suas propensões naturais com “maus olhos”, de tal modo que, nele, elas se irmanaram finalmente com a “má consciência”. Um ensaio inverso seria em si possível – mas quem é forte bastante para isso? -, ou seja, irmanar as propensões desnaturadas, todas aquelas aspirações ao além, contrário aos sentidos, contrário ao instinto, contrário à natureza, contrário ao animal, em suma, todos os ideais até agora, que são, todos eles ideais hostis à vida, caluniadores do mundo, com má consciência. A quem se dirigir hoje com tais esperanças e pretensões? ... Precisamente os homens **bons** teríamos, com isso, contra nós, e além disso, como é justo, os comodistas, os reconciliados, os vaidosos, os delirantes, os cansados... O que ofende mais profundamente, o que separa mais radicalmente, do que deixar notar algo do rigor e elevação com que se trata a si mesmo? E inversamente – que complacente, que amoroso se mostra o mundo todo para conosco!... Seria necessária, para aquele*

do início de maio de 1884, nas quais Nietzsche fala de Morgenröthe e também Die fröhliche Wissenschaft como um esclarecimento antecipado (*vorweggenommene Erläuterung*) de seu Zaratustra. Cf. Salaquarda, J. – “Fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer ‘Lehre’” – in *Nietzsche-Studien*, 1997, p. 169.

⁶⁵ Cf., também, os parágrafos 53, e 54 do AC, a referência ao ASZ no final de Nietzsche contra Wagner e o grande número de citações em EH.

*alvo, uma outra espécie de espíritos, do que, precisamente neste século, são verossímeis: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, aos quais a conquista, a aventura, o perigo, até mesmo a dor, se tornaram necessidade; para isso seria necessário o hábito do ar cortante das alturas, de andanças de inverno, de gelo e montanhas em todos os sentidos; para isso seria necessária uma espécie de sublime maldade mesmo, uma última malícia do conhecimento, muito segura de si, que faz parte da grande saúde!... Isso, precisamente hoje, é sequer possível?... Mas algum dia, em um tempo mais forte do que este presente podre, que duvida de si mesmo, ele tem de vir a nós, o homem redentor do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, cuja força propulsora o leva sempre outra vez para longe de todo à parte e de todo além, cuja solidão é mal entendida pelo povo, como se fosse uma fuga da efetividade —: enquanto é apenas seu mergulhar, enterra-se, aprofunda-se na efetividade, para um dia, quando ele outra vez vier à luz, trazer de lá a redenção, dessa atividade: redimi-la da maldição que o ideal até agora depôs sobre ela. Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal de até agora quanto daquilo que **teve de crescer dele**, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — **ele tem de vir um dia...**⁶⁶*

§25

Mas o que estou dizendo? Basta! Basta! Neste ponto somente uma coisa me convém, calar: pois senão invadiria um terreno que está reservado para um mais jovem, de mais “futuro” e mais forte que eu, — o que somente a Zaratustra é permitido, Zaratustra o ímpio.

Nessa passagem, Zaratustra aparece como o redentor do animal enfermo, que é o homem. Ele é o futuro, ou melhor, o profeta do super-homem que redimirá a humanidade do estado enfermo, niilista, no qual ela se encontra e ensinará a redenção da vontade. Nietzsche demonstra aqui o papel que Zaratustra desempenha como redentor do processo evolutivo decadente da humanidade e como o ensinamento

⁶⁶Utilizo-me aqui da trad. de Rubens R. Torres Filho, in Os Pensadores, pp. 311-12.

da redenção, através da natureza do tempo, pode superar o niilismo e afirmar uma celebração dionisiaca da vida. O segundo escrito:

Como “o Verdadeiro Mundo” Tonou-se uma Fábula

(História de um erro)

1. *O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso – eles vivem nele, são eles. (Forma mais antiga da idéia, relativamente esperta, singela, convincente. Transcrição da proposição “eu, Platão, sou a verdade”).*

2. *O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas Prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que faz penitência”). (Progresso da idéia: ela se torna mais refinada, mais cativante, mais impalpável – ela vira mulher, ela se torna cristã...)*

3. *O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol ao fundo, mas através de neblina e skepsis: a idéia tornada sublime, desbotada, nórdica, Königsberguiana)*

4. *O verdadeiro mundo – inalcançável? Em todo caso inalcançado. E como inalcançável também desconhecido. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?... (Cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismus.)*

5. *O “verdadeiro mundo” – uma idéia que não é útil para mais nada, que não é nem mais obrigatória – uma idéia que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma idéia refutada: expulsemola! (Dia claro; café da manhã: retorno do **bon sens** e da serenidade; rubor de vergonha em Platão; alarido dos demônios em todos os espíritos livres.)*

6. *O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente! (Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT*

ZARATUSTRA.)⁶⁷.

Nessa passagem, Nietzsche se refere à sua própria filosofia duas vezes: primeiramente, “a filosofia da manhã”, no ponto, 5 como a fase em que nos liberamos do “verdadeiro mundo”; corresponderia ao segundo momento de seu desenvolvimento filosófico, período no qual ele desmistifica toda pretensão de ideal da metafísica, da religião, da moral e da arte. Depois, “a filosofia do meio-dia”, a hora sem sombra, no ponto 6, como a fase que nos liberamos da dicotomia verdade-aparência; seria o terceiro momento de sua filosofia, e teria Zaratustra como a mais forte expressão. Deste modo, o ASZ poderia ser considerado como a luz que ilumina as obras seguintes⁶⁸, e podemos considerar o seu ensinamento como o último pensamento de Nietzsche.

B - GÊNESE DO ASZ

1 - Introdução

⁶⁷ Utilizo-me aqui da trad. de Rubens R. Torres Filho, in Os Pensadores, p.332.

⁶⁸ Segundo a tradição da religião persa, Zaratustra veio ao mundo envolto em resplandecente luz. Nietzsche talvez tenha lido sobre isso no livro de Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mytologie der alten Völker*, Leipzig e Darmstadt, 1836-43, obra a que teve acesso durante os anos de 1875-76, quando ainda era professor em Basel. Creuzer usa a forma grega do nome “Zoroaster”, que quer dizer “Estrela de Ouro”. Mas, Nietzsche só se manifestará surpreso com tal etimologia do nome Zaratustra mais tarde, em 23 de abril de 1883, em uma carta a Köselitz: “Hoje aprendi casualmente o que significa ‘Zaratustra’: a saber ‘Estrela de Ouro’. Este fato casual deixou-me feliz. Poderia se pensar que toda concepção do meu livro tem sua raiz nessa etimologia: porém, até hoje não sabia nada sobre isso”. Essa etimologia hoje em dia é posta em dúvida, já Carl Jung apresentava uma versão diferente em seu primeiro seminário de 1934. Ele mostra que o nome persa é Zarathushtra e que o radical *ushtra* quer dizer camelo. Desta forma, o nome teria outro significado. Cf. *Nietzsche's Zarathustra* . p. 7.

Esta seção tem por objetivo explicitar a gênese da obra ASZ, assim como suas influências e estilo, e também apontar a direção que seguia Nietzsche na época de sua composição, qual seja, uma preocupação com o sentido histórico da humanidade. A idéia de sentido histórico (*historische Sinn*) aparece em Nietzsche desde a segunda UB⁶⁹; porém, é posteriormente abandonada e retomada em MA⁷⁰ e FW. A minha hipótese interpretativa é a de que o ASZ nasce das reflexões de Nietzsche enquanto escrevia FW, com uma preocupação acerca da história e da sua falta de sentido. Dessa forma, o Zarathustra é visto como o vislumbrador e indicador de um novo futuro para a história humana.

2 - O Nascimento do ASZ

Segundo Montinari⁷¹, a primeira vez que Nietzsche falou sobre o Zoroastro, em sua obra, foi em um reduzido fragmento póstumo do período de setembro de 1870 a janeiro de 1871. Lá foi dito, sem a mínima conexão com ASZ, o seguinte: “*A religião do Zoroastro teria dominado a Grécia, se Darius não tivesse sido vencido*”.⁷²

Fascinava a Nietzsche a hipótese de que os persas poderiam ter dominado a Grécia antes dos Romanos e, assim, teriam posto fim à barreira entre o bárbaro e o helênico, o que contribuiria para que o pensamento trágico fosse sobrepujado. Depois desse fragmento, Nietzsche refere-se ainda aos persas, elogiando suas virtudes em mais dois outros póstumos do início de 1874: o primeiro, “*O Persa*:

⁶⁹ Sobre essa questão cf. Lacoue-Labarthe - “*Historie et Mimésis*” - In L’Imitation des Modernes (Typographies II). Paris: Ed. Galilée, 1986.

⁷⁰ MA, I, §2.

⁷¹ Nietzsche Lesen, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982, p. 79. Cf., também o comentário do vol. XIV da KSA. Cf. ainda sobre a composição de ASZ Henning Ottmann - “*Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra*”. Pp. 47-67. In Also Sprach Zarathustra, Herausgegeben von Volker Gerhardt. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

⁷² KSA, VII, 5 (54).

bom atirador, bom montador, não pede emprestado e não mente"; o segundo, *"Como os Persas se instruem: com o arco para atirar e com a verdade para dizer"*.⁷³ Estes dois fragmentos são muito semelhantes a uma passagem na seção "Das Mil Metas e de Uma Meta", da primeira parte do ASZ, onde é dito: *"Dizer a verdade e saber manejar bem o arco e a flecha"*. Antes desses fragmentos póstumos sobre os persas, Nietzsche também menciona, não de forma elogiosa, o Zoroastro em Die Philophie in tragischen Zeitalter der Griechen (PTZG), de 1873⁷⁴.

Todavia, essas passagens não têm nenhuma conexão direta com ASZ. A primeira vez em que Nietzsche se refere ao projeto de tal obra aparece em um conjunto de três fragmentos póstumos, de 26 de agosto de 1881, os quais têm como título "Mittag und Ewigkeit", e o último desses apresenta um esboço para a composição do ASZ:

MEIO-DIA E ETERNIDADE

(Indicação para uma nova vida)

*Zaratustra nasce junto ao lago de Urmi, aos trinta anos de idade deixa a sua pátria indo para a província de Aria e lá compôs em dez anos de solidão, na montanha, o Zend-Avesta.*⁷⁵

O sol do conhecimento está novamente no meio-dia: e em torno dele, em sua luz, está a serpente da eternidade – é vosso tempo, irmãos do meio

⁷³ KSA, VII, 32 (82); KSA, VII, 34 (9). Cf. Montinari, p.80.

⁷⁴ PTGZG, I. *"Sem dúvida, indicou-se zelosamente tudo o que os gregos puderam encontrar e aprender no Oriente estrangeiro, e a variedade do que eles daí puderam trazer. Deparava-se, realmente, com um espetáculo estranho quando se colocavam lado a lado os pretensos mestres do Oriente e os supostos alunos da Grécia, exibindo Zoroastro ao lado de Heráclito, os indianos ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles, ou mesmo Anaxágoras entre os judeus e os pitagóricos entre os chineses"*.

⁷⁵ KSA, IX, 11 [196]. Esse fragmento é muito semelhante ao aforismo 342 de FW e ao primeiro parágrafo do prólogo do ASZ.

*dia!*⁷⁶

Primeiro livro no estilo de composição da nona sinfonia. Chaos sive natura: “da desumanização da natureza”. Prometeus contraria-se nos Câucos; escrevendo com a crueldade do KRATOS e do “poder”.

Segundo livro. Fugaz-céptico-mefistofélico. “Da incorporação das experiências”. O conhecimento = erro, que torna orgânico e que organiza.

Terceiro livro. O mais íntimo e o mais leve sobre os céus, o que jamais é escrito. “Da última sorte do solitário” – é aquilo que é tornado o grau supremo a partir da pertença para si-próprio: o perfeito ego: somente este ego possui amor, nos estágios anteriores em que não se alcança a suprema solidão e a soberanidade, há algo de diferente como amor.

Quarto livro. Abarcando de forma ditirâmica. “Annulus aeternitatis”. A cobiça de viver o todo ainda uma vez e de o reviver eternamente.⁷⁷

O que une esse último fragmento aos dois primeiros é o título e o subtítulo; e como constata com atenção Montinari⁷⁸, nesse caderno⁷⁹ de póstumos do verão e do outono de 1881, Nietzsche não faz mais nenhuma menção ao ASZ. É interessante, também, chamar a atenção para o fato de que Nietzsche, ao esboçar a obra, pela primeira vez, já propõe a elaboração de quatro livros. Isto se torna relevante para a tese que sustento acerca da importância que desempenha o quarto livro em ASZ. Mas, é bem verdade, se analisarmos com atenção, perceberemos que, cada um dos livros projetados não tem uma relação respectiva com as partes propriamente elaboradas. Desta forma, a relação do primeiro livro esboçado se refere ao prólogo; a do segundo, à primeira parte; a do terceiro, à segunda parte e, por fim, o quarto, à terceira parte do

⁷⁶KSA, IX, 11 [197].

⁷⁷ KSA, IX, 11 [198].

⁷⁸ Nietzsche Lesen - Verlag: Walter de Gruyter; Berlin, NY, 1982. p.82.

⁷⁹ Trata-se do volume IX da KSA, composto de 21 cadernos, que vão do começo de 1880 até o verão de 1882. O caderno referido é o 11.

ASZ. Todavia, fica a impressão de que o primeiro intuito de Nietzsche para a criação do ASZ contemplava uma divisão em quatro livros.

3 – Possíveis Fontes do ASZ

Nietzsche não fornece as fontes de onde teria tirado o título **Also sprach Zarathustra**. Montinari⁸⁰ sugere The Essays de Emerson, que Nietzsche leu com intensidade nesta época, na tradução alemã de G. Frabricsius, de 1858. O título do ensaio no qual se encontra a referência ao Zaratustra é “Character”, e a passagem é a seguinte:

*We have seen many counterfeits, but we are born believers in great men. How easily we read in old books, when men were few, of the smallest action of the patriarchs. We require that a man should be so large and columnar in the landscape, that it should deserve to be recorded, that he arose, and girded up his loins, and departed to such a place. The most credible pictures are those of majestic men who prevailed at their entrance, and convinced the senses; as happened to the eastern magian who was sent to test the meits of Zertusht or Zoroaster. When the Yunani sage arrived at Balkh, the Persians tell us, Gushatasp appointed a day on which the Mobeds of every country should assemble, and a golden chair was placed for the Yunani sage. Then the beloved... the prophet Zertusht, advanced into the midst of the assembly. The Yunani sage, on seeing that chief, said, “This form and this gait cannot lie, and nothing but truth can proceed from them”.*⁸¹

⁸⁰ Idem, p. 83; Cf. também KSA, XIV, p. 279. Montinari baseia-se em um fragmento do outono de 1881. Cf. KSA, IX, 12 [68].

⁸¹ Emerson, R.W., Essays & Lectures - The Library of America. NY, 1983. Ensaio “Chacacter”, p.505. Emerson cita também o nome de Zaratustra no ensaio “Experience”, p. 485. O ensaio “The Over-Soul”, p. 385-400, também exerceu forte influência sobre Nietzsche, sobretudo na elaboração do conceito de Übermensch.

Essa não teria sido, com certeza, a única fonte de onde Nietzsche extraiu o seu personagem Zaratustra. No semestre de inverno de 1875-76, na Universidade de Basel, Nietzsche ministrou um curso sobre o arcaísmo da cultura religiosa dos gregos, cuja bibliografia básica foi o livro de Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker (1836-43)⁸². O jovem Nietzsche, também, provavelmente, teve acesso à “Oração do Zaratustra”, de Von Kleist⁸³, de 1810, apesar de jamais ter mencionado algo a respeito. Quem sabe, talvez, Nietzsche tivesse tido também acesso ao Opus Postumum de Kant⁸⁴, no qual se lê:

Há um Deus, a saber na idéia da razão ético-prática, que se determina ela mesma por uma vigilância constante, a qual conduz as ações segundo um princípio, como o Zoroastro.

⁸² Cf. Paul Janz, C. - Friedrich Nietzsche, Carl Hanser Verlag, München - Wien 1978. vol. 2, p.222.

⁸³ Heinrich Von Kleist - Sämtliche Werke und Briefe in 2 Bände, Carl Hanser Verlag München 1961. - Kleine Schriften - Kunst- und Weltbertraachtung. “Gebet des Zoroaster”.

Gebet Des Zoroaster

(Aus einer indischen Handschrift, von einem Reisenden in den Ruinen von Palmyra gefunden)

Gott, mein Vater im Himmel! Du hast dem Menschen ein so freies, herrliches und üppiges Leben bestimmt. Kräfte unendlicher Art, göttliche und tierische, spielen in seiner Brust zusammen, um ihn zum König der Erde zu machen. Gleichwohl, von unsichtbaren Geistern überwältigt, liegt er, auf verwundernswürdige und unbergreifliche Weise, in Ketten und Banden; das Höchste, von Irrtum geblendet, lässt er zur Seite liegen, und wandelt, wie mit Blindheit geschlagen, unter Jämmerlichkeiten und Nichtigkeiten umher. Ja, er gefällt sich in seinem Zustand; und wenn die Vorwelt nicht wäre und die göttlichen Lieder, die von ihr Kunde geben, so würden wir gar nicht mehr ahnden, von welchen Gipfeln, o Herr! der Mensch um sich schauen kann. Nun lässtest du es, von Zeit zu Zeit, niederfallen, wie Schuppen, von dem Augen eines deiner Knechte, den du erwählt, dass er die Torheiten und Irrtümer seiner Gattung überschauet; ihn rüstest du mit dem Köcher der Rede, dass er, furchtlos und liebevoll, mitten unter sie trete, und sie mit Pfeilen, bald schärfer, bald leiser, aus der wunderlichen Schlagsucht, in welcher sie befangen liegen, wercke. Auch mich, o Herr, hast du, in deiner Weisheit, mich wenig Würdigen, zu diesem Geschäft erkoren; und ich schicke mich zu meinem Beruf an. Durchdringe mich ganz, vom Scheitel zur Sohle, mit dem Gefühl des Elends, in welchem dies Zeitalter darniederliegt, und mit der Einsicht in alle Erbärmlichkeiten, Halbheiten, Unwahrhaftigkeiten und Gleisnereien, von denen es die Folge ist. Stähle mich mit Kraft, den Bogen des Urteils rüstig zu spannen, und, in der Wahl der Geschosse, mit Besonnenheit und Klugheit, auf dass ich jedem, wie es ihm zukommt, begegne: den Verderblichen und Unheilbaren, dir zum Ruhm, niederwerfen, den Lasterhaften schrecke, den Irrenden warne, den Toren, mit dem blossen Geräusch der Spitze über sein Haupt hin, necke. Und einen Kranz auch lehre mich winden, womit ich, auf meine Weise, den, der dir wohlgefällig ist, kröne! Über alles aber, o Herr, möge Liebe wachen zu dir, ohne welche nichts, auch das geringfügigste nicht, gelingt: auf dass dein Reich verherrlicht und erweitert werde, durch alle Räume und alle Zeiten, Amen!

⁸⁴ Traduzo da tradução francesa do Opus Postumum kantiano, feita por François Marty, editado por: Presses Universitaires de France, Paris, 1986. pp. 260 e 262.

Ou: *“Zoroastro: o ideal da razão física e ao mesmo tempo ético-prática, unida em um objeto sensível”*. Ou ainda: *“A luz zodiacal no plano eclíptico Lichtenberg. Zoroastro.”*

Se as fontes de onde Nietzsche extraiu o título Also sprach Zarathustra não são precisas, tão pouco são seguras também as fontes de influências apontadas pelos comentadores, devido, sobretudo, ao grande número de suposições levantadas, em consequência da diversidade de fontes experimentadas por Nietzsche. É seguro afirmar que ele, na época da composição do ASZ, tinha como leitura fundamental escritos de ciências naturais e filosofia positiva: Robert Mayer, Dühring, Darwin, Spir, Boscovich, além de Spinoza, via Kuno Fischer. Porém, como o próprio Nietzsche afirma, apesar da composição do ASZ, em suas três primeiras partes, ter demorado menos de um ano, as idéias nele apresentadas foram reunidas em um espaço de tempo maior. Desta forma, com o ASZ, Nietzsche pretendia efetivar uma antiga convicção de estabelecer uma unidade entre o pensamento e a vida, o que, para ele, é a maior demonstração de probidade intelectual. Essa idéia já aparece elaborada em UB, na parte intitulada “Schopenhauer como Educador”, no parágrafo 8, onde pode ser lido:

A única crítica possível de uma filosofia que demonstra algo, é a que consiste em ver se se pode viver de acordo com ela; isso jamais foi ensinado nas universidades, que contentam-se em fazer críticas por meio de palavras.

As exigências de Nietzsche, naquela época, fortemente marcada por Schopenhauer e Schiller, eram de constituir uma filosofia que fosse capaz de gerar o gênio, o tipo que ele caracterizava como “grandes homens”, espécie superior de grandes

redentores⁸⁵, os quais seus dois antigos mestres teriam conseguido desenvolver. Essas idéias estão intimamente coadunadas com as exigências do Zarathustra, e são caracterizadas por uma forte influência das pretensões estético-pedagógicas de Schopenhauer e Schiller.⁸⁶

Entre os comentadores, há também quem enfatize as influências literárias de Carl Spitteler⁸⁷, Hölderlin⁸⁸, e P.B. Shelley⁸⁹. Mas as influências que Nietzsche sofreu na elaboração do ASZ vão mais além; existem comentadores que ressaltam a influência pré-socrática sobre Nietzsche. Naumann⁹⁰ destaca a influência de Empédocles, e vê nos comentários de Nietzsche sobre o filósofo grego uma chave para o ASZ⁹¹. Em recente artigo, G.Wohlfart⁹² resalta a influência de Heráclito na elaboração

⁸⁵ Cf. UB, III, 6.

⁸⁶ Sobre esse assunto, Cf. o excelente artigo de Richard Schacht, “Zarathustra/Zarathustra as Educator” - in Nietzsche: A Critical Reader; Blackwell Publishers; Cambridge, 1995, pp. 222-249.

⁸⁷ Carl Spitteler escreveu um poema em 1880, intitulado **Prometheus**, o qual teria semelhanças com a ação dramática do ASZ. Todavia, é questionado o acesso de Nietzsche a essa obra, mas tudo indica, devido a divulgação da referida obra no ambiente intelectual suíço, que talvez ele tenha tido acesso a ela. Cf. Curt P. Janz - Nietzsche - Vol. II, 224-225. Janz defende contra Felix Weigartner (1836-1942) - um músico que 1904 publicou um pequeno livro intitulado, Carl Spitteler. Uma Experiência Artística, no qual defende a influência de Spitteler sobre Nietzsche - há impossibilidade de prova, pois não foi encontrada nenhuma evidência nos materiais de Nietzsche. Ainda sobre a relação do ASZ com o Prometheus, conferir o ensaio de Richar Oehler, “Nietzsches Zarathustra und Spittelers Prometheus” - in Ariadne, Jahrbuch der Nietzsche-Gessellschaft: Verlag der Nietzsche-Gesellschaft: München, 1925, pp. 127-130.

⁸⁸ Hölderlin, o poeta predileto de Nietzsche em seu tempo de estudante, com seus poemas trágicos. Empédocles e Hipérion teria influenciado o autor do ASZ. Assim como Goethe e Schiller, Hölderlin teria desenvolvido com bastante propriedade o romance de formação, característico da Alemanha do final do século XVIII. O que caracteriza o romance de formação é a passagem do herói de um estado de ignorância a um estado de sabedoria, no qual ele se revela como aquilo que é a sua autenticidade. Desta forma, a tarefa de Zarathustra, de se tornar o que é, está de acordo com as exigências do romance de formação. A respeito da influência de Hölderlin sobre Nietzsche, cf: Heidegger, em Nietzsche I, “Der Wille zur Macht als Kunst”. Charles Andler - Nietzsche, sa Vie et sa Pensée, I., pp. 52-53; G. Naumann - Zarathustra Kommentar, na Introdução, pp. 15-89. P. Lacoue-Labarthe, “L’antagonisme” (conferência pronunciada em 16 de fevereiro 1985 na Universidade de Nice), publicado in L’ Imitation des Modernes; Ed. Galilée, Paris, 1986. M. Brion, P. Bertaux, J-F. Courtine, etc... Nietzsche, Hölderlin et la Grèce- Org. Pour Centre des Recherches de Histoire des Idée; Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1991.

⁸⁹ The Revolt of Islam, 1817. Curt Janz (Nietzsche, II, p. 228) faz uma comparação dessa obra, do amigo de Byron, tantas vezes festejado por Nietzsche, com o ASZ. Segundo Janz, os cenários de abismo, montanhas e mar descrito pelo autor e a aparição simbólica de uma águia com uma serpente, tal como aparece na terceira linha da estrofe 8 do poema de Shelley, “E no ar vi uma águia que trazia presa ao corpo uma serpente”, sugerem uma certa influência.

⁹⁰ Zarathustra Kommentar, pp. 17-20.

⁹¹ Nietzsche esboçou no inverno de 1870-71 uma tragédia sobre Empédocles.

⁹² “Wer ist Nietzsches Zarathustra” - in Nietzsche-Studien, 1997, pp. 319-330.

do ASZ, tanto na constituição conceitual - por ex.: o eterno retorno -, quanto na forma - por ex.: na expressão “assim falou”, que era utilizada pelos pré-socráticos nos seus escritos . É bom destacar também a influência bíblica em diversas passagens do ASZ, onde Nietzsche parodia os textos sagrados. O tradutor espanhol Andrés Sánchez Pascual⁹³, nas notas de sua ótima tradução do ASZ, oferece-nos um grande número de referências acerca de passagens bíblicas utilizadas por Nietzsche.

4 - Estilo

Se as influências são muitas, o estilo ou os estilos que delas resultam não podiam ser menos. Muitos comentadores⁹⁴ têm dificuldades de estabelecer o estilo do ASZ em relação aos outros estilos experimentados por Nietzsche em suas outras obras. Desta forma, ASZ foi chamado de “romance de formação”, o qual tem como característica o percurso do conhecido para um âmbito desconhecido. Esse estilo, a partir da influência de Rousseau, se desenvolveu na Alemanha, onde recebeu sua forma magistral no *Werter* e no *Wilhelm Meister*, de Goethe, e no *Hipérion* e no *Empédocles*, de Hölderlin. De modo análogo, foi chamado também de poema didático⁹⁵ por alguns. Erwin Rohde, um dos mais próximos amigos de Nietzsche, assim designa a obra em uma carta de 22 de dezembro 1883:

⁹³ Así habló Zaratustra - Alianza Editorial, Madrid, 1972.

⁹⁴ Cf., por ex: K.Jaspers - Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens - no Primeiro Livro, dedicado ao desenvolvimento da obra nietzschiana; M. montinari - Che Cosas Ha Veramente Detto Nietzsche, pp. 81-100.

⁹⁵ O jovem Nietzsche tinha um grande interesse por esse estilo, tanto na versão moderna experimentada por Goethe e Hölderlin quanto na versão antiga de Hesíodo (Os Trabalhos e os Dias) e Pamênides. O “poema didático” e o “romance de formação” são tomados como o mesmo estilo, sendo que um se desenvolve em prosa e o outro em poema ou em poema em prosa.

O teu Zartustra tem me causado uma impressão mais agradável do que os teus outros últimos escritos. (...) !Te felicito por essa forma mais livre de expressar tuas idéias(...) na forma de um poema didático....

Há também quem o destaque como livro sagrado. Foi desta forma que o mais fiel discípulo de Nietzsche, Köselitz, se referiu à obra, em sua carta a Nietzsche, de 6 de abril de 1883, depois de ter lido a primeira parte: *“Sob qual epigrafe corresponde o seu novo livro? – Creio que quase sob o dos escritos sagrados”*. Todavia, o próprio Nietzsche já havia assim se referido à obra, e isso pode ser constatado em sua carta para Ernst Schmeitzner, em 13 de fevereiro de 1883: *“É um ‘poema’ ou um quinto ‘evangelho’ ou algo ainda sem nome...”*. Curt Paul Janz⁹⁶ chama a atenção para a pretensão de Nietzsche de compor o ASZ como uma sinfonia, tal como ele escreveu no esboço de 26 de agosto de 1881. Segundo analisa Janz, toda a arquitetônica da obra sugere a composição de uma sinfonia clássica. A divisão da obra em quatro partes, acompanhada de um prólogo, obedecendo a “lei de estruturação crescente” (Gesetz wachsenden Glieder): primeira parte, 86 páginas; Segunda parte, 86 + 16 páginas, total de 102 páginas; terceira parte, 102 + 16 páginas, total de 118 páginas; quarta parte, 118 + 16 páginas, total de 134 páginas.

Todos esses estilos e fontes evidenciam um aspecto importante na composição do ASZ, a saber, trata-se de uma obra perspectivista, na qual Nietzsche experimenta vários estilos e fontes na elaboração de suas fabulosas doutrinas. Por isso, Nietzsche pôde dizer que se tratava de uma sinfonia, se levarmos em conta a forma sonora e rítmica da obra; ou que se tratava de poesia, se pensarmos na composição estética enquanto um todo; ou que se tratava de escrito sagrado, se quisermos destacar o combate empreendido no livro contra a tradição religiosa.

⁹⁶ Nietzsche, II, pp. 211-220.

5 – Zaratustra como o Orientador do Novo Sentido Histórico

Múltiplas caracterizações também constituem o personagem Zaratustra. Quem é ele? Seria um poeta, um profeta, um mestre, um fundador de religiões, um moralista, um médico, um legislador, um homem de estado ou um sedutor? Se retomarmos aos escritos de Nietzsche da época da composição do ASZ, encontraremos nos cadernos do outono de 1881 – volumes IX, XIV da KSA e volume VI-4 da KGW dedicados aos comentários – uma série de menções ao Zaratustra, em uma espécie de versão literária, carregada de tons paródicos, que resultaram do projeto anteriormente esboçado. Todavia, estes fragmentos terminaram servindo de material preparatório para a composição de FW⁹⁷. Entre esses, o mais importante, ou seja, o que oferece mais subsídios para uma melhor caracterização de Zaratustra, é o fragmento 15[17],⁹⁸ no qual este é retratado por Nietzsche como um grande legislador e aristocrata, cuja linhagem na história do espírito humano inclui tipos como Moisés, Maomé, Jesus, Platão, Brutus, Spinoza e Mirabeau. Porém, o mais importante é que esse fragmento serve de preparação para o aforismo 337 de FW. Nesses dois fragmentos Nietzsche nos fala do sentido histórico e da necessidade de sermos herdeiros⁹⁹. Todavia, no aforismo editado ele deixa oculta a estirpe da qual Zaratustra é herdeiro, enquanto que no fragmento póstumo essa linhagem é mencionada. O aforismo 337 tem uma ligação íntima com os dois últimos aforismos do quarto livro de FW, o 341 e o 342, os quais já apontam diretamente para o ASZ¹⁰⁰. Marie-Luise Haase¹⁰¹ chama a atenção para

⁹⁷ Cf. KSA IX: 12[31], preparatório para FW 32; 12[79], preparatório para FW 337; 12[112], preparatório para FW 236; 12[128], 12[136], 12[157], 12[225] e 15[17], preparatórios para FW 337; 12[77] preparatório para FW 125 e nele Nietzsche explicita pela primeira vez, “Gott ist tot”. Cf. Montinari na nota 13, p. 84 e nas p. ss., in *Nietzsche Lesen*.

⁹⁸ Esse fragmento tem como seu preparatório 12[79].

⁹⁹ Sobre “o sentido histórico” e a necessidade de ser herdeiro, conferir JGB § 224.

¹⁰⁰ Trata-se do primeiro aforismo publicado sobre a doutrina do eterno retorno, o aforismo 341; e da já mencionada variante da primeira seção do prólogo de ASZ.

a relação que o aforismo 337 de FW mantém com o terceiro parágrafo da seção “Das velhas e novas tábuas”, da terceira parte de ASZ, onde uma passagem é literalmente mantida: *“Aprendi-o do sol opulento no ocaso: derramar no mar o ouro da sua inexaurível riqueza – De tal sorte que ainda o mais pobre dos pescadores rema com remos dourados!...”*. E, segundo ela, isso lhe parece um significativo indício do que Zaratustra quer ensinar, referindo-se ao sentido histórico. No aforismo 337 de FW, Nietzsche fala do sentido histórico como *“a virtude e enfermidade própria”* da humanidade presente e, deste modo, ele desempenha um papel importante, para compreendermos a tarefa do ensinamento da superação:

A “humanidade” futura. – *Se eu olho com olhos de uma época longínqua para esta atual, então eu sei que não posso encontrar nada de mais singular no Homem hodierno que sua virtude e enfermidade própria, que são chamadas de “sentido histórico” (historischen Sinn).*

*Há uma disposição na história para algo totalmente novo e estranho: que se dê a essa semente alguns séculos e dela então poderá crescer uma planta maravilhosa com um odor igualmente maravilhoso, de tal modo que a nossa velha terra será mais habitável que nunca. Nós homens modernos, começamos a formar a cadeia de um sentimento que o futuro mostrará como muito forte, elo por elo, mas temos conhecimento do que fazemos. Quase nos parece que não se trata de um novo sentimento, mas somente da diminuição de todos os sentimentos antigos: – o sentido histórico é ainda algo tão pobre e tão frio e muitos sentem através dele calafrios e tornam-se ainda mais pobres e frios. Para outros, é índice da senilidade que advém, e nosso planeta lhe parece um melancólico enfermo que, para esquecer o presente, se põe a escrever a história de sua juventude. Efetivamente, eis aí um dos ângulos desse novo sentimento: aquele que sabe considerar a história do homem em seu conjunto, como sua **história**, sente-se numa enorme generalização, toda aflição do enfermo que pensa na saúde, do velho que pensa nos sonhos de juventude, do amante privado do seu objeto de amor, do mártir cujo ideal*

¹⁰¹ “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885”. in Nietzsche-Studien, 13, 1984.

desmorona, do herói na noite da batalha indecisa, na qual guarda a ferida e o desgosto da morte de um amigo –; mas portar essa soma enorme de misérias de toda espécie, poder suportá-la, e ser o herói que saúda no segundo dia de batalha, à vinda da aurora, a vinda da felicidade, como homem que tem à frente, e atrás de si, um horizonte de mil anos, sendo o herdeiro de toda nobreza, de todo espírito do passado, herdeiro engajado, a mais nobre entre as mais velhas nobrezas e, ao mesmo tempo, o primeiro de uma nobreza nova, que nenhuma época viu ou sonhou igual: tomar tudo em sua alma, o mais novo e o mais velho, as perdas, as esperanças, as conquistas, as vitórias da humanidade e reunir tudo isso numa única alma, reuni-lo num único sentimento: – isto certamente deverá produzir uma felicidade que o homem não conheceu até agora – a felicidade de um deus, pleno de poder e amor, pleno de lágrimas e sorrisos, uma felicidade como o sol da tarde não cessaria de dar sua riqueza inesgotável para lançá-la ao mar e que, como o sol, não se sentiria mais rico do que quando o mais pobre dos pescadores remar com um remo de ouro! Esse sentimento divino seria então a humanidade!¹⁰²

Esta passagem leva o leitor a colocar um número de questões acerca de Nietzsche: será ele então o mestre da crueldade (*Grausamkeit*) e da severidade, da vontade de poder e da aristocracia? Além disso, pode ele ser compreendido como um filósofo da humanidade? Quem é o deus pleno de poder e amor que terá de vir um dia? O que é evidente, para Nietzsche, é que o declínio é um modo de se elevar. Para se ir além, é necessário primeiro perecer indo para baixo, isto é, deve sacrificar-se para elevar-se; assim deve ser compreendido o significado de superação. Zaratustra, no trajeto de sua ação dramática, parece preencher as exigências de Nietzsche e, por isso, poderíamos afirmar que ele é o profeta que indica o novo sentido histórico.

Em EH¹⁰³, Nietzsche, como se sabe, revela como o nome de Zaratustra foi escolhido para representar a superação do homem do futuro. Pois segundo ele,

¹⁰² FW, § 337.

¹⁰³ EH, “Porque sou um destino”, 3.

o profeta persa foi o primeiro a cometer o erro da moralidade, ver na luta entre o bem e o mal o mecanismo da engrenagem do mundo, e, então, Zaratustra deve ser o primeiro a corrigir o erro e a ensinar a auto-superação da moralidade.

No póstumo preparatório ao aforismo 337 de FW, como vimos, Zaratustra é comparado a profetas, criadores de religião e de moral. Porém, que espécie de orientador do sentido histórico é Zaratustra? Nietzsche, em EH¹⁰⁴, não admite que Zaratustra seja confundido com profetas e fundadores de religião e, mais ainda, ele não é um redentor do mundo. Se Zaratustra é tudo isso, e também não é nada disso, então, que tipo de orientador do sentido histórico deve ser ele? Nietzsche quer oferecer com a história do declínio (*Untergang*) de Zaratustra, um toque mais sutil, comparando-a a uma brincadeira de crianças, talvez para amenizar o tom pesado do sentimento de seriedade e dificuldade com o qual nós, espectadores, acompanhamos o advento do mestre e legislador, cujo objetivo é o ensinamento da superação. Tal como nos parágrafos 24 e 25 do segundo ensaio da GM, a tarefa da auto-superação exige dor e alegria, que implicam uma “grande saúde”. Assim, por exemplo, pode ser significativo que Nietzsche comece FW com uma reflexão sobre a alegria, na qual ele constrói um tipo alegre de ciência resultante de uma fusão do riso: “Talvez, então, o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja um ‘saber alegre’”.¹⁰⁵ E termine com uma reflexão sobre a tragédia, no aforismo 382 de FW, o penúltimo do livro, o qual está intimamente ligado aos dois mencionados da GM¹⁰⁶ e tem como título a “Grande saúde”:

Um novo ideal corre à nossa frente,... o ideal de um espírito que brinca ingenuamente, o ... ideal de um bem-estar e bem querer humano-sobre-humano, que muitas vezes parecerá inumano, quando, por exemplo, se põe ao lado de toda seriedade terrestre até agora... –

¹⁰⁴ EH, prefácio, seção 4.

¹⁰⁵ FW, primeiro livro, 1.

¹⁰⁶ GM, II, §§ 24 e 25.

e com o qual é posto o verdadeiro ponto de interrogação, o destino da alma muda de rumo, a tragédia começa...

No pensamento de Nietzsche, Zaratustra representa um novo tipo de existência. Nesse novo tipo, todas as oposições são ministradas dentro de uma nova unidade: é o tipo dionisíaco, o qual é constituído de um grau de afirmação jamais visto e que se opõe ao espírito negativo e, por isso, também suporta o peso mais pesado, tendo a tarefa de transformá-lo em espírito de leveza, reconhecendo que a natureza abissal da existência é não fazer nenhuma objeção às suas dificuldades, mas antes afirmar o eterno retorno de todas as coisas. A pressuposição fisiológica desse novo tipo é a grande saúde¹⁰⁷. O tipo alegre é sério e lúdico ao mesmo tempo. Ele brinca inocentemente. Ele é contido, mas transbordante e abundante de potência. Zaratustra é um ator que representa com desempenho os mais diversos papéis e, ao mesmo tempo, mantém uma relação de distância com eles, para que depois possa encarnar um novo papel. Ele brinca com todas as coisas que até agora foram consideradas boas, sagradas e sérias, porém reconhece que ele representa uma nova fase no destino da humanidade e do espírito. E, por essa razão, parece ser ambos super-homem e inumano: super-homem, por ser vigoroso, corajoso e benevolente em relação à covardia e fraqueza da humanidade presente; inumano, no sentido do tratamento paródico e irônico, com que fustiga tudo aquilo que a tradição da grande cultura considera sério, sagrado e importante. O tipo Zaratustra não personifica somente a realidade tal como ela é, pois ele é bastante forte para isso, mas, é a realidade mesma que se exemplifica, como tudo o que é terrível e questionável nele.¹⁰⁸

É fundamental perceber que o modo como Zaratustra relata seu ensinamento para os homens é tão importante quanto a mensagem que ele comunica. Ele fixa a sua tarefa de educador, de descer para junto dos homens e de lhes ensinar a superarem a si mesmos. Todavia, não é suficiente que ele ensine e os homens aprendam, pois isso seria a repetição da antiga conexão mestre-discípulo, tão alimentada pelo

¹⁰⁷Cf. EH, "ASZ", § 2.

¹⁰⁸Cf. EH, "Por que sou um destino", § 5.

cristianismo e que Nietzsche tanto combate. Zaratustra não quer erigir nenhum novo Deus, nem tampouco uma nova religião. Nesse sentido, a idéia de fazer discípulos é nefasta. Já no final da primeira parte, ele exorta seus discípulos a renegarem-no e a procurarem a si mesmos¹⁰⁹. Então, como pode Zaratustra ensinar que “Deus está morto” e que o homem do presente é extremamente impotente para esse ensinamento? Nietzsche relata o ensinamento de Zaratustra, de tal modo que ele é constantemente indagado: o que Zaratustra se torna? Um exemplo que ilustra bem este ponto é a seção “Do Espírito de Gravidade”, que se encontra na terceira parte de ASZ. Nela, Zaratustra nos informa que chegou à sua verdade sobre a natureza da existência por diversos caminhos e por diversos modos. Ele nos diz que é de seu gosto viver constantemente questionando, aprendendo, e deste modo apresenta respostas para a vida. Esse é o seu modo de viver e, então, nos desafia: *“este é o meu caminho; qual é o seu?”* Assim, Zaratustra responde aos que lhe indagam sobre “o caminho”. O caminho não existe, cada um deve criar o seu. O objetivo do ensinamento de Zaratustra sobre a superação é descobrir a natureza do bem e do mal. O que ele acaba descobrindo é a sua verdade, refinando o seu gosto de que: não existe nem um bem e nem um mal para todos. O que existe é a afirmação singular de cada um na experiência do instante do eterno retorno. Deste modo, o ensinamento central de Nietzsche é que as coisas só podem ser ensinadas na experiência; é somente se superando que se atinge aquilo que se é.

O problema ardoroso que Zaratustra encontra é o de conduzir a sua mensagem, pois, quando ele começa a ensinar o que significa o seu declínio, percebe o quanto é difícil comunicar o seu ensinamento para os homens; *“é necessário partir-lhes os ouvidos”* para que ouçam além do demasiadamente humano. Assim, Zaratustra percebe que, enquanto ensinava para todos, ele na verdade ensinava para ninguém e, conseqüentemente, se vê compelido a retirar-se em sua solidão. Em tudo isto, visa Zaratustra à superação. O alvo das ambições de Nietzsche, tal como o aforismo 337 de FW revela, com o ensinamento da superação de Zaratustra dos homens, é saber como se pode superar o espírito de vingança que está embutido no **sentido histórico** e que

¹⁰⁹ Cf. ASZ, “Da Virtude Dadivosa”, 3.

impede o reconhecimento do que se é. E mais ainda, como esse espírito é responsável pelos sentimentos negativos de compaixão, ressentimento, angústia, náusea, nostalgia, os quais aprisionam os homens ao passado, impedindo-lhes a criação de um novo sentido. Desse modo, esses sentimentos negativos têm que ser transmutados em uma inocente criação que, penetrando no passado, liberta a vontade do espírito de vingança, conduzindo a humanidade para um novo futuro, que será o sentido da terra, o super-homem. Este é um dos pontos cruciais do ensinamento de Zaratustra, uma preocupação com o problema da história e com o destino da humanidade.

CAPÍTULO II

O MUNDO SEM FUNDO DE ZARATUSTRA

1 - Introdução

O objetivo deste capítulo é demonstrar a importância que desempenha o antagonismo, ou seja, a contradição (der Gegensatz ou der Widerspruch)¹¹⁰ no ensinamento da superação, em ASZ.

A contradição em Nietzsche, assim como em Hegel, rompe com um modo de pensar que era típico da tradição da grande filosofia, que concebia os conceitos fundamentais como excludentes: essência-aparência, universalidade-singularidade, forma-matéria, necessidade-contingência, unidade-multiplicidade, substância-acidente, etc... Nietzsche, numa posição crítica em relação à tradição, constata que a humanidade, desde o advento da filosofia platônica, procura a verdade em um mundo que não se

¹¹⁰Nietzsche não estabelece nenhuma distinção entre Gegensatz, geralmente traduzido para o português como oposição, contraste, antagonismo, antítese, e Widerspruch correntemente traduzido como contradição. Porém, em alemão as duas palavras estão em compasso com a origem etimológica da palavra tanto em grego quanto em latim. Em grego, a palavra *'antiphrasis* é composta do radical do verbo *phemi* (falar, dizer) e da preposição *'anti* (contra), usada como prefixo. A formação da palavra latina *contradictio* é idêntica (*contra-dicere*). Nas línguas modernas o termo é uma simples transposição, em português contradição quase que uma repetição da palavra latina *contradictio*; em alemão *Widerspruch* (*wider* preposição acusativa contra + o radical do verbo *sprechen* - dizer, falar, sentenciar) e *Gegensatz* (*gegen* preposição acusativa contra + o radical da palavra *Satz* - frase, oração, proposição, sentença). Dessa forma, como os termos em alemão são sinônimos, também em português tomo como sinônimos as suas traduções oposição, contradição, antagonismo, antítese.

contradiz, imóvel, ideal, criando assim a ficção do ser. Mas, como esse mundo ideal e estagnado, para Nietzsche, não existe em nenhum lugar, a verdade acaba por se revelar como ficção, e com isso perde a base de sua fundamentação. A verdade para Nietzsche, sobretudo depois de MA - mas, já antes no ensaio “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”- não é nada que exista em si, como uma realidade objetiva; ela é um construto do nosso aparato categorial. Por isso, suprimir as contradições implica na constituição de um mundo estagnado de verdades alcançáveis. Mas, como não existe nenhum momento do devir no qual se possa anular as contradições numa espécie de síntese dos opostos - pois, dessa forma, se estagnaria o próprio devir - Pensar a realidade¹¹¹ como devir, ou melhor, como processo, faz com que, Nietzsche escape dos sistemas teleológicos de fins alcançáveis, tão combatidos por ele. Por isso, o ensinamento de Zaratustra sobre a superação deve mostrar que a contradição enquanto motor impulsionador de todo o existente, deve ser mantida, isto é, não deve ser dissolvida, eliminada, senão se paralisa o próprio devir. A superação então não deve ser vista como supressão e dissolução das contradições - tal como, muitas vezes, parece ocorrer em Hegel - a fim de estagná-las, como conclusão de um processo, mas antes, deve ser vista como dinâmica inconclusa, que eleva e intensifica todo o existente. Portanto, o ensinamento de Zaratustra sobre a superação deve estar de acordo com essas exigências.

2 - Contradição Trágica e Contradição Lógica em Nietzsche

O princípio de superação, para Nietzsche, enquanto processo de contradições, é o que eleva não só o homem, mas todo o existente, já que todas as coisas

¹¹¹ Uma das aporia mais destacadas da filosofia de Nietzsche, é o estatuto que é atribuído àquilo que é nomeado, como natureza, mundo, realidade; pois, algumas vezes, é atribuído ao mundo ou à realidade um campo de forças que flui em disputa, buscando o aumento de sua potência, indicando assim, que existe uma realidade objetiva independente de nossas perspectivas. Outras vezes, ao conceber a realidade como constituída por ficção do nosso aparato conceitual, parece impossibilitar a existência de uma realidade objetiva, constituída de maneira independente das formas categoriais e judicativas de nossa racionalidade.

fazem tudo, não para se conservarem, mas para se superarem. Dessa forma, o mundo é um complexo de forças, num processo dinâmico de mudanças, disputando o poder, ou seja, querendo se elevar; isso é a vontade de poder. O querer, ou melhor, a vontade de poder, não deve ser compreendida aqui como uma capacidade humana, mas como o princípio genético constitutivo de todo o existente, que o impulsiona através da contradição à elevação, à intensificação. Dessa forma, vontade de poder e superação têm o mesmo significado, para Nietzsche. E as contradições, enquanto motor do processo de elevação, devem ser mantidas e enriquecidas, não aniquiladas. Dessa forma, a superação das contradições, no pensamento de Nietzsche, não tem nada a ver com anulação, erradicação ou aniquilamento, mas significa intensificação, elevação, aumento, das potências.

Para Nietzsche, a tradição da grande filosofia, desde Platão, “*procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo verdadeiro...*”¹¹². Mas, como esse mundo não existe, acaba por falsear a verdadeira natureza da realidade; toma por verdadeira a forma esquematizada da realidade, criando, desse modo, um duplo do mundo. Assim, devemos compreender a significativa passagem de GD:

Suponho que me agradecerão se condenso um conhecimento tão essencial, tão novo em quatro teses: assim facilito a compreensão e também a contradição.

Primeira tese. - As razões pelas quais “este” mundo tem sido qualificado de mundo de aparências provam, pelo contrário, sua realidade, - uma outra espécie distinta de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese. - Os distintos signos que foram atribuídos ao “ser verdadeiro” (wahren Sein) das coisas são os signos distintivos do não-ser, do nada, - por virtude dessa contradição constituiu-se o “mundo

¹¹²KSA, XII, 9(60).

verdadeiro” com o mundo real: um mundo aparente de fato enquanto é meramente uma ilusão óptica-moral.

