

A SUPERAÇÃO A PARTIR DO PRÓLOGO E
DA ALEGORIA DO EQUILIBRISTA NA OBRA
ASSIM FALOU ZARATUSTRA



RODRIGO RIBEIRO DE ASSUMPCÃO

COLEÇÃO ACADÊMICA



**A SUPERAÇÃO A PARTIR DO PRÓLOGO E DA ALEGORIA
DO EQUILIBRISTA NA OBRA *ASSIM FALOU ZARATRUSTA***

RODRIGO RIBEIRO DE ASSUMPÇÃO

1ª edição
Seropédica, RJ
PPGFIL-UFRRJ
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor: Ricardo Berbara

Vice-Reitor: Luiz Carlos Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia: Affonso Henrique Vieira da Costa

Pedro Sússekkind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ



www.editorappgfilufrj.org

Editor-chefe: Francisco José Dias de Moraes

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

A superação a partir do Prólogo e da alegoria do equilibrista na obra *Assim falou Zaratustra* [recurso eletrônico] / Rodrigo Ribeiro de Assumpção – Seropédica, RJ: PPGFIL-UFRRJ, 2021.

123 p.

ISBN 978-65-86859-13-3

1. Superação. 2. Morte de Deus. 3. Vontade de poder. 4. Super-homem. 5. Eterno retorno. I. Título. II. Rodrigo Ribeiro de Assumpção.

ISBN 978-65-86859-13-3



Creative Commons 2021 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado sob a Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

Software Livre

Este livro foi produzido com os seguintes programas livres: $\text{\LaTeX} 2_{\epsilon}$ (<https://latex-project.org/ftp.html>), \LyX (<https://www.lyx.org/>) e Scribus (<https://www.scribus.net/>).

Agradecimentos

Primeiramente, desejo agradecer a todas as *vontades* que somaram *forças* na construção histórica de minha existência. Pelo que me foi herdado geneticamente, agradeço à paciência e à simplicidade nos afetos de minha mãe Lúcia Ribeiro, tal como agradeço ainda à força e à dedicação nas tarefas de meu pai Joerc Assumpção. A essas duas *vontades*, pai e mãe, devo muito, não apenas pela excelente educação e disciplina que me ofereceram, mas, em todo caso, pelo amor e carinho dispensados a mim. Seguindo o curso de minha história, é dever dirigir agradecimentos à minha esposa Rayanne Martins. Esta, provida de elevada paciência e resiliência apurada, soube apoiar-me nos momentos mais difíceis, tanto quanto soube suportar, como ninguém, os afastamentos físicos e espirituais que, não raros, são exigidos de todo estudioso dedicado à construção de sua obra. Como não poderia deixar de registrar, pelo afeto prazeroso destinado não só a mim, mas a toda nossa família, venho também agradecer à Mel, a uma *vontade* de quatro patas, de pêlos dourados e de focinho cor de profundez. Esta, classificada como filha, sempre potencializou minhas *forças*, mesmo quando enfraquecidas estavam, ao chegar em casa. Sempre festejando meu retorno, cedia-me um pouco de sua tranquilidade acalentadora, dando-me *forças* para o próximo dia, pois certamente sabia que, no final de um *meio-dia* e uma *meia-noite* de caos, haveria alguém para alegrar-me.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e à CAPES. No ambiente acadêmico, tenho de agradecer a todos os professores que contribuíram com minha formação, no entanto, quero apontar minha flecha de gratidão para um alvo em especial, o professor Danilo Bilate, orientador de minha dissertação. Essa flecha lançada visa a atingir algumas das características que ele carrega dentro de seu coração acadêmico pulsante. São esses os alvos pretendidos: a dedicação generosa, a paciência com os erros e comprometimento com a busca do melhor.

Já encerrando, agradeço, não por acaso, também às *forças* que se opuseram em meu destino. Estas, por incríveis que pareçam, são peças importantíssimas para o processo de superação. São as *forças* contrárias que nos impulsionam a procurar e a encontrar sempre

o melhor de nós mesmos. Em suma, agradeço à vida por tudo o que ela colocou em meu caminho.

Lista de abreviações

ABM	Para Além de Bem e Mal
AC	O Anticristo
AFZ	Assim Falou Zaratustra
CI	Crepúsculo dos Ídolos
EH	Ecce Homo
GC	A Gaia Ciência
GM	Genealogia da Moral
HH	Humano, Demasiado Humano
HH II	Humano, Demasiado Humano II

Sumário

1	Introdução	9
2	A transformação de Zaratustra e a morte de Deus (prólogo, §§1 e 2)	12
2.1	Prévia: O que há por detrás da transformação de Zaratustra? Um defunto	12
2.2	O anúncio da transformação de Zaratustra, o anunciador (Prólogo, §1)	13
2.2.1	Panorama da crítica e oposição de Nietzsche a Platão	17
2.2.2	A afirmação de seu destino como parte da transformação de Zaratustra: o anunciador da superação	23
2.3	O declínio de Zaratustra como fator indispensável à superação e a Morte de Deus (prólogo, §2)	26
2.3.1	A importância e as consequências da morte de Deus para o processo de superação	32
3	As anúncios do super-homem, da vontade de poder e do último-homem (prólogo, §§3, 4 e 5)	43
3.1	Questões preliminares sobre o super-homem	43
3.2	A primeira anúncio do super-homem e o último-homem (prólogo, §3)	47
3.3	A segunda anúncio do super-homem: uma declaração de amor à vontade de poder como condição necessária para a superação (Prólogo, §4)	54
3.3.1	O homem é um meio para o super-homem	54
3.3.2	Uma declaração amorosa à vontade de poder e à superação: a criação do caminho para o super-homem	56
3.4	Sobre o conceito de super-homem	63
3.5	A anúncio do niilismo do último-homem, um perigoso destino (prólogo, §5)	71
4	Novas experiências de zaratustra: novas desilusões, uma nova verdade e a nova sabedoria da vida (prólogo, §§6, 7, 8, 9 e 10)	79
4.1	Breve síntese dos capítulos anteriores	79

4.2	Síntese da alegoria do equilibrista: o ato malsucedido de equilibrismo, a tentativa de superação, a experiência e a in experiência da morte (prólogo, §6)	80
4.3	O primeiro companheiro de zaratustra, uma vontade de poder morta (prólogo, §7)	83
4.4	A expulsão de Zaratustra, o bufão moralista e o sepultamento como tomada de consciência (prólogo, §8)	85
4.5	Uma nova verdade: a necessidade de nova companhia (prólogo, §9)	87
4.6	A serpente e a águia, símbolos do pensamento do eterno retorno (prólogo, §10)	90
4.6.1	Sobre o pensamento do eterno retorno	92
5	A alegoria do equilibrista, uma analogia ao caminho da superação (prólogo, §6)	97
5.1	Prelúdio da alegoria do equilibrista	97
5.2	A estrutura da corda bamba: a primeira torre, a corda e a segunda torre	99
5.3	O bufão, o equilibrista e a dinâmica da alegoria	108
5.4	Do destino à superação	111
6	Conclusão	117
	Referências Bibliográficas	120

Introdução

Esta dissertação é uma tentativa de esclarecer o conceito de superação tendo por suporte o Prólogo da obra *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), de Nietzsche. De modo genericamente considerado, como o próprio termo já nos remete, prólogo significa algo que está a favor de uma outra coisa, ou algo que antecede, expõe e anuncia as principais questões a serem tratadas a posteriori. Em grego, *pro* designa anterioridade, e *logos*, discurso, fala e escrito. Portanto, prólogo designa uma introdução, um anúncio das questões pertinentes que aparecerão no discurso principal. No antigo teatro grego, o prólogo era a primeira parte de uma tragédia. Tinha por função fazer a exposição do tema central da tragédia a qual seria encenada. Desse modo, oferecia aos observadores uma orientação preliminar do todo da obra. Decerto, esta é a justificativa que se destaca para a análise do Prólogo de *Assim falou Zaratustra* (doravante AFZ). Esse Prólogo é de suma importância para o entendimento dos principais temas e conceitos que serão abordados ao longo do livro, ao longo de toda ação dramática vivenciada por Zaratustra no caminho de tornar-se o que ele é, no caminho de sua autossuperação. Por conseguinte, o Prólogo de AFZ antecede, anuncia e se dispõe a favor do conjunto da obra. Não obstante, ele é uma orientação preliminar dirigida, por Nietzsche, aos seus leitores.

Não por acaso, a presente labuta se dedica a esse Prólogo, pois ele constitui um anúncio sistemático dos principais conceitos e problemas que aparecerão no conjunto da obra. Destacamos como temas e conceitos centrais, nele anunciados, a transformação de Zaratustra, a morte de Deus, o super-homem, a vontade de poder, o niilismo do último-homem e o pensamento do eterno retorno. Em especial, entende-se que o ensinamento da autossuperação é o motivo condutor de AFZ e de toda a ação dramática vivida por Zaratustra. Assim sendo, e como não poderia ser diferente, a dinâmica da autossuperação perpassa e é anunciada também no conteúdo do Prólogo, e, como hipótese a ser susten-

tada, está presente na alegoria do equilibrista como ponto culminante da ação dramática do caminhante das cordas (alegoria presente no §6).

Um dos objetivos deste trabalho é analisar os temas e os conceitos presentes em cada parágrafo do Prólogo de AFZ. Esse engenho tem por intuito verificar como cada um desses temas ou conceitos destacados se dispõe a favor da ação dramática da autossuperação de Zaratustra. Destaca-se exacerbada atenção à alegoria do equilibrista, a qual, se nos permitem a ocasião, pode ser dita uma analogia aos perigos e aos riscos experimentados por aqueles que se arriscam no caminho da superação. Distinguimos, propriamente, o termo alegoria por um cenário arquitetado por símbolos e metáforas, objetivando reapresentar, com simplicidade, algo de complexa compreensão. Dito isto, trabalhar o Prólogo e, com destaque, a alegoria do equilibrista de AFZ se deve à importância que esses textos têm para compreender o complexo tema filosófico da superação em Nietzsche.

Em vista de alcançar os objetivos aventados, este trabalho está estruturado, com total observância, como se segue. O primeiro capítulo, no qual se explora os §§1 e 2 do Prólogo, está dedicado à abordagem e análise dos seguintes temas: a transformação e o declínio de Zaratustra e a morte de Deus. O segundo capítulo, que trabalha sobre os §§3, 4 e 5 do Prólogo, está aplicado à análise das anunciações de Zaratustra, dirigidas aos homens da cidade, dos seguintes temas: o super-homem, a vontade de poder e o niilismo do último-homem. O terceiro capítulo, empenhado aos §§6, 7, 8, 9 e 10 do Prólogo, está devotado à sondagem do fracasso e das novas experiências de Zaratustra. A estrutura dissertativa assumida visa, desse jeito, a fundamentar as bases para a hipótese hermenêutica que será oferecida no quarto e último capítulo: uma especial atenção à análise e interpretação da alegoria do equilibrista, evidenciando-a como uma estratégia pedagógica oferecida para apresentar o problema filosófico da superação.

Para Nietzsche, tudo na natureza caminha para a superação de si, em movimento perpétuo. No entanto, e vale a pena abordar neste instante a questão, superação e declínio são instâncias que coexistem. Ou seja, o declínio ou a destruição, o que é o mesmo, coexiste ao ato de superação, coexiste ao ato de criação. Não por fortuna, os pares contraditórios: declínio e elevação, destruição e criação ou mesmo conservação e superação; são como dois lados de uma mesma moeda. Esses dois lados, indissociáveis um do outro, podem ser melhor apresentados como forças contrárias que coexistem e que mantêm a tensão de forças da realidade. Dito de outro modo, para que haja superação, faz-se necessário também seu contrário, o declínio. É preciso um estado de declínio, resistência, sofrimento, desprazer, incômodo, dor, desalento, revolta, para que algo se destine à superação. Em resumo, para tornar-se mais, é preciso sacrificar-se. Falando de Zaratustra, em *Ecce Homo*, Nietzsche pronuncia que, nele, “todas as contradições se conciliam numa unidade”¹. Visto isso, torna-se compreensível a máxima de Nietzsche de que “o que não

¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo*: como se chega a ser o que se é. Tradução: Artur Morão. Covi-

me mata me fortalece”². Falando de seu mais importante livro, Nietzsche apresenta a estreita relação entre a tragédia e a elevação de Zaratustra: “a mais trágica história, com desenlace divino. Zaratustra se torna gradualmente maior. Sua doutrina desenvolve-se à medida que ele cresce”³. Ao longo do texto, essa estreita relação entre declínio e superação retornará à atenção. Ponto que, aliás, é imprescindível para a sugestão da hipótese hermenêutica acerca da alegoria do equilibrista.

Com o objetivo de atenuar a traição que o trabalho sistemático enquanto tal oferece à filosofia nietzschiana, resolvemos não adotar a metodologia clássica, usada por grande parte dos estudiosos de Nietzsche, que categoriza a sua filosofia em três períodos distintos: o período de juventude, o intermediário e o período de maturidade. Assim, nos permitimos adotar a estratégia de fazermos uso com maior liberdade de suas obras, sem nos atermos à periodização, para fundamentar e elucidar as questões e as considerações apontadas em nossa análise do Prólogo de AFZ. Acreditamos, com isso, tornar a investigação mais dinâmica, autêntica e mais rica em percurso. Aliás, Nietzsche mesmo expressa sua desconfiança a todo tipo de sistema em CI, “I Máximas e flechas”, §26: “desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão”. De todo modo, buscaremos na vasta bibliografia de Nietzsche, considerando aqui os seus curtos dezesseis anos de produção, semelhanças de pensamentos que, em meio a toda multiplicidade que caracteriza a própria filosofia desse alemão, nos favoreçam e nos ajudem com o trabalho hermenêutico.

Iha: Universidade da Beira Interior, 2008 - (“Assim falou Zaratustra”, §6).

² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (“I Máximas e flechas”, §8).

³ Fragmento apresentado por Roberto Machado como citado por Daniel Halévy, Nietzsche, tr. bras., p. 241 (Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 30).

A transformação de Zaratustra e a morte de Deus (prólogo, §§1 e 2)

2.1 Prévia: O que há por detrás da transformação de Zaratustra? Um defunto

Neste primeiro capítulo, a morte de Deus, ou melhor, o fim da crença na ideia de Deus se revelará como efeito e como condição necessária do processo de superação de Zaratustra. Indelévelmente, por um lado, um efeito desse processo, pois a consideração da ideia de Deus se tornará cada vez menor, impertinente e desnecessária para justificar o sentido da vida à medida que Zaratustra se supera e se eleva, à medida que o profeta se torna maior em potência e em vontade criadora. Isto é, a partir do aumento de poder de sua vontade criadora, Zaratustra pôde gerar, singularmente, o próprio sentido da vida, tornando a crença na ideia de Deus dispensável e impertinente. Por outro lado, o fim da crença na ilusória ideia de Deus é condição necessária para o processo de superação do profeta, dado que, sem essa extinção, a superação de Zaratustra não seria possível. E, justamente, esse novo modo de valorar a existência conduz a ideia espectral de Deus ao afastamento das considerações conscienciosas de Zaratustra. Em suma, a vontade criadora de Zaratustra superou a necessidade da ideia de Deus como referencial do sentido da vida. Porquanto, para melhor entender a importância da morte de Deus no processo de superação da personagem, convém a compreensão do que seja o próprio conceito de Deus e o da sua morte à luz do pensamento nietzschiano.

A morte de Deus é tema polêmico em Nietzsche. Segundo esse autor, a ideia de Deus é um dos maiores erros criados pelo homem. Deus é uma ilusão, um nada criado para depreciar o valor da própria vida. Sobre o ato de criação dessa ideia, criação de um erro,

Nietzsche nos diz que, para seus criadores,

todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito — nenhum deles pode ter se tornado, tem de ser *causa sui* [causa de si mesmo]. Mas também não pode ser dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de 'Deus'... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo]... E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! — E pagou caro por isso!¹

Sobre a morte de Deus, sobre o término da crença num fundamento único, eterno e imutável, esse filósofo entende que ela é a constatação de um fato. A crença na ideia de Deus não é mais requerida como fundamento nem pela ciência, nem pela filosofia; a ideia de Deus é desnecessária para o homem moderno. “O ‘mundo verdadeiro’ [o mundo de Deus] — uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la”². Nietzsche também diz ser impossível a afirmação da própria existência e da vida enquanto existir a crença na ideia de Deus: “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo”³.

2.2 O anúncio da transformação de Zaratustra, o anunciador (Prólogo, §1)

No §1 do Prólogo, destaca-se como temática principal a *transformação* vivenciada por Zaratustra. Essa transformação pode ser tomada como uma mudança na forma niilista da personagem. Uma “transmutação”⁴ na qual Zaratustra se dedica à superação dos valores históricos do niilismo⁵ criados pela humanidade para tornar-se, enfim, um niilista que mesmo não tendo conseguido completar o processo de superação, pois ainda existem

¹ CI. “III A ‘razão’ na filosofia”, §2.

² CI. “IV Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, §5.

³ CI. “VI Os quatro grandes erros”, §7.

⁴ Cf. SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 120.