Terceira tese. - Inventar fábulas acerca de “outro” mundo distinto deste não tem sentido, pressupondo que domine em nós um instinto de calúnia, de amesquinamento e receio diante da vida: neste último caso nos vingamos da vida com a fantasmagoria de “outra” vida distinta, “melhor” que esta.

Quarta tese. - Dividir o mundo em um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão pérfido, em última instância), é unicamente uma sugestão da decadência, - um sintoma da vida descendente... O fato de que o artista estime mais a aparência que a realidade não constitui uma objeção contra esta tese. Pois a “aparência” significa a realidade uma vez mais, só que selecionada, corrigida... O artista trágico não é pessimista - ele diz sim a tudo o que é problemático e terrível, é dionisiaco.¹¹³

A tradição da grande filosofia, segundo Nietzsche, considera verdadeiro, suscetível de conhecimento, tudo o que não se contradiz e é imóvel; e falso, não passível de conhecimento, tudo o que se contradiz e é móvel. A herança eleata transmitida à cultura ocidental a partir de Platão gerou, para o autor do ASZ, apenas erros durante vários séculos, porém, alguns desses erros mostraram-se úteis à conservação da espécie e, por isso, tornaram-se artigos de fé. Entre eles, a crença na duração e na igualdade, que a princípio foram forjados para a conservação da vida, depois, tornaram-se hábito e, por conseguinte, foram esquecidos como tais e acabaram por se consolidar como verdades; somente agora são desmascarados como não verdadeiros ¹¹⁴. Dessa forma, para Nietzsche, a lógica na cabeça humana

...surgiu da não lógica, cujo reino, na origem há de ter sido

¹¹³GD, “A ‘Razão’ na Filosofia”, 6.

¹¹⁴Cf. FW, § 110.

descomunal. Mas inúmeros seres, que inferiam de modo diferente do que nós inferimos agora, sucumbiram: poderia até mesmo ter sido verdadeiro! Quem, por exemplo, não sabia descobrir o “igual” com suficiente freqüência, no tocante à alimentação ou no tocante aos animais que lhe eram hostis; quem, portanto, subsumia demasiadamente lento, era demasiadamente cauteloso na subsunção, tinha menor probabilidade de sobrevivência do que aquele que em todo semelhante adivinha logo a igualdade. A tendência preponderante, porém, a tratar o semelhante como igual, uma tendência ilógica - pois não há em si nada igual -, foi a primeira a criar todos os fundamentos em que se assenta a lógica...¹¹⁵

Em MA¹¹⁶, antes do referido parágrafo de FW, Nietzsche já se esforçava para encontrar as bases da lógica, vinda dos organismos primitivos, dos quais o homem herdou a crença de que existem coisas iguais. O ato básico e fundador de toda lógica reside na igualação de todo desigual. Essa igualação conservadora dos seres é uma falsificação, no sentido em que é relativa aos condicionamentos determinados pela forma e estrutura de nosso aparelho cognitivo. Ela constitui uma ficção ou perspectiva, que pode pretender ser expressão objetiva daquilo que poderia ser o processo real. Acesso a uma realidade objetiva, constituída de maneira independente das formas categoriais e judicativas de nossa racionalidade (nossas perspectivas) é um pensamento desacreditado pela teoria nietzschiana do conhecimento. E somente na base da falsificação que a vontade de verdade lógica pode se concretizar. É uma pulsão que existe tanto na falsificação básica quanto na lógica erigida a partir desta. Não só a realidade é falsificada, considerando-se o desigual como igual, como também tal igualação baseia-se na convicção errônea de que cada parte da igualação é idêntica a si mesma. O igualar é também sempre um fixar; porém, na realidade, não existe nada fixo e estável; tudo está num fluxo contínuo. Através do ato de igualar e fixar, o homem organiza e forma as coisas. Então, para Nietzsche, os princípios lógicos são apenas imperativos para a instalação e a organização de uma realidade para nós. Mas, apesar do fato de agora se descobrir o seu caráter ilusório, isto é, de ela não ser adequada à

¹¹⁵Idem, § 111.

¹¹⁶MA, I, cf. §§ 29, 31,32.

realidade, ela não se torna supérflua para Nietzsche, pois no início ela foi definida como uma facilitação à conservação da vida. Sem as suas ficções, o ser humano não poderia ter sobrevivido, a falsidade não atrapalha a sua eficácia vital. O que é criticado por Nietzsche é o fato de ela ter se edificado como a Verdade. Como “o verdadeiro”, a lógica é colocada acima da realidade, e, assim acaba por se degenerar, tornando-se doutrina de dois mundos, uma metafísica.¹¹⁷

A igualação e a fixação que constituem a lógica encontram a sua expressão essencial no princípio de contradição aristotélico¹¹⁸. Esse princípio exclui a possibilidade de que possamos atribuir predicados opostos ao mesmo tempo a um determinado sujeito. Nele rege o preconceito caracterizado por Nietzsche como *grosseiro e falso*:

Aqui reina o grosseiro preconceito sensualista de acordo com o qual as sensações nos ensinam as verdades sobre as coisas: eu não posso dizer ao mesmo tempo e de uma e mesma coisa que ela é dura e que ela é mole (a prova intuitiva 'eu não posso ter ao mesmo tempo duas sensações contraditórias' - inteiramente grosseira e falsa).¹¹⁹

Para Nietzsche, o fato de não podermos afirmar e negar a mesma coisa ao mesmo tempo é apenas uma experiência subjetiva sem necessidade objetiva; o fato de não podermos contradizer é prova de incapacidade e não de verdade. Dessa forma, não se pode presumir que o princípio de contradição tenha validade objetiva.

¹¹⁷Cf. a esse respeito Müller-Lauter: Nietzsche Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze Seiner Philosophie - Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1971. p. 10 ss.

¹¹⁸Aristóteles apresenta diversas formulações do princípio de identidade, além da canônica formulação do livro G da Metafísica, “é impossível tomar o mesmo como sendo e não sendo no mesmo, ao mesmo tempo e no mesmo sentido”, 1005b 20. Cf. De Interpretatione, 24b9; Tópicos, II 7, 113a23; Primeiros Analíticos, II 2 53b1; Refutações Sofísticas, 180c26; Metafísica, 1006a1 e 1011b15-17.

¹¹⁹KSA, XII, 9 (97). Utilizo-me aqui em parte da tradução de Oswaldo Giacóia, em Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, n. 22, abril de 1996.

Müller-Lauter, um dos comentadores de Nietzsche que mais contribuíram para a compreensão de suas Gegensätze, vê isso como uma forma do nosso filósofo proteger as contradições que realmente são das exigências lógicas. Pois, para Nietzsche, o princípio da contradição lógica¹²⁰ nasce apenas de uma aparente contradição, que esconde, portanto, o real caráter contraditório da vida¹²¹. Pensar sem o princípio de contradição, lançando-se na realidade contraditória mesma, essa é a marca da filosofia trágica de Nietzsche, que pode ser bastante ilustrada com o aforismo 297 de FW, no qual é dito:

Saber contradizer (widerprechen können). - Cada um sabe agora que constitui um signo de elevada cultura saber suportar a contradição. Alguns sabem mesmo que o homem superior deseja e aclama para si a contradição (Widerspruch), para ter sobre sua própria injustiça indicações que lhe eram desconhecidas até então. Mas saber contradizer, o sentimento da boa consciência na hostilidade contra o habitual, o tradicional e sagrado - é aí, mais que no resto, que está aquilo que a nossa cultura possui realmente de grande, de novo e de surpreendente, é o progresso por excelência de todos os espíritos livres : quem é que sabe isso?

3 - Nietzsche e o Novo Tempo (neue Zeit)

Para Müller-Lauter¹²², os antagonismos ou as contradições (die Gegensätze) imanentes na obra de Nietzsche têm dado bastante trabalho a seus intérpretes. Porém, eles valorizaram mais as contradições que dificultam uma

¹²⁰É bom ressaltar que hoje no âmbito da lógica não clássica, os três princípios básicos da lógica clássica, o “princípio de não contradição”, o “princípio de identidade” e o “princípio do terceiro excluído”, foram derogados respectivamente pelas lógicas paraconsistentes, lógicas não reflexivas e lógicas paracompletas.

¹²¹Cf. Nietzsche - *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. P. 14.

¹²²Nietzsche, *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1971. Cf. A introdução.

sistematização da obra como um todo, e as que dificultam a compreensão de seus principais temas, como por ex., as supostas oposições entre vontade de poder-eterno retorno e super-homem-eterno retorno. Todavia, negligenciaram a importância que a contradição opera no pensamento de Nietzsche como a expressão de uma situação tardia¹²³, ou seja, como um sinal do novo tempo. Segundo ele, a convicção de Nietzsche era a de que as contradições na cultura e na sociedade devem ser aprofundadas, porque somente através delas se pode alcançar o que há de mais elevado.¹²⁴ Porém, é bom enfatizar que pensar com a contradição não é uma marca peculiar somente do pensamento de Nietzsche, mas já era um baluarte dos modernos, tanto do romantismo quanto do idealismo alemão. Schiller, Hölderlin e Hegel, por ex., fizeram da contradição a pedra angular de suas reflexões. O poeta Schiller, que influenciou bastante a primeira fase da vida intelectual de Nietzsche, viu na arte (die Poesie) a conciliação mítica de opostos. Hölderlin, o poeta-filósofo predileto do jovem Nietzsche e que tanto contribuiu para o seu vislumbamento do antagonismo do mundo grego, é considerado por Heidegger como quem, antes e mais profundamente que Nietzsche, já havia visto o antagonismo constituidor do mundo grego entre o “pathos sagrado” e “a ocidental sobriedade (die Nüchternheit) junoniosa da representação”.¹²⁵ Sobre Hegel, podemos afirmar que, se a contradição é uma marca dos tempos modernos, sem dúvida, quem mais contribuiu para tal emblemática foi ele. O próprio Nietzsche, no prefácio tardio de 1886, à obra Morgenröthe, reconhece os ganhos da filosofia de Hegel:

*...por trás do célebre princípio de Hegel que manifesta a sua interpretação dialética da realidade e, graças ao qual, no seu tempo, levou o espírito alemão à vitória sobre a Europa - 'a contradição move o mundo, todas as coisas se contradizem a si próprias.'*¹²⁶

¹²³Cf. Idem, p. 5.

¹²⁴Cf. Idem, p. 6. Cf. Também, Peter Putz no terceiro capítulo de seu livro, Friederich Nietzsche, na parte dedicada ao ASZ, descreve: “*Extremas contradições definem o pensamento de Nietzsche e regem a sua poesia*” (p.47)

¹²⁵Cf. Nietzsche, I. pp. 123-124. Sobre essa questão ver: P. Lacoue-Labarthe, “L’Antagonisme” - in: L’Imitation des Modernes - (Typographies II). Paris: Galilée, 1986. pp. 113-131.

¹²⁶ Morgenröthe; prefácio, 3.

Não é meu intuito e nem de minha competência reconstituir aqui aspectos minuciosos do argumento hegeliano acerca do tema da contradição. Quero apenas situar o momento de Nietzsche como um acréscimo no desenvolvimento dessa problemática, sem criar uma situação de concorrência entre as filosofias dos dois autores. Não entro na discussão acerca da relação Hegel-Nietzsche, ou seja, se Nietzsche é ou não hegeliano; sou da opinião de que há vários aspectos que mostram a influência de Hegel sobre Nietzsche, e também de que há um acréscimo deste em relação àquele. Nietzsche não é mais um filósofo que pensa sistemas, como Hegel, mas antes, processos.¹²⁷

Hegel, como o Filósofo dos tempos modernos (*moderne Zeit*), aquele que com um olhar retrospectivo, em sua época, foi quem melhor expressou uma avaliação de todo o passado e percebeu a falta de um sentido que determinasse a história, antes garantido pela religião. Por isso, pretende defender o tempo moderno invocando fundamentos racionais para substituírem a perda da reconciliação religiosa, mas sem cair numa posição dogmática. Dessa forma, em seu método dialético de análise, Hegel, herdeiro de Heráclito¹²⁸, assim como Nietzsche¹²⁹, concede à contradição um lugar decisivo em seu pensamento; em Wissenschaft der Logik (WL), denomina-a “...a raiz de todo o movimento de vitalidade...”¹³⁰

Em seu sentido mais técnico, a contradição é uma das categorias que Hegel denomina, na “Lógica da Essência”, de determinações da reflexão. Ela designa,

¹²⁷Em GD, “Sentenças e flexas”, § 26, Nietzsche demonstra de forma direta o seu descontentamento com os constituidores de sistema. “*Desconfio de todas as pessoas com sistemas e as evito. A vontade de sistema constitui uma falta de lealdade*”. Aqui, mais uma vez, chamo atenção para importância da interpretação de G. Abel, na leitura que faço ASZ, pois ao conceber a vontade de poder e o eterno retorno, como dinâmicos, ele possibilita uma análise da obra que foque o seu caráter processual, não sistemático.

¹²⁸Fragmento 8 “*Tudo se faz por contraste; da luta de contrários nasce a mais bela harmonia*”. Cf. Também os fragmentos, 10, 23, 48, 51, 52, 53, 54, 62, 65, 67, 76, 80, 88 e 126. Os Filósofos Pré-socráticos. SP: Editora Cultrix, 1989.

¹²⁹Sobre a relação, Heráclito, Hegel e Nietzsche, vê: Scarlett Marton - “Nietzsche e Hegel Leitores de Heráclito” - in Extravagâncias, Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche. SP, 2000. pp. 95-113.

¹³⁰Wissenschaft der Logik - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Vol. VI, p. 75.

neste contexto, depois dos momentos lógicos da identidade e da diferença, a reduplicação dessa última; porém, onde o pensamento se encontra anulado numa oposição irreconciliável, esta categoria permite compreender a essência, que é a negatividade inerente ao ser, como fundamento verdadeiro da identidade, da diferença e de sua contrariedade, e assim como aquele do ser mesmo. É a dissolução da contradição que produz o fundamento, mas ela é aí mantida, como a instância da negatividade¹³¹.

Em um sentido mais geral, a contradição é no pensamento hegeliano sinônimo de negatividade, e constitui a lei do processo dialético que institui o sentido, ou seja, a verdade das coisas no movimento de sua relação negativa consigo mesmas; dessa forma, ela é *“o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo automovimento”*¹³². A contradição é o horizonte indispensável do pensamento dialético, pois que ela designa a negatividade jamais acabada que condiciona e produz a positividade, o nada pelo qual o ser é. Longe de ser um obstáculo para o pensamento, ela define o regime autêntico: *“é o pensamento da contradição que constitui o momento essencial do conceito”*¹³³. A negatividade dialética, se reduplicando e se reaplicando em si mesma, processa sua própria superação (Aufhebung). Mas, não se trata de um simples ultrapassamento que aboliria a contradição, pelo contrário, ela permanece presente e ativa. Esse é *“o lado positivo da contradição, segundo o qual, ele se torna atividade absoluta e fundamento absoluto”*¹³⁴. O problema maior da dialética hegeliana é a ambigüidade na qual ela parece estar lançada, pois enquanto um método anti-dogmático usado para combater toda espécie de dogmatismo, ela apresenta tendência a esgotar as oposições em uma unidade definitiva. Dessa forma, Hegel não escaparia a subversão do projeto originário da dialética, recaindo no dogmatismo combatido por ele. Isso leva, M. J. Adler diagnosticar com precisão que

¹³¹ Science de la Logique. Trad. Franc. De Jankélévich; in 3 vol.. Paris: Aubier, 1987. Vol. II, p. 75.

¹³² Idem, II, p.82.

¹³³ Idem., III, p. 381.

¹³⁴ Idem, II, p. 86.

*...seu defeito (da filosofia de Hegel), contudo, é que ela termina na idéia absoluta, na qual todas as oposições são resolvidas. Isto submete a inconclusividade do processo dialético a um dogmatismo último.*¹³⁵

4 - Complexo de Forças Contraditórias

Para Nietzsche, os substitutos hegelianos para determinar o novo sentido histórico devem ser rejeitados, pois são sintomas do próprio dogmatismo que se destinava a combater. Na filosofia de Nietzsche, as contradições não se esgotam, constituindo um sistema, como parece ser em Hegel, mas constituem um processo dinâmico inconcluso. O todo existente apresenta-se como um fluxo constante - como o rio de Heráclito -, ou seja, a cada mudança se segue uma outra, a cada estado de coisas atingido sucede um outro. Enquanto totalidade auto-gerador e auto-corruptor, o todo existente não constitui um sistema, mas antes um processo. Com a elaboração do conceito de vontade de poder, a partir do ASZ, e depois associado ao conceito de forças¹³⁶ - mais antigo, que remonta aos textos de juventude - Nietzsche encontra a linguagem própria para expressar o seu mundo agonístico refletido no espelho:

E sabeis sequer o que é para mim 'o mundo'? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme brônzea grandeza de força, que não torna

¹³⁵ Dialectic. New York: Harcourt, Brace and Company, 1927. P. 233.

¹³⁶ Em um fragmento do verão de 1885, Nietzsche pela primeira vez une os dois conceitos: "Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder" (KSA, XI, 36(31)), Cf. Também JGB, § 36. Sobre a gênese desses dois conceitos na filosofia de Nietzsche Cf. Deleuze, G. - Nietzsche et la Philosophie, 1962; Marton, S. - Nietzsche - Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos, SP, 1990. Müller-Lauter, W. - Nietzsche - Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin, 1971. "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht"- In Nietzsche-Studien, 1974. "Der Organismus als innerer Kampf - Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche". In Nietzsche-Studien, 1978.

*maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda... -
Esse mundo é a vontade de poder - e nada além disso!*¹³⁷

O conceito de força nem sempre esteve associado ao de vontade de poder; até mesmo porque o primeiro aparece na obra de Nietzsche desde seus primeiros escritos, enquanto o segundo somente surge com ASZ¹³⁸. Mas, nos escritos editados, a partir de JGB, parágrafo 36, esses dois conceitos aparecem argumentativamente relacionados. Porém, esta relação pode ser interpretada de maneiras diversas, pela própria diferença com que ela é apresentada nos textos de Nietzsche. Desta forma, é possível encontrar textos onde a vontade de poder é compreendida como “essência” da realidade, isto é, como uma espécie de entidade metafísica, e as forças não seriam mais do que suas manifestações. Em outras passagens, pelo contrário, a vontade de poder é identificada à força, é o outro nome da força. Exemplificando o primeiro caso, encontramos escritos em que Nietzsche fala da vontade de poder como se fosse uma entidade metafísica: “*a íntima essência da realidade*”¹³⁹. Ou, como no já citado fragmento “*O mundo visto por dentro, o mundo determinado ‘por seu caráter inteligível’ seria, justamente, vontade de poder e nada além disso*”. Nestes exemplos, a vontade de poder parece ser um substrato ou uma entidade transcendente às forças, e estas seriam apenas as aparições daquelas. Em outros escritos encontramos uma identificação da vontade de poder com as forças: as forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais; elas se efetivam manifestando um querer ser mais forte, irradiando uma vontade de poder. A única realidade é a vontade de ser mais forte a partir de um centro de forças.¹⁴⁰

A primeira alternativa apresentada - separação da vontade de poder e

¹³⁷ KSA, XI, 38(12).

¹³⁸ Antes de ASZ o termo *Wille zur Macht* já havia aparecido de forma enigmática em dois fragmentos, KSA, VIII, 23(63) e IX, 7(206).

¹³⁹ KSA, XIII, 14(80). Esse é um dos principais fragmentos utilizados por Heidegger para inserir Nietzsche no contexto da metafísica. Cf. *Holzwege*, p. 218.

¹⁴⁰ Cf. KSA, XIII, 14(79), 14(81).

da força -, parece um retorno às estruturas metafísicas que Nietzsche combate. A segunda, negando a diferença entre a vontade de poder e a força, parece transformar o primeiro termo em supérfluo; não se entende então a importância que Nietzsche lhe confere em seu pensamento.

Segundo minha hipótese interpretativa, vontade de poder e força, depois que passam a se associar, tornam-se correlatas¹⁴¹. Dessa maneira, ambas agem sobre si mesmas, força e vontade de poder não são algo que exerce suas ações sobre um objeto passivo e inanimado. Elas agem somente sobre outras forças e vontades de poder. Eis um problema considerável, a saber, a relação entre uma vontade que comanda e uma que obedece. Vemos, portanto, um pluralismo original no fato da vontade ser múltipla; ela tanto comanda quanto obedece; somente uma vontade que comanda é capaz de obedecer. Não podemos reduzir a vontade à vontade que comanda, pois fazê-lo é excluir a outra, aquela que obedece; se se pratica aquilo que se condena, anula-se um lado dos opostos.

4 - As Contradições de ASZ

Apesar de Nietzsche não ter formulado suficientemente, ainda antes do ASZ, o conceito de vontade de poder¹⁴², que lhe possibilita uma expressão mais depurada de sua filosofia dos antagonismos, ele não deixava de expressar a sua visão antagônica do mundo. Dessa forma, pode se perceber que a contradição não é uma peculiaridade do ASZ e, tampouco das obras que lhe seguem; ela já se encontrava no

¹⁴¹ Sobre a distinção entre vontade de poder e força, cf. Deleuze, *in* Nietzsche et la Philosophie, sobretudo o segundo capítulo. Desenvolvi exaustivamente essa questão em minha dissertação de mestrado em filosofia pela UFRJ, defendida em abril de 1994; intitulada: O Eterno Retorno da Diferença - A Interpretação Deleuziana de Nietzsche.

¹⁴² Nietzsche, em dois fragmentos póstumos, anteriores ao ASZ, já havia mencionado o conceito de vontade de poder: KSA, VIII, 23(63), do primeiro semestre de 1877; KSA, IX, 7(206), do final de 1880.

pensamento de Nietzsche nas obras médias - tal como vimos acima -, e também em seus escritos de juventude. A exigência de uma realidade constituída por opostos é uma marca presente nos escritos de Nietzsche, seja como crítica à tradição da filosofia, que tende sempre a eliminar um dos lados, seja como tentativa de erigir um tipo elevado, estimulado pela tensão dos opostos. Dessa forma, já na obra inaugural, a GT, Nietzsche, através do conceito de trágico¹⁴³ - composição de uma unidade orgânica entre dois princípios estéticos naturais e opostos, o apolíneo e o dionisíaco -, observa que os gregos, em sua melhor época - o período trágico -, não eliminavam as contradições subjacentes às suas vidas, senão, pelo contrário, faziam delas a melhor expressão de seu pensamento. A visão trágica do mundo, tal como Nietzsche a interpreta, nessa primeira fase de sua trajetória intelectual, constitui um equilíbrio entre a ilusão, a aparência apolínea, e a verdade e a essência dionisíaca, que, segundo ele, é a maneira de se superar a oposição metafísica de valores. Mas não foi apenas enfatizando o caráter estético do trágico grego que Nietzsche apreciou a capacidade desse povo de conviver com os opostos; ele também destaca a noção grega de *agon*, a disputa (*der Wettkampf*), na qual se baseia toda a vida política e social.¹⁴⁴ A disputa, no horizonte da *polis*, era a forma de se manter uma vida ativa.

Com base no já exposto, podemos reafirmar, sem nenhuma sombra de dúvida, que Nietzsche é um pensador do novo tempo, no qual as contradições não são um impedimento ao pensamento, mas um estímulo, ou seja, é aquilo que o impulsiona, sem, contudo, constituir sistema. É com base nessa interpretação, de que Nietzsche é um filósofo assistemático e pensa com as contradições, sem aniquilá-las, que o ASZ deve ser analisado. Obra pedagógica, ensina que a auto-superação só se efetiva em um processo impulsionado pelas contradições, sem atingir um fim. “O tornar o que se é”, que implica o ensinamento da superação, não pode ser pensado como um processo conclusivo, mas como consciência do eterno retorno de todas as coisas e de si mesmo no

¹⁴³ Essa idéia ou conceito não é uma peculiaridade do pensamento de Nietzsche, e tampouco foi forjado por ele; já era corrente no ambiente alemão, tanto no romantismo quanto no contexto da filosofia do idealismo alemão. Sobre essa questão, cf.: Jacques Taminiaux - Le Théâtre des Philosophes: La tragédie, l'être, l'action. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

¹⁴⁴ Cf, KSA, I, Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (FVUB), 5. “A Disputa em Homero” (Homer’s *Wettkampf*).

retorno. Pensado dessa forma, o ASZ pode eliminar alguns preconceitos que o rondam. Devemos compreendê-lo não como um livro literário-poético de tom profético, desprovido de rigor filosófico, devido ao repleto número de contradições que o permeiam, mas, como um livro profundamente rigoroso, e isso não implica estar isento de contradições e ser assistemático. Para Nietzsche, as contradições e os paradoxos de seus livros não estão neles, pois : “*Os denominados paradoxos do autor que tanto chocam os leitores, não estão, frequentemente, no livro do autor, senão que na mente do leitor*”.¹⁴⁵ Isso não quer dizer que o ASZ não seja um livro repleto de contradições, mas as contradições que o permeiam não são as do tipo que dificulta a sua compreensão - como as contradições lógicas -, pelo contrário, o seu rigor está expresso exatamente nelas, que constituem tanto as figuras (tipos) quanto os discursos, compondo a obra em um processo dinâmico, não sistemático.

Denomino de figuras não apenas os personagens que compõem a trama, mas também os momentos ou as situações em que se encontra Zaratustra ao longo da obra; e chamo de discursos não somente as falas de tom profético que são dirigidas ao povo ou a seus amigos, mas também as anunciações - como ao sol -, as conversas com discípulos, companheiros e animais, assim como os desafios aos adversários e os monólogos e diálogos travados consigo mesmo, ou seja, os diversos temas tratados nas falas de Zaratustra. Tanto as figuras quanto os discursos de Zaratustra são as expressões das contradições evidenciadas em diversas passagens do livro. Tais contradições, ao inverso do que pensam certos comentadores, não são motivos para impedir uma compreensão daquilo que Nietzsche quer dizer, mas, pelo contrário, é exatamente nelas que se expressa o que há de mais essencial em sua filosofia: o fato de que o ensinamento da superação é um processo impulsionado por elas. E, dessa maneira, também a superação se vê envolvida nesse processo, pois não há superação sem conservação.

A contradição, em ASZ e na obra de Nietzsche em geral, não pode ser vista como um impedimento para o aprendizado. Ela deve ser compreendida como um

¹⁴⁵ MA, § 185.

recurso que o autor utiliza para explicitar aquilo que ele quer dizer e não pode ser dito com as categorias herdadas da tradição da grande filosofia, pois essas estão a serviço de sua eliminação, de sua extirpação. No período da Transvaloração, sobretudo em JGB, que funciona como um esclarecimento (*Erläuterung*) ao ASZ, Nietzsche demonstra como opera a contradição em sua argumentação; ela aparece como uma estratégia anti-fundante. Segundo ele, JGB “é uma crítica à modernidade”¹⁴⁶, incidindo sobretudo na rejeição ao racionalismo dogmático; mas sem cair em uma postura cética, que ele chama de “ceticismo da fraqueza”, ou num novo dogmatismo, um novo ideal, o que seria uma petição de princípio – casos de Kant e Hegel, que, segundo Nietzsche, ao criticarem o racionalismo dogmático, ficaram presos em suas malhas, apenas reformulando-o. Não é surpreendente, portanto, que Nietzsche rejeite o aparato categorial da tradição da grande filosofia, pois o vê como um sintoma do próprio dogmatismo que se destinava a combater. A intenção dele, então, em JGB, é apontar para um perspectivismo que vá para além das dicotomias valorativas, e isto está explícito no próprio título da obra - “para além de bem e mal”.

Com ASZ, vemos Nietzsche antecipar as teses fundamentais do período da transvaloração, o que é afirmado por ele próprio e pode ser constatado nas figuras e nos discursos de Zaratustra, quando trata dos principais conceitos da obra.

Em ASZ é narrado o trajeto do profeta Zaratustra em seu ensinamento da auto-superação, tema central na minha hipótese interpretativa, em torno do qual gravitam todos os principais conceitos da obra. No início do prólogo, Zaratustra é apresentado como alguém que abdicou do mundo dos homens e exilou-se nas montanhas durante dez anos. Nesse período de solidão, ele adquiriu algo que agora quer presentear aos homens através de um ensinamento. Esse algo adquirido é a sabedoria do super-homem, a superação do homem, que Zaratustra quer ensinar à humanidade. Porém, como anunciá-la em um mundo desprovido de valores? “Deus morreu” e com ele foram derrocados todos os “valores superiores”, valores de sustentação de um mundo ilusório que serviam para avaliar o que era bem ou mal, falso ou verdadeiro etc... O super-

¹⁴⁶ EH, “JGB”, 2.

homem não pode ser pensado como um substituto que ocupa o lugar do velho Deus morto, mas como abolidor desse lugar universal, estático, não contraditório. Zaratustra, então, além de anunciar o super-homem, necessita preparar um terreno para além das dicotomias valorativas, para que seu anúncio possa efetivar-se: uma nova perspectiva deve ser implantada, superadora das dicotomias de valor e criadora de novos valores. Esse novo terreno, essa nova perspectiva, é a vontade de poder, “*uma nova tábua de valores*”.¹⁴⁷

O conceito de vontade de poder é abordado por Nietzsche na segunda parte do ASZ, onde é dito:

*Que deva ser luta e contradição e multiplicidade e devir e finalidade das finalidades: ah, quem advinha a minha vontade, certamente advinha, também, que caminhos tortuosos ela deve percorrer.*¹⁴⁸

No fragmento póstumo de junho-julho de 1885, já mencionado em parte acima, Nietzsche, em continuidade com o ASZ, mantém a mesma posição em relação à característica da vontade de poder, repetindo:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de forças, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de forças, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas(...), mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando(...), mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude

¹⁴⁷ ASZ, I, “De Mil Metas e de Uma Meta”.

¹⁴⁸ ASZ, II, “Da Auto-superação”.

*ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância (...) - Esse mundo é a vontade de poder - e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder - e nada além disso!*¹⁴⁹

Tanto em ASZ quanto no fragmento póstumo transcrito acima, à vontade de poder é atribuído multiplicidade, contradição, luta e devir, mas também unidade, simplicidade e consonância; é sobre essa base (fundação) que o super-homem se constituirá, ou seja, é desse solo que brotará o super-homem. Porém, Nietzsche nos fala da vontade de poder como a instância ínfima constituidora de tudo o que é e como o fundamento que tem por baixo de si um abismo, uma fundação sem fundo. Então, que pensamento deverá ter o super-homem, para suportar afirmar esse mundo de devir, de multiplicidade e de contradição que é a vontade de poder? A resposta de Nietzsche a esta pergunta é o eterno retorno, “o pensamento abissal”.¹⁵⁰

O eterno retorno é o pensamento da profundidade, afirmador de uma perspectiva antagônica, antidualista e antifinalista. Afirmar que, por uma infinidade de vezes, tudo volta, é fazer com que o devir escape à temporalidade e ao inacabamento que ela implica; é dizer, efetivamente, que cada instante, repetido uma infinidade de vezes, dura uma eternidade; é dizer que cada objeto temporal é eterno. O pensamento do eterno retorno traduz e inspira a moral do super-homem, daquele que só faz o que merece ser repetido uma infinidade de vezes, e durar uma eternidade; o super-homem é aquele que “*antecipa com palavras de ouro os seus atos*”¹⁵¹, superando, assim, a oposição do dualismo valorativo.

Deste modo, o pensamento do eterno retorno é capaz de acompanhar o devir múltiplo e contraditório, caracterizado como vontade de poder, pois ele próprio é múltiplo e tem a contradição como regra. Este é um aspecto que deve ser ressaltado, que o pensamento do eterno retorno seja múltiplo, pois é canônico na história da filosofia

¹⁴⁹ KSA, XI, 38(12).

¹⁵⁰ Cf. EH, “ASZ”, I e ASZ, III, “O Convalescente”.

¹⁵¹ ASZ, Prólogo, 4.

ocidental que o entendimento é a capacidade sintetizadora da razão; é nele que ocorre a unificação da multiplicidade intuída. Em Nietzsche, o pensamento enquanto eterno retorno é uma capacidade mais ampla, pois não aceita a lógica como instrumento do raciocínio que esquematiza a realidade, facilitando a sua compreensão. O eterno retorno e a vontade de poder, enquanto conceitos-chaves da filosofia nietzschiana, estão intimamente ligados ao tema central do ASZ, o super-homem, e se caracterizam como multiplicidade e contradição que permeiam toda a obra. Dessa forma, não vemos contradição entre essas doutrinas, mas uma complementaridade entre elas.

ASZ é marcado por uma lógica, ou melhor, por uma anti-lógica do contraste que se manifesta nos mais diversos momentos vivenciados por Zaratustra. Ao longo da trama, podemos observar nas figuras e nos discursos do personagem o exercício desse contraste: Zaratustra é aquele que vivencia os contrastes da vida, é aquele que experimenta a contradição do devir e caminha entre fragmentos e, por isso, é encontrado nas mais ambíguas situações no desdobramento da trama. Zaratustra ora está triste, ora feliz; ora está doente, ora saudável; ora se encontra nos mais elevados picos, ora nas mais profundas e “mormacentas baixadas” ; ora está no meio-dia, ora na meia-noite; ora está no gelo, ora na brasa; ora está na montanha, ora no mar etc... Esse jogo incessante de alternâncias mostra a estratégia de Nietzsche ao lançar Zaratustra no desafio de um perspectivismo para além das dicotomias valorativas e que ensine como se chega a ser o que se é.

Podemos assim constatar a importância da contradição, tanto na elaboração dos principais conceitos, quanto no encadeamento da trama em ASZ. E isso está presente tanto nas figuras quanto nos discursos de Zaratustra, pois são as duas formas através das quais ele se expressa: em suas figuras e discursos, constitui uma regra de conduta que leva o indivíduo a chegar a ser aquilo que ele é. Deste modo, Nietzsche possibilita uma análise da obra na direção de uma ética pedagógica que tem a contradição como o motor da auto-superação.

A contradição atua nas figuras e nos discursos de Zaratustra como um recurso que possibilitará a Nietzsche escapar de uma filosofia dogmática, de fins

alcançáveis a partir de certos pressupostos que funcionam como fundamento, e lhe permitirá criar uma filosofia da superação, onde nunca é posto um fundamento, *“pois atrás de todo fundo há um abismo - um mundo mais vasto, mais estranho, mais rico”*.¹⁵²

¹⁵²JGB, § 289.

CAPÍTULO III

O PRÓLOGO

1 - Apresentação

O prólogo do ASZ foi elaborado e enviado ao editor junto com a primeira parte, em fevereiro de 1883, e essa é uma boa razão para geralmente ser considerado como prólogo apenas dessa parte. Mas pode ser considerado também, como “a plataforma para a obra inteira”¹⁵³, ou “como uma introdução sistemática, bastante estruturada, ao conjunto do Zaratustra”.¹⁵⁴ Na primeira edição da primeira parte do ASZ, o prólogo trazia um título, “Do Super-Homem e Do Último-Homem”, que depois foi suprimido pelo próprio Nietzsche. Nas variantes, no primeiro parágrafo, Zaratustra anuncia: “Eu trago para os homens um novo amor e um novo desprezo - o super-homem e o último-homem”.¹⁵⁵ Isso, de certa forma, reforçava os temas aí tratados, o super-homem e o último-homem, mas deixava de fora do título o outro tema central do prólogo e também da primeira parte: “a morte de Deus”. Talvez: esse tenha sido o motivo que levou Nietzsche a suprimir o título posteriormente; e só falar, na versão definitiva do prólogo, do super-homem e do último-homem depois de ter anunciado “a

¹⁵³ Stanley Rosen - The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra - Cambridge; Boston, 1995. P.78.

¹⁵⁴ Héber-Sufrin - Le Zarathoutra de Nietzsche - PUF; Paris, 1988. P. 6.

¹⁵⁵ KGW, VI/4. P. 11.

morte de Deus”. Por esses motivos, podemos considerar que os temas principais do prólogo são os três acima mencionados. É significativo destacar que esses temas e todos os discursos da primeira parte são anunciados para todos, e isso desempenha uma função importante no ensinamento de Zaratustra, que ensina aprendendo e aprende ensinando.

2 - O Ocaso (Untergang)¹⁵⁶ de Zaratustra

a) A Anunciação

O prólogo revela alguns aspectos significativos do ensinamento de Zaratustra sobre a superação. Ele começa com uma narrativa em tempo passado:

Quando Zaratustra tinha trinta anos de idade, deixou sua terra natal e o lago da sua terra natal e foi para a montanha. Lá gozou, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar.

De repente, a narrativa passa para um tempo presente: “*Numa certa manhã Zaratustra anuncia a difícil necessidade de retornar para junto dos homens, depois de dez anos de solidão*”. Nesse anúncio, ele estabelece uma analogia com o sol, para quem fala pretensiosamente: assim como o sol necessita daqueles aos quais ele

¹⁵⁶ O tradutor espanhol de Nietzsche, Andrés Sánchez Pascual, chama a atenção para os significados do verbo *untergehen* e do substantivo *Untergang* em alemão: o primeiro, significa descer, ir para baixo; o segundo, pôr-do-sol, ocaso e, por último, como substantivo, significa afundamento, destruição e decadência, tal como no título do livro de O. Spengler *Der Untergang des Abendlandes*. Cf. Na nota 4 da tradução do ASZ; Alianza Editorial, Madrid, 1972.

ilumina, Zaratustra também necessita doar a sabedoria (die Weisheit) que acumulou durante os anos de exílio, e anuncia a sua necessidade de declinar, para doar aquilo que nele é abundante. Zaratustra também quer ter o seu ocaso. Com o primeiro parágrafo do prólogo, Nietzsche revela um importante aspecto da ação dramática do personagem central. A narrativa revela que houve uma transformação substancial em Zaratustra, o qual passa de alguém desiludido para alguém esperançoso, que acumulou sabedoria em excesso, em seus dez anos de exílio, e agora necessita doá-la. Isso revela que Zaratustra foi transformado por algum processo que o levou a superar seus estados de vida passados e, por isso, encontra-se agora pleno e superabundante. Zaratustra parece ser alguém que se auto-superou. Porém, fica uma questão: se Zaratustra está em estado de plenitude, se ele se auto-superou, para que quer retornar para junto dos homens, a causa de sua antiga desilusão? Poderíamos responder provisoriamente: é porque, como ele revela em analogia com o Sol, cuja luz só tem sentido se tiver algo ou alguém para iluminar, Zaratustra precisa daqueles para quem possa ensinar a sua sabedoria. E, dessa forma, parece-nos que algo importante é revelado, a saber: que a sabedoria acumulada pode ser ensinada. Mas o que Zaratustra ainda não sabe é como comunicar o seu ensinamento. Pois ele ainda não sabe que o processo de se tornar pleno, ou melhor, de se tornar o que se é, precisa antes ser vivenciado, experimentado, pois é somente na inserção com os homens que a superação pode ocorrer.

b) A Morte de Deus

Na descida da montanha, em uma floresta, Zaratustra encontrou um velho homem, uma espécie de eremita, que, dez anos antes, testemunhara a sua subida. O velho constata uma mudança em Zaratustra que, segundo ele, despertara de seu sono e voltara a ser criança. O eremita é uma testemunha chave do processo de mudança que

sofreu Zaratustra¹⁵⁷. Porém, indaga: “o que quer Zaratustra fazer junto daqueles que dormem?” Zaratustra responde: “que ama os homens”.¹⁵⁸ O velho homem então retruca: - “que ele reserve o seu amor para Deus, e não para os homens, que são criaturas demasiadamente imperfeitas para serem amadas”. No final desse encontro Zaratustra revela um dos principais ensinamentos da sua ação dramática, qual seja, a de que **Deus está morto: será possível que este velho santo na solidão da floresta não ouviu falar que Deus está morto!**

Esse é um dos ensinamentos que Zaratustra terá que comunicar aos homens, para realizar a sua mais importante tarefa: a necessidade da superação do homem para tornar-se o que se é. Mas, para compreendermos melhor o significado desse ensinamento em ASZ, precisamos antes de uma explanação geral acerca do tema.

O tema da “morte de Deus” não é originariamente nietzschiano; já era corrente no ambiente alemão, tanto entre os poetas românticos quanto na filosofia do idealismo¹⁵⁹. O poeta Heinrich Heine, em seu escrito L’Histoire de la Religion et Philosophie en Allemagne¹⁶⁰, de 1834, com fortes influências da crise provocada pela crítica de Kant à teologia racional, reflete o significado simbólico de tal acontecimento e sentencia¹⁶¹: “Esta triste notícia da morte de Deus talvez necessite de alguns séculos

¹⁵⁷ Essa passagem é de suma importância, para a tese que defendo contra o determinismo de Nietzsche em ASZ, ou seja, opino que nessa obra, ao contrário de outras, Nietzsche expõe o ensinamento do “tornar-se o que se é”, que implica uma certa autonomia e decisão, incompatíveis com o determinismo. A tese determinista, tal como vimos na introdução, defende que tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá, já está de antemão fixado, condicionado e estabelecido, não podendo haver nem ocorrer mais do que já está de antemão fixado, condicionado e estabelecido. Nessa passagem, a observação do velho eremita é uma constatação factual da mudança de Zaratustra, que, tudo leva a crer, foi um crente e por conseguinte um niilista, Cf. por ex., em “Dos Transmundoanos”: “Noutro tempo, também Zaratustra projetou a sua ilusão para além do homem, tal como todos transmundoanos”. Desta forma, concluo que Zaratustra, em seu caminho para se tornar aquilo que ele é, não se deixa levar passivamente pelo devir, mas também age sobre ele de forma criativa, inserindo-se nele, auto-determinando-se e, deste modo, coadunando o seu ser com o seu pensamento.

¹⁵⁸ É como variante dessa passagem que Nietzsche, em KGW, VI/4, apresenta o super-homem como um amor e o último homem como desprezo.

¹⁵⁹ Cf. Eugen Biser - Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins. München: Kösel Verlag, 1962.

¹⁶⁰ Essa obra foi escrita para o público francês, na época em que Heine trabalhou na França como correspondente de jornais alemães.

¹⁶¹ Cf. Biser, E., idem e Também - “Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu”. In Nietzsche Aujourd’hui?.

para se expandir universalmente”¹⁶². Para Heine, Kant, com a Kritik der reinen Vernunft, havia promovido uma revolução espiritual na Alemanha, muito mais profunda que a Revolução Francesa. Pois, para ele, enquanto na França caía a monarquia, na Alemanha morria o deísmo. Desse ponto de vista, para Heine, os franceses haviam sido mais brandos em sua revolução que os alemães, pois, enquanto aqueles mataram o rei, esses mataram Deus¹⁶³. Um outro exemplo do desespero causado pelo impacto do criticismo kantiano foi Kleist. Nietzsche chamava a atenção, em sua UB, sobre “Schopenhauer como Educador”, para o fato da popularização da filosofia de Kant ter disseminado um certo ceticismo e relativismo sobre a verdade, que levaria determinados espíritos mais nobres, como o do melancólico Heinrich Kleist, ao desespero¹⁶⁴. Kant teria estalado uma crise no pensamento ocidental moderno, ao afirmar categoricamente que não há conhecimento especulativo da coisa em si, mas tão somente de fenômenos. A concepção de verdade aderida por Kleist, tal como se manifesta na carta em nota, está intimamente ligada a uma visão pré-kantiana do conhecimento, que pode ser caracterizada como realismo metafísico. O realismo metafísico afirma que as coisas existem fora e independentemente da consciência ou do sujeito. Tal posição pressupõe uma autoridade externa como fundamento e organizadora da ordem do mundo, aos moldes da metafísica de Leibniz, Wolf e Descartes. A revolução copernicana promulgada por Kant, põe fim a todo fundamento externo, tanto gnoseológico quanto

vol. 2. Paris: Union Général d'Éditions, 1973. P. 265.

¹⁶² Citação de E. Biser, in Nietzsche Aujourd'hui?, P. 265.

¹⁶³ Cf. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, em Heine vol.4 do Schriften über Deutschland. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1968. P. 119. Ver também, Loparic, L. - Heidegger Réu - Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia. SP: Papyrus, 1990. P. 94.

¹⁶⁴ Cf. UB, “Schopenhauer als Erzieher”, 3. Nietzsche afirma isso com base numa carta de Kleist remetida à sua namorada Guilhermina: “Recentemente eu viajei conhecendo com a mais recente filosofia, assim chamada kantiana, e preciso agora lhe comunicar uma idéia extraída de lá, sem nenhum temor de que ela a toque tão profundamente, tão dolorosamente, quanto a mim.(...) Se todos os homens em vez de olhos tivessem óculos verdes, então eles teriam de julgar que os objetos que eles por seu meio enxergam são verdes - e jamais poderiam decidir se seu olho lhes mostra as coisas como elas são, ou se ele não lhes acrescenta algo que não pertence a elas, mas ao olho. Assim sucede com o entendimento. Nós não podemos decidir se aquilo que nós chamamos verdade é verdadeiramente verdade, ou se apenas nos aparece assim. Se for assim, então a verdade que nós aqui juntamos não é mais depois da morte - e todo esforço de adquirir uma propriedade que nos acompanhe também até ao túmulo é em vão. Ah! Guilhermina, se a ponta dessa idéia não toca o teu coração, também não ria de uma outra pessoa que se sente profundamente ferida por isto no seu mais sagrado íntimo. Meu objetivo único, mais alto, foi abaixo, e agora eu não tenho mais outro” (H. v. Kleist, Sämtliche Werke und Briefe, B.IV, München, 1982. P.634.

moral. Dessa forma, o intelecto humano é a medida de todas as coisas; e a ação humana, não a divina, é o motor da história. Deus perde seu estatuto de coisa em si, assim como a sua função de fundamentador, e passa a ser apenas uma idéia reguladora, um postulado da razão prática, que somente orienta a formulação da lei moral, mas o fundamento mesmo é totalmente subjetivo e racional. Esses avanços de Kant na história do pensamento ocidental geraram um certo pessimismo, pois não existe mais nada de verdadeiro fora do sujeito. As influências do ceticismo¹⁶⁵ de Kant sobre a geração de poetas e filósofos que o seguiram, não páram por aí; elas se estendem a Goethe, Novalis, Hölderlin, Jean-Paul, Schopenhauer, Marx etc... Em Kant, o tema da morte de Deus aparece de forma indireta e velada, já que o filósofo de formação pietista nunca postulou a existência ou inexistência de Deus¹⁶⁶; ele apenas, ao delimitar os limites do conhecimento, afirmou a impossibilidade de conhecê-lo. Porém, se em Kant a frase “Deus morreu” ainda não aparece, em Hegel, o tema aparece literalmente em um escrito de juventude¹⁶⁷: “...o sentimento em que se funda a religião dos tempos modernos - o sentimento: Deus mesmo morreu (*Gott selbst ist tot.*)”. Todavia, as conseqüências dessa frase no pensamento de Hegel¹⁶⁸ têm outro sentido do que em Nietzsche. Pois Hegel, assim como Fichte e Schelling, tenta em desespero ressucitar o agonizante Deus. O conceito de Deus desempenha um papel de grande importância para a edificação de suas filosofias, compreendidas como sistema. Fichte faz de Deus a ordem moral do mundo e

¹⁶⁵ Sobre o ceticismo em Kant, ver Zeljko Loparic: “Kant e o Ceticismo”; in *Manuscrito*, XI, 2 (1988), Pp. 67-83. Loparic não se preocupa com as conseqüências do pensamento kantiano sobre o pessimismo romântico, mas antes demonstra, como Kant leva o ceticismo humano às suas últimas conseqüências para poder, depois da radicalização, domesticá-lo definitivamente.

¹⁶⁶ Cf. a posição de Kant em relação às provas da existência de Deus, em: *Kritik der reinen Vernunft*. “O Ideal da Razão Pura”. Cf. também o escrito pré-crítico, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (O único fundamento de prova possível de uma demonstração da existência de Deus). Em relação às mudanças de Kant quanto ao conceito de Deus, ver o artigo De Eckart Förster: “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In *Studia Kantiana*; trad. De Guido de Almeida e Júlio Esteves. Revista da Sociedade Kantiana vol. I, n. I, 1998.

¹⁶⁷ “Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. *Jenaer Schiften 1801-1807*. Suhrkamp, Werke 2. Aufl. 1990. P. 432. Essa passagem é citada por Heidegger em seu ensaio “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, *Holzwege* (1950).

¹⁶⁸ O pensamento religioso de Hegel é muito complexo e suscita diversas questões. Até mesmo seus discípulos divergiam quanto à questão se ele mantinha uma posição teísta ou ateuísta. A direita hegeliana, representada por Göschel, sustenta que, Hegel é um crente ortodoxo; a esquerda, representada por Strauss, adota o ponto de vista oposto. Cf. O verbete God and christianism, in: *A Hegel Dictionary* - Blackwell Publishers; Oxford, 1993.

Schelling o converte em infinito. Hegel, por sua vez, identifica Deus ao próprio Absoluto; pois Deus, ele mesmo, enquanto saber absoluto do absoluto, é a essência do ente do logos¹⁶⁹. A complexidade desses sistemas nos impede uma visão mais detalhada da função que Deus neles desempenha, e, além do mais, o nosso tema aqui, trata de um Deus que não desempenha mais nenhuma função, e já não fundamenta mais nada, pois está morto.

A sentença de Nietzsche, “Deus está morto”, não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateu¹⁷⁰ em voga no século XIX. A crítica que tal sentença sugere é muito mais geral e abrange todo pensamento com pretensões de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. Deus, que morreu, é quem garantia a ordem metafísica, epistemológica e moral do mundo; com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionavam o sentido histórico são denunciados como desprovidos de sentido, e tornam-se produtos de uma ilusão. Isso revela o tipo conflituoso do ensinamento que Zaratustra, o ímpio, quer ensinar, isento de autoridade externa, sem pretensões de finalidades, verdades universais e unidade que fundamentem uma moral.

Em ASZ, o tema da morte de Deus, além de ser um dos centros gravitacionais em torno dos quais gira toda a primeira parte, ainda aparece na quarta parte, nas seções: “O Sem Ofício” e “O Mais Feio dos Homens”. Nessa última seção, Zaratustra adivinha o enigma do “mais feio dos homens”, “*Quem sou eu?*”, revelando-o como o assassino de Deus. “O mais feio dos homens”, é um dos tipos de “homem-superior”, que por não suportar a visão daquele que tudo via (Deus), inclusive a sua fealdade, vingam-se dele, matando-o – retornarei a esse assunto quando for tratar da quarta parte. Na primeira seção, o último papa procura pelo eremita, que Zaratustra havia

¹⁶⁹Sobre essa questão, Cf. Heidegger - Hegels Phänomenologie des Geistes; GA, 32 Frankfurt- am-Main, 1980. P. 141. Para Heidegger, a interpretação do ser tomada especulativamente e assim fundada é ontologia, mas de tal modo que o ente propriamente dito é o absoluto, Teos. Dessa forma, segundo Heidegger, a interpretação especulativa hegeliana do ser é ontoteologia.

¹⁷⁰ E. Biser, na introdução de seu livro - Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins - argumenta que, a posição de Nietzsche não pode ser considerada ateu, pois ele não é alguém que fala da não existência de Deus, mas do assassinato, que pressupõe que para ser assassinado, teria antes que existir.

encontrado na descida da montanha - no prólogo: “*Eu procuro o último homem piedoso, um santo e eremita, que vivendo só em sua floresta, não ouviu nada do que hoje todo mundo sabe*”. Zaratustra então lhe pergunta: “*O que sabe hoje todo mundo? Por acaso, o velho Deus, no qual todo mundo acreditava em outros tempos, não vive mais?*” “*Você disse isso*” - respondeu tristonho o papa sem ofício. “*Eu servi a este velho Deus até a sua última hora*”. Entre os principais temas tratados no ASZ, “a morte de Deus” é o mais antigo de todos, e pode ser remetido de forma embrionária aos escritos de juventude; mas ganha destaque, sobretudo, em FW, no aforismo 125, onde um insensato procura por Deus com uma lanterna na mão:

Procuro Deus! Procuro Deus! (...) Para onde foi Deus? - bradou - Vou lhe dizer! Nós o matamos, vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava a Terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós?....

Essa é a mais significativa passagem de Nietzsche sobre o tema da “morte de Deus”. Além do estilo bem elaborado e de beleza incontestável, aí percebemos toda a preocupação do autor com as conseqüências de tal acontecimento para a humanidade. O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos: um - o que ele gostaria que a humanidade seguisse - é o caminho da superação, a tomada de consciência, de que somos nós que comandamos, ou seja, não há autoridade externa que nos guie, mas somos nós mesmos que nos conduzimos, para nos tornarmos aquilo que somos; o outro, é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada. Esse sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a humanidade no mais calamitoso e nebuloso dos tempos, no qual nada vale a pena, tudo é em vão. Esse ensinamento, como veremos, é

preconizado pelo arqui-inimigo de Zarathustra, o Adivinho. Diante de tal desolamento, Nietzsche adverte: “*Se nós não fizermos da morte de Deus uma grande renúncia e uma perpétua superação sobre nós mesmos, teremos de pagar por esta perda.*”¹⁷¹

O tema da morte de Deus, no pensamento de Nietzsche, é a máxima expressão do niilismo. O termo **niilismo**, que já era corrente tanto na filosofia quanto na literatura, aparecia como um sintoma de época na obra de diversos pensadores; por exemplo, em William Hamilton, Jacobi, Jean-Paul, Dostoïewski, Touguenief, nos poetas românticos alemães, nos anarquistas russos, no pessimismo schopenhaueriano e em Paul Bourget, de quem Nietzsche adotou a expressão. Goethe, o mais eminente poeta alemão, expressava o niilismo pela boca de Mefistófeles, em *Fausto*:

*Eu sou o espírito que sempre nega!
E isso com razão, pois tudo quanto nasceu
não merece mais que perecer.
Portanto era melhor não ter nascido.*¹⁷²

Em Nietzsche, o termo niilismo designa, por uma parte, a crise ameaçadora na qual está lançado o mundo moderno, a desvalorização dos valores universais que lança a humanidade na angustiante situação de que nada mais tem sentido; por outra parte, aplica-se como sua lógica interna, ao desenrolar de toda a história chamada européia, desde Platão. Na medida em que tem conduzido o processo evolutivo da humanidade, o niilismo se fez sempre presente como sua lógica interna, antes e depois de sua detecção. Dessa forma, o niilismo acomete a cultura e o homem, tanto como experiência e sentimento de um estado crítico atual, quanto como pensamento crítico que o homem e a cultura fazem contra as crenças, os valores ou

¹⁷¹ Ed. Kröner, XII, 167.

ideais. Por isso, Nietzsche, no esboço de composição da WM, diz: “o niilismo está à porta (...) como o mais sinistro dos hóspedes”.¹⁷³ Primeiro, ele se instala maliciosamente como o sentimento entristecedor; depois, como sentimento atemorizador do fracasso de todos os sentidos. É o esgotamento progressivo de todos os sentidos, o reino em expansão do esvaziamento dos sentidos. É o momento que se experimenta como se fosse um pesadelo ou desorientação completa. Para usar uma expressão de Nietzsche, em ASZ, “o deserto cresce”.¹⁷⁴ Todos os valores que direcionavam os sentidos se esgotaram, se ocultaram, se negaram: faltam as metas. O niilismo, como a experiência do esgotamento dos sentidos, se traduz em um grande cansaço, o grande fastio do homem por si mesmo. É uma agonia infinita, um interminável crepúsculo.

O termo **niilismo** não está impresso em ASZ, mas, mesmo assim, aparece como uma das principais temáticas da obra, e a sua revelação se dá em consequência do fatídico acontecimento da “morte de Deus”. O niilismo, em ASZ, é tratado de forma alegórica e representado por alguns personagens e cenários: a negra serpente, a aranha, o adivinho (o profeta do niilismo), o bufão de Zaratustra, as negras nuvens, o deserto etc...; e se manifesta também por alguns afetos ou sintomas que o personagem principal experimenta e terá que superar, tais como: ressentimento, compaixão, náusea e nostalgia.

Heidegger¹⁷⁵ tem razão quando identifica os dois temas, “morte de Deus” e niilismo, apesar do próprio Nietzsche só ter conectado esses dois conceitos após ASZ.¹⁷⁶ Ele tem razão também quando diz: “*Nietzsche interpreta metaficamente a*

¹⁷² Fausto, Quadro IV, cena II.

¹⁷³ A esse respeito, Cf. Oswaldo Giacóia: “A Crise da Cultura como Escalada do Niilismo (De onde procede o mais sinistro dos hóspedes?)”- in Labirintos da Alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Ed. UNICAMP; Campinas, 1997.

¹⁷⁴ ASZ, IV, “Entre as Filhas do Deserto”. Essa expressão é usada por Heidegger, em Was heisst Denken?, para ilustrar a ameaça que representa o niilismo.

¹⁷⁵ Cf. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in Holzwege; pp. 200-201. Também, “Der europäische Nihilismus”, in Nietzsche II.

¹⁷⁶ A primeira vez em que aparece o termo niilismo, na obra de Nietzsche, é em um fragmento póstumo do outono de 1881, KSA IX, 12 (57) - “*Em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo*”. O tema “a morte de Deus” aparece pela primeira vez de forma explícita em um fragmento contemporâneo do anteriormente citado, KSA IX, 12(77) - “*Gott ist tot...*”. Todavia, nessa época Nietzsche ainda não

marcha da história ocidental, como nascimento e desenvolvimento do niilismo.”¹⁷⁷ O niilismo enquanto conceito não se esgota no tema da “morte de Deus”, pois, enquanto processo histórico, ele é remetido como forma inicial a Platão, que, com sua teoria das idéias, opondo o inteligível ao sensível, teria inaugurado a metafísica e, por conseguinte, o niilismo europeu. Platão, para Nietzsche, teria criado os valores universais, que são, em última instância, produtos de uma ficção¹⁷⁸. Deste modo, é justo, do ponto de vista nietzschiano, dizer que a história ocidental é niilista, metafísica e platônica. “A morte de Deus” é o momento niilista na história ocidental, no qual se revela que o mundo supra-sensível, o mundo dos valores universais, que direcionavam todos os sentidos, é derrocado e entra a humanidade, dessa forma, em uma crise desoladora.

Desse modo, o prólogo, já revela Zaratustra como um tipo ímpio, mas que não virou as costas para os homens, tal como o velho santo que busca Deus. Mas Zaratustra antes experimentou “a morte de Deus”, mergulhou no mar sem horizonte do niilismo, e agora traz esse ensinamento para os homens, como condição necessária para um outro mais importante ainda, a doutrina do super-homem, a qual se revela para a humanidade como sendo a sua mais alta esperança de auto-superação. Todavia, Zaratustra percebe, nesse momento, que esses ensinamentos só têm sentido se forem

relacionava explicitamente os dois temas, só fazendo-o depois do ASZ, mais precisamente em alguns póstumos reunidos no volume XII da KSA, por ex: 2(131).

¹⁷⁷ “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. Pp. 193-194.

¹⁷⁸ Cf. Idem, p. 200, Heidegger entende que, sendo a filosofia de Nietzsche um contra movimento à metafísica, ao platonismo, é ela mesma metafísica, pois, como mero movimento contrário, como mera inversão (blosse Umstülpung), segue aderida à essência daquilo contra o que se pronuncia. Nesse ponto, discordamos de Heidegger, pois não podemos remeter contra o filósofo do martelo aquilo que ele tentara demolir, isto é, não é justo lhe imputar que tenha caído nas malhas da metafísica e, por conseguinte, do niilismo criticado por ele mesmo. A contraposição de Nietzsche ao platonismo não representa mera inversão, tal como propõe Heidegger, mas antes, uma superação da própria oposição. Não nos esqueçamos do ensinamento de GD: “*O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos restou? O mundo das aparências? Mas não; com o fim do Mundo-verdade abolimos também o mundo das aparências!*” (Cf. GD, “Como o ‘Mundo-Verdade’ Tornou-se Enfim uma Fábula” 6). Nietzsche não cai no niilismo criticado por ele mesmo. O niilismo ao qual ele adere é o que ele, freqüentemente, chama de niilismo ativo, que não é movido por um pessimismo, mas antes por um otimismo, expresso no pensamento afirmativo do eterno retorno, “*como a forma mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar*” (EH, “ASZ”, 1). O niilismo enquanto processo é necessário, e a sua necessidade implica necessariamente sua superação. Sobre essa questão, cf. Müller-Lauter: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. P.30ss.. Cf. também do mesmo autor: “Heidegger über Zarathustras ‘Geist der Rache’”. (Trata-se de um artigo inédito, gentilmente, cedido a mim pelo Prof. Dr. Emani Chaves, do Dep. de Filosofia da UFP).

participados com uma comunidade; mas que disso não decorra a formação nem de discípulos nem tampouco, de crentes; pois não se trata de doutrina e nem de mera instrução.

c) O Super-Homem e O Último-Homem

Da seção III até a VII do prólogo, Nietzsche desenvolve o seu mais amplo discurso acerca do super-homem, em toda a sua obra. Todavia, devido à forma profética como é anunciado, o seu significado não se faz claro. Por isso, para uma compreensão mais apurada do termo, consideramos importante algumas informações preliminares. Segundo Heidegger¹⁷⁹, um triplo estado de coisas se insinua com a raiz da palavra *Übermensch*: 1º, o ir além (*das Übergehen*); 2º, de onde parte a transição (*Von wo weg der Übergang geht*); 3º, para onde vai a transição (*wohin der Übergang geschieht*). Optamos pela tradução de super-homem, levando em conta esses três significados do termo em alemão; mas devemos, ainda, nos prevenir, com todo cuidado, para evitar as confusões que tal nomenclatura em português possa produzir; pois as traduções, tanto para super-homem quanto para além-do-homem, em nossa língua, podem sugerir um ideal acima do homem, como algo além do alcance do mero mortal. O super-homem não é o tipo que possui um super-poder, não é uma legenda, um ideal. Não é o símbolo teleológico do homem do futuro, o qual superará a humanidade decadente.

Desde Naumann¹⁸⁰ enfatiza-se que a expressão *Übermensch* não é de Nietzsche; ela já aparece em Novalis, Heine, Goethe, e podemos encontrar já nos gregos

¹⁷⁹ *Was heisst Denken?* - Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954. Vorlesung Wintersemester 1951-52. . Parte I, Lição. 6, p. 41.

¹⁸⁰ *Zarathustra-Kommentar*. P. 52.

as bases de seus fundamentos. Walter Kaufmann¹⁸¹, em continuidade com Naumann, chama a atenção para o seguinte fato: a expressão *Übermensch* não foi cunhada por Nietzsche, pode-se encontrar hyperanthropos nos escritos de Luciano¹⁸², no século II. Em alemão, a palavra foi usada por Heirinch Müller¹⁸³, no século XVII, por Herder, por Jean Paul e por Goethe. No Fausto: um espírito manifesta seu desprezo pelo atemorizado Fausto que o invocara e o chama de *Übermensch*.¹⁸⁴ Porém, ainda que Nietzsche não tenha cunhado a palavra *Übermensch*, ela ganhou destaque em sua concepção de filosofia. Ela aparece como o terceiro nome dado por Nietzsche ao seu projeto de homem. Depois de ter ensaiado, na juventude, a idéia de “gênio”, extraída de Schopenhauer, e depois de ter elaborado o conceito de “espírito livre”, nos escritos médios, com o ASZ, Nietzsche inaugura uma nova concepção de homem, compreendida como super-homem.

Marie-Luise Haase¹⁸⁵ destaca que a primeira passagem póstuma, onde Nietzsche utilizou o termo *Übermensch*, foi um fragmento de novembro de 1882¹⁸⁶, e que o grande número de textos dedicados ao termo foi elaborado entre essa data e o outono de 1883, época da elaboração das três primeiras partes do ASZ, depois aparecendo, na obra em geral, de forma mais tímida, porém, sem perder a intensidade do seu significado. O termo super-homem somente faz sentido se for ligado ao contexto da reflexão de Nietzsche sobre o drama do sentido histórico. A esse respeito, segundo Bernd Magnus¹⁸⁷, o termo *Übermensch* expressa a visão de Nietzsche de um ideal

¹⁸¹ Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist - Princeton University Press, 1950/65. P. 266 ss.

¹⁸² Kataplous, 16.

¹⁸³ Geistliche Erquickungsstunden, 1664.

¹⁸⁴ Fausto, Quadro II, cena II. Depois de Fausto invocar o Espírito e se assustar com o que via, esse lhe pergunta : *Olhas-me, imploras, anelante, ouvir-me a voz, ver-me o fulgor; cedo a essa invocação possante, eis me! - misero pavor te invade, ó super-homem (Übermensch)? (...)*.

¹⁸⁵ A orientação de Marie-Luise Haase é imprescindível para uma compreensão do significado de super-homem em Nietzsche. Cf. – “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885” - in Nietzsche-Studien . V. 18; 1984 . Nesse esclarecedor artigo acerca do termo super-homem, a autora se detém apenas em analisar as passagens da época datada no título, onde Nietzsche fala especificamente do termo *Übermensch*, deixando de lado outros superlativos que possam sugerir identificações.

¹⁸⁶ KSA, X, 4 (25). No fragmento é dito: “*Die Geburt der Übermenschen*”.

¹⁸⁷ “Perfectibility and Attitude in Nietzsche’s *Übermensch*”. P. 633 ss.

humano, em continuidade com o antigo projeto de articulação de um ideal humano que perpassa toda a tradição: Platão, Aristóteles, os estóicos, Spinoza e Kant. Se retirarmos a visão deste contexto, o termo se degenera em algo ridículo, caricatural, ou em um monstruoso ideal do planejamento social. As dificuldades para uma melhor descrição do termo *Übermensch* se dão porque o super-homem simplesmente representa um potencial, uma disposição, que tem a humanidade futura, para se tornar aquilo que é, mas sem jamais ter se efetuado: “*Ainda não houve nenhum super-homem*”¹⁸⁸, diz Zaratustra. Segundo Lampert¹⁸⁹, o significado do termo *Übermensch* é uma crítica ao último-homem, o produto do ideal lockiano do autocontentamento, no qual o contrato social serve somente para garantir a produção da ação e da crença uniforme e universal. O super-homem de Nietzsche é isso tudo que os intérpretes dele falam; mas ele é, antes de tudo, a superação do homem, tal como aparece em ASZ.

Na seção III do prólogo – bastante semelhante ao aforismo 125, de FW –, Zaratustra chega à praça do mercado e encontra o povo nela reunido, para assistir o número de um funâmbulo que se equilibrará numa corda suspensa, e, assim fala:

*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado.
O que têm feito vocês para superá-lo?*

Nessa passagem fica explícita a importância que desempenha o ensinamento da superação na ação dramática do Zaratustra e também na constituição do conceito de super-homem. Ao anunciar a necessidade da superação do homem através do super-homem, Zaratustra revela o próprio super-homem, por definição, como sendo superação. Falta agora ensinar os meios para essa tarefa. A superação é o princípio constituidor do super-homem, e este é a efetivação daquela. Aos homens reunidos na

¹⁸⁸ ASZ, II, “Dos Sacerdotes”. Essa seção será melhor analisada na interpretação da segunda parte.

¹⁸⁹ *Nietzsche's Teaching*. P. 24.

praça do mercado é pedido que permaneçam fiéis à terra, desejando o super-homem, pois esse é o desafio que os despertará do sono dogmático, confrontando a grande náusea e a tarefa da transvaloração de todos os valores para uma auto-superação. É chegada a hora do grande desprezo no qual floresce uma nova felicidade, e com ela uma grande razão, uma grande saúde e uma grande política. Esses anúncios proféticos do super-homem podem sugerir, à primeira vista, uma idéia teleológica da sua compreensão. Mas não é bem assim, pois uma análise mais detalhada do termo revela que a idéia de super-homem não pode ser compreendida como um ideal teleológico a ser buscado, tal como procederam os sistemas filosóficos da grande tradição metafísica, até porque, como vimos acima, com o tema da “morte de Deus”, Nietzsche estaria pondo fim a todo ideal; porém, ao mesmo tempo, é no contexto dessa tradição que o conceito faz sentido como a sua radicalização.

Nietzsche, em EH¹⁹⁰, repudia qualquer aproximação da noção de super-homem com o darwinismo e recusa toda concepção que sugira um ideal transcendente do homem¹⁹¹ - tal como o tema da “morte de Deus” anteriormente demonstrou. Quando Nietzsche se refere ao homem como uma corda estendida entre o animal e o super-homem, em ASZ, ele está chamando a nossa atenção para a possibilidade histórica da evolução do homem, para a dualidade do niilismo, para a condição ambígua da promessa e do perigo:

*o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem -
uma corda sobre o abismo.*

*É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de
olhar para trás, o perigo de tremer e parar.*

*O que é grande, no homem, é ser ponte, não uma finalidade (Zweck), o
que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso.*

¹⁹⁰ EH, “Porque Escrevo Tão Bons Livros”, seção 1.

¹⁹¹ Montinari, M. - Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche; p. 96 - enfatiza o caráter de imanência que deve ter o super-homem.

*(...) Eu amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois é sempre dadivoso e não quer se conservar (bewahren). (...) Amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes.*¹⁹²

Numa passagem das variantes, de forma semelhante à acima citada, Zaratustra declara: *“Eu amo aquele cuja alma se esbanja, que não quer ter agradecimentos, nem ser recompensado: porque ele sempre prodigaliza e não quer se conservar”*¹⁹³. Ter a conservação como finalidade é, para Zaratustra-Nietzsche, sinal de debilidade e, por isso deve ser desprezado. Dessa forma, o ensinamento do super-homem, em ASZ, aparece em oposição ao tipo último-homem. Zaratustra ensina que os homens devem aprender o caminho para o super-homem, pela criatividade, e por quererem o seu destino; e que os últimos-homens reunidos na praça do mercado, para os quais ele fala, não são caminho, pois parecem empenhados com meras banalidades da vida, que lhes trazem conforto e por conseguinte os conservam. Porisso, comportam-se de forma arrogante, sem se importar com o que Zaratustra lhes fala. O último-homem é a caricatura que Nietzsche faz do homem moderno, o homem do presente, o último representante da humanidade decadente que não quer ir mais além e gaba-se de uma coisa que lhe traz felicidade, a cultura (die Bildung)¹⁹⁴. Nietzsche descreve o último homem, em ASZ, como aquele homem do presente que de posse da técnica se convence da possibilidade da conquista da felicidade, através de uma planificação humana:

Que é o amor? Que é criação? Que é nostalgia? Que é estrela? – Assim pergunta o último homem e pisca os olhos. A terra se tornou

¹⁹² ASZ, Prólogo, 4. A esse respeito conferir: Annemarie Pieper - Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch - Klett-Cotta; Stuttgart, 1990. Trata-se de um exaustivo trabalho sobre o Prólogo e a primeira parte de ASZ.

¹⁹³ KGW, VI-4, p. 24. Conferir também passagem semelhante em ASZ, terceira parte, na seção “Das Velhas e Novas Tábuas”, onde é dito: *“amo os que não querem se conservar”*.

¹⁹⁴ Uma passagem esclarecedora sobre o “último-homem” é a seção “Do País da Cultura”, na segunda parte de ASZ.

pequena então, e sobre ela saltita o último homem, que torna tudo pequeno. Sua estirpe é indestrutível, como a pulga; o último homem é o que mais tempo vive. “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam os olhos. Abandonaram as regiões onde é duro viver, pois a gente precisa de calor. A gente, inclusive, ama o vizinho e se esfrega nele, pois a gente precisa de calor. Adoecer e desconfiar, eles consideram perigoso: a gente caminha com cuidado. Louco é quem continua tropeçando com pedras e com homens! Um pouco de veneno, de vez em quando, isso produz sonhos agradáveis. E muito veneno, por fim, para Ter uma morte agradável. A gente continua trabalhando, pois o trabalho é um entretenimento. Mas evitamos que o entretenimento canse. Já não nos tornamos nem pobres, nem ricos: as duas coisas são demasiado molestas. Quem ainda quer governar? Quem ainda quer obedecer? Ambas as coisas são demasiado molestas... Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais: quem sente de outra maneira segue voluntariamente para o hospício... A gente ainda discute, mas logo se reconcilia, senão estropia o estômago. Temos nosso prazerzinho para o dia e nosso prazerzinho para noite, mas prezamos a saúde. “Nós inventamos a felicidade”, dizem os últimos homens e piscam o olho.¹⁹⁵

Como bem pontua Heidegger¹⁹⁶, o último homem é aquele que não é mais capaz de olhar para além de si, ou seja, não é capaz de se elevar, de se superar, pois ainda não ingressou em sua plena essência. Ele conhece todas as artimanhas e sortilégios técnicos para prologar indefinitivamente uma existência diminuída, artificial e artificiosa, e dessa forma é o que vive mais tempo. Porisso, ele se encontra atrelado a fachadas e superfícies reluzentes de tudo o que é, manifestando, dessa forma, a inautenticidade do homem moderno, que é incapaz de aprender a se auto-superar.

Em uma passagem, cinco anos mais tarde, em o AC, Nietzsche expressa bem o seu desprezo por esse tipo:

¹⁹⁵ ASZ, Prólogo, 5. Utilizo-me da tradução de Oswaldo Giacóia in “O último homem e a técnica moderna”. *Natureza Humana* 1(1), 1999. Pp. 33-52.

¹⁹⁶ Was heisst Denken? P. 24. A respeito da interpretação de Heidegger sobre o conceito nietzschiano de último homem, cf. Oswaldo Giacóia, in “O último homem e a técnica moderna”. *Natureza Humana*, 1 (1), 1999.

*E para não deixar de lado nenhuma dúvida a respeito do que eu desprezo, de quem eu desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual eu sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje - eu me asfixio com seu impuro respirar...*¹⁹⁷.

Dessa forma, o “último”, da expressão “último-homem”, não deve ser compreendido num sentido de extinção, mas de temporalidade. Por ser o produto final da humanidade decadente, o último-homem é diametralmente oposto ao super-homem e por isso deve ser desprezado.¹⁹⁸

Para Heidegger¹⁹⁹, o super-homem é a forma como Nietzsche nomeia o homem que vai mais além do que o que existe até o presente. Desse modo, o super-homem não pode ser concebido como um além da humanidade, num sentido de distanciamento além ou aquém, pois, deste modo, se obscurece o alvo do inatingível e desconhecido. Mas deve ser compreendido através da superação de si mesmo, colocando-se, assim, por cima de si mesmo, determinando-se pela primeira vez como condutor do sentido histórico. Essa idéia poderia sugerir uma realização teleológica da essência do homem. Porém, não pode ser, pois o super-homem é um “ideal contingente”²⁰⁰, ou seja, sendo ele constituído de um princípio dinâmico, como o de superação, o seu alvo é sempre um esforço para ir além e, deste modo, um estado de estabilidade e de conforto nunca é alcançado, tal como parece sugerir o princípio de conservação. Desta forma, o termo super-homem só faz sentido no contexto da tradição filosófica, compreendida como niilismo, e sendo apontado como a sua superação. Como veremos mais adiante, o super-homem não pode ser pensado separadamente da doutrina

¹⁹⁷ AC, § 38. Cf. Igualmente JGB, § 223, o qual ilustra, também, a visão de Nietzsche do homem moderno, na figura caricatural do europeu moderno, rico em disfarces e fantasias e por isso motivo de risos.

¹⁹⁸ Sobre a oposição entre o super-homem e o último-homem, conferir: Harry Neumann - “Superman or Last Man? Nietzsche’s Interpretation of Athens and Jerusalem” - Nietzsche-Studien, 5, 1976.

¹⁹⁹ Cf. Was heisst Denken?, I, 6.

²⁰⁰ Utilizo-me aqui de uma expressão de R.B. Pippin - “Irony and Affirmation in Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra - in Nietzsche’s New Seas - Chicago University Press - Chicago, London, 1988. (45-71). Na p. 52, Pippin se utiliza dessa expressão sarcástica para expressar a contingência e a antiteleologia que o termo Übermensch sugere, em oposição ao ideal da cultura burguesa tardia.

do eterno retorno. O super-homem é o eterno estado de intensificação e de alegria e a experiência da unidade de todas as coisas no momento afirmativo do eterno retorno. Experienciando o momento da eternidade, o super-homem quebra o encanto do passado e redime o tempo na afirmação inocente do instante: o super-homem, assim, emerge da experiência do eterno retorno, isto é, ele se constitui no tempo e atinge o seu ápice, tornando-se o que é, no instante do retorno. A atitude da super-humanidade (*Übermenschlichkeit*) é atingida quando passamos pela experiência do eterno retorno e estamos preparados para querer a vida tal como ela é. Este é o ponto desejado, isso é a superação que sempre pressupõe um ir mais além.

Muitos comentadores argumentam com a incompatibilidade entre esses dois temas. Alegam que: se todas as coisas retornam eternamente, como é possível o novo, o único e o incomparável, que é o super-homem? Mas, de qualquer modo, veremos, quando formos analisar a quarta parte, que não se trata de uma contradição entre os dois temas, e sim de uma reformulação, de uma complementação. Uma análise cuidadosa da quarta parte e dos póstumos do ASZ sobre o super-homem - tal como fez Marie-Luise Haase²⁰¹ - revela que Nietzsche fez um grande acordo entre os dois pensamentos. Outros comentadores argumentam que Nietzsche abandonou todo o pensamento do início do livro com a doutrina do eterno retorno; então reconhecem que Zaratustra tinha primeiro preparado o seu público para a experiência do eterno retorno. Deste modo, precisa ser visto como os dois pensamentos são indissociáveis; retornaremos a essa questão mais adiante, quando tratarmos da quarta parte do ASZ.

Zaratustra, é importante notar, não é o super-homem, mas o mestre do significado desse termo. Como pontua Heidegger²⁰², *“Zaratustra não é ele, ainda, o super-homem, mas senão, o primeiro que transita, absolutamente, para aquele, ou seja, está se tornando super-homem”*. Zaratustra, experimentando o aprendizado, ensina e aprende; indo para baixo e se auto-superando, torna-se o que é. É por isso que Nietzsche diz que ainda não existiu nenhum super-homem, pois o homem ainda não aprendeu o

²⁰¹ “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und Zarathustra –Nachlass 1882-1885”. Nietzsche-Studien, 13, 1984. Pp. 232-33.

²⁰² Was heisst Denken? I, 6.

significado de sua descida. Deste modo, o super-homem torna-se o símbolo do sentido da terra e da redenção da humanidade de toda subjugação, seja ela moral, religiosa, metafísica. A concepção do super-homem de Nietzsche está conectada com o antigo projeto de articulação de um ideal humano, já apresentado pela história da filosofia. Embora Nietzsche apresente uma proposta diametralmente diferente e radical, a questão que o fustiga é a mesma, qual seja, a necessidade de dar sentido à história humana. Todavia, com a noção de super-homem, ele não reivindica nenhuma equalização simplista do homem para algum modelo ideal, mas, antes, enfatiza um desafio que denota um estado lúdico e criativo da auto-superação. Deste modo, o homem tem que superar tudo o que até então tem feito, para ser capaz de chegar a um ponto de vista para além do bem e mal e, por conseguinte, tornar-se aquilo que é. Zaratustra introduz a imagem do super-homem para promover a re-educação das aspirações e dos pensamentos humanos sobre a intensificação da vida como um tipo de bússola, que nos capacita a ganhar um senso de direção, por mais que ainda não seja uma descrição de nossa meta, o que seria impossível. Dessa forma, seu resultado para nossas vidas é a noção de humanidade superior alcançável.

d) Desilusão e Nova Visão

As dificuldades de Zaratustra para comunicar o seu ensinamento já se evidenciam no prólogo, onde ele deixou a solidão de sua montanha para ir para junto dos homens. Ele reconhece, depois de sua tentativa fracassada de ensinar o super-homem para os homens, que foi ridicularizado e tratado como um louco, e aprende que deve se aproximar deles com mais cautela. *"Lá estão eles rindo, não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos, possuem uma coisa da qual se orgulham, (...) chamam cultura (Bildung)"*.²⁰³ Neste ponto, o primeiro discurso de Zaratustra dirigido ao povo é

²⁰³ ASZ, Prólogo, 5.

interrompido, ele não falará mais para o povo até o fim do prólogo. O único companheiro humano que Zaratustra conseguiu foi o cadáver do funâmbulo, que fora derrubado pelo bufão do alto da corda suspensa. Chega a noite e Zaratustra é aconselhado pelo bufão, com ameaças, a partir da cidade para a qual ele descera, julgando que os homens fossem capazes de compreendê-lo. Mas o povo não está preparado para tal ensinamento e então o despreza, julgando-o uma ameaça. Porém, antes do fim do prólogo, Zaratustra tem uma pré-visão da vontade de poder, ilustrada como uma nova verdade, uma nova luz e terra, sobre a qual falará somente para companheiros:

Longamente dormiu Zaratustra, e não somente a aurora passou sobre o seu rosto, mas , também, a manhã toda. Finalmente, seus olhos se abriram: admirado, olhou Zaratustra a floresta e o silêncio, e admirado, olhou a si mesmo. Levantou-se, então, depressa, como um navegador que vê repentinamente terra, e exultou: porque viu uma nova verdade . E assim, então, falou ao seu coração:

“Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos - não de companheiros mortos e cadáveres, que levo onde quero.

Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir a si mesmos - e para onde eu queira.

*Uma luz raiou em mim: não à multidão fala Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho!...*²⁰⁴

Em vez disso, Zaratustra declara que quer atrair muitos para fora do rebanho. Ele, como um destruidor de velhas tábuas e criador de novas, não tem procurado nenhum rebanho e nem crentes, mas somente companheiros. O criador procura companheiros criadores, aqueles que criam novas tábuas e novos valores, e

²⁰⁴ ASZ, Prólogo, 9.

dessa forma, se auto-superam. Zaratustra sabe que os criadores de novos valores são sempre desprezados e rotulados como destruidores do bem e do mal, mas na verdade eles são semeadores de novas sementes. Mas, nessa altura da ação dramática, o que Zaratustra ainda não sabe é como encontrar companheiros que sejam capazes de compreendê-lo. A descrição do Zaratustra como um criador de novos valores demonstra que ele não é um criador de religião, mas antes alguém que ensina o quanto é falso tal pregação. No final do prólogo, Zaratustra encontra-se em pleno meio-dia contemplando seus animais, símbolo do eterno retorno, a águia voando em círculos com a serpente enelada em torno de seu pescoço²⁰⁵ - o círculo dos círculos.

²⁰⁵ Cf. D.S. Thatcher - "Eagle and Serpent in Zarathustra" - In Nietzsche -Studien , 1977, pp. 240, 260

CAPÍTULO IV

A PRIMEIRA PARTE

1 - Apresentação

Nietzsche demorou pouco tempo na elaboração da primeira parte do ASZ, que surgiu de forma irruptiva em apenas dez dias, durante sua temporada de inverno em Rapallo, e foi enviada ao seu editor Schmeitzner, em 14 de fevereiro de 1883; porém, o escrito só foi publicado em abril - o atraso se deu devido a impressão de panfletos de Páscoa e de propagandas anti-semitas. A primeira parte, diferentemente das outras, não traz em sua abertura nenhuma epígrafe. Ela se caracteriza sobretudo por seu estilo iconoclástico, mas nela Zaratustra, também, indica o caminho do criador. Na primeira parte, Nietzsche revela as conseqüências da “morte de Deus” sobre a cultura e se insurge contra tudo o que até então o homem considerava sério e sagrado, tal como: além, alma, consciência, Estado. Pois esses não são pontes para o super-homem. A superação, deste modo, se identifica com criação, mas a criação pressupõe destruição.

2 - A Transmutação

Thatcher reúne uma quantidade significativa de fontes de onde Nietzsche teria extraído tal símbolo.

O primeiro discurso da primeira parte é intitulado “Das Três Transmutações”. Podemos considerá-lo como sendo uma introdução à obra, pois Zaratustra, aí, ensaia aquilo que desenvolverá ao longo da trama. Mas o consideramos também como uma introdução à primeira parte, apesar do prólogo ser considerado geralmente como cumprindo essa função. De todo modo, a questão que parece conduzir a ação dramática da primeira parte é posta nessa seção. O discurso se refere às três transmutações do espírito, representando-as simbolicamente pelo camelo, o leão e a criança. É com bastante propriedade que Annemarie Pieper chama essa transmutação de genealogia do espírito²⁰⁶. Zaratustra, depois de ter descido da montanha e lá ter depositado todo o peso da sua existência, encarnará, na primeira parte, o espírito do leão e, de forma iconoclástica, lançará um sagrado não a tudo o que os homens consideravam grande e digno de culto. Dessa forma, libertar-se-a de toda verdade com pretensões a transcendência, universalidade, totalidade e igualdade. Todavia, nessa parte Zaratustra também indicará o caminho do criador, que o espírito do leão não é capaz de vislumbrar, mas que o espírito de criança será capaz de levar a cabo.

O homem deve aprender cada um desses espíritos para transpor a ponte que leva ao super-homem. Nesse sentido, podemos identificar a transmutação com a idéia de superação, tal como já apareceu no prólogo. O discurso contém a prefiguração do desenvolvimento da personagem Zaratustra na sua inocente tarefa de se auto-superar, tornando-se aquilo que ele é: um tipo autônomo e auto-legislador. Devido à riqueza simbólica dessa seção, ela dá margens para diversas interpretações. Erich Heller²⁰⁷ é um dos intérpretes de Nietzsche, que vêem nessa passagem uma autobiografia do desenvolvimento intelectual do autor. Karl Löwith²⁰⁸ entende a transmutação do espírito como sendo o processo de desenvolvimento do eterno retorno. O pensamento do eterno

²⁰⁶ Ein Seil Geknüpft zwischen Tier und Übermensch. P.111ss.

²⁰⁷ “Zarathustra’s Three Metamorphoses: Facets of Nietzsche’s Intellectual Biography and the Apotheosis of Innocence” - In: The Importance of Nietzsche: Ten Essays - The University of Chicago Press, Chicago, 1988. Pp. 70-86.

²⁰⁸ Cf. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, 3ª edição, 1978. Pp. 31-40.

retorno, segundo ele, unifica os três espíritos em sua unidade afirmativa, expressa pela autonomia do “eu sou”.

A minha posição se diferencia das duas acima mencionadas, pois não me utilizo da biografia do autor para explicar a sua obra, nem acho que recorrer ao conceito de eterno retorno para interpretar essa passagem seja esclarecedor, visto que é muito prematuro recorrer a tal tema a essa altura da ação dramática. Como já disse, acho que Nietzsche situou esse discurso como primeira seção da primeira parte, justamente para dar uma noção introdutória de conjunto e demonstrar que a obra trata de um processo de transmutação da personagem central, que, auto-superando-se, chega a ser aquele que é. Mas também defendo a hipótese de que Zaratustra ensaia, nessa seção, o desenvolvimento da sua ação dramática ao longo da primeira parte, na qual depois de ter sido camelo, antes de seu exílio na montanha, agora, o espírito de leão o ajudará a demolir os antigos valores e o espírito de criança o ajudará a criar novos valores. Mas Zaratustra não é capaz ainda de criar, na primeira parte; ele é capaz somente de reconhecer que a liberdade conquistada pelo leão é necessária, mas não é suficiente para a criação.

A seção começa com o seguinte discurso: “*Três transmutações, citovos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo em leão, o leão, por fim, em criança*”. O camelo representa o espírito de peso, a obediência e a subserviência. O espírito que transporta o peso de todas as coisas e as leva para o deserto, com o objetivo de descarregá-las. A montanha de Zaratustra representa, em parte, o deserto²⁰⁹. No deserto, o espírito se transmuta em leão enfrentando o seu inimigo, o dragão, o qual representa a autoridade externa que lhe impunha comando. O leão não aceita mais o comando externo, antes respondido pelo camelo com um “eu devo”! e declara a liberdade do espírito com um sagrado “não” expresso com um grito de liberdade, “eu quero”!

O leão simboliza o processo através do qual a liberdade será

²⁰⁹ A montanha não representa somente o deserto, onde Zaratustra descarrega todo o peso da existência, mas ela é também o local onde se amplia a perspectiva.

produzida, um ato de desafio da superação, um passo para a autonomia. Todavia, ele ainda não é capaz de criar os seus próprios valores, mas é necessário, pois cria a liberdade com o seu sagrado não. A criança²¹⁰, a terceira e última transmutação do espírito, simboliza um novo começo, que representa a inocência e o esquecimento, e significa um novo “sim” para a vida; ela é uma roda que gira em torno de si mesma. Com o novo começo, o espírito atinge, através da criança, a inocência do tornar-se o que se é, ou seja, a autonomia criativa e afirmativa expressa pelo “eu sou”.

3 - Destruição e Criação

Nas seções seguintes da primeira parte, Zaratustra, em seu processo de auto-superação, agirá como um leão; de modo iconoclastico e corrosivo, discursará contra tudo o que até então o homem acreditou ser sagrado. Mas todo esse desempenho será para revelar aquilo que é mais essencial, o caminho do criador. Zaratustra, dessa forma, agirá como um legislador, destruindo antigas tábuas de valores, com o objetivo de criar outras novas, das quais, a essa altura da ação dramática, é apenas capaz de indicar o caminho.

a) Imanência X Transcendência

Nas duas seções seguintes a serem analisadas, “Dos Transmundanos” e “Dos Desprezadores do Corpo”, Nietzsche fará uma contundente crítica às posturas

²¹⁰ Trata-se, sem dúvida, de uma influência de Hecláclito, que no fragmento 52 diz o seguinte sobre a criança: “*O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança*”. Cf. Também os fragmentos 70 e 117. Os Filósofos Pré-socráticos. SP: Cultrix, 1982.

dualistas e transcendentas, que sustentam uma bipartição da natureza do homem em duas substâncias distintas, alma e corpo, e privilegiam a alma em detrimento do corpo. A crítica ao postulado dualista dessas doutrinas é remetida, de forma latente, a toda a tradição, de Platão até Hegel, perpassando o cristianismo e também Descartes, Kant e as ciências modernas. Todavia, tal crítica incide mais diretamente sobre a doutrina platônica das idéias, pois, segundo Nietzsche - desde seus escritos de juventude - a história do ocidente é a história do platonismo. Platão estabeleceu a clássica divisão metafísica entre o mundo sensível, imperfeito e ilusório, e o mundo inteligível, perfeito e verdadeiro. Desde então, na história do platonismo, a alma é compreendida como a substância relacionada com o mundo inteligível, e é o que confere ao homem a supremacia dentre os seres mundanos. Desta forma, a alma foi considerada a essência do homem, enquanto o corpo - subordinado às imperfeições do mundo sensível - foi considerado uma natureza accidental, um predicado secundário do homem. Insurgindo-se contra essa tradição, idealista, espiritualista, transcendente, chamada também de pequena razão, Nietzsche valorizará o corpo como grande razão, e de forma similar a Terra, defendendo uma filosofia imanente e realista. Todavia, isso não significa uma inversão do modelo platônico, mas antes uma postura diferente, que propõe a superação da própria dicotomia. Procedendo assim, o nosso autor desenvolve a sua crítica ao dualismo e à valorização de transmundos e da alma. Para ele, essa valorização não é mais do que um reflexo do corpo, uma doença de homens cansados que inventaram um extra mundo para o seu consolo:

*Foram os doentes e moribundos que menosprezaram o corpo e a terra e inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue do redentor; mas até esses venenos doces e lúgubres eles os tiraram do corpo e da terra.*²¹¹

Para Zaratustra, esses moribundos que valorizam a alma e transmundos

²¹¹ ASZ, I, “Dos Transmundanos”.

não são candidatos para o super-homem.

Na seção intitulada “Dos Transmundanos”, Zaratustra nos revela que outrora ele também fora crente, mas que se auto-superou, levando as suas cinzas para a montanha, e lá ergueu a mais clara chama. Essa passagem é importante para caracterizar uma posição contrária ao determinismo, alimentado por Nietzsche em diversos momentos de sua obra, pois, nessa seção, Zaratustra nos revela que a constatação do velho eremita no prólogo é procedente; realmente, Zaratustra mudou, ou seja, ele atuou sobre o seu modo de ser, auto-superou-se ou está se auto-superando. Por isso, quer ensinar aos homens a seguir, não novos caminhos e novos ideais, mas aquele que até então seguiram, pois só assim chegarão a ser o que são:

(...) eu ensino aos homens. Não mais enfiarem a cabeça na poeira das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da Terra!

Uma nova vontade ensino aos homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas (...)

Com essa seção, Nietzsche quer chamar, mais uma vez, a atenção dos homens para a necessidade de afirmar imanência da vida como a condição humana; e para isso devem se desvencilhar de todos os transmundos, de todo idealismo e transcendência, criando os seus próprios valores. Isso lhes confere a capacidade de agir sobre si mesmos, se auto-superando e se tornando aquilo que são. Nietzsche já revela aqui o que ele desenvolverá com mais exatidão depois, em “Das Mil Metas e de Uma Meta”: “O Eu que cria, que quer, que avalia, que é a medida e o valor de todas as coisas”.

Em “Dos Desprezadores do Corpo”, em continuidade com a seção anterior, Zaratustra ensina que o corpo é o fio condutor (*Leitfaden*) que guia para o

caminho do criador, e que a alma é apenas uma palavra para algo no corpo; quem o despreza, não é ponte nem caminho para o super-homem. Nessa seção, Nietzsche é bastante crítico das filosofias espiritualistas-idealistas caracterizadas como pequena razão, que, ao desprezarem o corpo, a grande razão, reduzem o dualismo corpo-espírito a um espiritualismo, segundo o qual se afirma que a realidade é espírito. Nietzsche, como chama a atenção Greg Whitlock²¹² - com quem me compatibilizo na interpretação dessa passagem -, ao contrário reduz a dualidade a um fisicalismo, o qual acha como princípio básico da realidade o corpo. Todavia, Nietzsche, segundo Whitlock, está atento para o fato da presença do espírito no mundo, porém, numa relação de dependência com o físico. Sobre essa seção, Éric Blondel²¹³, também de forma bastante procedente, alerta-nos para não a interpretarmos falsamente, pois não se trata de uma reversão do dualismo praticado pela tradição da grande filosofia, mas de interposições e mudanças de ordem. As metáforas nietzschianas da “fundamentalidade” do corpo, segundo Blondel, não são simples metáforas do fundamento, pois Nietzsche não reduz a cultura ao corpo, ele procura enunciar a seguinte proposição: “tudo começa pelo corpo”. Nesses dois significativos discursos, Zarathustra ressalta a importância do corpo no processo de aprendizagem da superação, e que a sua valorização não implica numa inversão do dualismo da tradição metafísica, corpo e alma, mas antes a superação da própria dualidade dicotômica.

Após esses dois importantes discursos, nos quais Zarathustra esclareceu que o aprendizado da superação - realizado a partir da oposição entre corpo e espírito / pequena e grande razão - se dá na imanência do corpo, ele continua, de forma iconoclástica, transvalorando valores e orientando para o caminho do criador. Em “Das Alegrias e das Paixões”, é dito que, para os antigos, a causa do mal eram as paixões, mas agora temos somente virtudes. Desta forma, a virtude deve ser destacada como aquilo que nos dá alegria. Mas, se temos uma virtude, devemos reconhecê-la não como comunitária, mas como nossa. Nossa virtude deve ser também exaltada da familiaridade de nomes que a submetem à comunidade. Impronunciável e inominável, ela não deve ser

²¹² Cf. Returning to Sils-Maria - P. 68-69.

²¹³ Cf. - Nietzsche le Corps et la Cultura - PUF; Paris, 1986. Pp. 282-83.

“lei de Deus” ou do estatuto humano. Devemos cultivar a nossa virtude, ou seja, cada um deve cultivar a sua, pois só assim se resgata a singularidade diluída na comunidade humana, e só assim se chega a ser o que se é. Fica destacada nessa seção a oposição entre o comum/universal e singular.

No discurso intitulado “Da Árvore na Montanha”, Zaratustra ensina aquilo que diferencia o homem nobre do homem bom; o primeiro é a fórmula necessária para a criação de novas coisas e de uma nova virtude, enquanto o segundo é somente a conservação das coisas velhas. *“Coisas novas, quer criar o homem nobre, e uma nova virtude. Coisas velhas, quer o bom, e que o que é velho seja conservado”*. O ensinamento desse discurso joga com a oposição entre nobre e bom/ novo e antigo / superação/conservação. Em “Dos Pregadores da Morte”, Zaratustra nos previne contra os que pregam e ensinam a compaixão pela humanidade, pois tal sentimento somente mascara seu desprezo pela humanidade e a si mesmo. A compaixão é um dos afetos que expressam um sentimento niilista diante da vida e surge como um obstáculo para ser superado. O desafio de Zaratustra para superar o sentimento de compaixão aparecerá, como veremos ainda, na quarta parte, como a sua última tentação. Em “Da Guerra e o Povo Guerreiro”, Zaratustra ensina o valor da sublevação (*Auflehnung*). Diz ele: *“Sublevação - esta é a nobreza do escravo. Que a vossa nobreza seja obediência! Que até o vosso mandar seja um obedecer”*; e, mais uma vez, revela aquilo que considero o aspecto mais importante de seu ensinamento, que o pensamento mais elevado da vida ordene que: *“o homem é algo que deve ser superado!”*

b) “Uma Olhada sobre o Estado”.

Em “Do Novo Ídolo”, Nietzsche apresenta um dos mais importantes extratos da sua posição política contrária ao Estado moderno e, nesse contexto, o significado do termo super-homem é iluminado. O Estado moderno-democrático, para

Nietzsche, com seus falsos esforços de igualdade, não pode ser nenhuma ponte para o super-homem; ele apenas pretende ocupar o vazio deixado pela morte de Deus. Essa é a mesma posição crítica que Nietzsche defende em alguns aforismos de MA, na seção intitulada “Uma Olhada sobre o Estado”. Aqui, porém, ele ainda não dispunha da “linguagem própria”, nesse caso, o conceito de super-homem. O Estado, assim como as instituições que o compõem são invenções que servem para atender às necessidades de controle e conservação da espécie. Desse modo, do ponto de vista dessa exigência, o Estado sempre desempenhou uma forma de domínio de agregação, desde sua criação até a decadente forma do Estado moderno democrático. Podemos considerar, no mínimo, duas concepções de Estado no pensamento de Nietzsche, as quais ele chama com frequência de: Estado antigo ou primitivo e Estado moderno. O primeiro, foi uma invenção para atender as necessidades de conservação da vida; já o segundo, esquecido da invenção inicial, devido ao hábito e à sua eficácia, se torna uma verdade absoluta. A concepção de Estado referida em ASZ e em alguns aforismos, da seção mencionada acima, de MA, é a do Estado moderno. O nosso filósofo não poupa críticas quando fala sobre o Estado moderno, pois, segundo ele, esse é uma degradação do Estado antigo, cuja criação Nietzsche descreve em diversos outros momentos de sua obra, por ter sido originado de uma casta de fortes guerreiros.