⁵ “Nii” (do latim *nihil*) significa nada. Niilismo, portanto, é uma redução ao nada. Em geral, o niilismo para Nietzsche é o reconhecimento de que a vida não tem sentido algum. Segundo tomamos, em sua forma mais decadente, o niilismo é um fenômeno afetivo de negação da vida, de onde derivam atitudes distintas. É comum, segundo ponto de vista de Nietzsche, que esse niilismo decadente e negativo erija conjuntos de crenças e valores sustentados por algo inexistente, o nada, porém um nada tomado como verdade absoluta sobre a vida. Assim, o nada se torna o fiel da balança para a avaliação da vida. Podemos entender agora o porquê das incisivas críticas desse filósofo à noção de verdade. Para ele, toda ideia de verdade é uma ilusão, a verdade é uma não existência, é um nada. Disso se segue que as crenças e os valores tradicionais pautados na ideia de verdade são infundados, ausentes de sentido. Percebe-se aqui mais uma vez a importância da veemente crítica de Nietzsche dirigida à ideia de verdade. Toda pretensão de verdade é uma negação direta à vida. Toda pretensão de verdade é exacerbadamente negativa e niilista.

afetos decadentes não superados pelo profeta, busca negar esse antigo modo de avaliação contrário à vida, afinal, busca a superação dessa moral — pois *toda moral é violência contra a vida*. Para tanto, dedica-se à afirmação do ato criativo e autêntico de avaliar a vida a partir dela mesma, sem que, para isso, necessite fazer requerimento de esperanças, expectativas e verdades supraterras. Essa mudança também pode ser vista como uma transformação considerável do ânimo de Zaratustra, passando de alguém desiludido a alguém esperançoso, por ter acumulado elevada sabedoria⁶. Machado corrobora com essa tese, dizendo que a obra AFZ “relata a passagem do herói de um estado de ignorância ou de irreflexão a um estado de conhecimento ou de sabedoria... a descoberta de um segredo”⁷. Todavia, trata-se do processo de superação vivido por Zaratustra, trata-se da superação de um afeto causador de grande desilusão — a saber, a “*grande náusea* que sente pelo homem”⁸ de seu tempo: náusea ocasionada pelo niilismo em geral do homem moderno e, em específico, pelo niilismo que está à espreita, o niilismo do último-homem, uma das mais perigosas e decadentes formas de niilismo da modernidade. Esse processo de superação permitiu Zaratustra atingir um estado mais elevado e mais animoso, um estado de maior plenitude, originário, provavelmente, da superação desse último tipo de niilismo citado, expressão do cansaço e da degeneração total da vontade — “Não mais querer, não mais apreciar e não mais criar: oh que este grande cansaço permaneça longe de mim”⁹. No alto da montanha: “Lá, durante dez anos, cultivou seu espírito e a solidão. Mas, por fim, seu coração se transformou”¹⁰. Verifica-se, aqui, Nietzsche apresentar a transformação de Zaratustra, em cujo coração ocorreu uma mudança após ter cultivado seu espírito e a solidão, ou seja, após ter praticado solitariamente a si mesmo, motivado, absolutamente, por uma vontade criadora — “Também no conhecimento sinto apenas o prazer do gerar e do devir da minha vontade”¹¹.

Como se vê nas primeiras linhas do Prólogo, é informado que o coração de Zaratustra sofreu uma transformação após um período de dez longos anos de reclusão e solidão. Afastando-se de sua terra natal e do esgotamento e cansaço do homem, aos trinta anos de idade, lá no alto das montanhas, cultivou “seu espírito e sua solidão”. Zaratustra, isolando-se de todas as coisas humanas que o cercara e o desiludira, subiu para as montanhas e, aproveitando-se de sua solidão, estabeleceu uma transformação de seu coração e de seu ânimo. Isolado e desiludido, obrigou-se a estar só consigo mesmo, obrigou-se a encarar a si mesmo como o seu maior desafio de criação, obrigou-se, seguramente, à au-

⁶ Cf. JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016, p. 77.

⁷ MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 30.

⁸ EH. “Assim falou Zaratustra”, §8.

⁹ Idem.

¹⁰ AFZ. “Prólogo”, §1. (utilizaremos a versão do “Prólogo” traduzida para o francês por Chantal Sautier e Laurent Valette e, a partir dessa, para o português por Ivo Barroso. Esta última versão, em português, consta da obra “O ‘Zaratustra’ de Nietzsche”, de Pierre Héber-Suffrin, entre as páginas, incluindo, 11 e 30).

¹¹ EH. “Assim falou Zaratustra”, §8.

tossuperação de si. Desta forma, pôde encarar seus maiores medos, sofrimentos, paixões e angústias, enfim, obrigou-se a si. Enfrentando sua solidão e estabelecendo um cultivo de seu próprio espírito, pôde exercitar sua transformação, pôde colocar-se, portanto, à prática da autossuperação. Praticando a si mesmo solitariamente, Zaratustra assume a possibilidade de criar uma expressão singular de si, uma expressão individual na existência humana.

Temos que essa transformação do coração e do espírito de Zaratustra é devida a sabedoria adquirida por ele, sabedoria que está relacionada com a descoberta do princípio de superação¹² — princípio concebido por Nietzsche como inerente a toda natureza — e também alude ao compromisso ativo que assume com esse princípio: ao assumir que o princípio de superação é o fundamento do todo existente, Zaratustra assume o compromisso da autossuperação de si mesmo, visando a tornar-se o que é¹³.

Importante notar que, mesmo assumindo esse compromisso, o processo de autossuperação de Zaratustra não está completo. A transformação apontada no §1 não indica que Zaratustra se tornou o que é, não indica, em absoluto, que o profeta completou e finalizou o processo de autossuperação, caso isso seja possível. Como bem percebeu Suffrin, Zaratustra é um niilista do tipo criador que, por sua vez, implica ser também um destruidor de antigos valores niilistas. Sendo assim, ainda há sentimentos niilistas que devem ser superados pelo profeta, tais como: a compaixão, o nojo e o amor excessivo dirigidos aos homens. Como bem colocou Stegmaier,

O sofrimento pelo homem se tornará para ele [Zaratustra] o mais pesado dos pesos, não apenas na forma do nojo, mas ainda mais na forma da compaixão. Como o amor, a compaixão é uma doação imediata a outros homens, a outros homens singulares; de modo diferente do amor, contudo, é uma doação a eles por causa de seu sofrimento. [...] Zaratustra quer superar a compaixão, à medida que ele supera o sofrimento, e ele quer superar o sofrimento, à medida que ensina a vê-lo de outro modo.¹⁴

Segundo Julião, o processo de autossuperação de Zaratustra é o motivo condutor da obra, e sua saga dramática da busca por tornar-se aquilo que é perpassará todos os capítulos do livro. Para além disso, o comentador relata que Nietzsche deixou indícios de que Zaratustra somente chegará a tornar-se o que é na quarta e última parte da obra. Para Machado,

¹² “Zaratustra [...] espera na solidão da sua montanha [...] a hora de poder descer para junto dos homens para os quais deve ensinar a autossuperação como lei da vida” (Cf. JULIÃO. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*, p. 24).

¹³ “Torna-te o que tu és” é uma máxima derivada do subtítulo do livro *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. “Torna-te o que tu és” é uma convocação à afirmação e ao cultivo de si mesmo como expressão singular no mundo. Em “Por que sou tão inteligente”, §9, de *Ecce Homo*, tem-se um bom exemplo do tema quando Nietzsche apresenta a resposta de como ele mesmo chegou a ser o que é.

¹⁴ STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. In: *CADERNOS Nietzsche*, São Paulo, 2005, p. 29.

a obra AFZ é uma “narração dramática do aprendizado trágico de Zaratustra”, onde o profeta “no final de um processo de aprendizado, em que deve enfrentar o nihilismo em suas várias formas, assume seu destino trágico, isto é, diz sim a vida como ela é, sem introduzir oposição de valores”¹⁵. Segundo se mostra, AFZ é um drama pedagógico que retrata a saga vivida pelo protagonista na busca de tornar-se o que é, onde ele aprende a autossuperação de si ensinando aos homens, e ensina, aprendendo a autossuperar-se¹⁶. Vemos, a partir da análise desses dois especialistas, que a ação dramática de AFZ é motivada pelo aprendizado da autossuperação, que se constitui pela afirmação do destino e da tragicidade da vida tal como ela é.

A transformação de Zaratustra, por mais que seja trazida logo nas primeiras linhas do Prólogo, não é apresentada com a clareza que se requer. Lembremo-nos de que *Zaratustra* é uma obra de dinâmica dramática que acentua o tema da superação, e, como tal, deve mostrar todas as dificuldades e incertezas encontradas por aquele que se arrisca a trilhar o dramático e perigoso caminho da superação. Em geral, no §1, já se faz presente uma transformação considerável do ânimo e do pensamento de Zaratustra. Destarte, inúmeras questões podem suscitar a respeito dessa transformação vivida por ele, uma vez que ela aparece com obscuridade num primeiro momento. Inevitavelmente, cabem aqui as seguintes problematizações: o que é exatamente essa transformação? Por que Zaratustra se transformou? E, por último, por que ele almeja anunciar sua sabedoria transformada aos homens da cidade?