Em um texto de juventude, intitulado “O Estado Grego”²¹⁴, Nietzsche nos dar uma das primeiras descrições acerca da criação do Estado antigo: “*Aqui vemos novamente a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado - aquele conquistador com mão de ferro...*”. Essa posição, de certa forma, delinea outras passagens, onde Nietzsche faz as mesmas considerações elogiosas acerca do surgimento do Estado, em diversos momentos de sua obra. Por exemplo:

O indivíduo podia, nas condições sociais anteriores ao estado, tratar

²¹⁴ Trata-se de um dos cinco prefácios, de 1872, a livros que Nietzsche pretendia escrever, mas cuja tarefa nunca levou a cabo.

*outros seres com dureza e crueldade para assustá-los: pois quer assegurar a sua existência mediante essas provas aterrorizantes de seu poder. Assim procede o violento, o poderoso, o fundador do Estado primitivo que subjugava os mais débeis.*²¹⁵

Em escritos do terceiro período, ele mantém a mesma posição, que podemos ver na GM:

*Emprego a palavra 'Estado', mas é fácil compreender que me refiro a uma horda qualquer de aves de rapina, uma raça de conquistadores e de senhores, que, com a sua organização guerreira, deixaram cair sem escrúpulos as suas formidáveis garras sobre uma população talvez infinitamente superior em número, mas ainda inorgânica e errante. Tal é a origem do 'Estado'.*²¹⁶

Ou como é dito em JGB:

*Digamos, sem meias palavras, de que modo começou na terra toda civilização (Cultur) superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energia de vontade e ânsias de poder intacta, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças de comerciantes ou de pastores, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas....*²¹⁷

²¹⁵ MA I, § 99. Essa passagem é uma das poucas dedicadas ao Estado fora da seção “Uma Olhada sobre o Estado”, que vai do § 438 ao § 482.

²¹⁶ GM, II, § 17.

²¹⁷ JGB, § 257. Aqui Nietzsche identifica o senhor guerreiro com o aristocrático (Vornehm).

Todavia, essa não parece ser a única maneira como Nietzsche pensa a origem do Estado - oriundo de uma casta de guerreiros que, com a violência natural que lhes é própria, conquistam e dominam populações mais fracas, de origem camponesa ou comerciante, agregando-as, constituindo com elas um único rebanho. O filósofo apresenta ainda uma outra hipótese, acerca da origem do Estado, ou melhor, de uma ordem sócio-política, que seria oriunda de populações fracas que, para combaterem um inimigo comum, se uniam, formando uma comunidade. O texto em que Nietzsche melhor desenvolve essa tese é o § 22, de Der Wanderer und sein Schatten (WS)²¹⁸, mas lá não é mencionada a palavra Estado e, sim, comunidade (*Gemeinde*)²¹⁹. Porém, o esquema da imposição do poder é o mesmo da origem do Estado, qual seja, agregação para a conservação: “*A comunidade é, no princípio, a organização dos fracos em vista do equilíbrio com poderes ameaçadores*”. Esse modo de operar defensivo, na origem da comunidade, como decorrência da ameaça externa, é colocado num plano subalterno em relação a uma organização para fins de agressão e de força, que seria a via preferida de Nietzsche.

Em ASZ, nosso autor faz sua crítica ao Estado destacando a sua oposição com a idéia que tem de povo. Segundo ele, o Estado mente ao dizer que é a representação do povo. Essa crítica incide diretamente nas promessas feitas pelo Estado moderno-democrático, principalmente o II. Reich alemão²²⁰. A idéia de povo que aparece no texto deve ser compreendida como aquela horda da origem do Estado primitivo, que aparece no parágrafo 17 do segundo ensaio da GM – citado acima. Desse modo, os povos foram formados pelos criadores, por uma casta superior, que elevaram

²¹⁸ Trata-se da segunda parte do segundo volume de MA.

²¹⁹ Aristóteles, Em a Política, I, 1, considera a comunidade como um gênero do qual a cidade-estado (pólis) deriva. Deste modo, a comunidade é mais abrangente e engloba, pelo menos, outra forma de ordem social. Segundo o Estagirita, há duas espécies de seres humanos: os que vegetam em tribos inorgânicas e selvagens, que formam imensos rebanhos em monarquias de proporções monstruosas, e os que se encontram harmoniosamente associados em cidades; os primeiros nasceram para ser escravos, de sorte que os últimos pudessem dar-se o luxo de gozar de um modo mais nobre de vida. Nietzsche parece seguir esse esquema aristotélico, quando fala de comunidade.

²²⁰ Nietzsche viveu a maior parte de sua vida sob o regime do IIº Reich bismarckiano. Ele tinha 17 anos quando Bismarck chegou ao poder, como Primeiro Ministro, e sucumbiu à loucura um ano antes do chanceler de ferro ser deposto. Cf. Ansell-Pearson - An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 23.

por cima deles uma crença e um amor. Em “Das Mil Metas e de Uma Meta”, como veremos, essa crença e esse amor são revelados como uma tábua de valores, que é a vontade de poder. Os que prepararam o Estado (Estado aqui se refere ao Estado moderno) foram destruidores que armaram armadilhas para muitos e ergueram por cima desses as espadas e cobiças. O Estado, ensina Zaratustra, tem sido dominado por desconfianças, pois suas pretensões de falar para todos só podem ser mantidas através do ocultamento de suas origens no ato da criação.

Onde ainda existe um povo, este não compreende o Estado e o odeia como má sorte e uma ofensa aos costumes e à justiça.

Esta indicação eu vos dou: cada povo fala a sua língua do bem e do mal e não entende o vizinho. Cada povo inventou a sua própria língua, segundo os costumes e a justiça.

Mas o Estado mente em todas as línguas do bem e do mal; e, qualquer coisa que diga, mente - e, qualquer coisa que possua roubou-a.²²¹

O Estado é descrito como “um monstro frio” que promete muitas coisas para o indivíduo, que, em retribuição, o cultua como um novo ídolo. Somente onde cessa o Estado, Zaratustra ensina, o reino do único e insubstituível começa. A concepção de Estado, que ora Nietzsche apresenta em ASZ, está plenamente afinada com as suas posições políticas contrárias à democracia moderna. Em MA I, § 318, ele apresenta a sua mais contundente crítica à democracia, caracterizando-a como uma das tantas formas de decadência da força organizadora. Desse modo, pode-se afirmar, categoricamente, que as críticas de Nietzsche ao Estado moderno decorrem da sua posição contrária à democracia moderna, que com a sua proposta de justiça igualitária, é um impedimento para a efetivação da força mais elevada que constitui o tipo superior. Em JGB, na seção já citada, intitulada “O que é Aristocrático?”, Nietzsche

²²¹ASZ, I, “Do Novo Ídolo”.

desenvolve a sua tese de uma justiça hierárquica entre as forças, que possibilita o surgimento do tipo superior, contrária à tese da justiça igualitária entre as forças²²², defendida pelos detentores da democracia moderna.

Toda nova elevação do tipo "homem" foi até aqui obra de uma sociedade aristocrática - e sempre será assim, isto é, será inegável devido a uma sociedade que tem crença na necessidade de uma grande escala hierárquica e de uma profunda diferenciação de valor de homem para homem e que para chegar à sua finalidade não saberia fazer menos que escravizar sob uma forma ou outra. Sem o "pathos" da distância que nasce da decisiva diferença de classes dominantes sobre pessoas e instrumentos, e de seu constante exercício no obedecer e no comadar, em manter os outros subjugados e distantes, não poderia nem mesmo surgir o outro misterioso "pathos", o desejo de sempre novas expansões das distâncias entre a própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais distantes, mais amplos, mais abrangentes, numa palavra, justamente a elevação do tipo "homem", a continua "auto-superção" para empregar em sentido extramoral uma fórmula moral. Certamente: não é necessário tecer ilusões humanitárias acerca da origem de uma sociedade aristocrática (isto é, do pressuposto da elevação do tipo homem): a verdade é dura. Digamos, sem meias-palavras, como começou até agora na terra toda cultutra superior! ²²³

A posição de Nietzsche favorável à aristocracia não deve ser compreendida como uma política fascista, mas como uma tentativa de resgatar uma concepção política do *agon* grego, na qual nem a violência, nem a crueldade, nem a escravidão são excluídas da ordem social e o econômico não desempenha uma função central. Para Nietzsche, a liberdade se dá no contexto heróico da arena pública e o *agon* grego é o modelo proposto. A liberdade no âmbito do *agon* grego está ligada a grandes e

²²² Essa idéia, mal compreendida, talvez seja o que mais contribua para uma inserção do pensamento de Nietzsche no contexto de uma política fascista. Dessa forma, segundo Margaret Canovan ("On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflection" - in *Political Studies*; 38, mar. 1990. P. 17), Nietzsche, ao preferir uma ordem hierárquica natural em detrimento de uma ordem igualitária, tornou-se "o pai espiritual do facismo" e "simplesmente uma fonte do pensamento protofascista".

²²³ JGB, § 257.

criativos feitos, e esses estão acima de bem e mal; a liberdade requer disciplina e autodomínio, para se chegar a ser o que se é, e desta forma, preocupações econômicas e morais devem ser descartadas. Pois a política se degenera quando colocada a serviço de um interesse econômico com finalidades de autoconservação; foi o que teria ocorrido no caso do *agon grego*²²⁴. A política também se degenera quando se vê a sua essência na determinação do que é moralmente correto e justo, pois, o grande e criativo ato não deve ser avaliado por um julgamento moral, e sim, pela excelência contida em seu desempenho. Desta forma, para Nietzsche, a mais importante questão é: como a vida pode atingir o mais alto valor e a mais profunda significação? A resposta para tal tarefa já era apresentada de forma embrionária em UB, na seção “Schopenhauer como Educador” - 5, onde se pode ler: é vivendo a serviço dos mais raros, mais valiosos tipos humanos, e não para o bem da maioria. Com isso, o que Nietzsche está propondo é uma política de superação do homem, pois esse vê no Estado democrático a melhor e mais justa forma de organização. É por isso que Zarathustra, no seu esforço de auto-superação, para atingir o mais alto valor, proclama que somente onde o Estado termina se pode ver o arco-íris e as pontes para o super-homem.

c) O Caminho do Criador

Em “Das Moscas no Mercado”, Zarathustra previne contra o ator, pois, *“onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e, onde começa o mercado, ali começa também o ruído dos grandes atores e o zunido das moscas venenosas”*. O povo reunido na praça do mercado, como um rebanho, tem pouca apreciação da grandeza e da criatividade; ele tem somente gosto pelo bom ator: *“o mundo gira em círculo em torno dos inventores de novos valores: - gira de modo invisível. Mas em torno dos atores giram o povo e a fama: então é esse o caminho do mundo”*. Face a este desafio do ator,

²²⁴ Cf. Sobre essa questão: Tracy Strong - Friederich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Berkeley: University of California Press, 1975. P. 192-202.

a única opção que nos parece nobre é a de se refugiar na solidão. Mas, antes que essa opção seja a escolhida, Zaratustra ainda tentará a constituição de uma comunidade de amigos; no entanto, depois perceberá o quanto é equívoca tal idéia, pois ela ainda implica agregamento que impede a autenticidade de se chegar a ser o que se é. Na seção “Do Amigo”, Zaratustra, destacando mais um antagonismo, diz que a virtude cristã do amor ao próximo (Nächstenliebe) deve ser superada pelo amor ao amigo. O amor pelo amigo através da vontade pelo super-homem é esclarecido em um póstumos:

*O amigo como demônio e anjo. Eles têm as chaves da fechaduras das correntes um do outro. Próximos a eles cai uma corrente. Eles elevam um ao outro. E como um Eu de dois, avizinham-se eles do super-homem e rejubilam-se pela posse do amigo, porque ele lhes dá a segunda asa, sem a qual a outra nada valeria.*²²⁵

Mas, mesmo a essa altura da ação dramática, onde Zaratustra ainda crê em uma possível comunidade de amigos²²⁶, ele diz que nem homens e nem mulheres são capazes ainda de uma relação mais elevada como a de amizade; as mulheres, por serem ainda gatos e pássaros, ou melhor, vacas²²⁷, e os homens, por terem as almas pobres e avarentas. Todo desenvolvimento da segunda parte, na qual Zaratustra fala sobre a doutrina da vontade de poder, parece ser um esforço para a constituição de uma relação

²²⁵ KSA, X, 4 (211).

²²⁶ O próprio Nietzsche tinha a intenção de fundar uma comunidade de amigos; isso pode ser constatado em uma carta enviada de Nizza a Overbeck, em 7 de abril de 1884: “Para o próximo inverno estou bastante seguro... *Quiça consiga fundar aqui uma sociedade sob a qual eu não seja totalmente ‘oculto’ (Verborgene)*”.

²²⁷ August Messer - *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra* - Verlag von Strecker und Schröder ; Stuttgart, 1922. Pp. 47-48. Messer diz que a imagem de gatos e pássaros simboliza a mulher como irracional e mau-humorada. A imagem da vaca simboliza a mulher como boa natureza, como uma mãe cuidadora. Naumann - *Zarathustra Kommentar* - pp. 177-180 - argumenta que as imagens de gatos e pássaros expressam a mulher como portadora de maliciosas garras de veludo e como suaves e esvoaçantes. A vaca como paciente e ruminante. Todavia, Nietzsche nos dá uma indicação sobre a imagem da vaca na seção “O Mendigo Voluntário”, na quarta parte, onde sobre a vaca é dito: “*Inventaram para si o ruminar e o quedar-se deitadas ao sol. Também abstêm-se de todos os pensamentos difíceis que incham o coração*”. Devido a essas características, são as mulheres impedidas de criarem uma comunidade de amigos.

de amizade. Porém, no desenvolvimento da ação dramática, Zaratustra chegará à conclusão, no final da segunda parte, de que a relação mais elevada é aquela que se trava consigo mesmo no refúgio da solidão. Depois de no prólogo e na primeira parte Zaratustra ter falado para todos, e ter percebido que tal atitude foi inútil; depois de crer na possibilidade de uma comunidade de amigos-discípulos durante quase toda a segunda parte, no final desta, Zaratustra perceberá a necessidade da solidão para se chegar a ser o que é.

Em “Das Mil Metas e de Uma Meta” , uma das mais importantes seções de ASZ, Nietzsche continua indicando o caminho do criador, o qual já havia sido mencionado em “Dos Transmundanos”, e que será revelado em “Do Caminho do Criador”, como sendo o super-homem. Nessa seção, Nietzsche, de forma similar à sua constatação em Morgenröthe (M)²²⁸, faz Zaratustra declarar ter visto muitos países e muitos povos, mas não ter encontrado nenhum grande poder sobre a Terra que não fosse do bem e do mal, ou seja, houve até agora mil metas, todavia, ainda falta ser criada **Uma** - o super-homem. Com essa posição, Nietzsche, mais uma vez, de forma indireta, ressalta a falta de sentido histórico da humanidade; é como se a cultura, edificada pelos homens, tivesse perdido a sua orientação, devido ter se revelado como uma multiplicidade de sentidos, de metas indicadas. Por isso, Zaratustra enfatiza o caráter perspectivista dos valores primeiramente criados pelos povos.

Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse; mas se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que o seu vizinho.

Muitas coisas que um povo considerava boas, considerava-as, outros, como afrontas e vergonhas: foi o que achei. Muitas coisas achei , aqui chamadas mal e, acolá, ornadas de púrpuras e honrarias.

Nunca um vizinho compreendeu o outro: sempre a sua alma admirou-

²²⁸ Em M, § 108, Nietzsche diz: “Apenas se a humanidade tivesse uma meta universalmente reconhecida poder-se-ia propor: ‘É preciso agir assim ou assado’. No momento não existe nenhuma meta dessa espécie”.

se da insânia e malvadez do vizinho.

*Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa sobre cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder.*²²⁹

Nietzsche, nessa seção, está chamando a atenção para que se perceba que não há valor em si, **existe tão só avaliação** - para plagiar uma seção de JGB²³⁰. Antigamente, segundo o filósofo, o povo criava a sua tábua de valores e com ela avaliava as coisas; ela era a lei de sua superação. Aquilo que um povo achava difícil, aclamava louvável; e aquilo que considerava como sua grande necessidade, celebrava como sagrado, isso de povo para povo. Zaratustra, ainda, declara que se conhecessemos os vizinhos e o céu, a necessidade e o país de um povo, seríamos capazes de conhecer “*a divina lei de sua superação*”. A idéia de superação desempenha um papel central nessa seção, pois ela além de servir para esclarecer a tábua de valores que cada povo ergue sobre si, também possibilita a passagem de mil metas para uma única meta. Em suas caminhadas, Zaratustra descobriu, também, que o que era primeiro implantado pelos homens era o sentido e o valor das coisas²³¹. Zaratustra, com essas declarações e descobertas, acaba por revelar que não há valor nas coisas; todo valor é atribuído pelo homem; todo valor já é interpretação, é avaliação. Em FW, de forma bastante semelhante ao ASZ, Nietzsche diz:

Tudo o que tem algum valor no mundo atual, não o tem em si, não o tem por sua natureza - a natureza é sempre sem valor: - porém, se

²²⁹ Essa foi a primeira vez que Nietzsche falou, nos textos editados, sobre a vontade de poder, frisando o seu caráter antropológico.

²³⁰ Cf. JGB, § 22.

²³¹ Gilles Deleuze valoriza a importância que tem a idéia de valor e sentido em Nietzsche. Em seu livro *Nietzsche et la Philosophie*, p. 1, ele faz a seguinte afirmação: “*O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor*”. Em seu livro menor sobre Nietzsche, Deleuze afirma: “*Ao ideal do conhecimento, à descoberta do verdadeiro, Nietzsche substitui a interpretação e a avaliação. Uma fixa o “sentido”, sempre fragmentário, de um fenômeno; a outra determina o “valor” hierárquico dos sentidos e totaliza os fragmentos, sem atenuar nem suprimir a sua pluralidade*”. P. 17.

*recebeu algum dia valor, como uma dádiva, fomos nós os doadores!
Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao humano*²³².

Por isso, Nietzsche interpreta o étimo da palavra *Mensch* (homem) como vindo da palavra latina *mensuratio* (medida); desta forma, é o homem quem põe valor, quem dá a medida, quem interpreta, ou seja, é ele o avaliador²³³. É através da avaliação que os valores são trazidos para a vida. A avaliação é, nesse sentido, criação, e “aquele que tem sido um criador, tem sido também sempre um destruidor”²³⁴. No início, os povos eram criadores de valores, e o indivíduo era considerado um incidente insignificante. Originariamente, a boa consciência era chamada de o rebanho, e a má consciência, eu. Nessa passagem, Nietzsche relata a história da moral, na qual ele irá mais tarde, em GM, investigar a transição da moral dos costumes para o indivíduo soberano. Mas ainda, nesta seção, subitamente, Zarathustra declara que houve mil metas para mil povos, porém uma meta é mais necessária, a do super-homem. Mas, se uma meta para a humanidade ainda falta, então, não será porque também falta, ainda, a própria humanidade?

Em “Do Amor ao Próximo”, Zarathustra ensina a não amar o próximo, pois no próximo se deseja ver um outro da própria reflexão e se acaba por perder-se a si mesmo. Ao invés disso, deve-se procurar amigos, os quais podem ser “*um abrigo para o super-homem*” e, nesse caso, a evolução do bem tomando lugar através do mal, como a evolução do desígnio através do acaso. Nessa seção, se apresenta a mais contundente crítica tanto ao mandamento judaico-cristão do amor ao próximo quanto, de forma mais

²³² FW, § 301.

²³³ Nietzsche em GM, II, § 8, de forma semelhante e mais esclarecedora quanto a sua interpretação de *Mensch*, diz: “*Talvez a palavra alemã Mensch (manas) expresse algo desse orgulho: o homem se designa como o ser que mede valores, que avalia e mede, o animal avaliador em si*”. - Em WS, § 21, Nietzsche já havia chegado a mesma conclusão a respeito: “*sabe-se que a palavra homem, significa, o que mede, isto é, que o homem quis denominar-se de acordo com o seu mais elevado descobrimento*”.

²³⁴ A esse respeito conferir: Scarlett Marton - “Por uma Filosofia Dionisiaca” - in Nietzsche - 150 anos (1844-1994); Kriterion, nº 89, janeiro-julho/1994; pp. 9-20. A autora analisa o significado da dimensão dionisiaca do pensamento de Nietzsche e demonstra como destruição e criação constituem essa dimensão no ASZ.

velada, à idéia de reconhecimento, de Hegel, expressa na dialética do senhor e do escravo, na Phänomenologie des Geistes. Disso decorre um forte argumento contra aqueles que defendem a importância do outro no ensinamento de Zaratustra da superação²³⁵. O próximo não desempenha nenhuma função na constituição do próprio, em Nietzsche; para chegar a ser o que se é, não se necessita do reconhecimento do outro, mas apenas de si mesmo; o que Zaratustra não sabe ainda, a essa altura da ação dramática, é que nem mesmo o amigo é necessário.

Em “Do Caminho do Criador”, talvez o mais importante discurso da primeira parte, Zaratustra - depois de sua iconoclastia nas seções anteriores, nas quais como um leão demoliu antigos valores - desenvolve um ensinamento sobre a auto-maestria e a auto-legislação como sendo o caminho do criador. Ele ensina que caso se deva encontrar o próprio caminho, então, deve-se primeiro perder-se a si mesmo. Deve-se aprender também que a multidão odeia aquele que deseja ser um fragmento e caminhar sozinho. É preciso ter a grande coragem, pois esta é necessária para se tornar uma nova força e uma nova justiça e para se tornar o primeiro impulso e a auto-propulsão da roda, isto é, tornar-se o espírito lúdico e criativo da criança. A grande coragem é a necessidade de se autodeclarar livre; deve-se gritar um sagrado **não** para a autoridade externa, tal como o leão para o dragão dourado, em “Das Três Transmutações”²³⁶, para ser livre. Mas não basta ser livre; não basta matar Deus; não se escapa facilmente do jugo. Por isso, para Zaratustra não importa ser “livre de quê?”, mas ser “livre para quê?” Ser livre para criar suas próprias leis: “*Podes dar a ti mesmo o teu bem e o teu mal e suspender a tua vontade acima de ti mesmo como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador da tua lei?*” A verdadeira liberdade é aquela que exige criação e solidão, porém, como aponta Zaratustra, é terrível estar sozinho como juiz e vingador (Rächer) da própria lei. Ambos, o legislador (a vontade) e a execução (o poder) da ação são inseparáveis.

²³⁵ Ansell-Pearson, em Nietzsche contra Rousseau, defende uma posição segundo a qual Zaratustra, na quarta parte do livro, sabe que para ele tornar-se o que ele é, é necessário que os homens-superiores se tomem o que são. Pois, senão ele cairia numa posição solipsista, tal como sugere a solidão do Zaratustra no terceiro livro. Cf.Pp. 189-190.

²³⁶ Refiro-me aqui à primeira seção da primeira parte, na qual o leão, com o seu “sagrado não”, rompe com a autoridade externa, representada pelo dragão dourado.

Para Nietzsche, o pensamento moderno é herdeiro de uma concepção moral-cristã do mundo que postula uma essência independente da ação. O agir do homem moderno é, deste modo, movido por um interesse externo à própria ação, que ignora as dimensões estéticas e poéticas do agir, e se põe a serviço da conservação. A ação criativa, para Nietzsche, deve situar-se para além da moral, ou seja, não deve ser julgada por padrões convencionais de moral, mas pela grandeza do seu desempenho de querer sempre se superar. O ensinamento da autonomia criativa, no pensamento de Nietzsche, revela-nos uma noção estética da ação e da liberdade, em que os atos não são avaliados por suas ambições ou consequências morais, mas em função do seu esforço para se elevar; esse é o caminho do criador.

Todavia, o criador também deve ser um destruidor, pois quem cria novos valores também deve estar preparado para executar a tarefa de partir velhas leis e só assim criar novas leis; essa é a tarefa da legislação. Além disso, o autônomo deve reconhecer que, estando só, torna-se, ele próprio, o seu inimigo e demônio: *“Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo; tu estás à tua espreita em cavernas e florestas”*, diz Zarathustra. Por isso, deve-se estar preparado para se queimar em sua própria chama, pois como poderia “tornar-se novo” se não tivesse primeiro se tornado cinza? Em “Da Mordida da Víbora”, Zarathustra se diz ser chamado de “destruidor da moral” pelos bons e justos; e declara que a sua história, ou seja, o seu percurso, é desprovido de moral, é amoral. Pois o seu caminho é a criação.

Quando Nietzsche fala de criação, evidentemente, não tem o significado judaico-cristão de “do nada tudo se fez”; até porque se trata de um pensamento sem Deus. A palavra criação tem o sentido de *poiesis* grega, como produção artística. O criar é, para Nietzsche, tal como ele descreve em um apontamento póstumo de 1888: *“vontade de vir-a-ser, crescer, dar forma, isto é, criar, e no criar está incluído o destruir”*²³⁷. Dessa forma, criar é pensar a realidade como devir, pois aos olhos do criador não existe nada realizado, por isso não há busca. Criar não é buscar. Não se busca um lugar ao sol, mas se cria um sol próprio; sobre isso fala Nietzsche em FW:

²³⁷ KSA, X, 17(3), 3.

*“Não quero prosseguir, não sou daqueles que buscam, quero criar para mim meu próprio sol”.*²³⁸ Não se cria porque falte algo à vida, mas porque não há vida sem criação. O ato criador é doador. Quem cria não guarda para si a criação, mas quer doá-la.

d) A Virtude que Doa

A última seção da primeira parte de ASZ é intitulada “Da Virtude que Doa”, que será depois revelada em uma seção da terceira parte, “Dos Três Males”, como sendo o nome com o qual Zaratustra nomeia a vontade de poder. Essa é uma nova virtude que confere o sentido e o significado da Terra. Zaratustra ensina um novo bem e um novo mal: *“Poder é essa nova virtude; um pensamento dominante e circula em torno dele uma alma inteligente: um sol dourado e em torno dele circula a serpente do conhecimento”*. Nessa última seção, Zaratustra revela o nome do local onde foram pronunciados os discursos da primeira parte, a cidade chamada “A Vaca de Múltiplas Cores”²³⁹. Dessa, ele partirá depois de ter retornado e se juntado aos discípulos, os quais agora o escoltam e o presenteiam com um cajado dourado. Zaratustra alegra-se com o presente e narra a história de como o ouro tornou-se o valor mais elevado, foi por ser raro e inútil. Esta é a maneira como ele narra a virtude dadivosa, inútil e rara, como o ouro. Todavia, essa virtude pode ser ou o tesouro e a riqueza do espírito nobre, ou pode

²³⁸ FW, § 320.

²³⁹ Nietzsche já havia, em ASZ, se referido por duas vezes ao nome da cidade “A Vaca de Múltiplas Cores”, em “Das Três Transmutações” e “Da Árvore da Montanha”. Charles Andler, em *Nietzsche sa Vie et sa Pensée*, diz que este nome não é conhecido em nenhum atlas histórico, nem foi nomeado a qualquer cidade do país do profeta Zaratustra. Segundo ele, em nenhuma etimologia das línguas indoeuropéias encontra-se o menor rastro dessa denominação. Desta forma, acaba-se por concluir que se trata de uma denominação metafórica e como uma surpreendente associação de idéias. Cf. V. III, 251. Com o nome de “Die bunte Kuh”, Nietzsche queria satirizar a decadência da cultura de sua época - de forma análoga em “Do País da Cultura”, na segunda parte. Em um texto de juventude “O Estado Grego”, em FVUB, Nietzsche compara o mundo grego com o moderno e diz: *“Confrontado com os gregos, o mundo moderno cria em geral apenas aberrações e centauros. Do mesmo modo que a criatura fabulosa na entrada da Poética de Horácio, o homem isolado é formado de pedaços multicoloridos, e, freqüentemente, nesse mesmo homem mostra-se ao mesmo tempo a ambição da luta pela existência e a necessidade da arte...”*. Cf. também, JGB, § 223.

ser a fome egoísta do espírito pobre. O espírito pobre almeja o poder que fala da “doença e degeneração”. Mas, no espírito de uma transbordante vida, a virtude dadivosa representa a fonte de um novo bem e mal, um novo rugido na profundidade e uma “nova fonte”. Quando somos “*as vontades de uma só vontade*”, e quando reconhecemos esta vontade como sua necessidade essencial, é o momento em que se descobre a origem de sua virtude.

Zaratustra fala de forma carinhosa com seus discípulos, todavia, os rejeita, momentaneamente, e retorna para sua solidão. Mas, antes, pede-lhes que permaneçam fiéis à Terra com o poder de sua nova virtude e declara que o gênero humano, até agora, combateu o acaso gigantesco com insensatez e insignificância. Zaratustra diz aos seus discípulos que ambos, a loucura e a razão de milênios, esmagam-nos e por isso é perigoso ser herdeiro da história. Ele informa aos companheiros de viagem que os solitários de agora deverão algum dia constituir um povo, e deste povo escolhido deverá nascer um novo eleito, o super-homem; e, assim, a terra deverá tornar-se o lugar da cura. Nessa seção, bastante análoga a uma passagem do Evangelho²⁴⁰, na qual Jesus dá poder e instrui aos seus apóstolos como devem agir para curar a humanidade, Zaratustra ensina aos seus discípulos como devem proceder para que a terra seja um dia a morada do super-homem. Aí, Nietzsche desenvolve um aspecto importante de seu pensamento político, uma idéia já ensaiada nas UB²⁴¹ - passagem já mencionada acima - e desenvolvida em JGB²⁴², segundo a qual a vida não deve estar a serviço da maioria, mas somente dos mais raros, dos mais elevados tipos. A primeira parte termina com Zaratustra falando cautelosamente para os seus companheiros, adotando uma estratégia diferente daquela que ele adotara no início de seu ocaso (Untergang). Ele previne seus discípulos contra si mesmo, envergonhando-se de tê-los enganado. Zaratustra, nesse momento, coloca em questão a validade de um ensinamento que tem pretensões de universalidade; e percebe que não precisa de discípulos, pois não é crentes que ele procura. Deste modo, fala, parodiando o Evangelho Segundo

²⁴⁰ Evangelho Segundo Mateus, 10.

²⁴¹ Cf. UB, “Schopenhauer como Educador”, 5.

²⁴² Cf. a última parte.

Mateus²⁴³, para aqueles que o seguem: *“Agora, eu vos mando perder-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós.”* Nietzsche retoma essa passagem em EH²⁴⁴, para mostrar como Zaratustra age de forma contrária a qualquer “sábio”, “santo”, “salvador do mundo” ou outro *décadent*, ou seja, ele rejeita seguidores.

A primeira parte encerra-se com a expectativa de um grande meio dia, no qual o homem se posiciona entre o animal e o super-homem e celebra a sua grande esperança de superação. Declinando, o homem quer superar a si mesmo, pois ele declina indo além, para o super-homem e, deste modo, ele aceita a necessidade do seu próprio perecimento. Ele quer ser capaz de declarar orgulhosamente: *“Mortos estão todos os Deuses, agora queremos que o super-homem viva!”* - *Que isto brilhe, algum dia, no grande meio-dia da nossa última vontade.*

Com o fim da primeira parte, Zaratustra retorna pela primeira vez à solidão de sua caverna, na montanha, demonstrando-se insatisfeito com o seu ensinamento e também chama a atenção para a natureza do mesmo. O aspecto educativo da *Untergang de Zaratustra* está distante de se completar no final da primeira parte. Ele

²⁴³ Evangelho Segundo Mateus, 10, 33: *“Porém, o que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai, que está no céu.”* Cf. A nota 107 da tradução espanhola de Andrés Sánchez Pascual, p.444.

²⁴⁴ Prefácio, 4. A parte do ASZ repetido, na íntegra, em EH é a seguinte:

“Agora vou sozinho, discípulos meus! Também agora ides sozinho! Assim o quero.

Afastai-vos de mim e resisti a Zaratustra! Melhor ainda: tende dele vergonha! Talvez vos tenha ludibriado.

O homem de conhecimento não deve apenas amar seus inimigos, deve também poder odiar os seus amigos.

Retribuí mal a um mestre quem sempre permanece apenas discípulo. E porque não ousais desfazer a minha grinalda?

Venerais-me: mas que acontecerá se um dia a vossa veneração esmorecer? Tende cuidado, não vos mate uma estátua!

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que interessa Zaratustra?! Sois meus crentes, mas que interessam todos os crentes!?

Não vos tinheis ainda procurado: e eis que me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso vale tão pouco toda fé.

Agora, eu vos mando perder-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós”.

ainda experimentará a natureza terrificante de seu ensinamento da superação e a sua relação com seus companheiros e discípulos e ainda terá que passar por novos desafios em seu processo de se tornar aquilo que é.

CAPÍTULO V

A SEGUNDA PARTE

1 - Apresentação

No verão de 1883, Nietzsche retornou a Sils-Maria e, lá, de forma semelhante ao que ocorrera em Rapallo, na época da elaboração da primeira parte do ASZ, em dez dias compôs a segunda parte da obra. Em julho, envia o texto para o editor Schmeitzner e, no início de setembro, o texto é publicado²⁴⁵. A segunda parte, tal como relata Nietzsche em uma carta para a irmã, de 29 de agosto de 1883, foi elaborada como um desafio de auto-superação. “(...) *quase atrás de cada palavra estaria uma auto-superação de primeiro grau*”. Não é sem propósito que a segunda parte gire em torno da doutrina da vontade de poder e que tenha como principais seções “Da Auto-Superação” (Von der Selbstüberwindung) e “Da Redenção” (Von der Erlösung). A primeira seção tem como tema a formulação da vida como vontade de poder e, por conseguinte, a superação como sua dinâmica impulsionadora; a segunda seção traz a tematização do espírito de vingança e o caminho para a sua superação. A segunda parte culmina com a

²⁴⁵ É curioso observar que o impressor dessa parte não foi mais o mesmo da primeira parte, Teubner, porém, ninguém mais do que C.G. Naumann. Considero de suma importância o papel de Naumann na difusão da obra de Nietzsche, pois ele sempre acreditou no trabalho do filósofo e foi o primeiro comentador do ASZ. Mas o seu desempenho foi ainda maior quando editou a Grande Edição de Oitava da obra de Nietzsche. A projeção de Naumann, de mero impressor a grande editor, está intimamente ligada à projeção e à difusão da obra de Nietzsche.

seção intitulada “A Hora mais Silenciosa”, onde Zaratustra experimenta uma conjugação do tempo e do silêncio.

2 - Considerações Prévias

O tema central da segunda parte é a doutrina da vontade de poder. Porém, Nietzsche, nessa época, ainda não dispunha de uma melhor elaboração do conceito e, desta forma, identifica-o e define-o como vida: “*Onde encontrei um ser vivente, lá encontrei vontade de poder*”.²⁴⁶ Mas o conceito de vontade de poder definido posteriormente ao ASZ, em alguns póstumos e em obras como JGB e GM, é ampliado com o conceito de força – de que Nietzsche já dispunha desde os textos de juventude. Vejamos: “*Esse conceito de vitoriosa força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder*”.²⁴⁷ Desde então, a vontade de poder passa a ser concebida como uma multiplicidade de forças disputando o poder e como “*o fato mais elementar, do qual resulta um vir-a-ser, um efetivar-se*”.²⁴⁸ Em última instância, a vontade de poder passa a ser o princípio genético constituidor de todo o existente. Porém, “*a vida é apenas um caso particular da vontade de poder*”.²⁴⁹ Em ASZ, a vontade de poder concebida como vida recebe uma atribuição à qual Nietzsche jamais deixará de se referir, a de que a vida é aquilo que deve sempre se auto-superar²⁵⁰. Do mesmo modo, a doutrina da vontade de poder, já ampliada, constituidora de todo o existente, faz de tudo, não para se conservar, mas para se tornar mais²⁵¹. Deste modo, o

²⁴⁶ ASZ, II, “Da Auto-superação”.

²⁴⁷ KSA, XI, 36(31). Cf. Também, JGB, § 36.

²⁴⁸ KSA, XIII, 14(79).

²⁴⁹ KSA, XIII, 14(121).

²⁵⁰ Cf. ASZ, II, “Da Auto-superação”.

²⁵¹ Cf. KSA, XIII, 14(121).

ser vivo, para Nietzsche, mais do que conservar-se, procura expandir a sua força. A conservação é uma consequência indireta da vontade de poder. É dando ênfase a esse caráter constituidor, intensificador e dinâmico da vida e das coisas que a doutrina da vontade de poder será abordada neste capítulo, pois sendo a natureza de todo o existente superação, o ensinamento que Zaratustra quer transmitir não pode ser diferente. Porém, para o proposto, é imprescindível o uso dos póstumos e das obras posteriores ao ASZ, para a ampliação da compreensão do conceito de vontade de poder. A libertação da vontade do espírito de vingança que a aprisiona ao passado, tal como aparece na seção “Da Redenção”, também deve ser interpretada na mesma ótica; pois só uma vontade de poder impulsionada pela superação, aumento e intensidade, pode gerar um devir ativo das forças que a liberta do passado através da criatividade.

3 - O Super-Homem e a Vontade Criadora

A segunda parte começa com a seção “O Menino com o Espelho”. Nela, Zaratustra retorna para a solidão de sua montanha, e lá fica, “*esperando como um semeador que espalhou sua semente*”. Despertado de um sonho, ele é presenteado com um espelho por um menino e percebe que seu ensinamento corre perigo, pois seu inimigo havia se tornado poderoso em sua ausência. Ele necessita ir novamente para junto dos seus amigos e de seus inimigos. A metáfora do espelho, aí usada, pode ser considerada como sendo a via pela qual Zaratustra-Nietzsche vê o mundo, tal como nos relata em fragmento póstumo: “*E sabeis sequer o que é para mim o ‘mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho?...Esse mundo é vontade de poder*”²⁵².- Zaratustra poderia ensinar agora aos seus amigos um ensinamento acerca da natureza do mundo concebido como vontade de poder, mas não o fez, pois Nietzsche não tinha, nessa época, ainda, uma noção ampliada do conceito. Dessa forma, somos nós, com uma

²⁵² KSA, XI, 38 (12).

compreensão ampliada dos escritos após ASZ, que o tomamos aqui em sua acepção mais larga - O mundo compreendido como vontade de poder é um mundo constituído de oposições, diferenças e multiplicidades. É o “*mundo visto por dentro*”, não o mundo ideal, mas aquele de “*uma monstruosidade de forças, sem início e sem fim*”. Na seção intitulada “Nas Ilhas Bem-Aventuradas”, Nietzsche volta para junto dos amigos e fixa a imagem do criador, a sua relação com o tempo e o seu ateísmo necessário, que depois, nas seções seguintes, será contraposta aos compassivos, aos sacerdotes, aos virtuosos e à canalha. Desta forma, Nietzsche, nessa segunda parte, aproxima o ensinamento do super-homem daquele da vontade de poder, concebida como vontade criadora. “*Deus é uma suposição - diz Zaratustra - mas nós não devemos querer que o nosso supor vá além da nossa vontade criadora*”, ou seja, de nossa realidade possível. “*Podeis vós criar um Deus?*” indaga Zaratustra.

Então, silenciai-vos de uma vez a respeito de todos os deuses! Mas bem podeis criar o super-homem. Talvez, não vós mesmos, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do super-homem, e que essa seja a vossa melhor criação.

Deus é uma suposição; toda doutrina do uno, do perfeito, do imóvel, do suficiente, do imperecível, para Zaratustra, somente revela um caráter mau e anti-humano, isto é, revela o espírito de vingança embutido no tempo conduzindo a história em um devir reativo das forças. “*Mas, as melhores imagens, ensina Zaratustra, deveriam falar do tempo e do devir: elas deveriam ser um elogio e uma justificação de toda transitoriedade*”. A criação, fala Zaratustra, é a grande redenção do sofrimento; mas, para o criador existir, é necessário muito sofrimento e muitas transformações. Se desejamos de novo a inocência de ser criança, e se desejamos ser defensores do transitório, então, devemos estar preparados para sermos progenitores do super-homem. É nesse contexto da criatividade que aparece o sentimento da compaixão (*das Mitleid*) e do perdão como desafio. Em “Dos Compassivos”, Zaratustra ensina que o grande amor

por si mesmo e pela humanidade equivale à superação desses dois afetos. Há algo, nesse mundo, indaga Zaratustra, que causou mais sofrimento e loucura do que os compassivos? Deus não morreu por compaixão dos homens? Mas o homem nobre²⁵³ não deseja ser compassivo. Zaratustra fala que, quando via o sofredor sofrer, ele se envergonhava pela sua própria vergonha, e quando tentava ajudá-lo, atentava duramente contra a sua altivez. Pois grandes favores, ensina Zaratustra, não geram gratidão, senão ressentimento.

Na seção intitulada “Dos Sacerdotes”, são revelados alguns aspectos importantes do ensinamento de Zaratustra acerca da redenção. Zaratustra aí revela que o seu sangue é aparentado com o dos sacerdotes, aqueles que sofreram muito na vida e por isso querem fazer os outros sofrer também. Ele diz que, se se quiser o caminho da liberdade, deve-se ser redimido por um redentor maior do que todos até então conhecidos; pois os redentores dos quais se esperava a redenção até então, na verdade, escravizavam com falsos valores e falsas escrituras. *“E por homens maiores do que todos os redentores ainda haveis de ser redimido, meus irmãos, se quiserdes achar o caminho da liberdade!”* Neste ponto, Zaratustra faz a polêmica declaração: *“Ainda não houve nenhum super-homem. Nus, eu vi ambos, o maior e o menor dos homens”*. Nessa passagem, semelhante a dois póstumos do verão 1883²⁵⁴, Zaratustra responde a pergunta por ele antes formulada no inverno de 1882-83, *“se já houve um super-homem?”*²⁵⁵ Sobre essa seção, Arthur Danto²⁵⁶ argumenta que ela indica que o super-homem não é algo estático, mas que ele está para adiante como algo alcançável. Marie-luise Haase²⁵⁷ polemisa: *“Se nunca houve nenhum super-homem, porque deveria alguém querer gerar um através de uma doutrina? Em que consiste a ligação entre a visão de Zaratustra e as exigências dos ouvintes de concretizar essa visão?”* - e ela responde com o próprio

²⁵³ Nietzsche nessa passagem utiliza-se do termo *Edle*, o ser nobre, que está em íntima conexão com a Nona Parte de JGB, intitulada “O que é Aristocrático?”, onde o aristocrático (*Vornehm*), o sentimento aristocrático, é tido como o mais elevado, mais raro, mais distante, mais amplo, ou seja, a elevação do tipo homem, a contínua auto-superação do homem.

²⁵⁴ KSA, X, 10 (41), 13 (26). Em ambos é dito: *“Não houve ainda nenhum super-homem”*.

²⁵⁵ KSA, X, 4(254), 5(32). Póstumos de novembro de 1882 a fevereiro de 1883.

²⁵⁶ Cf. *Nietzsche as Philosopher*, pp. 198-99.

²⁵⁷ “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885”. Pp. 232 e 239.

Nietzsche - “Nietzsche registra no homem um impulso ‘para um futuro mais elevado’ (KSA, XI, 27(74)), uma ‘ânsia de gerar o super-homem’ (KSA, X, 4(214)). Depois que a estabilidade do gênero humano foi assegurada, produziu-se uma acumulação de força no indivíduo, que procurou por uma tarefa, ‘a meta tornou-se mais elevada’ (KSA, X, 7(21)) (...) Zaratustra quer impressionar os discípulos para a sua tarefa, quando ele mostrou que ainda não existia nenhum super-homem, mas eles poderiam criá-lo...”. Michel Haar²⁵⁸, em relação à idéia de futuro que expressa o super-homem, chama a atenção para o seguinte fato: o super-homem possibilita uma filosofia do futuro, mas como algo completamente distinto de uma filosofia do progresso.

Em “Dos Virtuosos”, vemos Zaratustra ensinar a amar a virtude tal como a mãe ama o filho, ou seja, sem preço; e mais ainda, ensina que o si próprio (Selbst) está na ação tal como a mãe está no filho, ou seja, desinteressada. Isto deve ser o máximo de nossa ação. Mas, pode a vontade dizer para si mesma, tal como foi dito “Nas Ilhas Bem-aventuradas”: “*mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino*”. Desejoso de liberdade, Zaratustra ensina o que é a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade. Ela é a vontade de poder, tal como veremos, redentora e criadora, com a qual Zaratustra desferiu um golpe contra o espírito de vingança embutido no sentido histórico que aprisiona o homem ao passado. A vontade libertadora e criadora é como o martelo de um escultor que desfere o golpe contra a pedra, destrói e constrói ao mesmo tempo, expressando assim o seu antagonismo original. Na seção “Da Canalha”, Zaratustra expressa o seu desprezo para com os dominadores, pois o que nomeiam dominar, nada mais é do que o trapacear e o regatear pelo poder, ou seja, estão comprometidos com uma luta de compaixão e política de poder. Por isso, Zaratustra aprende, nessa seção, a superar a sua náusea, pois ela não possibilita a criação, mas antes a vingança.

Em “Das Tarântulas”, Nietzsche radicaliza a crítica antes remetida aos compassivos, aos sacerdotes, aos virtuosos e à canalha, e prepara a formulação da

²⁵⁸ Cf. “Nietzsche and Metaphysical Language” - in David Allison - The New Nietzsche; Cambridge, 1985. Pp. 24-8.

doutrina da vontade de poder²⁵⁹. Nessa reveladora seção, Zaratustra nos relata a sua concepção de justiça, segundo a qual “os homens não são iguais”; quem prega a igualdade são ocultas almas vingativas como tarântulas²⁶⁰. Zaratustra postula uma concepção de justiça além do espírito de vingança²⁶¹; e sentencia:

*Meus amigos, não quero ser misturado e confundido com ninguém.
Há os que pregam a minha doutrina da vida e, ao mesmo tempo, são
pregadores da igualdade e das tarântulas.*

Zaratustra aí revela que a sua mais alta esperança é que o homem seja redimido do espírito de vingança: esta é, para ele, a ponte que coduz à mais elevada esperança e um arco-íris depois da longa tempestade. E fala contra os pregadores da igualdade, que ocultam um sentimento de vingança em seu espírito, e que vêem o mundo se encher da vingança que eles nomeiam justiça. Zaratustra ensina que as doutrinas que pregam a igualdade são inventadas pelos fracos e impotentes que procuram lançar a vingança contra os nobres e poderosos. Ele ensina que tudo é uma unidade criativa, com a qual devemos constantemente nos auto-superar:

*Bom e mau, rico e pobre, alto e baixo, todos os nomes dos valores:
armas, deverão ser, e retinente sinal de que a vida terá sempre que se*

²⁵⁹ Segundo E. Fink, Nietzsche, nessa seção, polemiza não somente com as correntes modernas, a Revolução Francesa, por ex., contra Rousseau, contra o socialismo e a democracia, mas igualmente contra o cristianismo, com a sua concepção da igualdade dos homens perante Deus. *Nietzsches Philosophie*. P. 77.

²⁶⁰ Essa seção deve ser comparada com GM, II, §11, na qual, ao examinar a origem da justiça, considera ativas a avidez e a sede de dominação, e reativa a vingança.

²⁶¹ Nietzsche, nos escritos de juventude e na fase intermediária de sua produção intelectual, tem uma concepção de justiça que pressupõe o equilíbrio como a sua fundamentação. Isso pode ser evidenciado em “A Disputa de Homero” e no § 112 de *Morgenröthe*. Em oposição a uma justiça igualitária, que é a justiça do fraco, Nietzsche propõe uma justiça de equilíbrio através da disputa, pois tal atitude é dinâmica e possibilita a criação do novo e do mais elevado.

auto-superar . Para o alto, com pilares e degraus, quer a vida construir-se a si mesma: quer olhar para amplas distâncias à procura de bem-aventuradas belezas; por isso precisa de alturas!

E, porque precisa de altura, precisa de degraus e da oposição entre degraus e os que sobem! Subir quer a vida, e, subindo, se auto-supera.

No meio do caminho que conduz ao ensinamento da vontade de poder como superação, Nietzsche interrompe a marcha com três canções: “O Canto Noturno”, “O Canto da Dança” e “O Canto do Túmulo”. Como chama a atenção Fink²⁶², é difícil dizer o que essas canções significam. Tratar-se-á de cantos que exprimem estados do espírito, tais como o amor, a nostalgia, a morte, o prazer etc..., cujo sentido mais profundo seria vão procurar? Nietzsche, em EH²⁶³, refere-se a “O Canto Noturno” como sendo um ditirambo, a linguagem com a qual o espírito fala a sós consigo. “O Canto Noturno” é uma canção de amor e de nostalgia do solitário pensador na luz de sua caminhada; essa canção canta a nostalgia que a luz sente pela noite, a qual surge como mulher, Ariadne. Em “O Canto da Dança”, a vida se revela como mulher: “*Mas eu sou inconstante e selvagem e, em tudo, mulher, e não precisamente uma mulher virtuosa*”. E, tal como uma mulher, também se revela a sabedoria de Zarathustra. “O Canto do Túmulo” tinha como título variante “A Festa dos Mortos”. Geralmente se vê nessa seção reminiscências de Nietzsche das tumbas de sua infância e juventude. Com esse canto Nietzsche-Zarathustra expressa a sua experiência da dor e do perecível, contra os quais mobiliza a sua vontade, a vontade que faz saltar rochas: “*Sim, tu continuas a ser para mim a destruidora de todas as tumbas: eu te saúdo, ó minha vontade! Só onde existem tumbas é que existem ressurreições*”. Fink²⁶⁴ chama a atenção para o fato de que esses cantos devem ser considerados mais do que confissões existenciais e lhes confere importância decisiva na obra. Lampert²⁶⁵ vê uma importante mudança na ação dramática

²⁶² Cf. Idem, p. 79.

²⁶³ EH, “ASZ”, 7. Apesar de Nietzsche aqui nomear essa canção de ditirambo, ela não se encontra em sua coletânea intitulada Dionysos-Dithyramben (1889), à qual pensou primeiramente dar o título de Os Cantos de Zarathustra.

²⁶⁴ Idem. Fink tem uma tese segundo a qual as seções de canção do ASZ são os momentos nos quais Zarathustra experimenta a grandiosidade de seu pensamento e, por conseguinte, de sua existência.

²⁶⁵ Cf. “Zarathustra’s Dancing Song”, Interpretation, A Journal of Political Philosophy, (1978), vol. 8, nº 3. Cf. Também, “Zarathustra and His Disciples”, Nietzsche-Studien, 8, 1979.

em ASZ, na passagem do “Canto Noturno” para as duas outras canções e a seção “Da Auto-Superação”. Segundo ele, Nietzsche aí muda de atitude, passa de alguém que doa para alguém que recebe, pois receberá da vida como presente o ensinamento da vontade de poder.

4 - A Vontade de Poder como Auto-Superação

Depois desses três cantos, que expressaram o estado de espírito de Zaratustra consigo mesmo, a doutrina da auto-superação é introduzida na seção intitulada “Da Auto-Superação”. Nessa passagem, uma das mais importantes de toda a obra, que teria primeiramente como título “Do Bem e do Mal”, Nietzsche apresenta o tema da formulação da vida como vontade de poder que tem a superação como seu motor propulsor. Zaratustra começa oferecendo um desafio para a vontade de verdade: *“Vontade de verdade` chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impulsiona e inflama?”*. Mas a vontade de verdade é a vontade de poder - *“a inesgotável e geradora vontade de viver”*. Zaratustra declara que há um equilíbrio na avaliação dos valores de bem e mal. É nesta sequência que sua compreensão do bem e do mal pode ser melhor esclarecida; ele relata que o seu ensinamento é sobre a vida e a natureza de todo ser vivente:

O vivente, eu segui , percorrendo os maiores e os menores caminhos, a fim de conhecer seu modo de ser.(...)

Mas, onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo ser vivente é um obediente.

E, em segundo lugar: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente.

E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos os que obedecem e é fácil que esse peso esmague.

Um tentame e uma ousadia, parece-me haver em todo mando; e, quando manda, sempre o vivente põe a si mesmo em risco.

Sim, até quando manda em si mesmo: também em tal caso deve ele expiar o seu mandar. Deve tornar-se juiz, vingador e vítima da sua própria lei.

Como se dá isto? - assim me interroguei. Que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar, ainda, a obediência?

Ouvi a minha palavra, agora, ó mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até às raízes do seu coração!

Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.

Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único de que ela não quer prescindir.

Toda a meta da vida – evolução, procriação, superação – vem acompanhada de uma meta de poder. Considerada como vontade de poder, como vontade de crescer e desenvolver, a vida revela-se ela mesma como aquilo que quer sempre se superar: “*eu sou aquilo que deve sempre se auto-superar*”. A tudo o que nós criamos e amamos devemos eventualmente nos opor, para superarmos a nós mesmos e novamente criarmos.

Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão ‘vontade de existência’: essa \ vontade - não existe!

Pois: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência!

Com esta revelação da natureza da vida, Zaratustra reivindica ter solucionado o enigma da vida, pois ele mostrou que: *“um bem e um mal que fossem imperecíveis - isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos”*. Zaratustra chama a atenção dos indivíduos para a sua vontade de poder, ensinando que eles exercerão poder com seus valores e suas tábuas do bem e do mal. Todavia, o indivíduo que quer ser criador de valores, deve ao mesmo tempo ser destruidor de velhas tábuas e criador de novas; *“assim o maior dos males pertence ao maior dos bens: mas é este o criador”*. Claramente, é com a doutrina da auto-superação que Nietzsche aprofunda a unidade do pensamento e da vida.

Nessa seção, Nietzsche, pela primeira vez, identifica o tema da vontade de poder com a vida. Na seção “Das Mil Metas e Uma Meta”, a doutrina já havia aparecido; todavia, numa perspectiva antropológica. Porém, é somente agora que ele revela que o segredo da vida é de sempre se auto-superar. A vontade de poder, tal como demonstra Nietzsche posteriormente em JGB e em alguns póstumos²⁶⁶, não diz respeito somente à vida humana, mas a toda forma orgânica; desse modo, a vontade de poder age nos órgãos, nos tecidos e nas células, sempre buscando o mais, o aumento, em última instância, a superação como forma de sua manifestação.²⁶⁷ Porém, para Nietzsche, tal como ele afirma num fragmento póstumo do verão-outono de 1884²⁶⁸, é possível que haja vontade de poder até na matéria inorgânica. Desta forma, Nietzsche

²⁶⁶ Por ex: KSA, XII, 2(76).

²⁶⁷ Cf. a esse respeito W. Müller-Lauter: “Der Organismus als innerer Kampf - Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Nietzsche” - in Nietzsche-Studien; vol. VII, 1978. Müller-Lauter mostra a influência da biologia de Roux sobre Nietzsche, que, na época da elaboração da segunda parte do ASZ, releu o trabalho do biólogo, Der zuchtende Kampf der Teile oder die Teilauslese im Organismus, zugleich eine Theorie der funktionellen Anpassung. Todavia, Nietzsche critica a posição defendida por Roux, segundo a qual os seres vivos são compreendidos como máquinas de auto-conservação, auto-crescimento e auto-regulação. Cf. Também Scarlett Marton: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos - Editora Brasiliense; SP, 1990. Pp. 29-66.

²⁶⁸ KSA, XI, 26(274).

expõe sua hipótese interpretativa da existência em sua totalidade com base na perspectiva fornecida pela vontade de poder. Em tudo o que existe há vontade de poder; com isso, o que Nietzsche quer demonstrar é que todas as coisas são constituídas pela vontade de poder, que é um princípio impulsionador que atua sempre buscando o mais e o aumento como forma de sua expressão; essa é a sua natureza. A vontade de poder, agindo assim, caracteriza a dinâmica que envolve todo existente. Ilustrando a natureza abrangente da vontade de poder, Müller-Lauter²⁶⁹, com base num fragmento póstumo da primavera de 1888²⁷⁰, chama a atenção para o seguinte:

Por toda parte, encontra Nietzsche a vontade de poder em obra. 'Mais evidentemente' ela se deixa mostrar 'em todo vivente...que tudo faz não para se conservar, mas para se tornar mais'. Porém, também no âmbito inorgânico, a vontade de poder é unicamente atuante. Nietzsche se separa da vontade de vida de Schopenhauer, como forma fundamental da vontade: a vida é um mero caso particular da vontade de poder, - é totalmente arbitrário afirmar que tudo anseia por passar para essa forma da vontade de poder.

Desta forma, podemos afirmar, por analogia, já que a vontade de poder é o ser próprio genético de todo existente, que a superação enquanto vontade de poder é a lei dinâmica do processo de constituição de todas as coisas. Todo existente, compreendido como vontade de poder, busca, em última instância, se auto-superar. Essa é uma forte tese, defendida por Günter Abel que pensa a vontade de potência e o eterno retorno como conceitos dinâmicos, estimulados pela elevação proporcionada pela superação²⁷¹, com a qual nos compatibilizamos em sua totalidade e fazemos dela a pedra angular de nossa hipótese interpretativa.

²⁶⁹ "Nietzsches Lehre vom Wille zur Macht" - in Nietzsche-Studien, vol. III, 1974 .P. 3.

²⁷⁰ KSA, XIII, 14 (121).

²⁷¹ Cf.: Die Dynamik der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr (1998); "Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr" (1982). Tanto no livro quanto no artigo, G. Abel é movido por esse argumento.

5 - A Redenção

Todavia, Zaratustra, até esse momento da trama, ainda não desenvolveu seu ensinamento da superação-redenção. Ele apenas apresentou uma série de discursos nos quais clarificou a natureza de seu ensinamento. Em “Dos Seres Sublimes”, ele nos fala que *“a vida toda é uma discussão sobre gostos e sabores!”* Todo vivente deve ter uma tábua de valores com a qual avalia os relativos méritos que ele estima. Nessa passagem, Zaratustra revela que o super-homem não é meramente um ser sublime, pois os seres sublimes são feios e não aprenderam ainda o riso e a beleza. Eles podem ter domesticado monstros e solucionado enigmas, diz ele, mas ainda necessitam redimir os seus próprios monstros e enigmas. O conhecimento do ser sublime é invejável, mas falta-lhe muito para ser verdadeiramente grande, isto é, ter a graciosidade (*Anmut*) da beleza. Para Nietzsche, a beleza é inatingível para todas as vontades impetuosas. A beleza ocorre quando o poder se torna benevolente e desce para o visível. Somente o poderoso é capaz de beleza, e *“que a sua bondade seja a sua auto-dominação”* (*Sebst-Überwältigung*). Zaratustra ensina: *“eu te julgo capaz de tudo que é mal, por isso, de ti, quero o bem”*.

Em “Do País da Cultura”, Zaratustra revela que ainda não encontrou a sua pátria em nenhum lugar, e que os homens do presente, os últimos-homens, para junto dos quais o seu coração o arrastou, são motivo de escárnio. Essa seção é uma espécie de crítica irônica e paródica à cultura da época - mas ainda bastante atual -, semelhante a um escrito de juventude, no qual é dito *“... O mundo moderno cria em geral apenas aberrações e centauros”*²⁷²; e ao aforismo 223 de JGB, onde é dito que o tempo moderno é uma paródia da história universal: *“...se nada das coisas que hoje*

existem tiverem futuro, este será reservado para o nosso riso”; Nietzsche denuncia a nossa época como decadente, bufônica, irrisória, “Nunca meus olhos haviam visto coisa tão sarapintada”, e acaba por declarar:

amo somente a terra dos meus filhos, a terra por descobrir, nos mares distantes; para ir à sua procura, icei minha vela.

Quero recompensar nos meus filhos o ser eu filho de meus pais, e, em todo futuro – este presente!

Em “Dos Poetas”²⁷³, Zaratustra, mais uma vez, parodiando A República de Platão, declara que os poetas mentem demasiadamente²⁷⁴ e que ele mesmo é poeta. Em A República²⁷⁵, Platão denuncia os poetas por serem criadores de ilusões e mentiras que comprometem a educação da juventude e, por conseguinte, instauram o caos na polis. Por esses motivos, devem ser expulsos dela. Zaratustra, ao contrário de Platão, se declara ele mesmo mentiroso, ou seja, criador de ilusão. E indaga aos discípulos se eles crêem nisso ou não se trata de mais uma mentira. Um de seus discípulos responde que crê nele. Zaratustra então declara que não se trata de crença, pois ela não beatifica; ou seja, não se trata de uma fé cega; os poetas realmente são mentirosos, afirma ele. E, acaba por declarar “*que está fatigado dos poetas; tanto dos antigos quanto dos novos, pois são todos superficiais e mares sem profundidade. Nesse contexto, afirma: ser de hoje e de outrora, mas há algo nele que é do amanhã e de depois do amanhã e de algum dia vindouro. Zaratustra rejeita o poeta como o tipo a ser*

²⁷² FVUB, “O Estado Grego”.

²⁷³ O tradutor espanhol, A. Sánchez Pascual, chama a atenção para o fato de que essa seção é uma paródia de uma conhecida passagem do Fausto de Goethe. Trata-se das palavras do *Chorus mysticus*, que constituem os oito últimos versos da obra: “Todo perecível/ É somente uma alegoria (Gleichnis)/ O inacessível/ Aqui se torna acontecimento;/ O indescritível/ Aqui é feito/ O eterno-feminino/ Nos arrasta para cima”. Cf. Así habló Zaratustra. Alianza Editorial, 1972. P. 450.

²⁷⁴ Cf. ASZ, II, “Nas Ilhas Bem Aventuradas”.

²⁷⁵ Cf. Livros, II, a partir de 376e; III, em continuidade com o anterior até 401d e X, a partir de 595a. Ver

alcançado, mas afirma que já os viu transformados, voltados para si mesmos, e que os penitentes do espírito, que já chegaram, nasceram deles ²⁷⁶.

Em “Dos Grandes Acontecimentos”, nos é narrado que os grandes acontecimentos não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas, pois o mundo não gira em torno de inventores de barulho, mas gira inaudível, em torno de inventores de novos valores. Na passagem intitulada “O Adivinho” - imediatamente precedendo o clímax da segunda parte, “Da Redenção” – Zaratustra nos ensina que os homens sofrem de um ensinamento proferido pelo adivinho - uma caricatura de Schopenhauer, o profeta do pessimismo - *de que tudo passa, de que tudo é em vão. Se todos estão fatigados de seus trabalhos, se tudo é perecível e nada é permanente, se toda colheita se estraga, então qual é o propósito da vida?* Zaratustra também estava cansado e triste do ensinamento desse adivinho do pessimismo e da morte; por isso mergulhou em um sono profundo, do qual depois emergiu como um defensor da vida. Isto posto, pode agora o ensinamento da redenção ser apresentado.

O ponto culminante de toda a segunda parte do ASZ revela-se na seção intitulada “Da Redenção”. Daniel Conway²⁷⁷ chama a atenção para o caráter irônico com o qual Nietzsche intitula essa seção com o termo **Erlösung**, pois essa idéia caracteriza o ensinamento cristão da salvação, ao qual o nosso filósofo é totalmente contrário, por expressar uma atitude niilista diante da vida. Nessa seção, o ensinamento da natureza da vontade de poder, que já foi apresentado anteriormente como superação, é agora desenvolvido. Zaratustra aí tenta nos despertar para a necessidade que temos de nos libertar do espírito de vingança, que aprisiona a vontade criadora ao passado. A seção começa com Zaratustra cruzando a grande ponte que vai do homem ao super-homem, cercado por discípulos, mendigos e aleijados. Então, um corcunda lhe fala que também o povo aprende com ele e crê em sua doutrina, mas para que acreditem totalmente nele, ele

também, Apologia 22a; Fedro 245a; Leis 719c; Íon, 534b.

²⁷⁶ A respeito disso, ver: Sonoda, M. - “Zwischen Denken und Dichten. Zur Weltstruktur des Zarathustra”. In Nietzsche-Studien, B. 8, 1979.

²⁷⁷ Cf. “Overcoming the Übermensch : Nietzsche’s Revaluation of Values” - in Journal of the British Society for Phenomenology - 20:3, (october 1989), P. 211-224.

tem que convencer os aleijados. Zaratustra responde proferindo um ensinamento do povo: “*se ao corcunda tiramos a corcunda, tiramos-lhe o espírito – é o que ensina o povo. E, se ao cego se dá a vista, vê ele demasiadas coisas ruins na terra*”. Em outras palavras, a redenção não pode ser dada. Zaratustra declara que os homens cada vez mais têm se tornado coisas e aleijões. E decide não mais dar atenção para o povo, dirigindo-se agora somente para os seus discípulos, falando-lhes que tem caminhado entre os homens como entre fragmentos e membros avulsos de seres humanos. Zaratustra se auto-denomina um vidente, um voluntário e um criador, como uma ponte para o futuro, mas também um aleijado sobre a ponte. Ele declara que o passado e o presente na terra são o que há de mais insuportável para ele, e que não saberia viver se não fosse também um vidente daquilo que virá. A partir desse momento, Zaratustra revela importantes e cruciais facetas do seu ensinamento sobre a redenção, ou seja, ensina aos indivíduos a se redimirem de todo o passado, transformando todo “assim foi” em um “assim eu quis”.

É neste estágio crucial do ensinamento que Zaratustra revela alguns aspectos importantes de sua própria identidade. Ele pergunta aos seus discípulos se eles alguma vez indagaram para si mesmos quem é Zaratustra? Será ele um prometedor ou cumpridor de promessas? Um conquistador ou um herdeiro? Um semeador ou um colhedor? Um médico ou um convalescente? Um poeta ou um veraz (*Wahrhaftiger*)? Um libertador ou um forjador de grilhões? Um bom ou um mau homem? E Zaratustra se compreende a si mesmo como um andarilho que caminha entre fragmentos de seres humanos. O seu objetivo é juntar e compor o que é fragmentado, enigmático e terrível acaso. É nessa passagem que Zaratustra reconhece a tarefa de seu destino de **tornar-se aquilo que é**. A questão decisiva agora levantada é a seguinte: como a vontade pode ser ensinada a querer para trás, para se libertar do espírito de vingança que a aprisiona ao passado? Zaratustra agora tem a clareza da necessidade que tem a vontade de se libertar ela mesma, querendo ser a vontade criadora e, por conseguinte, redentora²⁷⁸.

²⁷⁸ Heidegger, a esse respeito, defende a posição de que os esforços de Zaratustra foram em vão na tentativa da superação do espírito de vingança, pois segundo ele, a filosofia de Nietzsche, apesar de ser considerada o desfecho do pensamento metafísico, não conseguiu superar o ressentimento que caracteriza a vontade niilista e por isso mesmo se viu lançada na própria impossibilidade. O exemplo que Heidegger nos dá, de como o ressentimento se apresenta no pensamento de Nietzsche, ele vai buscar na última linha de EH: “*Compreenderam-me? - Dioniso contra o crucificado*”. Segundo Heidegger, a preposição “contra”

Zaratustra então convida-nos a refletir sobre o bem e o mal, tal como eles têm chegado a ser conhecidos e tal como se formaram, recusando acolhê-los como um destino cego e um acaso terrível sem controle, pois só assim podemos superar toda ira e violência contra o passado.

Redimir os passados e transformar todo “Foi assim” num “Assim eu quis!” - somente a isto eu chamaria de redenção!

Vontade - é este o nome do libertador e portador de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se acha em cativo.

O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador?

“Foi assim”: é este o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito - é ela um mau espectador de todo passado.

Não pode a vontade querer para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo - é esta a mais solitária angústia da vontade.

A vontade percebe que não pode retornar para os fatos ocorridos e, por isso, se vinga de tudo o que passou. A vingança consiste na experiência da impotência

(gegen) apresenta uma oposição metafísica na filosofia de Nietzsche, que impossibilita que Zaratustra vença o espírito de vingança. (Cf. “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” - in Vorträge und Aufsätze, 1954. Pp. 121-123. Contra essa posição de Heidegger, Müller-Lauter, em recente artigo, argumenta que: Heidegger dá somente um significado de aversão (Wider-wollen) ao Gegen de Nietzsche. Retomando antigas teses de sua reflexão sobre Nietzsche, Müller-Lauter identifica o significado de Gegen ao de Gegensätze (antagonismos), o qual, por sua vez, identifica com a idéia de trágico e dionisíaco. Segundo Müller-Lauter, o significado de dionisíaco em Nietzsche não é o de um contra, no sentido de uma reversão do sensível contra o supra-sensível, mas de uma afirmação da vida contra o modo pessimista de viver. O dionisíaco não surge como uma oposição dicotômica ao antigo modelo da metafísica platônica, mas surge como o pensamento trágico que propõe uma compreensão do homem para além das dicotomias metafísicas. (Cf. “Heidegger über Zarathustras ‘Geist der Rache’. Pp. 21-23. Trata-se de um artigo ineditado de Müller-Lauter, gentilmente cedido a mim pelo Prof Dr. Ernani Chaves, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Pará).

frente ao tempo e a todo “assim foi”. Deste modo, Zaratustra declara que:

Espírito de vingança - foi esta até agora, meus amigos, a melhor reflexão dos homens: e que onde havia sofrimento deveria sempre haver um castigo.

“Castigo”, precisamente, chama a própria vingança a si mesma; com uma palavra mendaz, atribui-se hipocritamente, ante seus olhos, uma consciência limpa.

E já que no próprio querer há sofrimento, por isso que não pode querer para trás - assim o próprio querer e a vida inteira deviam ser um castigo!

A experiência do tempo passado e de sua solidificação na facticidade do “foi assim” propiciou à vontade vingar-se do passado. Mas o ato de vingança, para Nietzsche, é fútil, pois fatos novos não negam o passado, mesmo que sejam ainda postos em relação de oposição com conteúdos de certos eventos passados. O problema do “foi” não é relativo ao conteúdo dos eventos passados, mas ao passado mesmo. O espírito de vingança fracassa em resolver o problema do tempo passado, pois não supera o peso do que passou por meio de um labor criativo da auto-superação que resulte na criação de algo novo e inocente. Ele procede com injúrias e violência contra o passado, pois ele pretende preservá-lo. Todavia, a tentativa de impor culpa e castigo contra o passado gera um círculo vicioso do qual pode não se escapar, pois tão logo um castigo é imposto em resposta a algo passado, a um crime ou a uma ofensa, ele também torna-se passado e parte da fixação do espírito de vingança sobre o que passou. Esse é o paradoxo do eterno retorno do mesmo, que ensina que um começo deve ser feito com cada evento ou ação que está para retornar, pois reconhece que o esquecimento constitui a essencial condição de qualquer nova ação que pode ser motivada pela coragem e pela inocência. A repetição do passado, que está fundada na experiência do espírito de vingança, em outra direção, impede a inocência do novo. Este aspecto do eterno retorno somente pode ser

apreciado se se reconhece que o que se quer na experiência do retorno não é o conteúdo literal do instante, mas a momentaneidade do instante, isto é, o desejo do tempo e o perecimento do tempo. A noção do mesmo, no pensamento do eterno retorno, fornece o critério para o julgamento de algumas ações motivadas pela inocência e esquecimento, ou pela culpa e vingança. Como um experimento de pensamento, o eterno retorno nos indaga o quanto é saudável para a vida que nós não tenhamos mais nenhuma sensação no desejo de passionalidade e intensidade do que a sua eterna afirmação e autenticidade, transformando todo “assim foi” em um “assim eu quis”. Esse ponto será melhor detalhado no próximo capítulo.

Retornando à passagem “Da Redenção”, Zaratustra recusa as posições com as quais a vontade explica o “foi assim” fora do tempo, aspectos que refletem uma visão moral do mundo. Disso decorre o ensinamento de que todas as coisas no mundo estão ordenadas moralmente em concordância com a eterna lei da justiça e punição, isto é, com a lei do bem e do mal. Disso também decorre a antiga visão schopenhauriana de Nietzsche, que ensina que a vontade pode somente ser bem sucedida redimindo-se a si própria, aprendendo como não querer. Em oposição a este ensinamento da redenção, que subjuga a vontade a uma ordenação moral do mundo, Zaratustra oferece um ensinamento que libera a vontade de sua própria imposição de comando. Assim indaga Zaratustra:

*Já a vontade se tornou o seu próprio redentor e portador de alegria?
Desaprendeu o espírito de vingança e todo ranger de dentes?*

*E quem lhe ensinou a reconciliação com o tempo e com alguma coisa
mais elevada do que toda reconciliação?*

*Alguma coisa mais elevada do que toda reconciliação, deve querer a
vontade que é vontade de poder; mas como chega lá? Quem lhe
ensinaria também o querer para trás?*

Neste ponto do discurso de Zaratustra ainda fica sem resposta como a vontade pode querer para trás. Zaratustra está à procura de uma doutrina que lhe possibilite comunicar o seu ensinamento do super-homem e da vontade de poder, de maneira que a vontade possa ser educada a querer sua própria formação e deformação; isto é, ele está vislumbrando um ensinamento que mostra que a liberdade quer necessariamente a criatividade de tornar-se aquilo que se é, afirmando todo “assim foi” a partir de um “assim eu quis”. Este ensinamento é o eterno retorno; deste modo, contrariamente àqueles²⁷⁹ que vêem uma incompatibilidade entre o eterno retorno e a vontade de poder, vemos uma indissociabilidade entre os dois ensinamentos, pois um complementa o outro.

Na passagem “Da Prudência Humana”, que continua o dramático ensinamento da redenção, Zaratustra nos fala que não é a altura que é terrível, mas a descida; e revela possuir uma dupla vontade: com uma delas agarra-se fortemente aos homens, querendo declinar; com a outra puxando-se para o alto, quer elevar-se para o super-homem. Por isso, senta-se junto ao portão à mercê de todo e qualquer tratante, indagando: quem quer lhe enganar? Sua dúvida e riso secreto decorrem de que sua visão do super-homem possa ser chamada de visão do diabo. No final da segunda parte, Zaratustra experimenta a sua “hora mais silenciosa”, a qual lhe fala, sem voz, o que ele sabe, mas não diz. A voz persiste indagando-lhe com questões que ele pode aprender aceitar o destino contido em seu declínio:

²⁷⁹ Cf. Para um melhor esclarecimento da questão: K. Löwith, em Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1934), p. 99, é um dos que defendem a hipótese da contradição mútua entre a vontade de poder e o eterno retorno; A. Baeumler, em Nietzsche, der Philosoph und Politiker (1931), também vê uma oposição entre os dois pensamentos principais da filosofia de Nietzsche; E. Fink, em Nietzsches Philosophie (1960), pp. 173-76, fala de uma unidade incompreensível entre as duas doutrinas, devido às suas contradições. M. Montinari, em Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche (1975), vê uma incompatibilidade entre os dois pensamentos de Nietzsche, pois, segundo ele, da vontade de poder se pode estabelecer um sistema e do eterno retorno não; J. Habermas em, “Friedrich Nietzsche Erkenntnistheoretische Schriften” (1968), p. 240 - trata-se de um pós-facio a textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento - situa uma certa discussão acerca das duas doutrinas. Para a defesa da hipótese da compatibilidade entre as duas doutrinas ver: W. Müller-Lauter, Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie (1971), p. 135 ss...; M. Heidegger, sobretudo, Nietzsche II, texto publicado em 1961, mas redigido o essencial nos cursos de 1940 a 1946; G. Deleuze, Nietzsche et la Philosophie (1962); G. Abel, Die Dynamik der Willen zur Macht und ewige Wiederkehr (1984).

Então, voltaram a falar-me sem vozes: “Que importa a tua pessoa, Zaratustra! Fala a tua palavra e despedaça-te!”

E eu respondi: “Ah, é, acaso, a minha palavra? Quem sou eu? Aguardo alguém mais digno; eu não mereço, sequer, despedaçar-me contra ele”.

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Que importância tens tu? Ainda não me pareces suficientemente humilde. A humildade tem o mais duro dos couros”.

E eu respondi: “O que já não suportou, o couro da minha humildade! Eu moro no sopé da minha eminência: que altura terão meus cumes? Ainda ninguém me disse isto. Mas conheço bem os meus vales”.

Então, voltaram a falar-me sem voz: “Ó Zaratustra, aquele que deve remover montanhas, remove, também, vales e baixadas”.

E eu respondi: “Minha palavra ainda não removeu nenhuma montanha e o que falei não alcançou os homens. Dirigi-me aos homens, mas ainda não cheguei a eles”....

A voz ainda fala a Zaratustra que a coisa mais imperdoável nele é: “que ele tem o poder, mas não quer dominar, que ele aprendeu como obedecer, mas não quer comandar”. Zaratustra, todavia, sabe que precisa da prerrogativa do leão para o comando, e que necessita ainda tornar-se criança, destituído de vergonha, para comandar com coragem e superar a angústia e a compaixão. Por fim, a voz fala a Zaratustra que os seus frutos estão maduros, mas ele ainda não está maduro para os seus frutos e, por isso, deve retornar para a sua solidão.

Neste estágio da trama, o ensinamento de Zaratustra sobre a redenção ainda não está completamente realizado; será necessária a doutrina do eterno retorno, que ensina a vontade a querer para trás. De certa maneira, a redenção de Zaratustra parece ter obtido poucos resultados; não consegue mais, parece-nos, que um heroísmo desesperado, uma espécie de crença heróica, que resulta numa humilhante derrota da vontade enfurecida contra ela mesma, gerando uma impotência. Porém, o que necessita

ser compreendido é que, no ensinamento da redenção, Nietzsche não está somente preocupado com a vontade passada – um ato que é claramente impossível – mas com a sua própria atitude em relação com o tempo. Evidentemente, querer o passado pode ser impossível; e crer nisso, por outro lado, pode ser loucura. Isso nos mostra que o ensinamento é direcionado para liberar a vontade da subjugação de uma concepção ordinária do tempo - que põe um evento serial de passado, presente e futuro -, para despertar para o instante e a sua eternidade. É através da experiência do eterno retorno, contida no instante que aprendemos não somente a declarar: “assim foi”, “assim eu quis”, mas também “assim eu quero” e “assim hei de querer”. É pelo instante que se revela a inocência do tempo como devir, incluída a inocência do passado, que a vontade experimenta e que inspira nela o espírito de vingança. Mas a redenção é mais do que isso, ela significa que devemos nos tornar o que somos (esquecimento e inocência) tornando o acidental e o acaso do passado um fato, um destino. Isto é a inocência responsável da criança, que é uma roda auto-propulsora e um sim sagrado.

CAPÍTULO VI

A TERCEIRA PARTE

1- Apresentação

Em janeiro de 1884, Nietzsche se encontrava em Nizza e, nesse local - novamente de forma irruptiva - surgiu a terceira parte de ASZ, a qual havia sido planejada para ser a última parte.²⁸⁰ Em 27 de fevereiro já estavam impressos os primeiros exemplares, para espanto de Nietzsche, que esperava um atraso, por ter sido a mesma época da impressão da primeira parte, no ano anterior. Mas, dessa vez, o editor Schmeitzner cumpriu com a palavra e não deixou que os panfletos de páscoa e as propagandas anti-semitas impedissem uma rápida impressão. Em EH, Nietzsche tece os maiores elogios a essa parte, sobretudo porque, nela, ele apresenta “*a concepção básica da obra, a idéia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar*”²⁸¹. As principais seções da terceira parte são “Da Visão e do Enigma” e “O Convalescente”, nas quais o ensinamento do eterno retorno é posto à prova. Na primeira seção, o referido pensamento é apresentado na forma de um enigma a um grupo de marinheiros, pois são esses os mais aptos para tal ensinamento, devido à natureza

²⁸⁰ Isso pode ser constatado na correspondência de Nietzsche da época, por ex: a Rohde foi enviada uma carta de 22 de fevereiro, na qual fala dessa parte como sendo a última. A Overbeck também foi enviada uma carta em 10 de abril de 1884.

²⁸¹ EH, “ASZ”, I.

intrépida que os constitui. Na segunda seção, Zaratustra se encontra convalescente, devido à percepção que tivera, em “Da Visão e do Enigma”, de que tudo retorna, inclusive “o pequeno homem”. Em “O Convalescente”, também é revelado o enigma anteriormente apresentado. É bom salientarmos que em nenhuma das duas seções o ensinamento do eterno retorno é elaborado por Zaratustra, mas antes pelo anão e por seus animais.

O ensinamento central, não somente da terceira parte, e nem somente do ASZ, mas de toda a filosofia de Nietzsche, é inquestionavelmente o pensamento do eterno retorno do mesmo. É com o pensamento do eterno retorno que Zaratustra será capaz de comunicar o seu ensinamento da superação, e é dessa experiência que o super-homem emergirá, personificando a criatividade e a inocência da vontade de poder. A prova é que o pensamento do eterno retorno complementa e dá significado às doutrinas do super-homem e da vontade de poder. O significado desse pensamento no contexto de ASZ está na experiência que o próprio Zaratustra vivenciará do ensinamento da redenção-superação exposto na segunda parte. Zaratustra está indo em direção ao super-homem; ele deve mostrar aos leitores, como declinando e elevando-se, supera o espírito de vingança e o ressentimento que têm dominado a formação da cultura humana. Através da experiência terrificante e abissal do pensamento do eterno retorno, Zaratustra, cada vez mais, acaba se tornando o que ele é, pois ele ensina a acolher o seu destino de ser aquele que é: o mestre do eterno retorno.

2 - Considerações Prévias sobre o Eterno Retorno

Na investigação sobre o eterno retorno, enfoco sobretudo a sua relação com o ensinamento de Zaratustra da redenção ou da superação, e a sua importância enquanto oferece uma solução para o problema da história relativa à natureza do tempo.

Porém, não me ocupo tanto com o estatuto cosmológico da doutrina²⁸², tal como Nietzsche tentou dar uma justificação nos póstumos, até mesmo porque o enfoque ético pedagógico que privilegio enfraquece a hipótese cosmológica. Enfatizo mais o aspecto ético-pedagógico da doutrina, analisando-a como guia de conduta, como ensinamento da superação. Esse aspecto da doutrina pode ser evidenciado já na primeira apresentação da idéia, no aforismo 341, de FW, onde um demônio desafia o indivíduo acerca da natureza da existência. Nietzsche enfatiza, nessa passagem, a responsabilidade da doutrina, descrevendo-a como “o peso mais pesado”.

Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria ou por ventura te esmagaria; a questão diante de tudo e de cada coisa: 'Quero isto ainda uma vez ou ainda inúmeras vezes?' repousaria sobre suas ações como o peso mais pesado.

Ou seja, querer a repetição eterna de todas as coisas implicaria não só viver de novo o que se escolheu, mas de viver outra vez o que não se quis; isso poderia provocar uma profunda transformação naquele que a aceitasse. Essa apresentação preliminar da doutrina do eterno retorno como um experimento existencial da força e da coragem da vontade em busca da auto-superação, guia a leitura que se segue.

Em EH, o pensamento do eterno retorno é considerado - como já foi dito - a concepção básica do ASZ, pois ele representa a fórmula mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar²⁸³. Num apontamento de 1884, o pensamento é

²⁸² Uma boa compreensão cosmológica do eterno retorno e a sua constituição genética, no pensamento de Nietzsche, pode ser vista em Scarlett Marton: “O eterno retorno do mesmo - tese cosmológica ou imperativo ético?” - In *Ética*, SP: Companhia das Letras, 1991; Cf. também: J. Krueger: “Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis”. In *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978). Pp. 435-444; B. Magnus: “Nietzsche’s Eternalistic Counter-Myth”. In *Review of Metaphysics*, 26: 4 (junho de 1973). Pp. 604-16; A. Nehamas: “The Eternal Recurrence”. In *Philosophical Review*, 89: 3, (junho de 1980).

²⁸³ A esse respeito ver Jörg Salaquarda, “A Concepção Básica de Zarathustra” - Trad. Scarlett Marton, in *Cadernos-Nietzsche*, nº 2, 1997. Pag 17-39.

referido como “o maior pensamento cultivador” (grosse züchtende Gedanke)²⁸⁴, através do qual todos os outros modos de pensamento finalmente perecerão. A idéia do eterno retorno é fundamental, para Nietzsche, porque é através dela que ele pretende ensinar aos homens a superar o espírito de vingança e o ressentimento que estão embutidos no sentido histórico e que lançam a humanidade numa situação niilista. Todavia, apesar da importância central que esse pensamento ocupa no ensinamento de Zaratustra sobre a superação, ele permanece velado durante toda a ação dramática da obra. O eterno retorno não é mencionado nem para a multidão, nem para os discípulos, e só é admitido por Zaratustra como pensamento no final da terceira parte, em sua solidão²⁸⁵.

Deste modo, a atenção que envolve esse pensamento não é somente por causa de sua terrificante e abissal natureza, mas também pela dificuldade de comunicar o seu ensinamento. Num apontamento póstumo do outono de 1883, Nietzsche revela que, na terceira parte, o pensamento do eterno retorno não foi explicitamente expresso, mas somente preparado. Diz o filósofo: “O pensamento ele mesmo não se expressou na terceira parte: ele foi somente preparado”.²⁸⁶ Na terceira parte, a auto-superação do próprio Zaratustra é vista como um exemplo prefigurativo da auto-superação do homem em favor do super-homem. Nessa parte, o eterno retorno é apenas concebido como o pensamento do ser mais solitário; Zaratustra ainda terá que colocá-lo à prova, ou seja, em ação, na quarta parte. Deste modo, privilegia a doutrina do eterno retorno em um duplo significado: tanto como um ensinamento sobre a natureza do tempo, como instante, quanto como uma experiência afirmativa do devir múltiplo de todas as coisas, que implica uma lei autônoma do querer.

A ação dramática da terceira parte parece desembocar em um estático

²⁸⁴ KSA, XI, 26(376); cf. Também, XI, 34(129), “Der züchtende Gedanke”.

²⁸⁵ Esse aspecto do desenvolvimento do aprendizado de Zaratustra, que começa, no prólogo e na primeira parte, falando para todos, na segunda parte, falando para alguns, seus discípulos, e na Terceira Parte, falando para si mesmo, é bastante enfatizado por alguns comentadores; por ex.: Eugen Fink - Nietzsches Philosophie; Stuttgart, 1960. Bennholdt-Thomsen - Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen; Frankfurt, 1974. Laurence Lampert - Nietzsche's Teaching; Yale University, 1986. - “Zarathustra and His Disciples”; Nietzsche-Studien, 8, 1979. Roberto Machado; Zaratustra, Tragédia Nietzscheana; Rio de Janeiro, 1997.

²⁸⁶ KSA, X, 16 (63).

fim: o ocaso de Zaratustra. Todavia, ela deve ser vista numa relação intrínseca e complementada com a quarta parte, na qual será dissolvida essa estática impressão em prol de uma ação dinâmica da superação. A exposição das seções que se seguem, mais uma vez, não deve ser compreendida como mero relato panorâmico de seus conteúdos, mas, deve ser vista, como uma estratégia que destaca o processo dinâmico daquilo que é o mais importante na minha hipótese hermenêutica: o ensinamento de Zaratustra da superação, no qual ele próprio é apresentado como sendo o exemplo do aprendiz. Desta forma, para uma melhor compreensão do pensamento do eterno retorno, será necessário analisá-lo, primeiramente, no contexto do ocaso, ou seja, da ação dramática de Zaratustra, seguindo uma exposição panorâmica das seções; em segundo lugar, como um ensinamento acerca da natureza do tempo, compreendido como instante; em terceiro, a sua importância no ensinamento de como se chega a ser aquilo que se é; em quarto, o seu aspecto seletivo, que divide a humanidade em duas, a dos fracos e a dos fortes; e por último, sua relação com o imperativo categórico kantiano.

3 - O Eterno Retorno

A terceira parte inicia-se com a Seção “O Viandante”, na qual Zaratustra admite estar diante do seu último cume e diante daquilo que por mais tempo lhe foi poupado. Agora ele deve subir o seu caminho mais difícil, e reconhece que: *“afinal, só se vive a experiência de si mesmo”*. Zaratustra, nessa parte, parece estar preparado para seguir o seu solitário destino, de se tornar aquilo que é. Em seqüência, na seção intitulada “Da Visão e do Enigma” - que teria como título “A Visão do mais Solitário dos Homens” -, nós testemunhamos Zaratustra preparado para a afirmação da experiência do pensamento do eterno retorno. Ele está a bordo de um navio, no qual narra para um grupo de corajosos e aventureiros marinheiros - os mais aptos a desvendarem enigmas, devido à natureza intrépida que os constitui para desbravarem sempre novos mares - o enigma do ser mais solitário. Desse modo, o pensamento do

eterno retorno é apresentado em forma de enigma, como a visão do ser mais solitário. Isso porque ele não pode ser inferido; sua compreensão depende da interpretação e do adivinhar e, por isso, é uma exigência desse pensamento somente se exprimir como enigma. Zaratustra, então, ensina aos marinheiros que eles devem se esforçar para criarem algo além deles mesmos, sempre acima do espírito de peso que os puxa para baixo, em direção ao abismo. Zaratustra ensina-os, ainda, que devem superar a tentação da compaixão, acolhendo a superioridade da coragem. A compaixão é um sentimento reativo que lança o homem na profundidade do abismo, no sofrimento. A criativa auto-superação da vida depende de que o homem não sucumba à tentação do sentimento de compaixão pelo fraco, mas antes ascenda para as exigências da coragem, para que a elevação da vida seja totalmente alcançada. Na narração de Zaratustra, alguns termos aparecem carregados de figuração. É o caso das palavras “mar” e “montanha”. A primeira significa uma instância inferior para a qual tende o espírito de decadência; a segunda, a superioridade da perspectiva e da força para a qual deve o homem seguir, superando todos os obstáculos. Essas duas situações opostas estão, no entanto, sempre se confundindo e não se pode separá-las, pois são constituidoras da própria vida. O próprio Zaratustra diz: *“De onde vêm as mais altas montanhas? Perguntei-me a mim mesmo. E compreendi que nascem do mar”*. Eis porque se estabelece aí um conflito para todo aquele que anseia pela perspectiva da montanha. Terá que superar o espírito que tende para baixo, para o mar. Esse espírito é a figuração das contradições mesmas da vida que estão sempre nos convidando para uma realidade fora dela. Um demônio, um anão, é esse enigma a sua representação.

Decidir entre “para-o-alto” ou “para-baixo”: o pensamento mais pesado reside nessa decisão. O processo de pensar não se interrompe. A decisão pelo que deve devir é o momento que se faz questão, ou seja, que se faz pensamento. O pensamento do eterno retorno quer a decisão para a perspectiva superior. Superar aquilo que tende para baixo, eis o maior desafio. Assumir essa dificuldade, transformando-a em um “peso formidável”, isto é, acolhendo-a como desejável, é o que aspira o eterno retorno, com a condição de que essa dificuldade não seja pensada moralmente, sob os valores de bem e mal, justo e injusto, falso e verdadeiro. Pensar para além da dicotomia

valorativa implica compreender o sentido de estar dentro do instante.

Zaratustra começa então por narrar o enigma: ele caminhava sombrio no crepúsculo, numa senda obstinada que desafia todo aquele que está sempre buscando a ascensão da sua superioridade, quando sentiu a presença do seu arquinimigo, o espírito de peso, puxando-o para baixo em direção ao abismo, ou seja, empurrando-o para baixo, pois, na verdade, o anão estava sentado nas suas costas. O espírito de peso oprime Zaratustra, e é contrário a que ele apresente o enigma do eterno retorno como o seu pensamento mais abissal. Não obstante, ambos, após a difícil subida, páram diante de um portal, sobre o qual está escrito “instante” (Augenblick); aí, em forma de desafio, Zaratustra apresenta o enigma ao adversário:

Olha esse portal, anão! Ele tem dois lados, dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim./ Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente é outra eternidade./ Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: “instante”./ Mas quem seguisse por um deles - e fosse adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?

Murmurando e desdenhoso, o espírito de peso então declara: “*tudo o que é reto mente (...), toda verdade é curva, o próprio tempo é circular*”. Por isso, Zaratustra o repreende com furor, pois julga que ele tratou a questão de forma banal²⁸⁷, tal como ela tem sido entendida, e que tal concepção do tempo pode conduzir a um fatalismo esmagador que declara que “*tudo é em vão*”. Por isso, Zaratustra interpela o anão uma segunda vez, indagando-lhe:

²⁸⁷ A esse respeito, Heidegger chama a atenção para o caráter de exterioridade na enunciação do eterno retorno feita pelo anão. Pois esse enuncia o eterno retorno, porém sem vivenciá-lo, sem o engajamento necessário da questão. Cf. Nietzsche I, pp. 296-97.

Olha, continuei, este instante! Deste portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade./ Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?/ E se tudo já existiu: que achas tu, anão, deste instante? Este portal, também, não deve já ter existido? E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto - também a si mesmo?/ Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda uma vez, percorrer- também esta longa rua que leva para frente!/ E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas - não devemos, todos já ter estado aqui ?/ E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua - não devemos retornar eternamente?

Heidegger, em relação a essa passagem, diz que Nietzsche condensa aí os seguintes pressupostos: primeiro, a infinitude do tempo, no sentido de passado e futuro; segundo, a realidade do tempo que não é uma forma subjetiva da intuição; terceiro, a finitude das coisas e seus desdobramentos. Então conclui: *“Em razão desses pressupostos é preciso que tudo aquilo que apenas pode ser, tenha já sido enquanto ente, pois num tempo infinito o curso de um mundo finito já estaria necessariamente realizado”*.²⁸⁸

Ora, além de acentuar a compreensão de que tudo já deve ter sido enquanto ente, pode-se também acentuar a natureza da realização deste fato. Não perguntar apenas pelo sentido, mas, também, pelo o que se quer com esse comportamento. Não acentuar tanto o ente que se repete, mas querer repetir-se eternamente, isto é, se por um momento da existência se viveu um instante de grandeza que valeu apenas ser vivido, então devemos querer repeti-lo, pois dessa forma intensificamos o nosso querer sobre o nosso agir e vice-versa.

²⁸⁸ Nietzsche I. Pfullingen: Gunther Neske Verlag, 1961. Pp. 296-97. Heidegger tem como base de apoio os póstumos que compõem a suposta obra WM. Por ex.: 1062, 1067.

Evidentemente, tomarmos o pensamento do eterno retorno ao pé da letra, seria um absurdo; porém, se olharmos sob a ótica de uma imaginativa resposta ao problema do tempo e do seu “assim foi”, nós descobriríamos o significado de sua afirmação do instante. O instante é a afirmação superior do caráter transitório e temporal da vida e a sua própria inocência. Deste modo, a vontade torna-se autenticamente temporal e autenticamente histórica, pois ela afirma a inocência própria da vida e nega o anseio por uma vingança contra o tempo, no sentido de um mundo além, um reino dos fins. O instante traz em si passado, presente e futuro como eternidade. Ao conceber o instante em função da eternidade, Nietzsche está superando o conceito negativo do tempo encontrado na tradição metafísica desde Platão, na qual a eternidade é vista como algo contrário ao temporal e a liberdade espiritual identificada com o imutável. O despertar do instante não pode ser confundido com o tempo presente, pois isso só faz sentido em relação ao passado e ao futuro, mas essa concepção serial do tempo torna-se superada na experiência do instante como eternidade expresso no pensamento do eterno retorno. Em outras palavras, a experiência do instante é a experiência do nada e do todo. A afirmação do instante conduz à afirmação do próprio tempo, pois nenhum instante singular é auto-suficiente, mas está conectado com o todo, com outros instantes de nossas vidas. Este é o modo como Nietzsche afirma um instante singular, afirmando o todo da existência. Desta forma, nós reconhecemos que o instante está preso à eternidade, na qual produzimos os nossos eventos; e assim, no instante singular da afirmação do todo, a eternidade é redimida e afirmada.

Depois da confrontação com o espírito de peso, Zaratustra começa a falar cada vez mais suavemente, pois está apreensivo com seu próprio pensamento. Subitamente, ele é surpreendido por um grito aterrorizador, que fez com que tudo e todos sumissem à sua frente e desse lugar a uma terrível visão de um jovem pastor contorcendo-se, sufocado com uma negra e pesada serpente pendurada em sua boca. Zaratustra tenta puxar a serpente da boca do pastor, mas é em vão, até que de dentro dele uma voz gritou: *“Morde! Morde! Decepa-lhe a cabeça! Morde”*. E assim, o seu horror, o seu ódio, o seu asco, a sua compaixão e todo o seu bem e mal, expressaram-se neste grito. Depois dessa visão, Zaratustra pede aos homens intrépidos, buscadores de mundos

por descobrir, que o cercam, que decifrem o enigma que ele experienciou e interpretem a visão do ser mais solitário, pois foi uma visão e uma pré-visão: *“Que vi eu, então, em forma de alegoria? E quem é aquele que, algum dia, há de vir?”* O pastor descrito nessa parábola, tal como se torna evidenciado na seção intitulada “O convalescente”, é o próprio Zaratustra. A pré-visão daquele que deve vir um dia é a do super-homem: a experiência do eterno retorno fornece a passagem para o super-homem. O pastor, diz Zaratustra, após morder a cabeça da serpente tal como o grito ordenara, transformou-se, não era mais pastor, nem homem, mas um ser transmutado, translumbrado, que ria como ninguém jamais rira. É bom lembrar que se trata, ainda, de uma pré-visão, e não da transformação definitiva de Zaratustra - se é que isso seja possível.

A importância dessa experiência “Da Visão e do Enigma”, no contexto do aprendizado por Zaratustra da auto-superação, é que ela mostra a ele a necessidade da superação da compaixão, do desgosto pelo homem pequeno e o alcance do super-homem. Zaratustra encontra-se triunfante, afirmando o seu destino. Ele percebe que é por causa de sua criação individual, e da destruição de antigos valores, que ele deve aprimorar a si mesmo na busca de tornar-se o que é. E confessa, na seção “Da Felicidade Involuntária”, que ainda não teve a força do leão, suficiente para fazer emergir o pensamento abissal, mas algum dia há de achá-la, para ser mestre de sua própria vontade.