Com a intenção de melhor esclarecer todas essas questões levantadas, torna-se necessária a dirigida atenção para alguns elementos que figuram neste primeiro parágrafo, a saber: o Sol, a caverna e a solidão. De acordo com alguns dedicados estudiosos de AFZ, esses três elementos são alusões paródicas aos elementos que estão presentes, também, na alegoria da caverna de Platão. Porém, a saber de antemão, o Sol, a caverna e a solidão, em AFZ, são distintos e não possuem os mesmos significados que os mesmos elementos significantes em Platão¹⁷. Também, não são apenas simples oposições de valores uns aos outros. Não são definitivamente os mesmos apenas com valores invertidos. Entretanto, esses três elementos, em AFZ, aludem figurativa e simbolicamente aos elementos da alegoria de Platão. Do que conseguimos expressar com maior clareza, pode-se dizer que o Sol, a caverna e a solidão, em AFZ, figuram como uma alegoria da alegoria de Platão. Sendo a alegoria um cenário metafórico criado em vista de tornar apreensível ao entendimento algo de maior complexidade, dada esta definição, é possível cogitá-la em seu caráter especialmente pedagógico, voltado para a facilitação da aprendizagem.

¹⁵ Cf. MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 29.

¹⁶ Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 89.

¹⁷ Machado, ao tratar do início do §1 do Prólogo, escreve que “essa referência ao sol é importante. Além da evidente paródia do mito platônico, em cuja caverna o sol não entra, a presença determinante do astro no início da trajetória de Zaratustra faz deste um personagem luminoso” (MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 35).

Portanto, a paródica alegoria da alegoria de Platão, presente em AFZ, visa a facilitar o entendimento da crítica de Nietzsche ao dualismo platônico, tal como tem por intuito simplificar a compreensão do complexo conceito de superação. Interessante notar que, para o filósofo alemão, qualquer tipo de linguagem, mesmo a que tem a pretensão de maior rigor lógico ou literal, é, primitivamente, alegoria metafórica, e, como tal, é tentativa de unificação do múltiplo, é simplificação do que é complexo, é representação a fim de apreender alguma estabilidade no conhecer¹⁸.

2.2.1 Panorama da crítica e oposição de Nietzsche a Platão

Em sua alegoria da caverna, Platão apresenta o Sol como sendo o lugar da verdade, o mundo suprassensível e imutável das Ideias. Apresenta, também, uma depreciação da caverna como sendo o lugar das coisas comuns, mutáveis e corruptíveis, uma imagem distorcida do mundo verdadeiro. E, por fim, trata da solidão do filósofo. Este, depois de ter abandonado a caverna, trilha solitariamente o caminho de ascensão para o verdadeiro conhecimento, indo em direção ao Sol; bem como, solitariamente, retorna para a caverna para convencer os outros prisioneiros a caminharem em direção à verdade¹⁹.

Ao que parece, Platão concebia ser impossível sustentar algum tipo de conhecimento verdadeiro partindo das coisas do mundo corruptível, mutável e sensível. Assim, foi levado a pressupor a existência de um outro mundo, o mundo suprassensível das Ideias, local de toda verdade e valores universais, onde a realidade se conservava de modo imutável e eterno. Com efeito, o mundo sensível não era senão uma imagem corrupta e mal formada daquele mundo inteligível.

A caverna, como elemento alegórico, representa, por analogia, o mundo sensível. Mundo em que, segundo Platão, as pessoas estão imersas às aparências e, dessa forma, acreditam, por desconhecerem a verdade, que tudo o que está disponível aos sentidos é tão somente a mais pura expressão da realidade. No interior dessa caverna, eram as sombras estampadas na parede, produzidas por formas que eram movidas por outros homens em frente às chamas de uma fogueira, que representavam as imagens deformadas do mundo sensível. No entanto, tudo o que estava sombreado na parede da caverna era apenas simulacro da realidade, estando, decerto, bem longe da verdade do mundo das Ideias. Ou seja, Platão considerava corrupto tudo o que provinha do mundo sensível

¹⁸ Em *Símbolo e Alegoria*, Anna Hartmann aponta que, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche estabelece como sinônimos os termos alegoria e analogia. Entre o que a alegoria (ou analogia) representa e o objeto da representação “não há identidade entre as esferas, mas uma semelhança de relações” (CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. 2003. 263 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP [s. n.] 2003, p. 232). Contudo, Hartmann não trata do caráter pedagógico da alegoria em Nietzsche, que, aliás, é o que pretendemos sustentar. Sobre a questão da linguagem como metáfora, ver os dois primeiros parágrafos da seção 1.3.1 desta dissertação.

¹⁹ Cf. PLATÃO. *A República*. 9 ed. Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gulbenkian, 514a a 517e.

e mutável. Por esse motivo, era preciso abandonar o interior da caverna para se elevar e se alçar ao verdadeiro conhecimento da realidade. Era preciso sair da caverna e vislumbrar a luz do Sol, elemento que representa o mundo inteligível na alegoria²⁰.

De fato, esses três elementos da alegoria da caverna discriminados acima — o Sol, a caverna e a solidão — também estão presentes no §1 do Prólogo de AFZ. No entanto, como se mostrará, em distinção no que se refere ao significado e aos valores defendidos.

Em uma exaltação dirigida ao Sol, Zaratustra estabelece um anseio por felicidade. Como é possível perceber, essa felicidade desejada pelo profeta é como a que sentiria o Sol, caso ele pudesse, por ter a quem iluminar. Logo, o anseio e a felicidade de Zaratustra estão destinados à iluminação dos que se encontram na ignorância. Quer dizer, Zaratustra anseia e destina sua felicidade ao simples fato de ter a quem anunciar sua sabedoria acumulada.

Grande astro! Qual seria tua felicidade sem aqueles a quem iluminas? Há dez anos que vens subindo até minha caverna; já te terias cansado de dar a tua luz e descrever este percurso se aqui não estivéssemos nós, eu, minha águia e a serpente. Mas, a cada manhã, nós te esperávamos e te aliviávamos de teu excesso, abençoando-te por isso. Vê! Estou saturado de minha sabedoria, como a abelha que acumulou demasiado mel; anseio por mãos que se estendam. [...] Preciso, pois descer ao mais profundo, como fazes à noite, ao mergulhar por trás do mar, levando tua luz ao mundo inferior, ó astro exuberante!²¹

A subida de Zaratustra para as montanhas, local em que habitou uma caverna e adquiriu elevada sabedoria, é uma clara alusão opositiva à filosofia de Platão e, em especial, à alegoria da caverna. Nesta alegoria, de acordo com Platão, apenas aquele que abandonasse a caverna (fonte de total ilusão), deixasse as opiniões fundamentadas no mundo sensível, desconsiderasse as sensações corporais como fontes de conhecimento verdadeiro, e, por conseguinte, se dirigisse ao Sol (fonte da verdade) para contemplar sua luz, teria acesso ao saber verdadeiro. Este contemplador da verdade deveria ser o próprio filósofo, o amante da sabedoria. A grande provocação/oposição que Nietzsche declara a Platão está manifesta na importância que destina à caverna para a elevação espiritual de Zaratustra. Recluso e solitário no interior de sua caverna, Zaratustra, obrigado a estar só com seus sentimentos, pôde então adquirir sabedoria e transformar-se. É no interior da caverna e a partir de sua solidão que Zaratustra se eleva, autossuperando-se — “vivo, porém, na minha própria luz, torno a sorver as chamas que de mim emanam”²². E tal como o Sol, que não mais está à espera de mostrar sua luz a quem a ele se dirige, mas que ele mesmo quer ir ao encontro daqueles a quem quer iluminar, fazendo disso a sua

²⁰ Ibidem, 516c.

²¹ AFZ. “Prólogo”, §1.

²² EH. “Assim falou Zaratustra”, §7.

felicidade e destino, Zaratustra também quer anunciar sua sabedoria declinando e descendo para junto dos homens — pois o homem é “uma pedra monstruosa que precisa do escultor”, e a ardente vontade criadora de Zaratustra o impele sempre de novo para o homem, “assim como o martelo para a pedra”²³. Vontade criadora que o impele sempre para os homens que se encontram presos à ignorância e à escuridão do mundo inferior; ignorância e escuridão que não aludem mais à figura da caverna, como em Platão, mas sim ao niilismo, à negação da vida. Consequentemente, no §1 do Prólogo, há um contramovimento nietzschiano em relação à alegoria de Platão.

Do que foi exposto, pode-se perceber que a sabedoria obtida por Zaratustra não faz requerimento de mundos suprassensíveis ou de verdades universais e imutáveis, nem de princípios de conservação perenes, tais como requerem o cristianismo e o platonismo, mas que sua sabedoria está no nível deste mundo mesmo — está no mundo onde o processo de superação é sua dinâmica. Por isso, Nietzsche faz seu Zaratustra convocar os homens à afirmação deste mundo: “*permaneça fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!*”²⁴. Zaratustra adquiriu sabedoria ao ter se autossuperado, ao ter superado o niilismo metafísico, caracterizado pela crença no divino, bem como ter superado parte do niilismo que está espreitando o homem moderno, restando-lhe ainda alguns sentimentos niilistas e decadentes a serem declinados. Contudo, ele só se lançou a esta autossuperação de si por ter permanecido fiel às coisas da terra, sem fazer qualquer pressuposição de existência de além-mundo.