Nunca, ainda, me atrevi a chamar-te para cima: já foi suficiente que te trouxesse comigo! Ainda não tive força suficiente para o último ímpeto e audácia do leão. Já bastante terrível foi sempre, para mim, o teu peso; mas, algum dia, ainda hei de achar a voz do leão que te chame para cima!

É por causa de sua criação individual que Zaratustra lança-se ao aprimoramento, submetendo-se à sua derradeira prova e reconhecimento. Ele aprende a amar a si mesmo de forma saudável, tal como nos relata na seção “Do Espírito de Gravidade”:

“amar a si mesmo não é um mandamento para hoje ou amanhã. Ao contrário, de todas as artes, é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e a mais paciente”. É neste contexto de seu aprendizado do eterno retorno que Zaratustra reconhece a si mesmo como sendo aquele que é. *“Depois que tiver superado isto em mim, então, hei de querer superar coisas ainda maiores; e uma vitória deverá selar o meu complemento”*.

Na seção intitulada “Da Virtude Amesquinhadora”, vemos Zaratustra novamente em terra firme; todavia, ele não foi diretamente para a sua caverna, mas antes percorreu muitos caminhos e fez muitas perguntas, até que, de repente, Zaratustra parou e constatou tristonho que: *“Tudo tornou-se menor!”* Essa constatação, já antes evidenciada²⁸⁹ na idéia de que o pequeno homem também retorna no retorno, será o motivo da enfermidade de Zaratustra - tal como veremos na seção “O Covalescente”. Depois de dar muitas voltas e passar lentamente por muitos povos e várias cidades, no caminho para a montanha, na seção “Do Passar Além”, Zaratustra é, mais uma vez, interpelado pelo seu demônio ou “macaco”²⁹⁰, assim chamado, devido à forma como o imita, porém defigurando o seu ensinamento. O demônio fala do seu desprezo e Zaratustra o repreende, dizendo-lhe que o seu desprezo é movido pela vingança.

Na seção “Dos Renegados”, Zaratustra encontra-se novamente na cidade “A Vaca Malhada”, e aí pronuncia seu último discurso, antes de experimentar a sua solidão e o isolamento dos homens. Esse isolamento só será quebrado na quarta parte com a visita dos “homens superiores”. Em “O Regresso”, Zaratustra retorna para sua montanha, para a sua solidão, para quem diz: *Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tempo demais selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas*”. E aí, então, é revelada a importância da solidão para se tornar aquilo que se é. A solidão ensina a Zaratustra a diferença entre o abandono e a solidão, dizendo-lhe

²⁸⁹ ASZ, III, “Da Visão e do Enigma”.

²⁹⁰ Segundo Deleuze: *“o macaco de Zaratustra é a sua caricatura, imita-o, mas, como a lentidão, imita a ligeireza. Ele também representa o maior perigo de Zaratustra: a traição da doutrina. O bufão de Zaratustra despreza, mas o seu desprezo vem do ressentimento. Ele é o espírito de lentidão. Como Zaratustra, ele pretende ultrapassar, superar. Mas, superar para ele significa: ou fazer carregar (subir, para os ombros do homem, e do próprio Zaratustra); ou, então, saltar por cima. São dois contra-sensos possíveis sobre o ‘super-homem’”*. Nietzsche. P.44.

que ele sempre será um estranho e selvagem entre os homens, e que o abandono seria justamente, no silêncio de Zaratustra, o que o contristava, desanimando a sua coragem. Dessa forma, Zaratustra acaba por declarar que volta a respirar a liberdade alpestre! Redimido, por fim, está o seu nariz livre do cheiro de seres humanos. Na Seção “Dos Três Males”, Zaratustra diz que as três coisas mais amaldiçoadas no mundo são *a volúpia, a ambição de domínio e o egoísmo*. Todavia, esse equívoco deve ser corrigido, pois, segundo ele, esses males considerados pela humanidade, na verdade, são virtudes necessárias para a elevação do indivíduo. Em “Do Espírito de Gravidade”, tal como já foi dito acima, Zaratustra fala da importância do amor por si próprio, da auto-estima como sendo necessária para a elevação, ou seja, para o ensinamento de “como se chegar a ser o que se é”. É bom reforçar, diz Zaratustra:

Mas quem deseja tornar-se leve e ave, deve amar-se a si mesmo: assim eu ensino.(...)

Deve o homem aprender a amar a si mesmo - assim eu ensino - de um amor sadio e saudável para resistir no interior de si mesmo e não vaguear por aí.

A seção “Das velhas e Novas Tábuas” é a maior de toda a obra, e é imediatamente precedente ao ponto culminante do aprendizado de Zaratustra do eterno retorno. Sobre essa seção Nietzsche nos fala, em EH²⁹¹, o seguinte:

Das Velhas e Novas Tábuas foi composta durante a difícil subida desde a pousada até ao admirável lugarejo mourisco no meio das rochas, Ega - a agilidade muscular -, foi sempre em mim máxima quando a força criadora fluía com maior abundância. O corpo entusiasma-se: deixemos a ‘alma’ fora do jogo.

²⁹¹ EH, “ASZ”, 4.

Essa passagem ilustra bem o estado de espírito, intensificado e vital, em que se encontrava Nietzsche na época da composição da terceira parte, justamente onde revela o seu elevado ensinamento do eterno retorno. Nessa seção - que poderia também ser pensada como uma forma resumida do ASZ -, Zaratustra encontra-se sentado no alto de sua montanha, entre velhas tábuas partidas e novas tábuas escritas pela metade, esperando o sinal²⁹² para a hora de sua descida. Ele conversa consigo mesmo e conta histórias dos homens para si mesmo. Ele relata que, quando foi para junto dos homens, encontrou-os assentados numa velha presunção: todos eles presumiam saber o que era o bem e o mal. Ele espantava a sua sonolência, ensinando que não se sabia o que era o bem e o mal, a não ser o criador. O criador é o que cria uma meta para o homem e dá sentido ao futuro da terra, ou seja, ensina aos homens que não há uma meta e que cada um deve criar a sua meta, isso é o que deve ser ensinado para todos. Zaratustra confessa, então, envergonhar-se de ter sido até agora poeta. Todavia, ele ensina, de uma parte a outra da ação dramática, aos homens a reconhecerem a unidade de todas as coisas, e que tudo está necessariamente conectado: o baixo e o elevado, o fraco e o forte, o menor dos homens e o super-homem. Não deverão existir, indaga Zaratustra, por amor ao que é leve e à leveza, as toupeiras e pesados anões? E revela que recolheu na palavra super-homem a unidade de todas as coisas e que ensinou a criar o futuro e redimir de maneira criadora tudo o que foi. Deste modo, Zaratustra confessa o desejo de querer ir mais uma vez para junto dos homens e dar-lhes a sua mais rica dádiva; e, mais uma vez, declara que o homem é algo que deve ser superado e que ama todo aquele que faz tudo, não para se conservar, mas para se superar. Zaratustra precisa de companheiros que o ajudem a carregar e erguer as novas tábuas de valores, que são as tábuas da superação; e ele ainda se compadece de ver que todo passado foi abandonado, porém isso o impulsiona a obter uma nova premonição:

²⁹² O sinal, o leão ridente e o bando de pombas, surgirá no final da quarta parte, seção "O Sinal".

Esta é minha compaixão por todo o passado: que o vejo abandonado -

Abandonado à mercê, ao espírito, à loucura de toda geração que chegue e transmude tudo o que foi numa ponte para si!

Poderia chegar um grande tirano, astucioso e malvado, que, com seu favor e desfavor, subjugaria e constrangeria todo passado, até transformá-lo em ponte para si e prenúncio e arauto e canto de galo.

Mas este é outro perigo e outro motivo da minha compaixão: quem é da plebe, sua memória recua até o avô - com o avô, porém o tempo acaba.

Assim, o passado inteiro acha-se ao abandono; porque poderia suceder que, um dia, se tornasse a plebe em senhor e afogasse o tempo em água rasa.

Claramente, o que pode ser visto nessa passagem é Nietzsche chamar a atenção para o perigo, que ele já identificara em sua segunda UB, de que a monumentalização do passado estagne a história, colocando-a a serviço de uma violenta política destrutiva e vingativa. Por isso, clama Zaratustra, nesta passagem, por uma nova nobreza que se oponha a toda plebe e a toda tirania, e que escreva novamente a palavra “nobre”²⁹³. Esta nova nobreza não se fixa ao passado, mas se lança como cultivadores, criadores e semeadores do futuro, pois como enfatiza o Zaratustra:

não de onde viestes, seja, a vossa honra, mas para onde ides. (...) não para trás deve olhar a vossa nobreza, mas para a frente! Expulsos deveis ser de todas as terras! A terra dos vossos filhos deveis amar: seja esse amor a vossa nova nobreza (...) E vossos filhos deveis compensar serdes filhos de vossos pais: o passado inteiro deveis assim redimir! Essa nova tábua suspensa por cima de vós.

²⁹³ O termo usado, nessa passagem, por Nietzsche é *Edel*; depois ele se utilizará mais, sobretudo em JGB e GM, do termo *Vornehm*, melhor traduzido como aristocrático.

Nessa seção, no parágrafo 20, Zaratustra ainda revela um importante aspecto do seu ensinamento, qual seja, que ele sirva como **um exemplo**:

Um Prelúdio sou eu para melhores executantes, meus irmãos! Sou um exemplo: obrai conforme o meu exemplo! E a quem não vos ensine a voar - ensinai-lhe, vós, a cair mais depressa!

No parágrafo 29, o penúltimo da seção, Zaratustra ensina que, para ser criador, é preciso ser duro, brilhar e cortar como um diamante²⁹⁴.

Na seção intitulada “O Convalescente”, Zaratustra, certa manhã, não muito após seu regresso para a solidão de sua caverna, pula de seu leito como um louco, gritando com uma terrível voz, o que fez com que os seus animais corressem para acudir-lo. Encontramos agora Zaratustra preparado para evocar o mais abissal pensamento de sua profundidade. “*Eu, Zaratustra, intercessor (Fürsprecher) da vida, da dor e do círculo, chamo-te a ti, ó meu abissal pensamento! (...) Meu abismo fala, resolvi e trouxe à luz a minha última profundeza!*” Zaratustra pronunciara essas palavras caindo no chão feito morto, e permanecendo aí por sete dias. E quando retornou a si, estava pálido e tremia. Durante esse período de convalescença, Zaratustra foi acolhido pelos seus animais, a águia e a serpente, que agora lhe falam para que saía da solidão de sua caverna, pois “*o mundo lhe espera como um perfume de jardim. Brinca o vento com intensos perfumes, que lhe procuram; e todos os córregos gostariam de seguir os seus passos*”; e indagam se ele teve algum novo conhecimento amargo e doloroso. Aos animais Zaratustra agradece, por suas tagarelices. Os animais, assim como o anão, não são capazes de formular o ensinamento do eterno retorno, pois não o colocam como

²⁹⁴ Em GD, na última seção intitulada “O Martelo Fala”, Nietzsche repete, com mínima variação, o parágrafo 29 de “Das Velhas e Novas Tábuas”.

questão, ou seja, não o vivenciam, apenas assistem como espectadores a sua manifestação em Zaratustra.²⁹⁵ Para Zaratustra, o motivo de seu maior perigo e enfermidade é que ele foi o primeiro a ensinar a doutrina de que eternamente rola a roda da existência. Tudo morre e renasce. O anel da existência é eternamente fiel a si mesmo. A existência começa a todo instante. Zaratustra confessa aos seus animais que era ele o jovem pastor, na parábola da seção “Da Visão e do Enigma”, na qual uma negra e pesada serpente penetrava na garganta, sufocando-o - a negra e pesada serpente é a imagem que tem Zaratustra do niilismo, que eternamente retorna como um obstáculo para ser superado. Zaratustra ainda lhes fala que o homem é o mais cruel dos animais, pois através da expiação acusa e difama a vida; mas ele mesmo não quer ser um acusador do homem, mas antes deseja ensinar o que aprendeu: *“que o homem precisa, para o seu bem, de tudo o que tem de pior, pois tudo o que tem de pior é a sua melhor força e a pedra mais dura para o supremo criador”*. Deste modo, o homem deve aprender a superar o desgosto que sente por si mesmo e não se silenciar e ser atraído pelo adivinho que declara ser tudo em vão.

Em “O Convalescente”, encontra-se Zaratustra mais uma vez no desafio de evocar a doutrina do eterno retorno, que seus animais afirmam ser o seu destino ensinar. Eles ainda dizem, como porta-vozes de Zaratustra, que, se ele agora quisesse morrer, ensinaria o eterno retorno de todas as coisas, incluindo-se no retorno:

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente - não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante-

Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas -

Para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do

²⁹⁵ A esse respeito, cf. Heidegger, Nietzsche I, pp. 298-311.

homem, para que eu volte a anunciar aos homens o super-homem.

Disse a minha palavra e me despedaço; assim o quer o meu eterno destino - e pereço como prenunciador!

*Chegada é a hora em que aquele que está no ocaso se abençoe a si mesmo. Assim - termina o ocaso de Zaratustra.*²⁹⁶

É bom salientar que não é Zaratustra quem relata a doutrina do eterno retorno e declara ter chegado o fim do seu ocaso, mas são os animais. A razão disso é que o próprio Zaratustra não pode declarar o fim do seu ocaso, ou seja, o fim da sua auto-superação, pois o que ele percebe é que terá sempre que se auto-superar, nas coisas grandes, assim como nas pequenas, esta é a meta. O processo de se tornar o que se é não se efetiva como algo estagnado; dessa forma, a própria dinâmica do processo de superação impede um fim. Assim sendo, Zaratustra percebe, como veremos, que ele ainda precisa ensinar, para aqueles que estão dispostos ao aprendizado, que o processo de se auto-superar não cessa, ou seja, “o tonar-se o que se é” é, na verdade, um eterno fluxo do estar se tornando.²⁹⁷ Zaratustra é um legislador que tem-nos mostrado que o caminho não existe, mas se quisermos atingir o super-homem, devemos atravessar a ponte do eterno retorno. O que Zaratustra compreende agora é que querer a repetição eterna de todas as coisas, implicaria não viver de novo o que se escolheu, mas ter de viver outra vez o que não se quis.

A terceira parte abre-se com Zaratustra falando para o seu espírito mais elevado e termina com ele cantando uma canção para a eternidade: “*pois eu te*

²⁹⁶ Sobre o fim da terceira parte, ver a carta de Nietzsche a Overbeck de 29 de fevereiro de 1884. Cf., também, KSA XV, p. 139.

²⁹⁷ Sou da opinião de que nem a morte é suficiente para impedir o processo de superação, pois penso que Nietzsche, com a elaboração do conceito de eterno retorno, teve uma grande intuição de como resolver o problema da eternidade, dado que somos seres efêmeros. O eterno retorno, enquanto pensamento afirmativo e intensificador, eleva a nossa vontade criativa; deste modo, se em tudo o que agirmos, agirmos de tal forma que intensificamos o nosso agir, o que resultará como criação dessa ação é algo de tão grandioso que jamais será superado. A prova cabal dessa intuição são as obras de arte dos grandes mestres, que, enquanto criação intensificada, se eternizam.

amo, ó eternidade”! Em “Da Grande Nostalgia”, Zaratustra ensina a seu espírito dizer “Hoje” como “Algum dia” e “Outrora”²⁹⁸ e dançar sobre todo Aqui, Lá e Acolá. Em “O Outro Canto da Dança” e em “Os Sete Selos (ou: a Canção do Sim e Do Amém)”, ele revela que a sabedoria da eternidade, a vida, é mulher: *”nunca encontrei, ainda, a mulher da qual desejaria ter filhos, a não ser esta mulher que amo: pois eu te amo, ó eternidade!”*

É evidente que a maior parte da experiência do ocaso em Zaratustra consiste no aprendizado do pensamento do eterno retorno e na afirmação da sua doutrina da vida, concebida como vontade de poder. A vontade de poder recebe a sua elevada afirmação através do instante no qual confrontamos a totalidade de nossa existência. O peculiar desafio que o pensamento do eterno retorno apresenta repousa na questão que confronta o indivíduo que o experimenta em sua total natureza abissal e terrificante: como se pode aceitar o destino do seu ser de tal modo que se possa aceitar a necessidade do seu passado, como o criador do futuro? O ensinamento do eterno retorno, deste modo, ensina uma nova vontade. Ele ensina a individual criatividade da vontade a querer o que ela não podia querer da existência. A única maneira pela qual a existência pode ser redimida é através do reconhecimento e da prova de sua totalidade, conseqüentemente, a prova do eterno retorno faz a vontade ter a coragem e a força de repetir sua existência em sua totalidade. Quanto seria agradável para a vida, se a vontade respondesse a esta questão em sua afirmativa! O que é transformado nesse querer não é o passado propriamente dito, pois isso seria absurdo, impossível, mas um ensinamento sobre a importância do passado, em que, aceitar o instante implica aceitar a inocência do todo que conduz a ele e que dele é proveniente.

É importante perceber que somos nós, cada indivíduo, que somos solicitados a nos afirmar no pensamento do eterno retorno. B. Magnus²⁹⁹ tem levantado

²⁹⁸ Heidegger chama a atenção, em “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, para a forma maiúscula das palavras “Hoje” (Heute), “Algum Dia” (Einst), “Outrora” (Ehemals) e por virem entre aspas, isso, segundo ele, designa o traço fundamental do tempo. O modo como Zaratustra o exprime, faz compreender o que ele mesmo, doravante, deve se dizer no fundo do seu ser. P. 109.

²⁹⁹ Cf. “Nietzsche’s Philosophy in 1888: The Will to Power and Übermensch”. In *Journal of History of Philosophy*, 24: 1, 1996. Pp. 79-98, principalmente a p. 96.

uma decisiva questão sobre a possibilidade de total generalização do experimento do eterno retorno. A questão considerada é: como podemos afirmar incondicionalmente o retorno do pior da violência e dos horrores do passado? Todavia, se o pensamento do eterno retorno é interpretado nessa direção, ele é totalmente desviado de sua natureza própria. Com o pensamento do eterno retorno, Nietzsche quer nos ensinar algo de fundamental sobre a natureza da vida, algo que é crucial para o seu crescimento, desenvolvimento e superação. Deste modo, o eterno retorno opera em dois níveis: primeiro, ele nos educa sobre a natureza do tempo, através do ensinamento da afirmação do instante, mostrando-nos que nenhum instante é auto-suficiente e que, querendo um instante, nós queremos todos os instantes, pois cada instante é uma exemplificação do vir-a-ser e do perecível que caracteriza o tempo; segundo, ele nos educa sobre a natureza da ação humana, portanto, querendo o pensamento do eterno retorno. Nós não somos solicitados a querer literalmente o retorno dos instantes da vida, mas somente a inocência de sua momentaneidade. Isso não significa que nós simplesmente voltemos para trás para os horrores e tragédias do passado; pelo contrário, o que o eterno retorno mostra é que o despertar de si próprio para o instante está para além do instante singular e auto-suficiente. É um ato de um querer redentor e criativo. Deste modo, os horrores do passado não devem inspirar nenhuma vingança contra o presente, nem devem ser ignorados e negligenciados, mas deve-se realizar um ato futuro tão criativo que seja capaz de redimir a humanidade de todo passado. Deste modo, não se trata de assumir a posição absurda de um Deus, mas de ser simplesmente o que somos, através da superação do nosso caráter humano demasiadamente humano. Trata-se de assumir o antagonismo imanente em todas as coisas; entre a inocência e a vingança, a alegria e a tristeza, o prazer e o desprazer, o bem e o mal, o bom e o mau, o velho e o novo, o feio e o belo, o vício e a virtude, a conservação e a superação etc. O que é necessário é que aprendamos a ser o que somos, dando estilo e autenticidade ao nosso caráter, reconhecendo que a lei da vida é de sempre auto-superar-se. O pensamento do eterno retorno é designado para nos liberar do espírito de vingança, mostrando-nos como criar inocente e afirmativamente, redimindo todo o passado. O passado não deve ser ignorado e esquecido, mas reconhecido e afirmado como condição de uma vontade futura.

A afirmação contida na experiência do eterno retorno representa a tentativa de Nietzsche de superar o espírito de vingança e resolver um problema de história, que é: como a humanidade pode criar algo novo destituída de culpa, de remorso, nostalgia e de ressentimento que a prende ao passado. A importância do ensinamento da superação através do eterno retorno para a compreensão da filosofia de Nietzsche não pode ser subestimada.

4 - O Eterno Retorno como Imperativo Existencial³⁰⁰

Um dos mais importantes aspectos do ensinamento do eterno retorno é a maneira como ele educa a vontade a respeito da natureza da ação. Para Nietzsche, a noção de vontade livre é ilusória, uma vez que somente depois de uma ação concluída – a qual é indeterminada, pois é o resultado de uma multiplicidade de forças e afetos disputando o poder – é que nós podemos dizer sim, eu quis agir assim! No parágrafo 19 de JGB, por exemplo, Nietzsche diz que, quando queremos, cremos que queremos. É uma crença básica que nos conduz a atribuir sucesso do querer à vontade e, deste modo, nós mesmos admitimos gozar uma sensação de poder acompanhada de êxito. Para ser capaz de declarar “eu quis” tal ação, é necessário instruir-se como se chega a ser o que se é, é preciso ensinar a vontade a querer como a inocência da criança, lançada no tempo sem culpa, sem vingança, sem nostalgia. Porém, isso não significa que devemos ser o heróico causador de nossas ações no mundo, pois isso seria provavelmente mais frustrante, e demonstraria um sinal de impotência da vontade, do que um sucesso do poder; antes, deveríamos nos identificar com o que nós mesmos somos e devemos nos tornar. A meta é superar o espírito de vingança embutido no passado, e o meio de atingi-la é o querer afirmativo e jubiloso do eterno retorno de todos os instantes.

³⁰⁰ Aproprio-me aqui de um termo utilizado por Bernd Magnus, em seu livro: Nietzsche's Existential Imperative - Indiana University; Bloomington & London, 1978.

Alguns notáveis comentadores de Nietzsche³⁰¹, como, por exemplo, Karl Löwith³⁰², Gilles Deleuze³⁰³, Friedrich Kaulbach³⁰⁴ e George Simmel³⁰⁵, consideram que o pensamento do eterno retorno tem uma similar estrutura à formulação do imperativo categórico kantiano, tal como podemos ver num póstumo da primavera-outono de 1881: “... *viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez e queiramos viver assim pela eternidade!*” Realmente, elaborado dessa forma imperativa lembra a formulação do imperativo categórico kantiano: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*”.³⁰⁶ Deste modo, o eterno retorno torna-se o meio pelo qual somos capazes de

³⁰¹ Outros não tão notáveis, do início do século, também dedicaram-se a estabelecer conexões entre a filosofia prática de Kant e a ética nietzschiana, é o caso do positivista kantiano Alois Riehl - Friedrich Nietzsche, der Künstler und Denker: Stuttgart, 1897; Ernest Horneffer - Nietzsches Lehre von ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veroffentlichung: Leipzig, 1900; Oskar Ewald - Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermensch: Berlin, 1903; Raoul Richter: Friedrich Nietzsche, sein Leben und seine Werke: Leipzig, 1908; Richard Moritz Meyer - Nietzsche, sein Leben und seine Werke: München, 1913; Walter Etterich - Die Ethik Friedrich Nietzsches im grundriss. im verhältnis zur kantschen Ethik betrachtet: Bonn, Mimeo, 1914; Karl Heckel: Nietzsche, sein Leben und: Leipzig, 1922. Entre os trabalhos mais recente, destacam-se: Olivie Reboul- Nietzsche Critique de Kant Lehre. Paris: PUF, 1974; Siegfried Kittmann - Kant, und Nietzsche Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral: Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1984.

³⁰² Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart: Kohlhammer, 1956. Pp. 31-113. Löwith tem uma interpretação que considera o eterno retorno como uma lei moral fundamentada no dever autônomo. Dessa forma, aproxima o eterno retorno do imperativo categórico kantiano. A base da interpretação de Löwith, tal como já vimos, reside na seção “Das Três Transmutações”, na primeira parte de ASZ.

³⁰³ Nietzsche et la Philosophie. Paris: PUF, 1962. Cap. III. Nietzsche. Paris: PUF, 1965.

³⁰⁴ Cf. Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie. Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1980. Pp. 149 ss. “Genealogie des Nihilismus und die experimentelle Sprache der Perspektive der ewigen Wiederkehr. In Sprachen der ewigen Wiederkunft”; Nietzsche in der Diskussion; Würzburg, 1985. Kaulbach vê no sujeito auto-afirmativo kantiano as origens do perspectivismo de Nietzsche. Porém, o perspectivismo nietzschiano é uma radicalização daquele de Kant. Do ponto de vista moral, o eterno retorno, enquanto lei perspectivista moral, seria uma radicalização do imperativo categórico kantiano.

³⁰⁵ Cf. Schopenhauer und Nietzsche - Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870. Junius-Verlag; Hamburg, 1990. Utilizo-me de uma edição mais recente, fora da edição crítica..

³⁰⁶ Utilizo-me aqui da formulação apresentada por Kant na Kritik der praktischen Vernunft (KPV), § 7, ‘Lei fundamental da razão pura prática’. Além dessa formulação da KPV, tal como indica H.J. Paton (*in The Categorical Imperative*; 1958. Cap. XIII,1), Kant apresenta mais cinco formulações do imperativo categórico em Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS): 1) Aja somente de acordo com a máxima pela qual possa ao mesmo tempo querer que se converta em lei universal(fórmula da lei universal); 2) Aja como se a máxima da tua ação devesse se converter por tua vontade em lei universal da natureza (fórmula da lei da natureza); 3) Aja de tal modo que uses a humanidade, tanto em tua própria pessoa como na pessoa de outro qualquer, sempre como um fim, nunca simplesmente como um meio (fórmula do fim em si mesmo); 4) Aja de tal modo que tua vontade possa considerar-se a si mesma como constituindo uma lei universal por meio de sua máxima (fórmula da autonomia); 5) Aja como se por meio de tuas máximas fôras sempre membro legislador em um reino universal dos fins (fórmula do reino dos fins). A formulação

provar a qualidade de qualquer ação, sentimento ou pensamento. Como Simmel apontou, tendo como base o aforismo 341 de FW, se todas as coisas retornam eternamente, podemos afirmar que o eterno retorno significa que toda existência é eterna. Porém, apesar dessa determinação do devir eterno de todas as coisas, nós é que somos responsáveis por nossos atos. Nós reconhecemos nossa responsabilidade quando sabemos que nenhum instante da vida está consumido, ou mais do que isto, que nós e a humanidade devemos viver inúmeras vezes, como nós agora nos constituímos. Para Simmel, essa é uma questão kantiana, porém desviada³⁰⁷.

Deleuze interpreta o eterno retorno como uma espécie seletiva do imperativo categorial que cria a força e a nobreza. Segundo ele, *“o segredo de Nietzsche é que o eterno retorno é seletivo, e duplamente seletivo”*.³⁰⁸ Primeiramente como pensamento seletivo, que dá uma lei para a autonomia da vontade: *“o que quer que se queira, deve-se querê-lo de tal modo que se queira o eterno retorno”*³⁰⁹. O eterno retorno, como pensamento seletivo, elimina, desta forma, o mundo dos semi-quereres, as meia-vontades, o mundo niilista. Mas o eterno retorno é também ser seletivo, isto é, somente a afirmação retorna, tudo o que pode ser negado, toda negação é expulsa do próprio movimento do retornar. Desta forma, o eterno retorno é um princípio ético no qual o que retorna não é o mesmo, que é conteúdo atual da vontade, mas somente a forma da vontade (o retornar). A vontade, então, seleciona o que ela deseja que retorne ou não. O que não retorna são as forças reativas, isto é, tudo o que é doente, fraco e baixo.

Eis os maiores problemas que qualquer tentativa de interpretar o eterno retorno em termos de uma revisão do imperativo categórico kantiano defronta: como as duas noções são distintas em muitos aspectos centrais, qualquer simples comparação torna-se insustentável. A noção de imperativo categórico, por exemplo, pressupõe uma consciência moral dividida, um “eu transcendental” sempre empenhado em ser um

da CPV se aproxima da primeira fórmula.

³⁰⁷ Cf. pp. 319-20.

³⁰⁸ Nietzsche et la Philosophie. P. 54.

³⁰⁹ Nietzsche. P. 38.

“nós”. Visando a autonomia, não é possível, na estrutura do imperativo categórico kantiano, fazer um apelo a alguma condição psicológica ou existencial, tal como é o caso do eterno retorno, que poderia submeter o ato da vontade à heteronomia. Mas o objetivo do pensamento do eterno retorno é o de superar o espírito auto-negativo do eu cruel, ensinando como retornar ao que se é, de tal modo que se supere a oposição entre o que se é e o que se é obrigado a ser. Todavia, essa interpretação do eterno retorno só faz sentido no contexto da noção de estilo em que se dá, o que é problemático. Situando o experimento do eterno retorno neste contexto, ele revela que a tarefa de Nietzsche, de construir um ensinamento do que nós somos, não se dá em qualquer termo moral, mas em um termo genuinamente artístico, e isso é o que constitui a diferença mais fundamental entre o pensamento moral de Nietzsche e o de Kant acerca da autonomia e do auto-mérito. Eis os problemas com a leitura de Deleuze, apesar de sua tentativa de dar ao pensamento do eterno retorno uma égide crítica. A ênfase dada por ele à seletividade remete o pensamento do eterno retorno a uma oposição metafísica difícil de superar entre as qualidades da força (ativo e reativo) e as qualidades da vontade (afirmativo e negativo)³¹⁰. O pensamento do eterno retorno é designado para afirmar a unidade de todas as coisas, e o seu fundamental ensinamento é o de que tudo está ligado, o de que todas as coisas crescem se adicionando e se opondo bem e mal, ativo e reativo etc. Querendo o eterno retorno, então, quer-se o retorno de todas as coisas, mas pelo motivo da criatividade, que significa que o reativo retorna somente para ser sublimado pelo ativo. O mesmo se aplica ao eterno retorno do tipo humano: o retorno do super-homem, por exemplo, requer o retorno do pequeno homem, pois é somente desse *pathos* da distância que o nobre e o elevado são possíveis. Além disso, apesar da vontade no eterno retorno parecer similar com a estrutura da universalidade, tal como o imperativo categórico, o aspecto universal do pensamento do retorno é completamente diferente. Devo demonstrar este ponto mais adiante, frisando uma fascinante passagem de um

³¹⁰ Toda a interpretação de Deleuze é movida pela distinção, operada por ele, entre as qualidades da vontade (afirmativa e negativa) e as qualidades da força (ativas e reativas), numa espécie de análise combinatória. Dependendo da vontade que comanda, teremos um devir reativo ou afirmativo das forças. O instante do eterno retorno se dá quando a vontade afirmativa conduz o devir ativo das forças, eliminando, desta forma, toda negatividade e reatividade. Deleuze tem como base para tal interpretação o póstumo, KSA, XI, 36(31): “*Esse conceito de força vitorioso, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo necessita de um complemento: é preciso atribuir-lhe um querer interno que chamarei de vontade de poder...*”

póstumo, onde Nietzsche concebe o eterno retorno em termos de uma doutrina alternativa ao socialismo, como puro ato de autonomia e responsabilidade. Antes, porém, é necessário situarmos o contexto no qual a formulação de Nietzsche nesta passagem póstuma pode ser melhor apreciada.

Bernd Magnus³¹¹, um dos mais argutos comentadores do ensinamento de Zarathustra, levanta a questão sobre o que somos convidados a contemplar no ensinamento do eterno retorno. Longe de liberar a vontade, ele sugere, o pensamento pode servir para esvaziá-la, pois ele nos convida a contemplar a atualidade quando, na vida, nós queremos simplesmente repetir os instantes previstos e de modo nenhum se quer o novo ou o diferente. Deste modo, em vez de conduzir a uma vontade criativa, o pensamento resulta em uma fadiga da vontade, tal se encontra completamente esmagada pelo panorama do peso do passado, repetindo-se eternamente. Assim, debilita a ação, e pensar de outra maneira é apenas um ato de má-fé. Como, indaga Magnus, experimentamos o peso psicológico da escolha e da criatividade do nosso próprio futuro retornando eternamente, sem experimentar um esvaziamento radical, uma vez que nós realizamos o que nosso próprio presente já escolheu e já construiu? A maneira de resolver essa dificuldade, sugere Magnus, é reconhecer que o eterno retorno não é factualmente verdadeiro, mas somente hipotético. O objetivo do ensinamento é o de transformar a nossa atitude, de tal forma que o valor da vida não possa mais ser julgado.

É necessário perceber a natureza totalmente paradoxal do ensinamento de Nietzsche de como se tornar aquilo que se é, pois nos tornamos o que somos quando reformulamos constantemente aquilo que nós somos e temos nos tornado. Desse modo, não há nenhum instante supremo de *insight* absoluto ou de visão total, e nenhum pensamento de Nietzsche sobre o instante pode sugerir outra coisa. Sobre isso, Alexandre Nehamas³¹² argumenta que o ensinamento de Nietzsche sobre o tornar-se o que se é permanece numa complicada relação entre o descobrir e a criação, entre a lei imponente e a necessidade de ser. Alguém poderia ir mais longe, enfatizando que o

³¹¹ Cf. "Perfectibility and Attitude". P. 65.

³¹² Nietzsche. Life as Literature - Harvard University Press; Cambridge, Mass, 1985. P. 174.

tornar-se o que se é envolve um excesso do que se é, estendendo o limite, e não tendo um indício do que se é. Em outras palavras, nós necessitamos compreender a natureza aporética da lei e da auto-legislação: teria a própria existência anteriormente como sua lei e pensamento a criação? Nehamas interpreta a doutrina de Nietzsche da auto-criação como sendo nossa aptidão para admitir responsabilidade por tudo o que nós temos feito, e reconhecer que tudo o que nós temos feito constitui realmente o que somos. Mas tornar-se o que se é, pontua Nehamas, não está ao alcance de um estado fixo ou determinado para o retorno. Além do mais, tornar-se o que se é, admitindo a responsabilidade e afirmando tudo o que se tem sido, não pode ser interpretado como uma tarefa moral, pois a realização do caráter (o que se é) está além de um julgamento moral do bem e do mal. Na seção 290 de FW, por exemplo, onde Nietzsche diz o que significa dar estilo ao caráter, ele torna claro que a tarefa da auto-superação não é algo moral: “*no fim*”, escreve ele,

quando a obra é terminada, torna-se evidente como a necessidade de um gosto singular governado e formando tudo, o grande e o pequeno. Se este gosto era bom ou ruim, isto é menos importante do que se ele era um gosto singular!

A tarefa do tornar-se o que se é está longe de ser uma tarefa sobre-humana; ela somente aparece tal para a própria preguiça ou para o desejo de todos serem iguais, como na moral escrava; pois nós não somos convidados a assumir o papel de Deus, de um juiz supremo, que tem uma visão total sobre o mundo e de sua existência nele. A questão é se nós somos capazes de ver nossas vidas, incluindo seus acidentes, equívocos, erros etc, como um destino. Deste modo, tornamo-nos o que somos e cultivamos uma vontade para a auto-responsabilidade.

Sobre a questão do eterno retorno do mesmo, Nietzsche não está nos indagando se queremos ou não fazer as coisas semelhantes novamente, uma vez que aí

não há lugar para a escolha, se a doutrina é tomada literalmente como numa hipótese científica. Antes, ele nos indaga se a nossa vontade deseja fazer todas as coisas semelhantes novamente. Como Nietzsche declara no aforismo 341, de FW, tal pensamento transformaria cada um de nós ou nos esmagaria, pois a questão posta frente à vida é a de que nós afirmaríamos o eterno retorno de todos os instantes de nossas vidas e, afirmando um, afirmaríamos todos. Deste modo, o pensamento contém a aberta possibilidade, além da compreensão de Magnus, de que a sua contemplação poderia conduzir para uma auto-resignação ou auto-flagelação. Mas, também, poderia conduzir para uma auto-afirmação, um fortalecimento e incremento da vontade. Somente o eterno retorno, com efeito, abre a possibilidade da mudança, pois ao ensinar tornar-se o que se é, ele ensina que o “é” não pode ser estático ou fixo por todo tempo, mas tem que ser dinâmico³¹³, atendendo as exigências da vontade de poder de sempre ser mais, ou seja, a vontade de superação. O eterno retorno, através da mudança, capacita a vontade para distinguir o que é significativo ou não para a vida; ele é, assim, um pensamento que cultiva a força e a fraqueza, ambas no indivíduo, e, entre os tipos humanos, ele estabelece uma ordem de escala, uma aristocracia no corpo do indivíduo e no corpo político.

Na passagem de FW sobre dar estilo ao caráter, Nietzsche diz então que algo é necessário no “tornar-se o que se é”: que estejamos satisfeitos conosco mesmos, pois, quem está insatisfeito consigo mesmo, está frequentemente preparado para se vingar: nós nos tornamos sua vítima. O modelo da auto-emancipação do próprio eu torna-se aquele da pessoa que pode atingir o poder além dela mesma, por meio de sua própria liberdade para a formação do estilo. Uma resistência para tal auto-imposição é considerada por ele como uma forte marca do indivíduo ressentido. É neste ponto que é possível avaliar precisamente onde o pensamento de Nietzsche difere do de Kant, em relação à formulação do imperativo categórico. Conforme o imperativo categórico, o pensamento do eterno retorno teria uma forma universal; porém, distintamente do imperativo categórico, ele não tem um conteúdo universal. A chave para tal ponto é que, embora o imperativo categórico seja formalístico, sua vontade pressupõe que a ação, a

³¹³ Günter Abel, em Die Dynamik der Willen Zur Macht und ewige Wiederkehr, enfatiza a compreensão

vontade autônoma, seja universal no conteúdo, tal como expressa a formulação: *“Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”*. Nessa formulação, vemos uma certa determinação da lei, que é objetiva e válida para a vontade de todo ser racional, sobre as máximas, que são subjetivas e produtos da vontade individual. O pensamento do eterno retorno, por sua vez, é apenas provido de forma universal no ato do retorno, porém o que retorna, o conteúdo da vontade, é desprovido de universalidade, pois cada vida é única, é singular - é isso que os homens superiores terão que perceber no contexto da quarta parte. A este respeito, o pensamento do eterno retorno está completamente além do bem e do mal, só pode ser criado por um indivíduo, incomparável e soberano. Todavia, pode ser contra-argumentado que também o imperativo categórico kantiano é uma doutrina genuinamente formal, sem conteúdo determinado, pois Kant não estava preocupado em achar um novo princípio moral, mas somente uma nova fórmula da moralidade. Deste modo, deve-se manter outras diferenças entre o nosso filósofo e “o chinês de Königsberg”, acerca da universalidade, do desinteresse e da racionalização da moral.

Para Nietzsche, não há moral do universal - como há em Kant -, pois, segundo ele, as morais variam com as culturas; cada uma exalta os instintos que lhe favorecem e condena outros. Desta forma, cada povo ergue sobre si a sua “tábua de valores”. Para Nietzsche, diferentemente de Kant, não há moral desinteressada. Em Kant, a ação deve ser desprovida de interesse; deve-se agir por dever sem agir conforme ao dever. Em Nietzsche, tal como pode ser constatado no aforismo 21 de FW, uma ação ou uma virtude deve ser boa não pelos benefícios que ela possa trazer a seu agente, mas sim pelos resultados que ela pode ter para a sociedade. Desse modo, as ações são sempre movidas pelo interesse. Para Nietzsche, a moral, além de não ser universal e desinteressada, também não é racional. No aforismo 12 do AC, ele rejeita como ilusão o axioma kantiano segundo o qual a razão é por si mesma prática. A razão prática, para Nietzsche, é somente uma faculdade inventada pelas necessidades da causa, para que o homem que age conforme seu coração, suas convicções, se persuada de que ele age pela razão.

dinâmica que Nietzsche tem da realidade. Cf. sobretudo, pp. 3-39.

Eis, então, o póstumo que clarifica o contraste entre Nietzsche e Kant. Nele, o pensamento do eterno retorno é designado em termos de um princípio educativo que rivaliza com algumas das mais importantes doutrinas sociais e políticas da época. Entre essas, o socialismo, que Nietzsche considera como uma política da inveja e tirania do superficial. A passagem é significativa e revela um aspecto relevante do pensamento do eterno retorno. Na passagem, Nietzsche comenta a sua desilusão com o socialismo e oferece o seu próprio ensinamento.

...Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa, - pois assim será em todo caso! Quem encontrar no esforço o mais elevado sentimento, que se esforce; quem encontrar no repouso o mais elevado sentimento, que repouse; quem encontrar em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais elevado sentimento, que obedeça: mas que tome consciência do que lhe dá o mais elevado sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade!³¹⁴

A importância dessa passagem é que ela indica o sentido transformador do ensinamento do eterno retorno, tal como nós o compreendemos: a possibilidade do eterno retorno de todos os instantes, impressa na vontade com uma nova e pesada responsabilidade, designada para encorajá-la a encontrar a satisfação consigo mesma, tornando-se o que é. Esse ensinamento nos dá uma autonomia para ser o que quisermos ser, mas devemos ser responsáveis por esse querer, pois isso vale a eternidade. Desta maneira, o que se “é” e o que se tem reconhecido como o que se é e tem sido pela primeira vez, e assim fazendo se transforma: o que se é e tem sido preguiçoso, servil, covarde, carinhoso, generoso e poderoso, antes da vontade querer o eterno retorno, não é mais a mesma preguiça, servidão, covardia, amor, generosidade e poder depois de ter sido desejado na experiência do eterno retorno e da vaidade de ter-se tornado o que se é. A passagem mostra claramente que o objetivo do pensamento de

³¹⁴ KSA, IX. 11(163). Tradução de Rubens Torres, in Obras Incompletas; col. Os Pensadores - 1983. P. 390.

Nietzsche está na direção de uma política além do ressentimento, do remorso e do espírito de vingança. A questão é se este pensamento se torna alcançável.

CAPÍTULO VII

A QUARTA PARTE

1- Apresentação

Em fevereiro de 1885, um ano depois de Nietzsche ter dado a obra ASZ como concluída em suas três primeiras partes, ele acrescenta a essas uma quarta. Primeiramente, a quarta parte foi elaborada para constituir a primeira parte de uma intencionada obra, também em três partes, a qual se chamaria “O Grande Meio-dia”, mas acabou se tornando a mais polêmica das partes do ASZ. Ela foi editada, em um número reduzido de exemplares, pelo próprio Nietzsche, com uma distribuição privada entre amigos. A quarta parte se diferencia das demais não só no estilo literário, mas também na forma e conteúdo. É considerada como sendo a menos significativa das partes, e nela a forma de discurso, que tem freqüentemente o “do” ou “da” no início dos títulos, quase que desaparece, da mesma forma que o emblemático, “assim falou Zaratustra”, no final das seções. A linearidade resgatada do prólogo, na exposição da trama da última parte, é a sua peculiaridade mais destacada, pois nas partes anteriores, as seções tinham uma certa independência uma das outras, encerrando-se em si mesmas. Além disso, as partes anteriores eram marcadas por temas que se destacavam em algumas seções; a quarta parte não é temática, nenhum dos principais conceitos da obra - super-homem, vontade de poder e eterno retorno - aparece nela explicitamente como

tema central; ela é mais estratégica; nela Zaratustra retorna a seus antigos ensinamentos para complementá-los; parodia as partes anteriores e apresenta a obra em aberto. As principais seções dessa parte são: “Do Homem Superior”, “Entre as Filhas do Deserto” e “O Sinal”.

2 - Consideração Preliminar

Nietzsche pensou, certa vez, em deixar Zaratustra morrer de compaixão no final da terceira parte³¹⁵, dando-lhe uma meta, um telos; e também elaborou um esboço da quarta parte no qual o protagonista teria o mesmo fim³¹⁶, mas preferiu deixar, na versão definitiva, incerto o futuro do personagem, caracterizando, assim, o livro como uma espécie de obra em aberto. Com o acréscimo da quarta parte, o autor queria dar uma certa dinâmica à ação dramática, que parecia estagnada com o final da terceira parte, e complementar o seu ensinamento. Em uma carta enviada a Overbeck, sugerindo uma circularidade da obra, Nietzsche aconselha-o a voltar ao prólogo, depois de ler a quarta parte; diz ele: “... *Foi pensada como final: volte a ler o prólogo da primeira parte...*”³¹⁷

A quarta parte desempenha uma função central na hipótese hermenêutica que apresento, pois é nela que o ensinamento de Zaratustra da superação,

³¹⁵ KSA, X, 16(54), 16(38).

³¹⁶ KSA, X, 16 (55). Eis o plano na íntegra:

Plano para a quarta parte do Zaratustra.

1. *A procissão vencedora, a cidade empestada, a fogueira simbólica.*
2. *As anunciações do futuro: seus discípulos (Schüler) contam seus atos.*
3. *Último discurso com os presságios, as interrupções, a chuva e a morte.*
4. *A reunião em volta de seu túmulo - o juramento - o grande meio-dia - alegre e apavorado pressentimento.*

³¹⁷ Cf. a carta a Overbeck, de 7 de maio de 1885.

que o constitui como aquilo que ele é, se efetiva. Mas não como uma efetivação estática, pois isso seria doutrinação e arrebanhamento. Essa é uma das questões que tento desmonstrar neste capítulo, a partir de uma exposição panorâmica da quarta parte. Pois sou da opinião de que o que Nietzsche quer demonstrar, com essa acrescentada parte, é que o processo de superação é individual, sem que disso decorra um isolamento de Zaratustra do convívio humano, tal como parece sugerir o final da terceira parte, nem implique uma relação de compaixão e amor pelo homem ou pelo próximo, tal como parecem sugerir as duas primeiras partes, ainda desenvolvidas num contexto de arrebanhamento.³¹⁸ É no contexto da quarta parte, no convívio com os homens superiores, que Zaratustra terá de superar o seu último desafio, a virtude de rebanho, a compaixão.³¹⁹

Mas esse experimento de prova de força pelo qual passa Zaratustra, na última parte, na sua tarefa de se auto-superar, geralmente é negligenciado pela maioria de seus intérpretes. E, devido a isso, consideram a quarta parte como um acréscimo supérfluo. Contra essa interpretação eu me aproximo, porém sem estar plenamente de acordo, de uma certa literatura que, nos últimos anos, vem se esforçando para demonstrar a importância da quarta parte no contexto da ação dramática da obra. É fundamental também destacar, sobre a última parte, a resolução nela da aporia entre a incompatibilidade do super-homem e do eterno retorno, pois creio ser esse um importante fator para se compreender melhor o ensinamento de Zaratustra da superação. No parágrafo 3, da seção intitulada “Dos Homens Superiores”, é dito:

³¹⁸ Jörg Salaquarda, em “A Última Fase de Surgimento de A Gaia Ciência” - (Trad. de Oswaldo Giacóia Jr., In Cadernos Nietzsche 6. SP: Discurso Editorial, 1999. Pp. 75-93.) - Demonstra que há no meio de FW, mais precisamente, no final do terceiro livro, devido a descoberta da doutrina do eterno retorno, um deslocamento de perspectiva no pensamento de Nietzsche: “*A modificação da parte final do terceiro livro é, de fato, bastante elucidativa. Num olhar retrospectivo (EH, “FW”), Nietzsche via proferida aí, do modo mais inequívoco, a inversão da análise crítica em apresentação positiva de sua nova ‘doutrina’ própria. Ele já tinha exibido um pressuposto central no originariamente penúltimo aforismo do livro terceiro (FW, 267): nós teríamos que nos instituir uma grande meta, pois com isso nos sobreporíamos ‘à própria justiça, não apenas a seus próprios feitos e juízes’. Aí se encontra o desafio a não mais se importar com as ‘virtudes de rebanho’, porém seguir cada um o seu próprio caminho*”. P. 86.

³¹⁹ Esse sentimento já havia aparecido na segunda parte, em “Dos Compassivos” - que serve de epígrafe à

Os mais preocupados hoje indagam: ‘como se conservará o homem?’ Zaratustra foi o primeiro e único que indagou: ‘como se superar o homem?’ (...) Isso pergunta e não cessa de perguntar: ‘como poderá o homem conservar-se melhor, mais longamente, mais agradavelmente?’ Com tal pergunta – eles são os senhores de hoje. Superai, meus irmãos, esses senhores de hoje – esses pequenos homens: eles são o maior perigo do super-homem.

Com a quarta parte, como veremos, Nietzsche resgata o conceito de super-homem que havia empalidecido depois do vigor da primeira parte, e de forma análoga ao prólogo – para o qual aponta depois do final da quarta parte – fala da necessidade da superação do homem. Deste modo, o ensinamento da superação percorre toda a ação dramática, desde o prólogo, onde aparece pela primeira vez, até à última parte, caracterizando, assim, a dinâmica da obra, e é no contexto da relação de Zaratustra com os homens superiores que tal ensinamento vai se revelar.