Segundo Nietzsche — e aqui se faz pertinente uma pequena digressão — não há nada na natureza que se conserve, sendo tudo destinado à superação. Interessante notar, na citação que se segue, que Nietzsche identifica o destino à superação de tudo o que vive com a própria vontade de poder — portanto, a superação é a dinâmica da própria vontade de poder, e a vontade de poder é a lei da vida, assim sendo, vida é superação²⁵. Até mesmo no declínio e no sacrifício está presente a vontade de poder, “a vontade de ser senhor”. Vejamos a vida, dirigindo-se ao profeta Zaratustra, contar-lhe um segredo sobre si:

“Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*”. É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa [a vontade de poder]; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica — pelo poder! [...] O que quer que eu crie e como quer que o ame — logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade.”²⁶

²³ Ibidem, §8.

²⁴ AFZ. “Prólogo”, §3.

²⁵ Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 25.

²⁶ AFZ. II, “Da superação de si mesmo”.

Por consequência, não há nenhum princípio de conservação fixamente perdurável na natureza. Tudo o que aparentemente se mostra como estado de conservação perene para a percepção humana retrata apenas a condição de como o homem acessa o mundo, sendo, então, a admissão do princípio racional de conservação apenas uma perspectiva limitada do intelecto humano²⁷. Disso se segue que, para Nietzsche, o mundo está em eterno fluxo, tal como concebido por Heráclito: “no *mesmo* rio não é possível entrar *duas vezes*”²⁸. Segundo o filósofo alemão, a consideração do princípio de conservação sustentou a ilusão da existência da ideia de “verdade” e fundamentou o sentido histórico niilista da cultura ocidental desde o platonismo, passando pelo cristianismo e chegando até as ciências naturais da modernidade²⁹. Não obstante, a crítica de Nietzsche está dirigida não só à modernidade, mas a toda cultura ocidental cristã/platônica por ter aventado o princípio de conservação como organizador de um mundo que a todo instante está superando e está sendo superado³⁰. É por isso que boa parte da crítica de Nietzsche tem por alvo o sentido histórico/teleológico da humanidade, criado tão somente pela *vontade de verdade*³¹ da cultura ocidental européia, uma vontade de conservação. Sobre esse aspecto

²⁷ Analisando a antinomia entre o pensamento trágico e a metafísica racional, apresentada em *O nascimento da tragédia*, Machado relata que a crítica de Nietzsche à racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão se deve à sua “incapacidade de expressar o mundo, em sua tragicidade”. A acusação de Nietzsche ao “socratismo estético” aponta para o fato de que “subordinou o poeta ao teórico, ao pensador racional, e considerou a tragédia irracional, isto é, um compromisso de causas sem efeito e de efeitos sem causa”. Herdeiro do pensamento socrático, o “espírito científico [...] acredita que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode conhecer o ser em seus abismos mais longínquos e até mesmo corrigi-lo, curar a ferida da existência”. Segundo Machado, reconhecendo o insucesso e a incapacidade da metafísica racional de ter com a tragicidade do real, Nietzsche vislumbra que “a arte trágica é a atividade que dá acesso às questões fundamentais da existência, e se constitui [...] como antídoto à metafísica racional”, e somente “a experiência trágica, com sua música e seu mito, é capaz de justificar a existência do ‘pior dos mundos’, transfigurando-o”. Por certo, como nos aponta o comentarista, Nietzsche pretende, com *O nascimento da tragédia*, o retorno do pensamento trágico da existência, bem como “que o espírito científico deixe de ser ilimitado e sua pretensão a uma validade universal seja aniquilada”. (Cf. MACHADO. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*, pp. 11-13).

²⁸ HERÁCLITO, Fr. DK22B91 apud CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 103.

²⁹ Naturalmente por essa razão, Julião adverte que o princípio de superação foi concebido, por Nietzsche, como contraposição ao princípio de conservação. (Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 19).

³⁰ Nietzsche identifica o devir (vir-a-ser) factual do mundo com a própria superação. No §2, do capítulo “III A ‘razão’ na filosofia”, do livro CI, o autor indica que “na medida em que mostram o vir-a-ser [devir], o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem”. No §5 do mesmo capítulo e obra, temos que “antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguro estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro”. No §3, do capítulo “O Nascimento da Tragédia”, de EH, o filósofo disserta que “a afirmação do desvanecimento e da *aniquilação*, o elemento decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o *devir*, com a radical renúncia ao próprio conceito de ‘ser’”.

³¹ “Chamais ‘vontade de verdade’, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama? Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo *eu* à vossa vontade! Tudo o que existe quereis primeiramente *fazer* pensável [...]. Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa verdade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como espelho e reflexo [...]. Quereis ainda criar o mundo ante o qual podeis ajoelhar-vos: é a vossa derradeira esperança e embriaguez” (AFZ. II, “Da superação de si mesmo”). Para maiores esclarecimentos sobre o entendimento de Nietzsche do conceito de verdade, ler (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999).

histórico/teleológico do homem moderno, Müller-Lauter imprime três “desvantagens” mencionadas por Nietzsche: primeiramente, esse tipo de sentido histórico mata o “passado transmitido, à medida que o examina”, e, à medida que pretende essa objetivação, anula qualquer aplicabilidade prática (em síntese, os erros do passado devem ser corrigidos ou evitados). Em segundo lugar, “aniquila também a autoconfiança do homem que, em sua época presente, age voltado para o futuro”, dado que, pelo aspecto teleológico, a história da humanidade estaria em cadeia, num simples escoar de acontecimentos, onde o presente e o futuro são forjados. E, por último, porém intrinsecamente ligado à desvantagem anterior, “dissolve o si-mesmo”, dissolve “a crença no que é permanente”, “no processo do vir-a-ser” (uma vontade voltada à estabilização do devir). Müller-Lauter emenda que, para Nietzsche, esse homem do sentido histórico/teleológico “só quando salta para fora do processo [do vir-a-ser] e se agarra a algo constante [si-mesmo]”, “consegue afirmar-se no reino do inconstante”. Porém, tudo isso não passa de uma ilusão, uma “ilusão que se torna verdade”³².

Para Nietzsche, a história, o passado, deve estar a serviço da vida, deve estar a serviço da condução superior dessa vida. Por esse mesmo motivo, Müller-Lauter anuncia que, segundo o filósofo, “o que não serve para a vida ‘não é verdadeiramente história’”. Numa citação que traz de *Considerações Extemporâneas (II, §1)*, o mesmo estudioso testemunha que “o homem se torna homem apenas através da força de usar o passado para a vida e, a partir do ocorrido, fazer de novo história”. Portanto, uma história sempre por fazer, sempre por criar, e, certamente, um novo sentido histórico, que escapa ao processo histórico/teleológico que vigorou na Europa do XIX³³.

A partir dessa breve digressão, é possível melhor entender quais foram as intenções de Nietzsche quando fez seu Zaratustra habitar uma caverna e, nela, alcançar sua elevação: é no interior da caverna — diga-se de passagem, caverna que não suporta o mesmo significado que a caverna de Platão, pois esta é apenas simulacro da realidade —, é na afirmação de um mundo mutável, corruptível e antagonico de forças, ou seja, é na afirmação de um mundo completamente livre de fins últimos que a sabedoria de Zaratustra se eleva e se cria. Porquanto, é no interior da caverna que o Sol encontra Zaratustra, isto é, é na afirmação do mundo tal como ele é que Zaratustra encontra sua iluminação e sabedoria: “Grande astro! [...] Há dez anos que vens subindo até minha caverna; já te terias cansado de dar a tua luz e descrever este percurso se aqui não estivéssemos nós”³⁴. Não há, por isso, qualquer pressuposto e necessidade de um mundo suprassensível, onde verdades e valores universais estejam ancorados e conservados eternamente. O mundo em que ocorre a transformação de Zaratustra é o mesmo mundo onde tudo se supera (ao

³² Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 87.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 89.

³⁴ AFZ. “Prólogo”, §1.

superar ou ao ser superado), sendo a superação a própria dinâmica do todo existente. Todavia, não há necessidade, conforme deliberou Platão, de uma saída ou desconsideração deste mundo para se alcançar a “verdade”. Pelo que se pôde verificar da análise que oferecemos, não há necessidade de sair da caverna para contemplar a luz do Sol. Para Zaratustra/Nietzsche, é na afirmação, sem reservas, da realidade, dos fatos e da vida, assim como eles são, que se adquire as condições iniciais para a autossuperação de si. Por certo, é a partir dessa afirmação que se obtém parte da sabedoria necessária para tornar-se o que é. Em outras palavras, é afirmando e habitando o interior da caverna que se assume o compromisso com o processo de transformação de si, visando, desse jeito, a tornar-se o que se é — o que é o processo mesmo de autossuperação³⁵.

Outra observação que vale a pena ressaltar é que aquele que quer transformar-se, que deseja autossuperar-se, adquirindo sabedoria sobre si e sobre o mundo, não é aquele que, saindo da caverna, se dirige ao Sol em busca da verdade. De outro modo, é propriamente o Sol que vem iluminar, com sua luz, aquele que habita a caverna. A partir desse contramovimento proposto por Nietzsche, a sabedoria está ao alcance daquele que assume o mundo tal como ele é, mutável, antagônico e corruptível. A sabedoria que Zaratustra quer ensinar está ao alcance daquele que habita a caverna e não faz requerimento de coisas além-mundo. Indiscutivelmente, verifica-se aqui a tamanha oposição de Nietzsche à filosofia platônica.

³⁵ Em *Ecce homo*, Nietzsche descreve um bom exemplo de como ele mesmo chegou a ser o que é: “Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. [...] nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as ‘modéstias’, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo] seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez. Expresso moralmente: amar o próximo, viver para outros e outras coisas pode ser a medida protetora para a conservação da mais dura subjetividade. Este é o caso de exceção em que eu, contra minha regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos ‘desinteressados’: eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*. – É preciso manter toda superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais. – Entretanto, segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. – Constrói uma após outra as faculdades auxiliares, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre o ‘fim’, ‘meta’, ‘sentido’. [...] Hierarquia das faculdades; distância; a arte de separar sem compatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário ao caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e arte de meu instinto. Sua *tutela suprema* revelou-se de tal maneira forte que não pressenti sequer o que em mim crescia” (EH. “Por que sou tão inteligente”, §9).

2.2.2 A afirmação de seu destino como parte da transformação de Zaratustra: o anunciador da superação

Tal como o Sol segue o seu curso de elevação e ocaso³⁶, iluminando aqueles que estão nas trevas, sem, no entanto, desviar de seu destino, Zaratustra também quer afirmar o seu destino, declinado para juntos dos homens para levar sua sabedoria ao “mundo inferior”. Dirigindo suas palavras ao Sol, Zaratustra declara: “estou saturado de minha sabedoria [...]; anseio por mãos que se estendam. [...] Preciso, pois descer ao mais profundo, como fazes à noite, ao mergulhar por trás do mar, levando tua luz ao mundo inferior, ó astro exuberante!”³⁷. De outro modo, tal como o Sol não poderia ter outro destino senão o seu, Zaratustra também quer ter o seu destino, o qual não poderia ser, perfeitamente, outro. Assim como o Sol, Zaratustra quer fazer de seu destino sua felicidade, sua máxima expressão de potência. Com efeito, tomar para si o seu destino é parte do que requer o processo de tornar-se o que se é, é parte do processo de autossuperação de si. Em todo caso, autossuperar-se é amar o próprio destino, é amar a própria necessidade do acontecimento, do fato — *amor fati*³⁸. É, também, um tornar-se comandante de si próprio e de seus atos, sem ter a necessidade de, para isso, fazer requerimento de ordenamentos metafísicos que fundamentem as ações. Por ora, verifica-se, com essa exaltada declaração dirigida ao Sol, que Zaratustra assume a tarefa de tornar-se o que é ao querer ser aquilo que só poderia ser, a saber: o anunciador da transformação, o anunciador das boas-novas, o anunciador do caminho da superação do próprio homem. Porque “o homem é algo que deve ser superado”³⁹. Em observação, é preciso atentar que mesmo tendo cultivado seu espírito e tendo alcançado uma transformação em seu coração, o profeta ainda não superou alguns sentimentos reativos/negativos (a exemplo, a compaixão pelo sofredor e o nojo que tem pelo último-homem⁴⁰). Por esse motivo, ainda não se tornou o que é. No

³⁶ Assim como o Sol tem seu curso de elevação no oriente e seu curso de ocaso no ocidente, Zaratustra (personagem persa/oriental) quer ter seu ocaso para que possa, assim como o Sol o faz quando pelo giro de rotação do planeta Terra, levar sua luz e seu calor à cultura ocidental decadente. Essa atenciosa interpretação foi feita pelo professor Pedro Hussak van Velthen Ramos, em uma reunião de iniciação científica da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no ano de 2017.

³⁷ AFZ. “Prólogo”, §1.

³⁸ “A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário – mas para o amar...” (EH. “Porque sou tão sagaz”, §10). Na próxima citação, Nietzsche declarará mais uma vez seu amor à necessidade do acontecimento: “o que em si é necessário não me lesa; *amor fati* é a minha mais íntima natureza” (EH. “O caso Wagner”, §4).

³⁹ AFZ. “Prólogo”, §2.

⁴⁰ Vale aqui a exposição de que Zaratustra somente supera o afeto reativo do nojo pelo homem na quarta parte de AFZ, quando aprende a conviver com o nojo ao afirmá-lo como um fato necessário na existência humana. Nesse sentido, o nojo é afirmado como um dos estímulos para a superação. É pelo pensamento do eterno retorno que Zaratustra declara seu amor à necessidade de todos os acontecimentos, inclusive dos acontecimentos mais desprezíveis e enfraquecedores. É o pensamento do eterno retorno que possibilita a afirmação de todas as instâncias da vida, uma vitória definitiva sobre o nihilismo. Sobre essa questão, ler “A propósito do nojo de Zaratustra: a nobreza e o *pathos* da distância”, texto de Danilo Bilate, disponível em *Leituras de Zaratustra*, pp. 343-358.

entanto, ele anseia imensamente tornar-se o que é, o que pode ser constatado pelo seu anseio em aceitar o seu destino tal como ele é. E, da mesma maneira, pode ser constatado pela exaltação que o profeta dirige ao Sol, astro que tanto tem sua elevação como seu ocaso. Com isso, Zaratustra está motivado por uma vontade que não só quer afirmar sua elevação e felicidade, mas, também, seu sacrifício e sofrimento: o profeta afirma, desse modo, seu destino em plenitude. Analisando a importância da afirmação do sofrimento como parte essencial da elevação existencial de Zaratustra, Stegmaier explica que “sofrer na existência significa apenas não aceitá-la, não poder suportá-la assim como ela é. Quem pode suportar com facilidade um grande sofrimento, é muitíssimo estimado por isso, e vale como forte”⁴¹. Da mesma maneira, Machado nos alerta que “a ideia central do primeiro item do ‘Prólogo’ não é propriamente o esplendor; é a relação entre o excesso, a superabundância e o declínio ou o ocaso de Zaratustra”. Apesar de ter acumulado tamanha sabedoria, Zaratustra se cansou de seu espírito e de sua solidão, e, agora, necessita esvaziar-se, necessita de seu ocaso e declínio para junto dos homens. Mas por quê?, indaga Machado. “Justamente para dar aquilo que tem em excesso. A ideia de declínio se liga à de excesso pela ideia da dádiva”⁴². O profeta Zaratustra tem ciência de que sua elevação depende de seu sacrifício, que sua subida para as alturas depende de seu enterramento nas profundezas humanas, no mal. No §371 de *A gaia ciência*, Nietzsche nos apresenta muito bem essa relação: “nós mesmos crescemos, mudamos continuamente [...] tornamo-nos cada vez mais jovens, mais futuros, mais elevados, mais fortes, impelimos nossas raízes cada vez mais poderosamente na profundidade — no mal”.

Referente à primeira subida de Zaratustra para as montanhas, sua retirada para longe dos homens e a escolha da solidão, aos trinta anos de idade, é uma contraposição alusiva à descida de Jesus Cristo às margens do Rio Jordão e o início de sua saga messiânica, também aos trinta anos, para junto dos homens⁴³. Esta contraposição revela, com clareza, as intenções de Nietzsche de estabelecer seu Zaratustra, desde o início, como adversário da cultura ocidental cristã, cultura excessivamente moralizadora, niilista e ressentida, herdeira direta do platonismo. Efetivamente, o que o Zaratustra de Nietzsche pretende ensinar aos homens, após ter acumulado tamanha sabedoria em seus dez anos de solidão, não é uma doutrina de culpa, ressentimento e negação das coisas deste mundo, tal como se apresenta nos ensinamentos cristãos, mas sim, anseia por ensinar aos homens sua sabedoria, que é pura afirmação, felicidade, ventura e sem mágoa — como afirma Nietzsche, “Zaratustra é afirmativo até à justificação, e até mesmo à redenção de todo passado”⁴⁴. Anseia por ensinar, então, uma sabedoria que não tem nada a ver com a sabedoria da cultura ocidental acumulada até aquele momento — “(sua religião, sua fi-

⁴¹ STEGMAIER. Op. Cit., p. 30.