3 - Em Busca do Sinal

A quarta parte começa com uma significativa seção, “O Sacrifício do Mel”, na qual é narrado que alguns anos se passaram sobre a alma de Zaratustra, que, agora, mais maduro e de cabelos brancos, encontra-se sentado em frente à sua caverna, rodeado por seus animais, admirando o mar e o precipício no mais profundo silêncio, esperando o sinal que lhe permita descer novamente para junto dos homens. Porém, o que Zaratustra não sabe ainda, a essa altura da ação dramática, é que são os homens superiores que subirão para junto dele. É nesse contexto que os seus animais lhe perguntam se ele olha em busca de sua felicidade. Numa espécie de refutação às posições teleológicas eudaimonistas, Zaratustra responde que não visa à sua felicidade,

quarta parte -, como sendo um obstáculo a ser superado.

mas à sua obra, pois o seu destino não fala para hoje, tampouco fala para nunca. Mas ele tem tempo e paciência, e está convicto de que o seu destino um dia há de vir. “*Quem um dia há de vir e não poderá passar distante?*” Zaratustra indaga e responde: “*A nossa grande sorte, que é o nosso grande e longínquo reino dos homens, o reino milenar de Zaratustra*”. Nessa seção, fica evidenciado que a maior tarefa do Zaratustra é seguir o seu destino, sem lhe dar um *telos*. Aí, literalmente é dito:

*Porque tal sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início, tirando, atraindo, levantando, elevando, alguém que tira, que cria e corrige, que, não em vão, um dia determinou a si mesmo: “Torna-te quem és!”*³²⁰

Na seção “O Grito de Socorro”, Zaratustra é outra vez atormentado pelo profeta do niilismo, o profeta do grande fastio, que é o Adivinho, que ensina que tudo é em vão. “*Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca*”. Zaratustra confessa para o adivinho que o último pecado que lhe fora reservado é a compaixão, com a qual o profeta tenta seduzi-lo. Em dois póstumos do outono de 1883, Nietzsche de fato matou Zaratustra, devido ele ter sido subjugado pela compaixão humana, após ter demonstrado a verdade do eterno retorno e do super-homem.

*Tudo previne Zaratustra para continuar a falar: presságio. Ele foi interrompido. Um se mata, um outro enlouquece. O artista se enche de um excesso de alegria divina -: isso deve estar à luz. Quando ele mostrou ao mesmo tempo a verdade do retorno e do super-homem, ele foi subjugado pela compaixão....*³²¹

³²⁰ O grifo é meu.

³²¹ KSA, X, 16(54).

Quando ele revela Pana, Zaratustra morre de compaixão por sua compaixão. Antes o instante do grande desprezo (felicidade suprema).

*Tudo deve se cumprir, especialmente tudo o que se acha no prólogo.*³²²

A compaixão, no pensamento do ASZ, tem uma importante função, pois a sua superação implica em Zaratustra assumir o seu destino de ser aquele que é. Nietzsche, como pode ser evidenciado no AC³²³, tem uma concepção de compaixão aristotélica, segundo a qual ela é vista como um estado de enfermidade e de perigo para a ordem da *pólis* e, por isso, deve ser expurgada pela tragédia. Na cultura ocidental, de modo geral, a compaixão tem um valor positivo, pois é vista como um sentimento de participação na dor alheia, que faz do outro, de certo modo, um próximo; esse era o significado do termo grego *heleos* (‘έλεος). O cristianismo, sobretudo o agostiniano, identificou a idéia de compaixão (misericórdia) com a idéia de amor. Assim, o amor de Deus pelos homens é a condição necessária para o amor do homem por Deus, e esse a condição necessária para o amor ao próximo. Na época moderna, por exemplo, em Schopenhauer, com quem Nietzsche está gladiando mais diretamente, a compaixão (*das Mitleid*) é fundamental, pois conduz à negação da vontade de viver, sendo o ato que precede essa negação. A compaixão supõe a identidade de todos os seres; a dor produzida pela vontade, em seu caminho para a consciência última e definitiva, não é uma dor que pertença exclusivamente ao que padece, mas a todo ser. Nietzsche se insurge, então, contra essa idéia de arrebanhamento disseminada na cultura ocidental, que sustenta que há na compaixão uma espécie de fundo comum a todos os homens; e a denuncia, tal como se evidencia em JGB³²⁴, como um modo de mascarar a debilidade humana. No AC³²⁵, considera que a compaixão é um sentimento que está em oposição aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento vital; opera de maneira depressiva. Quando alguém se compadece, perde força. Foi por isso que, na versão

³²² KSA, X, 16 (38).

³²³ AC, § 7.

³²⁴ JGB, § 225.

³²⁵ Cf. AC, § 7.

definitiva do ASZ, Nietzsche deu um outro destino ao seu personagem, no qual a compaixão deve ser expurgada, superada no interior da obra - tal como nas tragédias gregas -, pois, enquanto sentimento atrofiador das forças e agregador no sofrimento, é um impedimento para se chegar a ser o que se é.

Então, é no meio do confronto com o profeta do grande fastio que Zaratustra escuta o grito de socorro dos homens superiores. O profeta tenta seduzir Zaratustra a se apiedar, fazendo-o descer para socorrer os homens superiores que, como hóspedes, não devem ser desapontados. Porém, Zaratustra contesta o profeta, dizendo-lhe que ele próprio também é um profeta - não um profeta do niilismo, da dor e da compaixão, mas do super-homem.

Depois da passagem em que ocorre o confronto com o adivinho, Zaratustra sai em socorro dos homens superiores e tem uma série de encontros fortúitos com tipos simbólicos, grotescos e bufônicos, os quais são múltiplos, mas testemunham um mesmo acontecimento: a morte de Deus e a vitória da plebe na moral. Eles fazem um inútil esforço para substituir os valores divinos por valores humanos, mas como o lugar de Deus é mantido, o princípio de avaliação permanece o mesmo e a transvaloração, pretendida por eles, não é efetuada. Desta forma, são representantes da cultura decadente e pertencem plenamente ao niilismo. Zaratustra tem de se prevenir para não se apiedar deles. Não é por eles que ele espera, mas por serem ridículos e caricaturais, denunciam à cultura da qual são produtos e acabam por satirizá-la. Mas, apesar dos homens superiores, Zaratustra, como bom anfitrião, após o encontro com cada um deles, convida-os para uma festa à noite em sua caverna.

O primeiro tipo simbólico do homem superior são os dois reis³²⁶, acompanhados por um asno, para os quais Zaratustra fala sobre a plebe, o papel do poder e sobre a paz como um sentido para a guerra. Os dois reis representam a moral dos “bons costumes” que constituem a boa sociedade, ou seja, os homens livres, mesmo que

³²⁶ A figura de dois reis em contraste, gordo-magro, alto-baixo, é comum nas representações de festas de carnaval da literatura renascentista e medieval. Cf. Bakhtin - A cultura Popular na Idade Média e Renascimento. Pp. 171-243.

seja por meios violentos. Assim, existem dois reis, um de direita para os fins e um de esquerda para os meios. Porém, depois da morte de Deus, a moralidade dos bons costumes degenera, e acaba por se colocar a serviço da plebe (o escravo). Para Nietzsche, desde a juventude³²⁷, as idéias modernas de “dignidade humana” e “dignidade do trabalho”, são bons exemplos da degeneração dos bons costumes e da vitória da plebe, pois foram criadas como dois conceitos que servem como consolo diante da crueldade da escravidão. Dessa forma, o trabalho é visto pelos modernos - de forma contrária aos gregos, que viam o trabalho como um ultraje - como algo que dignifica e liberta o homem da escravidão. Efetiva-se assim, então, a vitória da plebe na moral.

O segundo encontro ocorre com o consciencioso de espírito, representante do saber científico, que satiriza a especialidade na ciência, pois é um profundo mestre e conhecedor de uma única coisa que estuda profundamente, o cérebro da sanguessuga. Ele quis substituir, com o conhecimento, os valores religiosos e morais. O conhecimento deve ser científico, ou seja, exato e preciso, pois deverá substituir a fé dos vagos valores religiosos e metafísicos. Mas o que o homem da sanguessuga não sabe é que o conhecimento é a própria sanguessuga, que aprisiona a vida a si. Depois do encontro com o consciencioso de espírito, seguem-se outros encontros: com o feiticeiro, o velho trêmulo que lamenta e sofre do mau conhecimento e da má-consciência. A má-consciência que o feiticeiro representa é essencialmente exibicionista. Ela desempenha todos os papéis, mesmo o do ateu, do poeta etc.... Porém, mente e recrimina sempre. Ao assumir o erro, quer sempre suscitar a compaixão, inspirar a própria culpa àqueles que são fortes, envergonhar tudo o que é vivo, propagar o seu veneno. “*A tua queixa contém armadilha*”. O personagem seguinte é o velho papa, que perdeu o seu ofício após a morte de Deus, mas não se libertou e vive preso às lembranças passadas. Ele acredita que Deus morreu de asfixia, asfixiou-se de compaixão, por não suportar o seu amor pelos homens. O mais bizarro dos homens superiores é “o mais feio dos homens”, que foi encontrado num assombroso terreno e assume o assassinato de Deus. Matou Deus por não suportar o seu espreitamento piedoso, que todas as coisas testemunha e julga. “O

³²⁷ Cf. “Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern”, 3. KSA, I, p. 764.

mais feio dos homens”, ainda adverte Zaratustra contra o seu último pecado, a compaixão. Ele reconhece que pior do que a compaixão divina é a compaixão da plebe, que é ainda mais insuportável. O encontro seguinte acontece com “o mendigo voluntário”, que fala com as vacas sobre a felicidade na terra, a ruminação e a libertação do homem da grande aflição, que é a náusea. Nesse encontro, Zaratustra se auto-proclama o superador da grande náusea e identifica o mendigo voluntário como aquele que, um dia, lançou para longe de si uma grande riqueza; pois se envergonhou dela e dos ricos e foi para junto dos pobres, a fim de doar-lhes a sua abundância, mas esses não o aceitaram. Em consequência disso, o mendigo declara a Zaratustra que é chegada a hora da grande, pérfida, longa e lenta rebelião da plebe e dos escravos. O mendigo voluntário ainda declara só ter visto ganância e inveja na plebe, que desaprendeu a diferença entre rico e pobre, e por isso, ele fugiu para junto das vacas para buscar a felicidade, a fim de aprender a ruminar. O ruminar é uma virtude importante para o aprendizado da superação, pois ele desenvolve a paciência necessária para se chegar a ser o que se é. O último encontro de Zaratustra é com a sua própria sombra, que lhe confessa estar fatigada de segui-lo por toda parte. Na busca do sinal, que indica como tonar-se o que se é, o encontro com a sombra representa um falso encontro de Zaratustra consigo mesmo, pois ela, inclusive, o abandona nas duas horas mais silenciosas e solitárias, necessárias para a superação, o meio-dia e a meia-noite.

Após insólitos encontros com os homens superiores e a sua sombra, encontrava-se Zaratustra, em pleno meio-dia, deitado debaixo de uma parreira, envolvido na mais íntima solidão com sua alma singular, como se estivesse integrado, dissolvido completamente na natureza, de tal modo que indaga a si mesmo: *“não acaba o mundo de atingir a perfeição?”*³²⁸ Nietzsche poderia, nessa seção, mais uma vez, depois do final da terceira parte, ter dado a obra como encerrada, pois não terminara Zaratustra de concluir a sua tarefa? Ter se tornado aquilo que ele é. Mas preferiu, mais uma vez, testar seu personagem, fazer com que ele afirmasse esse momento junto aos homens superiores, apesar deles, e sem deles se apiedar.

³²⁸ ASZ, IV, “Ao Meio-dia”.

Em “A Saudação”, encontramos Zaratustra retornando para a sua caverna, para se reunir com aqueles que lá o esperavam. Os homens superiores foram até Zaratustra para descobrir quem é ele, ou seja, no que ele se transformara em sua silenciosa solidão. Porém, Zaratustra se dirige a eles e diz que não é por eles que tem esperado. Os homens superiores são somente pontes que devem ser ultrapassadas. Eles não são homens para Zaratustra, pois ainda trazem em si resquícios de Deus e são tomados por um grande anseio e uma grande náusea, que não conseguem transformar em uma vontade criativa e inocente. Para isso, devem aprender a rir e a dançar que são dois importantes ingredientes para se auto-superar. Em “A Ceia”, Zaratustra declara: *“eu sou uma lei somente para os meus, não sou uma lei para todos”*. Com isso, em concordância com o sub-título, “Um livro para todos e para ninguém”, Zaratustra quer dizer que seu ensinamento não é para todos, mas somente para aqueles que o experimentam, fazendo dele a sua própria questão.

Neste ponto da ação dramática, então, a discussão passa a ser dedicada ao tema “do homem superior” - que dá título à seção homônima. “Do Homem Superior” é a mais importante seção da quarta parte, pois nela Zaratustra, além de reforçar o ensinamento da superação, resgata o conceito de super-homem, que repetidas vezes é evocado: *“vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; nós queremos, agora, que o super-homem viva”*. Desta forma, pode ser evidenciado que Zaratustra está longe de abandonar a sua visão do super-homem - tal como veremos mais adiante - e proclama, no parágrafo 3, que o seu coração almeja pelo super-homem, e não pelo homem, não pelo próximo, não pelo mais pobre, não pelo sofredor. E mais uma vez, Zaratustra diz que o que ele ama no homem, é que ele é uma transição e um ocaso, que ele, ao desprezar a si mesmo, honra-se a si mesmo, pois ele deseja transmutar e superar a si mesmo. Os senhores de hoje são os mais preocupados em conservar o homem, e contra eles Zaratustra se insurge, como o superador do homem; e ensina aos homens superiores que *“eles devem superar suas pequenas virtudes, suas pequenas prudências, a sórdida satisfação de si, a felicidade do maior número”*. E, neste ponto, indaga se eles têm a coragem de se auto-superar. No parágrafo 5, Zaratustra ensina que *“o pior que tudo é necessário para o*

maior bem do super-homem.” No parágrafo 8, ele previne os homens superiores para que eles não queiram acima de suas capacidades, pois há muita hipocrisia em se querer ser mais do que se pode ser, e lhes diz, mais uma vez, que o que é mais precioso e raro aos seus olhos é a probidade (*die Redlichkeit*).

Na seção intitulada “Da Ciência”, Zaratustra ensina, refutando um dos homens superiores, que se o medo é um sentimento original e fundamental do homem, então a coragem é a sua pré-história, pois ela é o gosto pela aventura, pelo incerto, pelo que não foi ainda ousado. Todavia, cresce a desconfiança de Zaratustra no interesse que os homens superiores têm por ele, pois, para ele, o desejo desses tipos é igual ao já pronunciado pelo asno, animal da subserviência, que nunca diz não. Em “O Despertar”, os homens superiores tornam-se novamente devotos e começam a orar a Deus. E, em “A Festa do Asno”, os homens superiores cultuam o asno como a um Deus, na crença de que é melhor cultuar um Deus em figura de asno do que não ter Deus nenhum. É o “mais feio dos homens”, que outrora matara Deus, que agora o ressuscita, admitindo que: *“tratando-se de deuses, a morte é sempre e tão-só um preconceito”*. Então Zaratustra se dirige a ele, tratando-o como criatura inominável, cuja fealdade é encoberta pelo manto do sublime, e pergunta: *“Por que te converteste?”* Se Deus está vivo ou morto, retruca “o mais feio dos homens”: *“Uma coisa eu sei, porém – aprendi-a, certa vez, de ti mesmo, ó Zaratustra: quem quer matar do modo mais cabal, esse ri.”* Pois não se mata com a ira, mas com o riso, isso já havia Zaratustra ensinado antes³²⁹.

Em “O Canto Ébrio”, somos surpreendidos por um acontecimento curioso: depois que todos saíram da caverna e Zaratustra mostrou-lhes o seu mundo noturno, “o mais feio dos homens” entoou a canção da eternidade. No momento em que Zaratustra declara estar feliz por se encontrar junto aos homens superiores e respeita os seus silêncios e felicidades, aí então “o mais feio dos homens” dirige-se a eles com a mensagem do eterno retorno:

³²⁹ Cf. ASZ, I, “Do Ler e do Escrever”.

só por causa do dia de hoje eu estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida toda (...) não me é suficiente atestar somente isto. Vale a pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra ensinaram-me a amar a terra. Era isso – a vida? – Hei de dizer à morte! Pois muito bem! Outra vez!

A afirmação do “mais feio dos homens” transformou os homens superiores que, agora, são capazes de compreender o devir e a multiplicidade inerentes à vida, não mais como a causa da dor e impedimento à alegria. O que os homens superiores compreenderam foi que vale a pena viver, nem que seja por um instante, a felicidade, pois a partir desse instante se poderia afirmar a eternidade e, assim, a suportar a dor da vida, transformando-a na mais doce alegria. Porém, isso somente cada um é capaz de cumprir em sua experiência singular do instante, superando desta forma a “moral de rebanho”, à qual antes estavam presos. Mas os homens superiores, para se superarem, precisarão pôr à prova aquilo que compreenderam. E, não muito distante, após eles se perceberem transformados, curados da angústia que o grito de socorro antes expressava, Zaratustra suscita a questão sobre sua própria identidade, sobre quem é ele: “Será um profeta? Um sonhador? Um ébrio? Um intérprete de sonhos? Um sino de meia noite? (...) Um eflúvio e fragância da eternidade?” E, sem apresentar resposta satisfatória, ensina a canção da eternidade:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor

- E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!’, então quisestes tudo

- Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, amastes o mundo -

- Ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: 'passa momento, mas volta!' Pois todo prazer quer - eternidade!

Nesse ponto, Zaratustra parece querer reforçar o seu ensinamento do eterno retorno, para que os homens superiores aprendam a intensificar os seus momentos vividos como se fossem eternos. Mas na última seção, intitulada “O Sinal,” Zaratustra compreende que os homens superiores não são companheiros adequados para ele e não é por eles que esperou em sua montanha. Pois os homens superiores, apesar de terem compreendido a mensagem do retorno, não estão preparados ainda para experimentar o peso desse ensinamento. Neste contexto, ele ouve um brando e longo rugido do leão, e o interpreta como um “sinal” de que a sua hora chegou, Zaratustra se auto-superou. Ele se auto-superou, pois superou o seu último desafio, a sua compaixão pelo homem superior, e agora aspira à sua obra, pois o leão já chegou e os seus filhos (crianças) estão próximos. Zaratustra prepara-se a si mesmo para o grande meio-dia, partindo de sua caverna, glorioso e forte, como um sol matinal surgindo por detrás de escuras montanhas.

Essa visão panorâmica serve para nos situar no contexto dos problemas da quarta parte; ela deve ser compreendida como uma introdução à disputa que se trava em torno dela, a respeito da sua importância na ação dramática da obra, pois a sua aparente simplicidade de estilo e conteúdo parece sugerir o contrário.

4 - A Interpretação Standard da Quarta Parte

A importância que desempenha a quarta parte no processo do ensinamento de Zaratustra da auto-superação nem sempre é apreciada por seus

intérpretes que, geralmente, a consideram como a mais complicada de todas as partes; ela se diferencia das demais, tanto do ponto de vista estilístico, quanto do conteúdo, e é classificada como menos significativa e, portanto, supérflua. Isso, sobretudo, devido à maneira entusiasmada com que Nietzsche se manifestou depois de concluída a terceira parte³³⁰. Entre esses intérpretes, Gustav Naumann³³¹, o primeiro comentador do ASZ, considera que a conclusão da descida (Niedergang) de Zarathustra é apresentada na terceira parte. Ainda, entre os comentadores de Nietzsche em língua alemã, podemos destacar as posições de Bennholdt Thomsen e Eugen Fink. Esse último, em continuidade com Naumann, considera que:

*O Zarathustra atinge o ponto culminante na terceira parte, na qual se consoma o desenvolvimento gradual das idéias centrais de Nietzsche. Essa parte, também, seria o fim da obra... Toda quarta parte é uma queda. A perspectiva poético-filosófica parece esgotada.*³³²

Thomsen³³³, bastante influenciada pela leitura de Fink, enfatiza a estrutura dramática do desenvolvimento da obra, considerando que a ação se encerra com a terceira parte, e que a quarta parte não revela nada de novo. Saltando do ambiente alemão para o anglo-saxão, vemos a posição de R.J.Hollingdale³³⁴, segundo a qual

A quarta parte, escrita no outono e inverno de 1884-85, foi tencionada

³³⁰ Cf. a correspondência aos amigos na época do término da terceira parte do ASZ; por ex.: a Overbeck 26/01/84, 08/02/84 e 10/04/84, na qual é dito: “Hurra, querido e velho amigo Overbeck, aqui está o primeiro exemplar do último Zarathustra”.

³³¹ Zarathustra-Kommentar, in 4 B., Leipzig, 1889-1901. Cf. Vol. 4, p. 9.

³³² Nietzsches Philosophie - Stuttgart: Urba-Bücher, 1960. Pp. 114-15.

³³³ Nietzsches Also sprach Zarathustra als literalisches Phänomen; Frankfurt: Athenaeum, 1974. Cf. pp. 196, 205, 210-11.

³³⁴ Nietzsche: The Man and His Philosophy; Louisiana State University Press, 1965. P.190.

como a primeira parte de um segundo grupo de três partes. Ela é visivelmente inferior em estilo e conteúdo e não tem nenhuma idéia nova. Nietzsche foi sagaz em interromper o trabalho: a entusiasmada conclusão da terceira parte é, em verdade, o clímax do livro, e confere com aquilo que na época foi uma perspectiva filosófica completa sobre o mundo.

Laurence Lampert³³⁵, o mais arguto comentador de língua inglesa do ASZ, concorda com a posição de Hollingdale e enfatiza: “... a existência da quarta parte viola o fim da parte III. Tudo indica que o fim da terceira parte seja O Fim”. Greg Whitlock³³⁶ considera que o livro se completa com as três primeiras partes, sendo a quarta parte supérflua. Essa interpretação, que desconsidera a importância da quarta parte, é determinante na exegese zaratustriana, e o grupo de comentadores que partilha tal tese é bem mais amplo do que o citado³³⁷. Todavia, o número de comentadores que considera a quarta parte como significativa para a compreensão do ensinamento de Zaratustra vem aumentando nos últimos anos.

5 - A Reabilitação da quarta parte

³³⁵ Nietzsche's Teaching; New Haven/London, Yale University Press, 1986. P. 287.

³³⁶ Returning to Sils-Maria: A Commentary to Nietzsche's "Also sprach Zarathustra". New York-Bern-Frankfurt-Paris: Peter Lang, 1990. P. 241.

³³⁷ Entre esses: Roberto Machado que, em seu livro – Zaratustra: Tragédia Nietzscheana – Jorge Zahar Editor; RJ, 1997 – desconsidera completamente a quarta parte. Henning Ottmann, em recente artigo – “Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra”. In Also sprach Zarathustra. Berlin: Akademie Verlag, 2000. – considera que com certeza pode-se dizer que as três primeiras partes estão relacionadas entre si, sendo a terceira o final. A quarta parte é independente (Separatum). Cf. p. 62. Stanley Rosen, que, em seu livro - The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra. Cambridge: Cambridge University Press, 1995 - apesar de perceber a importância da quarta parte como sendo estratégica para que Nietzsche conceba a obra em aberto, não considera relevante o seu conteúdo; e somente vê a última parte como um intermédio entre a terceira parte e uma possível subsequente adição. Cf. Pp. 207-8. Há um erro na indicação de Rosen quanto à epígrafe que abre a quarta parte; não se trata de uma passagem de “Nas Ilhas Bem-aventuradas” como ele indica, mas “Dos Compassivos”.

Nas duas últimas décadas, alguns comentadores do ASZ tentam reabilitar a quarta parte, considerando-a de suma importância para a compreensão da obra; entre esses, os mais proeminentes são: Kathleen Marie Higgins³³⁸, Gary Shapiro³³⁹, Richard Schacht³⁴⁰, Keith Ansell-Pearson³⁴¹, Francesca Cauchi³⁴² e Marie-Luise Haase³⁴³.

Higgins tem uma interpretação que compara a quarta parte do ASZ a uma novela do filósofo Lucius Apuleius³⁴⁴, intitulada O Asno de Ouro. Essa novela narra a metamorfose mágica sofrida por um distinto mercador de Corinto, chamado Lucius, que é transformado equivocadamente em asno. Sob a nova forma, Lucius preserva todas as faculdades humanas, salvo a voz, e, desse modo, passa por uma série interminável de tribulações, nas quais é testemunho de numerosas e emocionantes aventuras. Por fim, Lucius retorna à sua antiga forma humana, depois de cheirar uma rosa que servia de antídoto ao feitiço, e nos narra a sua extraordinária história. Essa novela foi escrita em um estilo chamado sátira manipéia³⁴⁵, caracterizada pela

³³⁸ Nietzsche's Zarathustra – Temple University Press; Philadelphia, 1987.

³³⁹ Nietzschean Narratives – Indiana University Press; Bloomington, 1989. Cf. também, “Festival, Parody, and Carnival in Zarathustra IV” - in David Goicoechea – The Great Year of Zarathustra (1881-1981); University Press of America; Lanham; NY, London, 1983.

³⁴⁰ Zarathustra/Zarathustra as Educator. In Nietzsche: A Critical Reader - Edited by Peter R. Sedgwick. Oxford: Blackwell Publishers, 1995. Pp. 222-249.

³⁴¹ Nietzsche contra Rousseau – Cambridge University Press, 1981. Cf. também – An Introduction to Nietzsche as Political Thinker; Cambridge University Press, 1984

³⁴² Zarathustra contra Zarathustra: The Tragic Buffoon – Ashgate Publishing Company; 1998.

³⁴³ “Zur Überlieferung und Entstehung von Also sprach Zarathustra”; trata-se do posfácio à sexta parte do vol. IV da edição KGW. Cf. também, “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra-Nachlass 1882-1885”, Nietzsche-Studien, 13, 1984.

³⁴⁴ Lucius Apuleius nasceu em 125 em Hippo (Argel), tornou-se conhecido na história da literatura através de sua novela O Asno de Ouro; na história da filosofia tornou-se famoso, devido ter sido membro da escola platônico-eclética de Gaio.

³⁴⁵ Cf. Higgins, p. 206. A fonte de informação de Higgins é: Mikhail Bakhtin, autor de The Dialogic Imagination: Four Essays. Edited by Michael Holquist. Tradução para o inglês de Caryl Emerson e Mikhael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981. A sátira manipéia é um estilo criado pela influência de Menipo de Gadara, filósofo cínico que nasceu na Fenícia por volta de 270 a.C., Menipo de Gadara é um dos representantes do cinismo semi-cético e hedonista que se caracteriza pela forma polêmica e debochada como trata os assuntos filosóficos. Segundo Diógenes Laértios (VI, cap. 8), não havia nele nenhuma seriedade e nenhum esforço e em seus livros transbordam risadas. Seus escritos constituíram a base da sátira manipéia, que influenciou consideravelmente a literatura posterior. Nietzsche se refere à sátira manipéia em GD, “O que devo aos antigos”, 2. A crítica mais antiga, geralmente, classifica o estilo da novela de Apuleius como “milésios”, pois, ele mesmo, no início da obra, se refere a ela com essa designação: “*Leitor, quero delinear*

irreverência e ironia. As sátiras de Apuleius são remetidas contra a avareza, contra a depravação do clero, contra a corrupção dos costumes etc.... Segundo Higgins³⁴⁶, o paralelo estilístico entre O Asno de Ouro e a quarta parte de ASZ indica que ela é uma sátira menipéia. O que a quarta parte satiriza, segundo a autora, são as três primeiras partes, pois a insistência sobre as pretensões próprias e a loucura experimentada por Zaratustra na última parte³⁴⁷ - análogas à loucura do herói de O Asno de Ouro - lança uma nova e importante luz sobre o material precedente, ou seja, Nietzsche se esforça, na quarta parte, para modificar a sua mensagem doutrinal com reflexões sobre a sua natureza limitada e, desta forma, elabora uma auto-ironia.

Gary Shapiro propõe uma interpretação da quarta parte do ASZ como sendo um comentário à seção 223 de JGB, intitulado “O Mestiço Homem Europeu”, no qual, Nietzsche, de forma irreverente e debochada, ironiza a sua época. A passagem mencionada é a seguinte:

...Porém o “espírito”, em especial o “espírito histórico”, encontra vantagens até mesmo no desespero: muitas vezes um novo fragmento de pré-história e de estrangeiro é ensaiado, adaptado, desprezado, empacotado e, sobretudo, estudado: – nós somos a primeira época estudada in puncto (em assuntos) de “disfarces”, quero dizer, de morais, de artigos de fé, de gosto artísticos e de religiões, nós estamos preparados, como nenhum outro tempo esteve, para o carnaval do grande estilo, para a mais espiritual petulância e risada de carnaval, para a altura transcendental da estupidez suprema e da irrisão aristofanesca do mundo. Acaso nós tenhamos descoberto justo aqui o reino de nossas invenções, aquele reino onde também nós podemos ser todavia originais como parodistas, por exemplo, da história universal como bufões de Deus, – talvez, ainda que nenhuma outra coisa de hoje tenha futuro, este será reservado para o nosso riso.

para ti nesta charla milésia uma série de variadas histórias...”. O estilo milésio foi criado por um tal de Aristides de Mileto e se caracteriza pela forma escabrosa como os temas são tratados e pela liberdade da linguagem utilizada. Esse estilo era considerado menor e geralmente era atribuído a certas criações literárias da fantasia cotidiana que não se encaixavam em nenhum gênero literário catalogado nos tratados de retórica.

³⁴⁶ Cf. Ibid, p. 229 e também a Conclusão.

³⁴⁷ Cf. “O Sacrifício do Mel”.

Estabelecendo uma distinção entre paródico e burlesco, alegoria e carnaval, Shapiro declara que ocorre uma mudança radical na narrativa, do modo de alegoria para o modo de carnaval e festa, no meio da quarta parte do ASZ³⁴⁸. Deste modo, compara a quarta parte a uma reconstrução do carnaval na Alta Idade Média, tal como aparece na obra de Rabelais³⁴⁹. As festas de carnavais, narradas por Rabelais, tinham a função de liberar a consciência do domínio da concepção oficial e permitiam lançar um olhar novo sobre o mundo; um olhar destituído de medo, de piedade, perfeitamente crítico, mas ao mesmo tempo positivo e não niilista, pois descobriam o princípio material e generoso do mundo, o devir e a mudança, a força invencível e o triunfo eterno do novo, a imortalidade do povo³⁵⁰. Essa visão do carnaval é bastante semelhante à forma irônica como Nietzsche vê o mundo moderno, tal como é expressa no aforismo de JGB, citado por Shapiro. A característica bufônica e grotesca do homem moderno não pode ser um impedimento para a formação de seres mais elevados. A alegoria bizarra dos “homens superiores”, na última parte do ASZ, representa o tom bufônico e paródico com o qual Zaratustra-Nietzsche avalia a cultura de seu tempo, como festa de carnaval. Porém, não sem antes estabelecer uma distância irônica que diferencia Zaratustra dos “homens superiores”.

Esse tipo de interpretação, tal como Higgins e Shapiro propõem, que recorre a elementos externos ao texto, numa espécie de leitura comparativa, para torná-lo mais claro, ao meu ver, dificulta ainda mais a sua compreensão, pois acaba ampliando a complexidade da questão com problemas de Apuleio e Rabelais e, deste modo, negligencia as próprias possibilidades que ASZ oferece para a sua compreensão. Todavia, apesar de utilizar-me dessas interpretações, que são muito ilustrativas e enfatizam o caráter satírico e paródico da quarta parte, não me inclino a compactuar com

³⁴⁸ Cf. Nietzschean Narratives, 1989. P. 107.

³⁴⁹ A referência de Shapiro, assim como a de Higgins, também é Mikhail Bakhtin, Rebelais and His World, trad. inglesa, Helen Iswolsky, Cambridge, 1968.

³⁵⁰ Sobre o carnaval na Alta Idade Média e Renascimento, ver: Bakhtin M. - A cultura Popular na Idade Média e no Renascimento - O Contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora HUCITEC, 1987.

as suas metodologias de análise. Simpatizo-me mais, porém, sem estar plenamente de acordo, com as interpretações de Richard Schacht, Ansell-Pearson e Francesca Cauchi, pois preferem buscar uma compreensão mais filosófica da quarta parte, interna ao texto, explorando as próprias possibilidades que o livro oferece; e, os dois últimos (Cauchi e Ansell-Pearson) ainda enfatizam a importância central dada ao ensinamento da superação na última parte.

Ansell-Pearson, operando uma espécie de reconhecimento dialético hegeliano afirma que:

A importância do acréscimo por parte de Nietzsche da quarta parte depois de já ter dado a obra como terminada, demonstra que ele ainda necessitava que o ensinamento de Zarathustra se tornasse público para ser provado e reconhecido. Isso se evidencia com a reunião dos “homens superiores” e com a pressuposta experimentação do eterno retorno suportada pelo “o mais feio dos homens”. O ensinamento de “como tornar-se o que se é” através da experiência do eterno retorno deve ser submetido à prova e ao reconhecimento, pois senão ele se torna uma indistinguível auto-decepção e condenado ao solipsismo. Cada um deve passar pela experiência do eterno retorno, e cada experiência pessoal dele será nova, única e incomparável. Zarathustra se torna aquilo que ele é quando ‘nós’ nos tornarmos aquilo que nós somos.³⁵¹

Esse tipo de análise, que aproxima Nietzsche de Hegel, na minha opinião, não é uma boa estratégia, pois torna o nosso filósofo menos original e menos autêntico. A figura do senhor e do escravo da Phänomenologie des Geistes, ainda está inserida num contexto de uma filosofia da consciência, com pretensões de universalidade, que Nietzsche tanto combate. Desse modo, penso que a superação (Überwindung) nietzschiana pronunciada em ASZ, não necessita do reconhecimento

³⁵¹ Nietzsche contra Rousseau. P.193.

como assentimento, por parte do outro³⁵², tal como a superação (Aufhebung) hegeliana, para se efetivar. A superação é, na verdade, uma auto-superação (Selbstaufhebung, Selbstüberwindung), que só se dá no indivíduo singular, “o tornar-se o que se é” é uma experiência do ser mais solitário. O solipsismo que tal imagem sugere, deve ser diluído no contexto do aprendizado, Zaratustra se apresenta como modelo, mas a experiência da superação é singular, somente cada um pode se auto-reconhecer, reconhecer o seu próprio caminho. Esse é um princípio aristocrático, que Ansell-Pearson parece não levar aqui em consideração. Em a GM, podemos identificar o senhor e o escravo do reconhecimento hegeliano com as categorias de nobreza ou aristocracia e vilania. O aristocrático, o bom, o melhor, o mestre diz: “*Nós os nobres, nós os bons, nós os belos, nós os felizes!*” O escravo diz: “*tu és mau, logo eu sou bom*”³⁵³. A avaliação do nobre procede do seu prazer: é nobre aquele que goza de ser aquele que é, que se afirma feliz e bom sem ter a necessidade de se comparar ao outro, nem dar conta da opinião do outro. É precisamente esta ausência de mediação que constitui a nobreza. O senhor hegeliano, deste ponto de vista, seria um escravo, ou melhor, corresponderia à imagem do mestre na cabeça do escravo, pois ele põe a necessidade de se fazer reconhecer pelo outro.

Cauchi é a comentadora que mais se desempenha para demonstrar a importância da quarta parte do ASZ. Na introdução de seu livro Zarathustra contra Zarathustra, diz que uma das exigências para compreender quem é Zaratustra, é reconhecer a importância da quarta parte como significativo ganho adicional à constituição do caráter de Zaratustra³⁵⁴. Porém, a sua conclusão é frustrante, pois, segundo ela, Nietzsche, com a quarta parte, lança Zaratustra contra o próprio Zaratustra. O estilo irônico da quarta parte, para Cauchi, revela Zaratustra como um tipo bufônico

³⁵² A esse respeito, Heidegger, em Was heisst Denken?, chama a atenção para o fato de que para se ouvir a pergunta, para se acercar do caminho de seu pensar, é necessário o reconhecer. Mas o reconhecimento não deve ser compreendido como assentimento, senão, pelo contrário, como o requisito prévio, para toda discussão. E, acrescenta: “*O caminho de Nietzsche é o super-homem*”. Cf. Sétima Lição. Essa passagem se encontra na transição entre as lições sétima e oitava. Heidegger, no semestre de inverno 1951-52, ministrou essa Vorlesung semanalmente com duração de uma hora; no intervalo, ele dava aulas de esclarecimento sobre elas que depois foram publicadas em algumas edições de Was heisst Denken? como uma espécie de transição entre uma e outra lição.

³⁵³ GM, I, §10,11, 13.

³⁵⁴ Cf. P. 1.

que constata que a auto-superação não é possível.³⁵⁵ Ao lançar Zaratustra contra o próprio Zaratustra, Cauchi estaria, a meu ver, considerando um auto-reconhecimento, por parte do protagonista, de seu fracasso pedagógico. Dessa forma, julgo que Cauchi desconsidera a obra ASZ como sendo a filosofia positiva de Nietzsche, “a parte afirmativa de sua tarefa”, tal como nos é revelado em EH³⁵⁶; e estaria, assim, comprometendo a filosofia nietzschiana com o ceticismo moral, fazendo do profeta da mais alta esperança, Zaratustra, um profeta niilista semelhante ao seu arquiinimigo, o Advinho, o anunciador do grande cansaço que ensina que: *“Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca.”*

As interpretações de Ansell-Pearson e Cauchi são de suma importância para a reabilitação da quarta parte, pois consideram que é nela que o ensinamento da superação é finalmente concluído, seja através do reconhecimento do outro ou da constatação de sua impossibilidade. Mas as soluções apresentadas por ambos são ainda insuficientes, pelas razões que mostrei acima.

Richard Schacht destaca a importância da quarta parte, pois é nela que se efetiva o objetivo do ensinamento de Zaratustra/*Zaratustra* (obra e personagem). Segundo ele, utilizando-se de uma linguagem de GT, Zaratustra/*Zaratustra*, depois de ter experimentado, nas primeira e segunda partes, a realidade apolínea e, na terceira parte, a realidade dionisíaca, na qual indica, na seção “Do Passar Além”³⁵⁷, que aprender a amar é o mais importante no aprendizado; na quarta parte, de volta ao convívio humano, nas seis últimas sub-seções de “Do Homem Superior”, ele complementar o ensinamento: não se deve apenas aprender a amar, mas também, rir e dançar. Esses dois últimos ensinamentos, apresentados como complemento da mensagem de Zaratustra, caracterizam a quarta parte como sendo irônica e dinâmica, pois, segundo Schacht, a terceira parte termina sugerindo uma certa postura dogmática e estática do ensinamento. Isso estaria manifesto na forma como ela termina, segundo o comentador: *“A terceira parte termina como uma grande sinfonia ou ópera, ou seja, com um estático e glorioso*

³⁵⁵ Cf., sobretudo, a conclusão. Pp. 169-70.

³⁵⁶ EH, “JGB”, 1.

³⁵⁷ Cf. Também, “Do Espírito de Gravidade”, 2; “Os Sete Selos”.

clímax".³⁵⁸ Dessa forma, a quarta parte contribui para uma compreensão mais apurada das intenções de Nietzsche em ASZ. A interpretação de Schacht é fantástica e, a meu ver, bastante convincente, porém não é suficiente. Discordo do conteúdo da mensagem proposta pelo comentador, pois considero que o que é mais importante, no aprendizado, é ensinar que a superação é a lei da vida e, por isso, devemos sempre nos superar, e só assim atingimos o nosso ser próprio, ou seja, chegamos a ser aquilo que somos. Aprender a amar, a rir e a dançar são apenas derivações metafóricas do ensinamento mais elevado. É o ensinamento da superação que confere, em última instância, anti-doutrinação e dinâmica à obra.

Para uma compreensão mais substancial da importância que a quarta parte desempenha no ensinamento da superação, é necessário demonstrar a reconciliação estabelecida nela entre os ensinamentos do eterno retorno e do super-homem. Para tal tarefa, o trabalho de Marie-Luise Haase é indispensável. Haase, apesar de não apresentar um estudo sistemático da quarta parte, não deixa de reconhecer a importância que ela desempenha no contexto da obra; e nos fornece, com sua análise, um instrumental e um material significativo para uma melhor compreensão da ação dramática do ASZ, que nos ajudará a demonstrar a compatibilidade entre o ensinamento do eterno retorno e o ensinamento do super-homem.

6 - Eterno Retorno e Super-homem na quarta parte

A quarta parte, assim como alguns póstumos da época do ASZ, oferece bons argumentos para refutarmos a antiga tese da incompatibilidade entre os ensinamentos do super-homem e o do eterno retorno, que ainda hoje vigora entre alguns

³⁵⁸ Zarathustra/Zarathustra as Educator, p. 245.

intérpretes de Nietzsche. George Simmel³⁵⁹, no início do século, se não foi o primeiro, foi um dos primeiros comentadores a salientar que os dois principais ensinamentos do ASZ, o super-homem e o eterno retorno, parecem estar fundamentalmente em divergência um com o outro, gerando, deste modo, uma das mais complicadas aporias da obra. Pois, enquanto o ensinamento do super-homem exige uma contínua evolução para a criação do novo, o ensinamento do eterno retorno contém o pensamento esmagador, segundo o qual eternamente retorna o mesmo. Essa tese é fomentada ainda hoje por alguns intérpretes. Por exemplo, Erich Heller³⁶⁰ argumenta que os dois principais ensinamentos de ASZ são o paradigma de uma contradição lógica. O ensinamento do super-homem inspira-nos a algo novo e original, e o ensinamento do eterno retorno contém a idéia esmagadora de que todas as coisas retornam eternamente da mesma forma. Deste modo, enquanto o eterno retorno ensina que não pode existir nada que já não tenha existido, o super-homem é algo que jamais existiu, *“ainda não existiu um super-homem”*³⁶¹.

Recentemente, numa espécie de resposta à tese da incompatibilidade entre o eterno retorno e o super-homem, Lampert³⁶² e Conway³⁶³ argumentam de maneira a escapar desta aparente contradição. Segundo ambos, na ação dramática da história do Zarathustra, o ensinamento do super-homem é progressivamente abandonado em favor do ensinamento do eterno retorno. Deste modo, pensam estar escapando da difícil tarefa de tomar partido na discussão sobre a compatibilidade ou a incompatibilidade entre os dois ensinamentos. Considero esta interpretação insustentável e, ainda mais, desnecessária, uma vez que não vejo nenhuma incompatibilidade entre os dois ensinamentos, mas antes um complexo entrelaçamento complementar. Para demonstrar a compatibilidade entre os dois ensinamentos é indispensável uma análise

³⁵⁹ Schopenhauer und Nietzsche (Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870 (Nietzsche: Die Moral der Vornehmheit)) - Junius Verlag; Hamburg, 1990. Pp.326.27. OBS: a primeira edição dessa obra é de 1906.

³⁶⁰ Cf. The Importance of Nietzsche. Ten Essays - Chicago: Chicago University Press, 1988. P. 12 ss.

³⁶¹ ASZ; III, “Do Espírito de Gravidade”.

³⁶² Nietzsche’s Teaching. P. 258.

³⁶³ “Overcoming the Übermensch: Nietzsche’s Revaluation of Values” _ Journal of the British Society for Phenomenology; 20, out. 1998. P. 212.

dos Zaratutras-póstumos. Nós vimos que o ensinamento do super-homem retorna em cada parte da ação dramática da obra, depois de seu primeiro aparecimento no prólogo. A afirmação de Conway³⁶⁴, de que o super-homem desaparece depois da segunda parte, não é sustentável, uma vez que a visão do super-homem desempenha um papel chave, tanto na terceira parte, nas seções “Das Velhas e Novas Tábuas” e “O Convalescente”, onde Zaratustra aprende e ensina o eterno retorno, quanto na adicionada quarta parte, no contexto da superação da compaixão pelos homens superiores. Na seção “Dos Homens Superiores”, Zaratustra afirma que o super-homem é o seu único e superior interesse. Deste modo, é difícil sustentar a tese de abandono do ensinamento do super-homem por Zaratustra; seria como o abandono de seu orgulho e alegria. Através da ação dramática do ensinamento do super-homem persiste o mesmo. O que muda e desenvolve são nossas expectativas da visão como nós apreendemos a sua verdadeira natureza através do ensinamento do eterno retorno, que é o experimento do qual é originado o super-homem. Nós aprendemos que o super-homem não é simplesmente o futuro, que repousa em aberto e na distância, mas é constituído na experiência volitiva, desejada, querida, do eterno retorno – lembremos também que não é Zaratustra quem diz o que é o eterno retorno, mas o espírito de peso e os seus animais. Porém, como pode o novo ser criado, se todas as coisas retornam exatamente iguais? Zaratustra mesmo não declara que jamais houve um super-homem? Isto não deve significar, por essa razão, que uma vez que nós apreciamos as implicações totais do ensinamento do eterno retorno, o super-homem jamais é atingível?

Em seu mais importante estudo sobre ASZ, Lampert³⁶⁵ tenta nos persuadir que o ensinamento provisório do super-homem se torna obsoleto pelo ensinamento definitivo do eterno retorno. Ele argumenta que talvez essa seja a grande causa de uma má interpretação acerca do ensinamento de Nietzsche. O argumento tem uma interessante perspectiva; ele sugere que é porque o eterno retorno se opõe a qualquer ensinamento retilíneo do tempo, ele constitui um ensinamento oposto a qualquer noção de realização escatológica do tempo. Em outras palavras, Zaratustra é

³⁶⁴ Idem, Pp. 215-16.

³⁶⁵ Nietzsche's Teaching. Pp. 21, 257-8.

contrário a qualquer religião profética que preconize uma noção de progresso e de história constituída em termos de uma determinação futura do passado, uma espécie de julgamento final ou reino dos fins, ou ainda, de socialismo etc. Desse modo, o ensinamento do super-homem deve ser abandonado, pois ele também repousa sobre uma desacreditada noção de progresso e redenção. Este é um forte argumento e uma boa razão para que a idéia de super-homem seja abandonada. Mas isso, só se essas considerações forem admitidas fora do contexto da ação dramática do Zaratustra. É possível uma reconciliação do ensinamento do super-homem com o do eterno retorno; porém, antes, há que se considerar uma distinção entre duas concepções de tempo admitidas por Nietzsche: a primeira, uma concepção ordinária do tempo que repousa numa noção serial de passado, presente e futuro; segundo, uma noção contida no ensinamento do eterno retorno, aquela da eternização do instante. A afirmação do instante contém a dissolução, não somente do passado e do futuro, mas também do presente. Assim como contém a dissolução da dicotomia entre o velho e o novo, o mesmo e o diferente, o que é talvez mais difícil de se apreciar sobre o instante e a sua 'irrealidade' e estranheza. Deste modo, julgo importante considerar o que o próprio Nietzsche compreendeu sobre a origem do super-homem e de sua experiência do eterno retorno, pois nesta experiência evidencia-se que o super-homem tenha ainda uma vez existido ou, como diz Zaratustra, "*jamais houve um super-homem*". Por quê? Porque o momento da criação não tem nenhum arrependimento, nenhum remorso e nostalgia do passado e nenhuma ansiedade perante o futuro; ele é inocência. Afirmando o eterno retorno do instante, nós não estamos afirmando literalmente o retorno de todo instante passado, mas somente a instantaneidade do instante, que é a "verdadeira" natureza do tempo. Deste modo, todo o tempo é afirmado; então, quando Zaratustra diz que "o super-homem nunca ainda tenha existido", este 'nunca ainda' refere-se ao futuro literal que depende da concepção serial do tempo – precisamente a que o pensamento do eterno retorno supera. Este é o grande paradoxo do super-homem, pois depositamos nele a esperança de algo monumental, fantástico e sobre-humano, mas em verdade ele é um ensinamento que nos ensina a tornarmo-nos o que nós somos a cada instante na experiência do eterno retorno.

Por essa razão, concordo com aqueles comentadores que defendem a compatibilidade dos dois ensinamentos de Zaratustra. Heidegger, por exemplo, diz: *“Zaratustra é o intercessor (Fürsprecher), um mestre. Ele ensina manifestamente duas coisas: o eterno retorno do mesmo e o super-homem”*.³⁶⁶ Müller-Lauter defende que o super-homem é aquele que representa a intensidade mais elevada da vontade de poder, pois nele são contraídos passado, presente e futuro no instante da eternidade³⁶⁷. O super-homem afirma de igual maneira tudo o que foi, o que é e o que será, pois todo instante é o mesmo instante em que contém dor e alegria, sofrimento e prazer, conservação e superação e todas as contradições possíveis. Mas, devido ser cada instante único e eterno, ele também é novo, jamais antes ocorrido. Os póstumos do período do ASZ são importantes, porque mostram seus principais ensinamentos e as conexões entre eles. É evidente que Nietzsche considera Zaratustra como um mestre e um legislador que desce para junto dos homens para ensiná-los que eles devem se empenhar para se superar a si mesmos. Zaratustra ensina o super-homem para aqueles que têm a coragem e a força para afirmar a vida, apesar do seu caráter terrificante, abissal e questionável, para aqueles que dizem: *“É isso a vida? Então, mais uma vez!”* Esta é a concepção de Nietzsche da celebração trágica e dionisíaca da vida, destituída de subtrações, seleções e adições. A vida afirmada como vontade de poder, como a eternidade se auto-criando e se auto-destruindo, se auto-conservando e se auto-superando. Todavia, o ensinamento do eterno retorno modifica o ensinamento original do super-homem, mostrando que, exatamente através de uma experiência do tempo como instante, sustenta uma nova humanidade. Em uma anotação de junho/julho de 1883, Nietzsche dispensa o próprio Zaratustra e diz: *“O super-homem ensina o retorno, o super-homem suporta-o e usa-o como o significado da disciplina”*.³⁶⁸ Em uma outra nota do verão/outono de 1883, Nietzsche escreve: *“primeiro o legislador, depois, numa visão panorâmica, o prospecto*

³⁶⁶ “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” - in Vorträge und Aufsätze. P. 103, cf. Também 123.