⁴² MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 42.

⁴³ Cf. SUFFRIN. Op. Cit., pp. 40-41.

⁴⁴ EH. “Assim falou Zaratustra”, §8.

losofia, sua arte, sua ciência, sua moral), indissolavelmente grega e judaico-cristã, cujo desuso Zaratustra constata e cuja substituição preconiza⁴⁵, esclarece Suffrin. Por conseguinte, a sabedoria que Zaratustra quer ensinar anseia por uma transformação dos homens, transformação daqueles a quem ele destina sua felicidade. Dessa maneira, Zaratustra se caracteriza como o anunciador de uma nova transformação cultural. Uma anunciação revelada, por um sábio, de uma nova civilização, jamais existente⁴⁶.

Como conclusão deste subcapítulo, solicitamos que voltemos àquelas três perguntas iniciais que tínhamos elaborado com o objetivo de melhor orientar nossa abordagem. Primeiramente, perguntamos o que é exatamente essa transformação do coração de Zaratustra. Por tudo o que foi apresentado, é possível dizer que ela é a própria transformação da sabedoria de Zaratustra. Essa nova sabedoria foi gerada pela descoberta da superação, fundamento dinâmico inerente ao todo existente e à vida. Após ter cultivado seu espírito e solidão, Zaratustra alcançou essa nova sabedoria e pôde elevar novamente seu coração e seu ânimo, pois descobriu que o sentido da vida só pode ser criado a partir da própria vida. Disso se segue que, se o sentido da vida deve ser criado, e se vida é movimento, antagonismo e superação, então Deus, aquele que até o momento era considerado o fundamento imutável e supraterrâneo da vida, não se fazia mais necessário para justificá-la — dessa maneira, a ideia de Deus se tornou impertinente, caindo em desuso para o profeta. Com efeito, o eterno movimento das contradições de força, disputando o poder num inexorável fluxo e em permanente tensão, é o próprio sem sentido da vida, um sem sentido trágico que é palco para o ato criativo de Zaratustra.

Temos, então, a segunda pergunta: por que Zaratustra se transformou? Porque estabeleceu, a partir de si, um processo de superação das diferentes formas de niilismo, em especial, do niilismo caracterizado pelo esgotamento e desânimo total da vontade. Em suma, porque estabeleceu uma busca por autossuperação de si como resposta à náusea que ainda sente pelo homem. Náusea que levou para sua solidão e a transformou em sabedoria.

E, por último, por que ele almeja anunciar sua sabedoria transformada aos homens da cidade? Em primeiro lugar, porque ele quer afirmar o seu destino tal como ele é, portanto, quer afirmar todo o peso e responsabilidade de ser o anunciador dessa nova sabedoria. E, por último, Zaratustra anseia pela transformação dos homens que caíram em desgosto pela vida, degenerando-se no niilismo. Anseia, dessa maneira, por uma completa transformação cultural — anseia por uma nova cultura formada por homens de força e vontade muito mais ativas, afirmativas e de ânimo elevado. Em resumo, para Zaratustra, a vontade de poder, cuja dinâmica é a superação, é o fundamento ontológico da vida enquanto tal. Foi esta a sabedoria revelada a ele em seus longos anos de solidão

⁴⁵ SUFFRIN. Op. Cit., p. 41.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 34.

na caverna. E é o ensinamento dessa doutrina da superação que quer oferecer aos homens da cidade, fazendo disso o seu declínio, sacrifício e destino.

Atenciosamente ao que Stegmaier assinalou, as doutrinas de Zaratustra são, em especial, antidoutrinas. Com isso, Stegmaier assume que as doutrinas do profeta estão em oposição direta às doutrinas ordinárias que determinam fundamentos e expressam significados que devem ser entendidos por todos do mesmo modo. Assim concebidas, afastadas de quaisquer pretensões de universalidade e generalidade, as doutrinas antidoutrinárias de Zaratustra possibilitam a construção singular do sentido da vida. Todavia, as doutrinas do profeta de Nietzsche “são signos que se sustentam por si mesmos, e todo aquele que os interpreta tem de assumir a responsabilidade por isso”⁴⁷. Pelo olhar desse comentador, Nietzsche tinha de oferecer alguma doutrina, nem que fosse para ser “mal-entendido”. Dessa forma, distingue que Nietzsche fez “concessão aos que procuram por doutrinas [...] para encontrar um sentido da vida. Eles não podem proceder de outro modo”. No entanto, acrescenta que os que não necessitam de doutrinas “talvez reconhecerão nas doutrinas de *Zaratustra* antidoutrinas”. Em consequência disso, aponta que “as doutrinas de Zaratustra parecem ser pensadas de tal modo que elas distinguem os que precisam de doutrinas, dos que não têm mais necessidade delas”⁴⁸.

2.3 O declínio de Zaratustra como fator indispensável à superação e a Morte de Deus (prólogo, §2)

O §2 do Prólogo traz como temas centrais o declínio de Zaratustra para junto dos homens e a anunciação da morte de Deus. O §1 termina com o discurso de Zaratustra dirigido ao Sol, anunciando a si mesmo como um “cálice que anseia transbordar para que dele esorra a água dourada capaz de levar a toda parte o reflexo de tua fruição”. O cálice que deseja transbordar, devido ao seu grande volume, está aludindo à sabedoria e à generosidade de Zaratustra, que fora acumulada em excesso, e alude também à sua vontade de declínio. Sabedoria que, devido à sua elevação e excesso de boas-novas, Zaratustra quer transbordar e oferecer aos que necessitam de tal ensinamento para a vida: “este cálice quer de novo esvaziar-se, e Zaratustra quer de novo ser homem”. Esta última citação nos revela a total consciência de Zaratustra de seu destino e de sua transformação (“de novo esvaziar-se” e “de novo ser homem”: Zaratustra quer “de novo” autossuperar-se). Ao imprimir a locução adverbial “de novo” ao desejo de Zaratustra de “esvaziar-se” e de “ser homem”, Nietzsche quis chamar a atenção para o fato de que seu profeta possuía total consciência de que sua superação dependia de seu declínio, dependia novamente de seu sacrifício. Logo, declínio e superação são revelados como duas partes intrinsecas-

⁴⁷ STEGMAIER. Op. Cit., p. 20.

⁴⁸ Ibidem, p. 27.

mente coexistentes de um mesmo processo, a saber: do processo dinâmico da superação de tudo o que vive, o contínuo movimento de criação e destruição. Não há superação sem sacrifício, não há elevação sem declínio. No passado Zaratustra subira as montanhas como uma entidade angustiada e nauseada pelo homem e, após longo período de solidão, alcançou sua superação. Mas agora, quer novamente estar junto aos homens, quer declinar e sacrificar-se, para transbordar e oferecer-lhes sua sabedoria, para ensinar-lhes sua nova perspectiva sobre a vida, a superação, a dinâmica da terra. E “assim começou o declínio de Zaratustra”. O querer “de novo” esvaziar-se, o querer “de novo” ser homem, para, então, “de novo” superar-se. Segundo Machado, Zaratustra possui uma “vontade que o arrasta para o alto”, mas que, ao mesmo tempo, o arrasta “para baixo ou para o homem”⁴⁹.

Importante perceber que o sacrifício que Zaratustra anseia é um tipo de agir ativo e potente. É uma ação de sacrifício que tem o próprio Zaratustra como agente, que, devido a seu transbordante excesso e elevação, anseia esvaziar-se e de novo estar com os homens. O amor ativo de Zaratustra, dirigido aos homens, é uma generosidade advinda de sua elevada força e sabedoria. É uma ação motivada, não por acaso, por sua vontade criadora. Não podemos e não devemos confundir esse tipo de sacrifício com o sacrifício cristão do *amor ao próximo* e da *compaixão*. Este último tipo de sacrifício é motivado por fatores debilitantes externos ao agente. É compadecimento motivado pelo homem que sofre, sofrimento sentido pelo sofredor, destarte, é impotência e tristeza. Não obstante, o sacrifício compassivo é uma reação à fraqueza do impotente, por isso, um impulso de tristeza determinado pela fraqueza alheia.

Mais adiante, o declínio de Zaratustra se mostrará uma peça necessária e essencial para seu processo de autossuperação⁵⁰. Antecipando um pouco a abordagem, dirigindo-se aos homens, Zaratustra terá decepções e frustrações, e sofrerá com isso. Porém, tais sofrimentos, dores e declínios irão motivá-lo à autossuperação de si. Em outras palavras, tais obstáculos o impulsionarão para a superação, tais resistências servirão de estímulos para impulsos mais elevados⁵¹. De acordo com o entendimento aqui aventado, acredita-se que o ato de superação implica necessariamente declínio e oposições de forças. Ou seja, para que haja movimento (dinâmica/superação) fazem-se necessárias forças con-

⁴⁹ MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 43.