³⁶⁷ Cf. Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze Seiner Philosophie. Pp.140-142. Porém, Müller-Lauter supõe dois tipos de super-homem que se excluíam um ao outro. Cf. O sétimo capítulo do livro: “Die beiden Typen des Übermenschen und die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen”.

³⁶⁸ KSA, X, 10(47).

do super-homem, a teoria do retorno é agora um modo somente suportável".³⁶⁹ Estas notas mostram que Nietzsche foi conduzido para o super-homem, porque ele requeria a visão de um tipo de homem, que pode suportar o terrificante e abissal pensamento do eterno retorno. Outra nota do verão e outono de 1884 mostra que Nietzsche considerava o super-homem como emergindo da experiência de declínio e de ultrapassamento na prova do eterno retorno. Nietzsche afirma que para suportar o pensamento do eterno retorno precisa-se de

*liberdade de moralidade (...) incerteza, experimentalismo (...) abolição do conceito de necessidade como algo sofrido, abolição da vontade, e finalidade, o maior aumento da consciência da força no homem, tal como aquela que cria o super-homem.*³⁷⁰

O perigo da visão do super-homem está na tentativa de Nietzsche obter o que ele considera uma nova concepção de política: a noção de "grande política". O paradoxo do pensamento de Nietzsche sobre o problema da história e o destino da humanidade é que, apesar do eterno retorno ensinar-nos como afirmar a vida, reconhecer a unidade de todas as coisas e como emerge a visão do super-homem, esta visão da humanidade transformada deve também ser conscientemente querida, para conduzir à superação definitiva e decisiva do niilismo. É nessa conjuntura que Zaratustra corre o maior perigo de sucumbir ao espírito de vingança e de ressentimento, mas deve se impor, tornando-se a mais elevada vontade de poder - essa inominável que Zaratustra nomeou com bom e justo nome "a virtude dadivosa"³⁷¹. Todavia, somente depois de ASZ, em JGB e nos Póstumos do mesmo período, Nietzsche traduziu seu ensinamento do eterno retorno e do super-homem em uma inspiração política - que não é uma questão para ser desenvolvida aqui.

³⁶⁹ KSA, X, 15(10).

³⁷⁰ KSA, XI, 26(283).

³⁷¹ ASZ, III, "Dos Três Males".

Uma análise da quarta parte, tal como vimos acima, nos mostra que Nietzsche não abandonou o ensinamento do super-homem progressivamente em favor do ensinamento do eterno retorno. Nesta última parte, nós vimos que a visão do super-homem retorna e está completamente sintonizada com as considerações sobre o ensinamento do eterno retorno. Isto pode ser constatado tanto no contexto do livro quanto nos póstumos, em uma relação mútua. No contexto do livro, não nos esqueçamos o que fez Zaratustra padecer, a constatação de que “o pequeno homem retornará eternamente”, o homem de que ele está fastigiado; nos póstumos ele declara que o super-homem retornará eternamente, a sua mais alta esperança³⁷².

A importância da quarta parte está no fato de que Nietzsche quer mostrar a superação como princípio dinâmico e impulsionador da vida, e está longe de abandonar a doutrina do super-homem, depois de, na terceira parte, ter formulado a doutrina do eterno retorno. Ele proclama que o seu coração almeja pelo super-homem.³⁷³ O que Zaratustra vai ensinar aos “homens superiores” é que a superação é individual, e que eles devem sempre se auto-superar, superar seus caracteres humanos demasiadamente humanos, suas pequenas virtudes e prudências, a sórdida auto-satisfação, a felicidade do maior número, “a virtude de rebanho”; e indaga, provocando, se eles têm a coragem de se auto-superar. Com isso, o que Zaratustra quer ensinar, em última instância, é que, sendo a lei da vida a superação, o processo que ela implica, “tornar-se o que se é”, é de sempre se tornar mais. Desta forma, os homens superiores devem sempre se superar, assim como Zaratustra, que deve, também, eternamente se auto-superar. O ensinamento do super-homem revela que o homem deve superar a si mesmo, superar o niilismo, a morte de Deus, a “virtude de rebanho” e o princípio de conservação, através da afirmação do instante contido na prova do eterno retorno, que libera a vontade de seus enlaces metafísicos e restabelece a inocência da vida de sempre se superar; pois, é declinando e perecendo que se experencia a hora da solidão mais

³⁷² KSA, XI, 27(23).

³⁷³ ASZ, “Dos Homens Superiores”, 3.

solitária e se atravessa a ponte do eterno retorno para o super-homem.

CONCLUSÃO

Para analisar o ASZ, a partir da hipótese interpretativa que defendo, segundo a qual o ensinamento da superação é o principal tema abordado por Nietzsche nessa obra, tanto em sua constituição dramática quanto na elaboração de seus principais conceitos, parti do seguinte pressuposto: o ensinamento da superação é apresentado na filosofia de Nietzsche, de modo geral, em oposição ao princípio de conservação sem que disso decorra exclusão, pois para o nosso filósofo, não há superação sem conservação. A superação é contraposta ao princípio de conservação, justamente, devido a esse ser tomado pela grande filosofia e pela ciência moderna como princípio teleológico determinante de todo existente. Para Nietzsche, a humanidade ou a natureza não podem ser determinadas por um princípio de penúria, tal como o de conservação. As coisas não tendem a se conservar, mas, de acordo com a doutrina da vontade de poder, todo o existente tende a um aumento de sua potência, ou seja, busca a sua superação. Essa hipótese geral foi aplicada ao ASZ, destacando sobretudo a importância que a quarta parte desempenha no ensinamento de Zarathustra da superação.

O ASZ foi considerada, em minha interpretação, a principal obra de seu autor, o lado positivo de sua filosofia. Situei ASZ no contexto geral da obra nietzschiana, e considerei que é nele que Nietzsche desenvolve o seu ensinamento da superação, isso se dando tanto na elaboração de seus principais temas, super-homem, vontade de poder, eterno retorno, quanto no desdobramento de sua ação dramática, que possibilita ver à obra como em aberto. Essa hipótese se sustenta nas teses desenvolvidas por Günter Abel, acerca da dinâmica da vontade de poder e do eterno retorno, fundamentados a partir de um princípio de superação que os impulsiona.

Vimos que a dinâmica do mundo se dá, devido a uma relação orgânica entre a idéia de superação e de contradição, ou seja, todas as coisas se encontram numa relação de disputa umas com as outras, em busca do domínio, da intensificação, do aumento, em última instância, da superação. É desse modo que se encontra o mundo de Zaratustra, é nesse contexto de contradições que se desdobra a ação dramática do *tornar-se o que se é*. Zaratustra ensina a superação como lei da vida e indica o novo sentido histórico, em um mundo composto de contradições. Desse modo, vimos no prólogo, Zaratustra descer a montanha e apresentar dois temas essenciais de seu ensinamento da superação: “a morte de Deus” e o super-homem. Com o primeiro, Zaratustra põe fim à toda autoridade externa, a tudo que é ideal e transcendente; com o segundo, ele apresenta o tipo que é a superação do homem e que aparece em oposição ao “último homem”, último representante e mantenedor da humanidade decadente.

Na primeira parte, vimos Zaratustra ensinar “o caminho do criador, através da dinâmica transmutação do espírito que conduz a ação dramática da superação. Nessa parte, vimos Zaratustra revelar também as conseqüências da “morte de Deus” sobre a cultura e se insurgir contra tudo o que até então o homem considerava sério e sagrado, tal como: além, alma, consciência, Estado. Pois esses não são pontes para o super-homem. A superação, deste modo, se identifica com criação, mas a criação pressupõe destruição.

A segunda parte, como vimos, gira em torno da doutrina da vontade de poder e tem como principais seções “Da Auto-superação” e “Da Redenção”. Na primeira seção, é formulado o tema da vontade de poder através da vida e a superação como lei intrínseca de sua dinâmica. Desta forma, a vida pensada como vontade de poder se revela como aquilo que quer sempre se auto-superar. Na segunda seção, vimos como é tematizado o espírito de vingança e o caminho de sua superação. A vontade criadora, legisladora, constitui uma relação essencial com o tempo na medida em que é ela que redime o homem do espírito de vingança, da vontade escrava e auto-punidora, que se vinga da vida por não poder retroceder, por não poder transformar todo passado, o “foi”, em um *“assim eu quis, assim eu quero, assim eu hei de querer”*. Nessa seção, vimos Zaratustra ensinar que a vida é destituída de sentido além de si mesma. A vida humana

contém em seu eterno movimento de criação e destruição prazer e dor, alegria e sofrimento, bem e mal, pois o sentido dela não será encontrado em nenhum outro lugar que não seja nela mesma. Todavia, esse pensamento, em vez de nos frustrar, deve nos inspirar, porque através dele somos capazes de afirmar o eterno retorno de todos os momentos de nossa existência e reconhecemos que cada instante é necessário para nos tornarmos o que somos.

Com a análise da terceira parte, que tem o eterno retorno como tema central, vimos Zaratustra-Nietzsche apresentá-lo como o pensamento mais elevado que permite a superação da “virtude de rebanho” e do niilismo como determinante do sentido histórico em favor de uma vontade livre e afirmativa, que quer sempre o mais elevado como forma de sua expressão. O eterno retorno como “*a fórmula mais elevada da superação*”- tal como vimos – denota o caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta. Nietzsche formula esse pensamento com um duplo significado: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo e por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. Vimos que, quando Nietzsche relaciona o eterno retorno com o tempo e a experiência da afirmação singular, ele está enfatizando a alteração profunda que esse pensamento propicia ao indivíduo na imanência do tempo. É da experiência do eterno retorno que o super-homem surge como o tipo criador de uma vontade livre, que quer sempre se superar, se elevar. Dessa forma, identifiquei a superação com o próprio eterno retorno, o eterno escoar é a superação.

Como vimos, Nietzsche pensou, certa vez, em deixar o Zaratustra morrer no final da terceira parte, dando-lhe uma meta, um telos. Porém, ele preferiu escrever uma quarta parte, na qual fica incerto o futuro do personagem, caracterizando, assim o livro como espécie de obra em aberto e, desta forma, intensificando a dinâmica da trama. Apesar de Nietzsche ter inicialmente pensado a quarta parte como a primeira de uma outra obra gêmea do ASZ, ele acabou por acrescentá-la às demais. A importância da última parte para o ensinamento de Zaratustra sobre a superação, como vimos, é fundamental, pois Nietzsche resgata, com ela, o conceito de super-homem que havia empalidecido depois do vigor do prólogo e da primeira parte. E, desta forma,

possibilita-me a defesa da compatibilidade e complementação entre a doutrina do eterno retorno e super-homem.

A importância do acréscimo, por parte de Nietzsche, da quarta parte mostra que ele ainda necessitava que o ensinamento da superação fosse experimentado. Isso se evidencia com a reunião dos homens superiores e com a pressuposta experimentação do eterno retorno suportada pelo “o mais feio dos homens”. O ensinamento de “*como tornar-se o que se é*”, através da experiência do eterno retorno, que é a eterna superação, deve ser submetido à prova singular; caso contrário, torna-se doutrina dogmática, torna-se “virtude de rebanho”. Cada um deve passar pela experiência do eterno retorno, auto-superando-se, e cada experiência individual será nova, única e incomparável. Zaratustra torna-se a cada instante aquilo que ele é e “nós” nos tornamos, cada um, aquilo que nós somos a cada instante. Desta forma, diferentemente de Ansell Pearson, que pensa que Zaratustra só chega a ser o que é quando nós, ou melhor, os homens superiores, chegam a ser o que são, pois o ensinamento da superação necessita do reconhecimento público, defendendo que o destino do nosso personagem e a sua ação dramática são independentes do nosso destino e do nosso tornarmo-nos o que somos. Resgatar cada um a sua singularidade e, desta forma, se auto-determinar, essa é a tarefa do ensinamento da superação.

Pretendo que o presente trabalho seja uma contribuição para o esclarecimento da obra ASZ, assim como sirva à sua divulgação.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE (1844-1900)

- . Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1988.
- . KGW – VI – 4 Nachberichts-Band zu Also sprach Zarathustra. Herausgegeben. M-L. Haase und M. Montinari – Berlin / NY : Walter de Gruyter, 1991.
- . Werke Grossoktaveusgabe, 20B. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1920.
- . _____ Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe- In 7 B. dtv, Walter Gruyter: Berlin/NY: dtv/de Gruyter, 1986.
- . _____ Früheschriften – 5 B. (Herausgegeben von Hans Joachim Mette). München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994.
- . _____ Así habló Zarathustra – trad. Esp. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- . _____ Obras incompletas, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- . _____ Die Teleologie seit Kant – Gesammelte Wercke, Musarion-Ausgabe, München, 1922.
- . _____ Fragmentos Póstumos traduzidos por Oswaldo Giacóia, em Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, n. 22, abril de 1996.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- . Abel, Günter. Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1998 (2. Auflage). A primeira edição é de 1984.

- _____ “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”- In Nietzsche-Studien, 10/11, 1981-82.
- . Ackermann, R. J. Nietzsche: A Frenzied Look. Mass.: The University of Massachusetts Press. 1989.
- . Alderman, Harold. Nietzsche’s gift. Athens, Ohio University Press, 1977.
- _____. “Origin and telos. A reconstruction of the relation between The birth of Tragedy and Thus spoke Zarathustra”. Research in Phenomenology, 10, 1980.
- . Allison, D.B. . The New Nietzsche. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
- . Altmann, Amandus. Friedrich Nietzsche. Bonn : Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977.
- . Andler, Charles. Nietzsche, sa vie et sa pensée. 3V; Paris, Gallimard, 1958.
- . Andréas-Salomé, Lou. Friedrich Nietzsche, Paris Grasset, 1932, reimpr. por Gordon & Breach, 1970.
- . Ansell-Pearson, Keith. Nietzsche Contra Rousseau. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____ Nietzsche and Modern German Thought. London: Routledge, 1991.
- _____ An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____ “Who is the *Übermensch*? Time, truth, and woman in Nietzsche”, Journal of the history of Ideas. V. LIII, n.2, abril-junho de 1992.
- _____ “Toward in *Übermensch*: Reflections on the year of Nietzsche’s Daybreak”. Nietzsche - Studien, 1994.
- . Assad-Milkhail, Fauzia. “Zarathoustra interprète Zarathoustra”. Revue de Métaphysique et de morale, n.74, abril-junho de 1963.
- . Assoun, Paul-Laurent. Freud et Nietzsche. Paris, PUF, 1980.
- . Baumler, Alfred: Nietzsche – der Philosoph und Politiker. Leipzig : Reclam, 1931.
- . Baier, M. “ Das Paradies unter dem schatten des Schwerten Die Utopie des Zarathoustra jenseits des Nihilismus”. Nietzsche-Studien, 13, 1984.
- . Balmer, Hans Peter. Freiheit statt Teleologie. München: Alber, Symposium, 1977.
- . Barrack, Charles. “Nietzsche’s Dionysus and Apollo: God in transition”. Nietzsche-Studien, 1974.

- . Bataille, George. Sur Nietzsche. Paris, Gallimard, 1945.
- . Beatty, J. "Zarathustra : the paradoxical way of the Creator". *Man World*, 3, 1970.
- . Beeckere, Sylvain de. "Also sprach Zarathustra: Die Neugestaltung der Geburt der Tragödie". *Nietzsche Studien*, 8, 1979.
- . Beeling, B. F. - "Hegel und Nietzsche"- In *Hegel-Studien*, I, 1961.
- . Bemmelen, Daniel J. Van. Zarathustra. Stuttgart, 1975.
- . Bennholdt- Thomsen, Anke. Nietzsches "Also sprach Zarathustra" als literarisches Phänomen. Frankfurt, Athenaeum, 1974.
- . Berkowitz, Peter. Nietzsche. The Ethics of Imoralist. Cambridge, Havard University Press, 1995.
- . Bergoffen, Debra. "The eternal recurrence, again". *International Studies in Philosophy*, XV\2, verão de 1983.
- . _____ . "Why a Genealogy of Moral?". In *Man and World*, 16, 1983.
- . Bertallot, Hans-Werner. Holderlin-Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers. Berlin, 1967.
- . Bertran, Maryanne. "God's second Brunder' -- Serpent, Woman and the Gestal in Nietzsche's Thought", *Southern Journal of Philosophy*, 19, 1981.
- . Bindscheldler, Maria. Nietzsche und die poetische Lüge. Berlin, Walter de Gruyter, 1966.
- . Biser, Eugen – Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins. München : Kösel Verlag, 1962.
- . _____ "Remarque sur d' Aurore, par Paul Valadier. Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu. In *Nietzsche Aujourd'hui?* Paris : Union Generale d'Edition, 1973.
- . Blanchot, Maurice. "Réflexions sur le nihilisme" . "Sur un changement d'époque: léxigence du retour" in *L'entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969
- . Cacciari. "Aforisma, tragedia, lirica". *Nuova Corrente*, 68\69, 1975-76.
- . Calder, William M. "The lion laughed". *Nietzsche-Studien*, 14, 1985.
- . Canovan, M. "On Being Economical with the truth: some liberal reflection" in *Political-Studies*; 38. 1990.
- . Cauchi, Francesca. Zarathustra contra Zarathustra. The Tragic Buffoon. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 1998.

- . _____ "Figures of Funambule: Nietzsche's parable of the ropedancer". Nietzsche-Studien, 23, 1994.
- . Clayton, Jhon Powell. "Zaratustra and the stages of life's way: A Nietzsche riposte to Kierkegaard?". Nietzsche-Studien, 14, 1985.
- . Combree, Jerry H. "Nietzsche as cosmologist: The idea of the eternal recurrence as a cosmological doctrine and some aspects of its relation to the doctrine of will to power". Interpretation, 4, 1974.
- . Conway, Daniel. "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's revaluation of values". Journal of The British Society for Phenomenology, 20, 1989.
- . _____ . "Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's Zarathustra as Political Irony". Political Theory 16:2, 1988.
- . _____ . "Nietzsche's Art of This-Worldly Comfort: Self-Reference and Strategic Self-Parody". History of Philosophical Quarterly, 9, jul. 1992.
- . _____ . "Comedians of the Ascetic Ideal: The Performance of Genealogy". In D.W. Conway and J.E. Seery (Org.), The Politics of Irony, NY, St. Martin's Press, 1992.
- . _____ . Nietzsche & the Political. London, NY: Routledge, 1997.
- . Danto, Arthur. Nietzsche as Philosopher. Nova York, Macmillan, 1965.
- . Dauer, D.W. "Nietzsche and concept of time" , in AA. VV.. The Study of time. Berlin-Nova York, 1975,p.81-97.
- . Del Caro, Adrian. "Anti-romantic irony in the poetry of Nietzsche". Nietzsche-Studien,12,1983.
- . _____ . "The imolation of Zaratustra. A look at "The Fire Beacon". Colloquia Germanica, 17, 1984.
- . _____ . Nietzsche contra Nietzsche: Creativity and the Anti-Romantic. Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.
- . Deleuze, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris, PUF, 1962.
- . _____ . Nietzsche. Paris, PUF, 1965.
- . _____ . "Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour". In Nietzsche, Cahiers de Royaumont. Paris, Minuit, 1967.
- . Del-Negro, Walter. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friederich Nietzsches. Munique, Rose und Co, 1923.

- . Derrida, Jacques. Eperons: Les styles de Nietzsche. Paris, Flammarion, 1978.
- . _____ . Otobiographies. Paris: Éditions Galilée, 1984.
- . Dias, Rosa Maria. Nietzsche e a Música. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- . D'Iorio, Paolo. "Cosmologie de l'éternel retour". Nietzsche-Studien,24, 1995.
- . Eggert-Scroeder, H. "Nietzsches Erlebnis des grossen Mittags". In Deutscher Almanach,8, 1937, p.153-73.
- . Ewald, Oscar. Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die ewige Wilderkunft des Gleichen und der Sinn des *Übermenschen*. Berlim, Hoffmann, 1903.
- . Ferraz, Maria Cristina Franco. Nietzsche, o bufão dos deuses. Rio de Janeiro, Relume Dumará,1994.
- . Fink, Eugen. Nietzsches Philosophie. Sttugart, Kohlhamner, 1960.
- . Fogel, Gilvan. Nietzsche e a Arte. RJ: FUNART/MEC, 1984.
- . _____ . Nietzsches Gedanke der Überwindung der Metaphysik – Dissertation. Heidelberg, 1980.
- . _____ . "A determinação do espírito de vingança". In Uma história da filosofia: verdade, conhecimento e poder, vol. IV: As concepções revolucionárias do homem e do mundo. Rio de Janeiro, Univerta/UFRJ, 1990.
- . Foster, Jhon Burt. Heirs to Dionysus: A Nietzschean current in Literary Modernism. Princeton, Princeton University Press, 1981.
- . Friyen,Werner. "Von der unbefleckten Erkenntnis" Zu einem Kapitel des Zarathustra". Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 58, 1984.
- . Gadamer, Han-Georg. "Das Drama Zarathustras". Nietzsche-Studien, 15, 1986.
- . Gast, Peter – Avertissement de L'éditeur (Préface à la deuxième édition d'Ainsi Parlait Zarathoustra, 1892) tradução francesa do alemão por Nathalie Gueroult. Paris, 1995.
- . Gehardt, Volker. Also sprach Zarathustra. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- . _____ . Pathos und Distanz. Reclam: Stuttgart, 1988.
- . Giacóia, Oswaldo. Von der Kunstmetaphysik zur Genealogie der Moral: Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches. Dissertation, Berlin, 1992.
- . _____ . Labirinto da Alma. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- . _____ "Entrevista". Cadernos de Subjetividade, v.2, n.1 e 2, 1994.
- . _____ "O Grande Experimento: Sobre a Oposição entre Eticidade

(Sittlichkeit) e Autonomia em Nietzsche”. In Trans/Form/Ação, SP.: UNESP, vol. 12, 1989.

. _____ “O último Homem e a Técnica Moderna”. In Natureza Humana, 1(1), 1999.

. Gianarolo, P. “Le rêve dans la pensée de Nietzsche”. In Revue de l’Enseignement Philosophique, 28, n.5, 1977-78, p.11-32.

. Gilman, sander L. “Incipient parody: The function of parody in the typical poetry of Friederich Nietzsche”. Nietzsche-Studien, 4, 1975.

_____. Nietzschean Parody: An Introduction to Reading Nietzsche. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundman, 1976.

. Gordon, H. “Nietzsche’s Zarathustra as educator”, Journal of Philosophy of education, 2, 1980.

. Gramzow, O. Kurzer Kommentar zum “Zarathustra”. Berlin- Charlottenburg, 1907.

. Granier, Jean. Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris, Seuil, 1966.

.Grille, Dietrich. “Der Übermensch heisst ‘neuer Mensch’ . Nietzsche als Quelle kulturrevolutionärer Neomarxismen”. Deutsche Studien, 12, 1974.

. Groos, Karl. “Der paradoxe Stil in Nietzsches Zarathustra”. Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung, 7, 1913.

. Grundlehner, Philip. The poetry of Friederich Nietzsche. Nova York, Oxford University Press, 1986.

. Haar, Michel. Nietzsche et la métaphysique. Paris, Gallimard, 1993.

. _____. “Nietzsche and Metaphysical Language”. In The New Nietzsche, D.B. Allison (ed.), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

. Haase, Marie-Luise. “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885”, Nietzsche-Studien,13, 1984.

. Habermas, J. Erkenntnis und Interesse – Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1968.

_____. Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften – Frankfurt a.M., Nachwort – Suhrkamp Verlag, 1968.

. _____. Der Philosophische Diskurs der Moderne, – Frankfurt a. M. – Suhrkamp Verlag, 1985.

- . Haiser, F. Im Anfang war der strit. Nietzsche Zarathustra und die Weltanschauung des Altertums. Munique, 1921.
- . Halévy, Daniel. Nietzsche. Paris, Grasset, 1994; trad. brasileira: Nietzsche. Rio de Janeiro, Campus, 1989.
- . Harper, Ralph. The seventh solitude: Man's isolation in Kierkegaard, Dostoievsky and Nietzsche. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.
- . Héber-Suffrin, Pierre. Le Zarathoustra de Nietzsche. Paris, Puf, 1988.
- . Heidegger, Martin. Nietzsche. 2 B., Pfulliger, Neske, 1961.
- . _____. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". In Holzwege; Frankfurt: Klostermann, 1950.
- . _____. "Wer ist Nietzsches Zarathustra". In Vorträge und Aufsätze; Pfulliger: Neske, 1954.
- . _____. Was heisst denken? Tübingen: Max Niemeyer, 1954.
- . Heller, Eric. The Poet's Self and the Poem: Essays on Goethe, Nietzsche, Rilke and Thomas Mann. Londres: Athlone Press, 1976.
- . _____. The Importance of Nietzsche. Ten Essazs, Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- . Hignis, Kathleen. Nietzsche's Zarathustra. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- . _____. "The night song's, answer". In International Studies in Philosophy, XVII, n. 2, summer of 1985.
- . _____. "Nietzsche's View of Philosophy Style". In Intenational Studies in Philosophy, XVIII, Sommer of 1986.
- . _____. "Nietzsche on Music". In Journal of the History of Ideas, outubro-dezembro de 1986.
- . _____. e Solomon, R. C. (Orgs.). Reading Nietzsche. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- . Hollingdale, R.J. The Man and His Philosophy. Baton Rouge: Lusiana State University Press, 1965.
- . _____. Nietzsche. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- . Hollinrake, Roger. Nietzsche, Wagner and Philosophy of Pessimism. London: George

- Allen e Unwin, 1982.
- . Howey, Richard Lowell. "Some Reflections on Irony in Nietzsche". In *Nietzsche-Studien*, 4, 1973.
- . Hunt, Lester H. *Nietzsche and the Origin of Virtue*. London: Routledge, 1993.
- . Irigary, Luce. *Marine Love of Friederich Nietzsche*. Trad. Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press, 1991.
- . Jankelevitch, S. "L'unique et le surhomme, le problème de la personnalité chez Stirner et chez Nietzsche", in *Revue de l'Allemagne*, 1931, p. 27-40, 216-43
- . Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biographi* – in 3 B.. München, Carl Hansen Verlag, 1978.
- . Julião, J.N. .O Eterno Retorno da Diferença – A interpretação deleuziana de Nietzsche. Dissertação de mestrado, UFRJ, 1994.
- . _____ "Sobre a interpretação heideggeriana do eterno retorno de Nietzsche"- In *Filósofos, Rev. Do Dep. De Fil./UFG*. 2/98.
- . Jung, C. G. *Nietzsche's Zarathustra* – in 2 Parts (Notes of the seminar given in 1934-39). London: Routledge, 1989.
- . Kaufmann, Walter. *Tragedy and Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1968.
- . _____ *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a. Ed., Princeton University Press, 1974.
- . Kaulbach, Friedrich. *Sprachen der ewigen Wiederkunft. Nietzsche in der Diskussion*, Würzburg, 1985.
- . _____ . *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990.
- . _____ . *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln, Wien : Böhlau Verlag. 1980.
- . Kaulhausen, Marie Hed. *Nietzsches Sprachstil. Gedeutet aus seinem Lebensgefühl und Weltverhältnis*. Munique, 1977.
- . Klossowski, Pierre. *Un si funeste désir*. Paris, Gallimard, 1963.
- . _____ . *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France, 1969.
- . _____ . "Circulus vitiosus", in *Nietzsche aujourd'hui?*, Tomo 1, Intensité. Paris, 10/18, 1973.

- . Koch, Martin. "Zarathustra ist kein décadent! Überlegung zu Also sprach Zarathustra", *Nietzsche-Studien*, 13, 1984.
- . Kofman, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Payot, 1972.
- . _____. *Nietzsche et la Scène Philosophique*. Paris: Éditions Galilée, 1979.
- . Kolpaktschy, G., De La Herverie, B. "Le mot d'un énigme; la source maçonnique de Ainsi parlait Zarathustra". *Mercure de France*, 1934, p. 498-510.
- . Krueger, Joe. "Nietzschean recurrence as a cosmological hypothesis", *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978.
- . Kuehnemund, R. "Faust and Zarathustra in our time", *Germanic Review*, 15, 1940.
- . Kunnas, Tarmo. "Das Gut und das Böse in Also sprach Zarathustra", *Studia Neophilologica. A Journal of Germanic and Romance Philology*, 48, 1976.
- . _____. *Nietzsche Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche*. Munique, Edition Wissenschaft & Literatur, 1982.
- . Kunne-Ibsch, Elrud. "Textstruktur und Rezeptionsprozess em Beispiel von Nietzsches Zarathustra", in Fokkema, E. Kunne-Ibsch, A. Van Zoest (org): *Comparative poetics. Poetique comparative. Vergleichende Poetik*, 1976. Amsterddã.
- . Lambert, B. "Les grandes théories. Nietzsche et le théâtre", *Littérature*, n. 9, Paris, 1973, p. 3-30.
- . Lacoue-Labarthe, P. *L'imitation des Modernes*. Paris, Galilée, 1986.
- . Lampert, Laurence. "Zarathustra and his disciples". In *Nietzsche-Studien*, 8, 1979.
- . _____. "Zarathustra's dancing song", *Interpretation. A Journal of political philosophy*, vol. 8, n° 3, 1978.
- . _____. *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*. New Haven, Yale University Press, 1986.
- . Landmann, Michael. "Zum Stil des Zarathustra", *Trivium*, n. 2, 1944.
- . Lea, Frank A. *The Tragic Philosopher: A Study of Friedrich Nietzsche*. Londres, Methuen, 1957.
- . Lebrun, Gérard. "Surhomme et homme total", manuscrito, outubro de 1978.
- . _____. "Quem era Dioniso?", *Kriterion*. Belo Horizonte, 1985.
- . Leyen, F, von der. "Die Sprache des Zarathustra", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, nova série*, n. 3, 1962.

- . Liebert, Georges. Nietzsche et la musique. Paris, PUF, 1995.
- . Love, Frederick. "Nietzsche's quest for a new aesthetic of music", Nietzsche-Studien, 6, 1977.
- . Löwith, Karl. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
- . _____. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, Kohlhammer, 1958.
- . Luke, F. D. "Nietzsche and the imagery of height", in M. Pasley (org.) Nietzsche's Imagery and Thought: A Collection of Essays. Londres, Methuen, 1978.
- . Machado, Roberto. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- . _____. "Deus, homem, super-homem", Kriterion, n. 89, v. XXXV. Belo Horizonte, janeiro-julho de 1994.
- . _____. "Arte e filosofia no Zarathustra de Nietzsche", Artepensamento. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- . _____. Zarathustra: A Tragédia Nietzschiana. RJ: Jorge Zahar Editor, 1997
- . Magnus, Bernd. "Nietzsche's eternalistic counter-myth", Review of Metaphysics, 26, junho de 1973.
- . _____. Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- . _____. "Eternal recurrence", Nietzsche-Studien, 8, 1979.
- . _____. "Perfectibility and attitude in Nietzsche's Übermensch", Review of Metaphysics, 36, 1983.
- . _____. "Nietzsche's Philosophy in 1888: The will to power and *Übermensch*". In Journal of History of Philosophy; 24 : 1, 1996.
- . Magnus, Bernd, Stanley Stewart & Jean-Pierre Mileur, Nietzsche's Case. Nova York/Londres, Routledge, 1993.
- . Man, Paul de. Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust. New Haven, Yale University Press, 1979.
- . Martini, Fritz. "Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra", Das Wagnis der Sprache. Stuttgart, 1954.
- . Marton, Scarlet. Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo, Brasiliense, 1990.

- . _____ . “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?”, in Adauto Novaes (org.) *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- . _____ . “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito - a propósito de uma sentença de Zarathustra: ‘Da superação de si’”, *Discurso*, 21, 1993.
- . Masini, Ferruccio. “Struttura della ‘Überwindung’ nell’Also sprach Zarathustra”, in *Miscellanea di studi in onore di B. Tecchi*. Roma, 1969.
- . _____ . “Rhythmisch - metaphorische ‘Bedeutungsfelder’ in Also sprach Zarathustra. Die metasemantische Sprache des Also sprach Zarathustra”, *Nietzsche-Studien*, 2, 1973.
- . Mayrhofer, M. “Zarathustra und kein Ende?”, *Acta Antiqua*, 25, n. 1-4, 1977.
- . Meckel, Markus. “Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen”, *Nietzsche-Studien*, 9, 1980.
- . Messer, A. *Erläuterung zu Nietzsches “Zarathustra”*. Stuttgart, 1922.
- . Miller, C.A. “Nietzsche’s ‘Daughters of the desert’: A reconsideration”, *Nietzsche-Studien*, 2, 1973.
- Miller, J. Hillis. “Gleichnis in Nietzsches Also sprach Zarathustra”, *International Studies in Philosophy*, 17, n. 2, verão de 1985.
- . Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph – Stuttgart Alfred Kröner, Verlag*, 1952.
- . _____ . *Friedrich Nietzsche Naturbeflissenheit – Heidelberg : Spriger – verlag*, 1950.
- . Moles, Alastair. *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*. Nova York, Peter Lan, 1990.
- . Montinari, Mazzino. *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975.
- . _____ . *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. NY, Berlin : Walter de Gruyter, 1991.
- . _____ . *Nietzsche lesen*. Berlim, Walter de Gruyter, 1982.
- . Morawa, Hans. *Sprache und Stil von Nietzsches “Zarathustra” Ein Beitrag zur Erkenntnis seines geigtig-seelischen Ausdrucksgehalts*. Berlim, 1958.
- . Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die*

- Gegensätze seiner Philosophie. Berlin/Nova York, Walter de Gruyter, 1971.
- . _____ . "Heidegger über Zarathustra 'Geist der Rache'". In Also sprach Zarathustra, Herausgegeben von Volker Gerhardt. Belin: Akademie Verlag, 2000.
 - . _____ . "Nietzsches Lehres von Wille zur Macht" – in Nietzsche-Studien, vol. VIII, 1974.
 - . _____ . "Der Organismus als innerer Kampf-der Einfluss von Wilhelm Roux auf Nietzsche". In Nietzsche-Studien, vol. VII, 1978.
 - . _____ . "Zarathustras Schatten hat Lange Beine". In Nihilismus als Phänomen der Geistes Geschichte. Herausgegeben von Dieter Arendt Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
 - . Nabais, Nuno. Metafísica do Trágico, Lisboa, Relógios D'Água, 1997.
 - . Naumann, Barbara. "Nietzsches Sprache 'aus der Natur'. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einslösung in Also sprach Zarathustra", Nietzsche-Studien, 14, 1985.
 - . Nauman, Gustav. Zarathustra-Kommentar. 4B. Leipzig, 1899-1901.
 - . Nehamas, Alexander. "The eternal recurrence", Philosophical Review, 99, 1980.
 - . _____ . Nietzsche: Live as Literature. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
 - . Neumann, Harry. "Superman or last man? Nietzsche's interpretation of Athens and Jerusalem", Nietzsche-Studien, 5, 1976.
 - . _____ . "Nietzsche, the superman, the will to power, and the eternal return", Ultimate Reality and Meaning, 5, 1982.
 - . O'Flaherty, James C. "The intuitive mode of reasoning in Zarathustra", International Studies in Philosophy, 15, n. 2, verão de 1983.
 - . Oduer, Stepham F. Auf der Spuren Zarathustra. Der Einfluss Nietzsches auf Bürgerliche deutsche Philosophie. Colônia, Pahl-Rugensien Verlag, 1977.
 - . Oehler, R. Nietzsche Zarathustra und Spittellers Prometheus. In Ariadne. Jahrbuch der Nietzsche – Gesellschaft. München : Verlag Nietzsche – Gesellschaft, 1925.
 - . _____ . Nietzsche Register. München : Musarion Verlag, 1928-29.
 - . Ottmann, Henning . "Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra. In Also sprach Zarathustra, Herausgegeben von Volker Gerhardt. Belin: Akademie Verlag, 2000.

- . Pangle, Thomas L. "The Warrior Spirit" as an inlet to the political philosophy of Nietzsche's Zarathustra", *Nietzsche-Studien*, 15, 1986.
- . Paronis, Margot. "Also sprach Zarathustra". *Die Ironie Nietzsches als Gestaltungsprinzip*. Bonn, Herbert Grundmann, 1976.
- . Pasqualotto, Giangiorgio. *Così parlò Zarathustra (Introdução e comentário)*. Milão, Rizzoli Editore, 1985.
- . Perkins, Richard. "How the ape becomes a superman", *Nietzsche-Studien*, 15, 1986.
- . _____. "The genius and the better player: Superman and the elements of play", *International Studies in Philosophie*, 15, n. 2, verão de 1983.
0. Pfeffer, Rose. *Nietzsche: Disciple of Dionysos*. Lewsburg, Bucknell University Press, 1972.
- . Pfeiffer, Arthur. "Die Rollen des Zarathustra", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 18, 1940.
- . Philonenko, Alexis. *Nietzsche, le rire et le tragique*. Paris, Le Livre de Poche, 1995.
- . Piepoer, Annemarie. *Ein Seil geknüpft zwischen Mensch und Übermensch*. Stuttgart, Lklett-Cotta, 1990.
- . Piga, F. *Il mito del superuomo in Nietzsche e D'Annunzio*. Florença, 1979.
- . Pippin, Robert. "Nietzsche and the origin of the ideas of modernism", *Inquiry*, 22, 1983.
- . _____. "Irony and affirmation in Nietzsche's Thus spoke Zarathustra", in Michael Allen Gillespie, Tracy B. Strong *Nietzsche's new seas*.
- . Platt, Michael. "What does Zarathustra whisper in life's ear?", *Nietzsche-Studien*, 17, 1988.
- . Pütz, Heinz Peter. *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann*. Bonn, Bouvier 1963.
- . _____. "Der Mythos bei Nietzsche", in H. Koopmann (org.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt, 1979, p. 251-62.
- . Rauh, M. "Die einsamkeit Zarathustras. Eine Untersuchung des 4 Teiles von F. Nietzsche Also sprach Zarathustra", *Zeitschrift für Religions und Geistes Geschichte*, 21, 1969.
- . Reed, TJ. "Nietzsche's animals: idea, image and influence", in Malcolm Pasley, *Nietzsche? Imagery and Thought*. Londres, 1978.

- . Resenhöfft, W. Nietzsches Zarathustra. Wahn (Deutung und Dokumentation zur Apokalypse des *Übermenschen*). Frankfurt : Peter Lang, 1972.
- . Robbins, L. "Zarathustra and the magician, or Nietzsche contra Nietzsche. Some difficulties in the concept of the overman", *Mann World*, 9, 1976.
- . Rolleston, James. "Nietzsche, expressionism and modern poets", *Nietzsche-Studien*, 9, 1980.
- . Rosen, Stanley. *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- . Rosenhoefft, Wilhelm. *Nietzsches Zarathustra - Wahn*. Berna, 1972.
- . Rosset, Clement. *La force majeure*. Paris, Minuit, 1983.
- . Roth-Bodmer, E.. Schlüssel zu "Zarathustra". Ein interpretierender Kommentar zu Nietzsches Werk "Also sprach Zarathustra". Dissertation, Zürich, 1975.
- . Rupp, G. Rhetorische Strukturen und kommunikative Determinanz Studien für Textkonstitution des philosophischen Diskurses im Werk F. Nietzsches. Berna/Frankfurt, 1976.
- . Rzepka, J.R., Anuschewski, W. Anuschewski, 1983.
- . Salaquarda, Jörg. "Zarathustra und der Esel. Ein Untersuchung der Rolle des Esel in Vierten Teil von Nietzsches Also sprach Zarathustra", *Theologia Viatorum*, XI, 1973.
- . _____. "A concepção básica de Zarathustra". Trad. Scarlett Marton. In *Cadernos Nietzsche*, nº 2, SP, 1997.
- . _____. "A última fase de surgimento de *A gaia ciência*". Trad. de Oswaldo Giacoia Jr. In *Cadernos Nietzsche* 6, SP, 1999.
- . _____. "Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer 'Lehre'". *Nietzsche-Studien*, 1997.
- . Sallet, André. "Essai d'interprétation du prologue du Zarathoustra de Nietzsche", *Études Germaniques*, 5, 1950.
- . Schacht, Richard, "Zarathustra as educator", in Peter R. Sedgwick, *Nietzsche, A Critical Reader*. Oxford: Backwell Publishers, 1995.
- . Scheier, Claus-Artur. *Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und Seele*, Freiburg-München, 1985.
- . Schlechta, Karl. *Nietzsches Grossen Mittag*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1954.

- . Schrift, Alan D. "Language, metaphor, rhetoric: Nietzsche's deconstruction of epistemology", *Journal of the History of Philosophy*, 23, n. 3, julho de 1985.
- . Severino, G. "L'eterno ritorno dell'identico nello Zarathustra di Nietzsche", *Il Pensiero*, 16, 1971.
- . Shapiro, Gary. "Festival, carnival and parody in Zarathustra IV", in David Goicoechea (org.) *The Great Year of Zarathustra*. Nova York, Viking Press, 1983.
- . _____ "The Rhetoric of Nietzsche's Zarathustra", *Boundary Two*, 8, n. 2, 1980.
- . _____ *Nietzschean Narratives*. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- . Schmidt, Rüdiger und Spreckelsen, Cord. *Nietzsche für Anfänger Also sprach Zarathustra. Eine lese. Einführung*. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995.
- . Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche (Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1970)*. Junius Verlag, Hamburg. 1990. Primeira edição de 1906.
- . Silk, M. S. Stern, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- . Sloterdijk, Peter. *Der Denken auf der Bühne. Nietzsche Materialismus*. Frankfurt, Shrkamp Verlag, 1986.
- . Small, Robin. "Three interpretations of eternal recurrence", *Dialogue, Canadian Philosophical Revue*, v. 22, n. 1, março de 1983.
- . _____ "Nietzsche, Dühring, and Time". *Journal of the Hisroty of Philosophy*, 28 : 2, 1990.
- . _____ "Eternal Recurrence". *Canadian Journal of Philosophy*, 13 : 4, december, 1983.
- . Soll, Ivan. "Reflexions on recurrence", in Robert Salomon (org.) *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday, 1973.
- . Sonoda, Muneto. "Zwischen Denken und Dichten. Zur Weltstruktur des Zarathustra", *Nietzsche-Studien*, 8, 1979.
- . Söring, Jürgen. "Incipit Zarathustra - Vom Abgrund der Zukunft", *Nietzsche-Studien*, 8, 1979.
- . Spaemann, R. e Löw, R. *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen denkes*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1981.

- . Spindler, J. "Die Figur des Teufels in Nietzsches 'Zarathustra' und in seinem 'Ecce homo' - Nietzsches Umkehr", *Preussische Jahrbücher*, 177, 1919.
- . Stambaugh, Joan. *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Haia, 1959.
- . _____. *Nietzsche's Thought of Eternal Return*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.
- . _____. "Thoughts on the innocence of becoming", *Nietzsche-Studien*, 14, 1985.
- . Stegmaier, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- . _____. *Interpretationen Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche* – Stuttgart: Reclam, 1997.
- . Sterling, M. C. "Recent discussions of eternal recurrence: Some critical comments", *Nietzsche-Studien*, 6, 1977.
- . Straus, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago-London, 1958.
- . Strong, Tracy. *Friedrich Nietzsche and the Politics of transfiguration*. Berkeley : University of California Press, 1975.
- . Susini-Constantini, H. "Gérard de Nerval. Friedrich Nietzsche. Une prophétie du Retour Eternel", in *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n. 24-5, 1973.
- . Taminiaux, Jacques. *Le Théâtre des Philosophes. La Tragédie, L'être, L'action*. Grenoble. Jérôme Millon, 1995.
- . Thatcher, D. S. "Eagle and serpent in Zarathustra", *Nietzsche-Studien*, 6, 1977.
- . Vitens, Siegfried. *Die Sprachkunst Friedrich Nietzsches in "Also sprach Zarathustra"*. Bremen, 1951.
- . Vivarelli, Vivetta. "Empedokles und Zarathustra: Verschwender Reichtum und Wollust am Untergang", *Nietzsche-Studien*, n. 18, 1989.
- . Volkmann-Schluck, Karl H. "Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens. Erläuterung zum dritten Teil von Nietzsches Zarathustra", *Nietzsche-Studien*, 1, 1972.
- . Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1988.
- . Weichelt, Hans. *Zarathustra Kommentar*. Leipzig, Felix Meiner, 1922.
- . _____. "Nietzsche ohne Zarathustra. Die Entkitschung Nietzsches: Der Kritische Aufklärer", *Nietzsche-Studien*, 1, 1972.
- . Weiss, Allen S. "The symbolism and celebration of the Earth in Nietzsche's

- Zarathustra”, Nietzsche-Studien, 8, 1979.
- . Whitlock, Greg. Returning to Sils-Maria : A commentary to Nietzsche’s ‘Also sprach Zarathustra’. NY, Bern. Frankfurt a. M. Paris : Peter Lang, 1990.
 - . Witte, Erich. Das Problem des Tragischen bei Nietzsche. Halle, Karmmerer, 1904.
 - . Wohlfart, G. “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”. Nietzsche-Studien, 1997.
 - . Wolfe, Peter. “Image and meaning in Also sprach Zarathustra”, Modern language Notes, 79, 1964.
 - . Wurzer, W. S. Nietzsche und Spinoza – Meisenheim na Glan: Verlag Aton Hain, 1975.
 - . Zuboff, Arnold. “Nietzsche and eternal recurrence”, in Robert Salomon (org.) Nietzsche: A Colection of Critical Essays. Garden City, Doubleday, 1973.
 - . Zuckerman, Elliot. “Nietzsche and music: The Birth of Tragedy and Nietzsche contra Wagner”, Symposium, 28, primavera de 1984.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- . Adler, M. J. Dialectic. New York : Hancourt, Brace and Company, 1927.
- . Apuleius, Lucius. El Asno de Oro. Trad. esp. De Lisardo Rubio Fernández. Madrid : Editorial Gredos, 1978.
- . Arendt, Hannah. The live of the mind. 2 vol. Willing, London, Secker and Warburg, 1978.
- . Aristóteles – The complete works of Aristotle. In II vol. Princeton University Press, 1995.
- . Bakhtin. A Cultura popular na idade média e renascimento. O contexto de François Rabelais. trad. de Yara Frateschi Vieira. SP, Editora Hucitec, 1987.
- . Creuzer, Friedrich, Simbolik und Mythologie der alten Völker, 1836-43.
- . Emerson, R. W. Essays & Lectures. NY : The Library of America, 1983.
- . Encyclopédie Universal. Paris : PUF, 1982.
- . Fischer, Kuno. Geschichte der Philosophie; 3.B. Mannheim, 1860.
- . Goethe. Fausto. Trad. Jeany Klabin Segal, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1987.
- . Hegel, G. W. F. Werke in Zwanzig Bänden, Mondenhauer / Michel : Frankfurt a. M.

- Suhrkamp, 1986.
- . _____. Science de la Logique. Trad. franc. Jankélevich, Paris, Aubier, [].
 - . Heine, H. L'Histoire de Religion et Philosophie en Allemagne. [].
 - . História geral das ciências, tomo III, "A ciência contemporânea – o século XIX, trad. de Gitak Ghinzberg, SP : Difusão européia do Livro, 1966.
 - . Hölderling, Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart. W. Kollammer Verlag, 1954.
 - . Kant, I. Werke in Zehn Bänden. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
 - . _____. Opus Postumum. Trad. franc. De François Marty. Paris : PUF, 1986.
 - . Kleist, Heinrich von. Sämtliche Werke und Briefe. In 2'B München: Carl Hanser Verlag München, 1961.
 - . Lamb, David. Hegel from foundation to system. Boston London : Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
 - . Landau, L. D. e Kitaigorodski, A. I. Física para todos. Libro 2, Madrid : ed. Mir, 1980.
 - . Lange, F. A. Geschichte des Materialismus, 2B. Frankfurt a. M : Suhrkamp, 1978.
 - . Loparic, Zeljko. Heidegger Réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. SP, Papyrus Editora, 1990.
 - . _____. "Kant e o ceticismo". In Manuscrito, XI, 2, 1988.
 - . Os Pré-socráticos, SP, Cultrix 1982.
 - . Panton, H. J. the categorial imperative. London : Hutchinson, 1958.
 - . Pindare. Pythiques. Paris : Les Belles Lettres, 1966.
 - . Platão. A República. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
 - . Schiller, Friedrich. Werke in Vier Bänden. München-Zürich. Verlagsgesellschaft mbh Herrsching, 1980.
 - . Schopenhauer, Arthur-Werke in Fünf Bänden. Zürich : Haffmans Verlag, 1988.
 - . Spinoza. Étique. Trad. franc. De Charles Appuhn. Oeuvres III, Paris : GF Flammarion, 1965.