⁵⁰ “Essa busca [...] para superar a própria potência pressupõe um esforço contínuo e, portanto, um desprazer. Nietzsche destaca essa ideia do desprazer como elemento constitutivo de toda atividade dirigida a vencer resistências e a situar-se sobre algo que deve ser superado. Na medida em que a vontade de poder aspira a confrontar-se com resistências como meio necessário para aumentar sua própria potência, há uma certa vontade de sofrimento ao fundo de toda vida orgânica” (MECA, Diego Sánchez. Vontade de potência e interpretação como pressuposto de todo processo orgânico. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, 2011, p. 27).

⁵¹ Essa dupla vontade de Zaratustra, a vontade de elevação e a vontade de declínio, segundo Machado, será “essencial em sua trajetória, e o modo como ele equacionará a relação entre uma e outra será esclarecedor dos diferentes caminhos que irá experimentar” (MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 43).

trárias⁵². Consideravelmente, nosso entendimento parece estar de acordo com a hipótese de Nietzsche de que o mundo, visto por dentro, é luta, guerra e contradição de forças. O mundo é, portanto, vontade de poder. O parágrafo 36 de *Além do Bem e do Mal* apresenta uma hipótese de entendimento geral sobre a natureza, como resultado, uma hipótese de concepção ontológica do universo⁵³. Ali, Nietzsche aventa ser a vontade de poder, o fundamento de toda realidade.

De acordo com Meca, compreender o mundo como vontade de poder “é compreendê-lo como um fenômeno de lutas entre centros de força que se hierarquizam em função de suas desigualdades e do domínio de uns sobre os outros”. Em adição, o comentarista ensina que esse mundo tomado por Nietzsche não se dispõe em vista da “conservação de energia”, mas em vista da “vontade de apropriar-se, de apoderar-se do estranho para ser mais e poder mais”, um “esforço em direção ao poder”⁵⁴.

Desse modo, a sabedoria adquirida por Zaratustra sobre a vida, o processo de superação, está conforme as contradições de forças inerentes ao próprio movimento da vida, à própria vida como superação: onde elevação e declínio, dor e prazer e superação e conservação⁵⁵ coexistem e são partes indissociáveis de um mesmo processo. De acordo com Calomeli, a sabedoria de Zaratustra é a própria aquisição do pensamento trágico, a “assunção da dimensão trágica da existência”, a “volta ao tempo da inocência”, o “reencounter do homem consigo próprio e com a natureza”, a “retradução do homem de volta à natureza”⁵⁶. Certamente, é uma sabedoria capaz de afirmar que a vida é superação, é

⁵² De antemão, para maiores esclarecimentos sobre o pressuposto nietzschiano de admissão da realidade e da vida como antagonismos de forças que não se excluem, mas que se tensionam e se efetivam como resultado dessa tensão, isto é, realidade e vida que se efetivam a partir da contraposição de forças que não eliminam o seu oposto (contraposição admitida como disputa por domínio e prevalência), indicamos a leitura de MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pp. 39-73.

⁵³ “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos — pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si —: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ [...], mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos [...]. A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como atuante, se acreditamos na causalidade da vontade [...], temos então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ — e não sobre ‘matéria’: em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade — e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. — Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal* – ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp. 39-40).

⁵⁴ MECA. Op. Cit., p. 25.

⁵⁵ Nesse caso, a conservação não se caracterizaria por uma perene substancialidade, como é o caso da conservação em Platão e no cristianismo, mas por uma aparente estabilidade infimamente momentânea e breve.

⁵⁶ CALOMELI, Tereza Cristina B. *A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionisíaco*. p. 193.

perecimento e criação. Porquanto, é um desejo de afirmação incondicional da vida, “da vida e do que ela tem de incontável e de precário, de *estranho* e *questionável*”⁵⁷.

O §2 do Prólogo é iniciado com a descida do profeta das montanhas. Essa descida de Zaratustra faz analogia ao declínio e ao sofrimento que se abaterão sobre ele por desejar estar junto aos homens — enredo central da trama do livro.

Descendo as montanhas, chegando à floresta, Zaratustra encontra um ancião eremita que, tal como ele, se recolheu à solidão — porém, por motivos distintos⁵⁸, como veremos. Esse ancião presenciou a subida de Zaratustra para as montanhas, ocorrida há dez anos. Diz o ancião: “Este viandante não me é desconhecido; há muitos anos o vi passar por aqui. Então se chamava Zaratustra; mas agora está mudado”. Ele foi a primeira pessoa a reconhecer a transformação de Zaratustra. Com olhos bem atentos, percebera que, naquela época, Zaratustra subiu as montanhas carregando suas “cinzas”, mas agora quer trazer o seu “fogo para o vale”.

Acreditamos que ao trazer as “cinzas” como o peso carregado por Zaratustra para o alto das montanhas, Nietzsche quis chamar a atenção para o fato de que Zaratustra mesmo já fora um niilista e, enquanto tal, tinha para si, assim como todos os “trasmundanos”⁵⁹, a ideia de um Deus por demais insatisfeito, pesado e decadente, de onde emanavam valores que depreciavam a própria vida. Zaratustra sobe as montanhas carregando as “cinzas” de seu sofrimento, as “cinzas”, definitivamente, já de insatisfação por essa pesada ideia de um Deus do além-mundo que o fazia desviar os olhos de si mesmo e da vida, mas também carregava as “cinzas” da insatisfação e do desgosto pelo homem de seu tempo (homem desanimado e angustiado com a vida).

Decerto, essa ideia espectral de Deus era obra de si mesmo, era criação de suas próprias “cinzas”, era produção de sua própria pequenez momentânea. Zaratustra, ao falar de Deus, diz: “homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!”⁶⁰. Com essas “cinzas” celestiais e humanas, Zaratustra sobe as montanhas, porém agora, em sua descida, está mudado, como constata o ancião. Nesse meio tempo, que durou dez anos, motivado por sua vontade criadora, inocente e prazerosa e buscando, através dela, superar toda náusea e nojo que carregou para sua solidão — pois os valores existentes até então não mais ofereciam respostas às questões da vida —, o profeta acabou por descon-

⁵⁷ Ibidem, p. 213.

⁵⁸ Para antecipar um pouco o esclarecimento sobre essa diferença entre a solidão de Zaratustra e a solidão do ancião da floresta, citaremos mais uma vez Machado. “Para Zaratustra — e esse tema está presente ao longo de todo o livro — ser solitário não é isolar-se, não é evadir-se da história. É o eremita [ancião] que se recolhe à floresta e ao ermo porque, considerando o homem imperfeito, ama Deus e não os homens. A solidão de Zaratustra não dispensa os homens. E, por isso, lança o desafio de viver no meio deles — ou com o mundo — sem esse sentimento de perda, sem esvaziamento, enfraquecimento” (MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 44).

⁵⁹ AFZ. I, “Dos trasmundanos”.

⁶⁰ Idem.

siderar a importância da fantasmagórica e falsa ideia de Deus: “eis que o fantasma *fugiu* de mim!”⁶¹. O ato criativo de Zaratustra — a criação de um novo modo de avaliar a existência, a criação de um novo modo de vida pautado no princípio de superação de tudo o que vive —, por pura necessidade, precisou destruir os antigos valores existentes, dado a impossibilidade de coexistirem. Pois então, partindo da consideração do princípio de superação, é impossível criar o novo, mantendo os fundamentos estáticos e de conservação como referenciais. Por conseguinte, motivado por essa vontade criadora, Zaratustra necessitou destruir antigos valores que não davam mais resposta à sua vontade criadora, resultando no enfraquecimento e na subsequente falta de sentido do fundamento desses antigos valores, a ideia ilusória de Deus. Podemos verificar com isso que a vontade de criação/afirmação de Zaratustra é primária, e a vontade de destruição/negação, secundária. Esta é apenas uma consequência daquela. Quer dizer, antes de ser destruidor de antigos valores, Zaratustra é vontade criadora de novos valores: “vontade de gerar [...] foi esta vontade que me levou para longe de Deus e dos deuses: que haveria, pois, para criar, se deuses houvesse?”⁶². Ao desconsiderar a necessidade da ideia de Deus, Zaratustra termina com todo o seu sentido. E se a ideia de Deus não tem mais sentido para Zaratustra, “Deus está morto”. Em suma, pode-se constatar que Zaratustra é negativo apenas secundariamente, que, antes de tudo, ele é afirmativo em elevado grau. Seu modo de valorar afirmativo diz um grande “Sim” às contradições da vida e, apenas posteriormente, por pura necessidade, diz “Não” ao modo dualista e tradicional de valorar. Com a morte de Deus, com o fim de uma ilusão, o profeta supera o niilismo metafísico da crença no divino e afirma outro tipo de niilismo, o niilismo criador de valores: “que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim”⁶³. Afirmando assim as contradições da vida, Zaratustra também diz “Sim” à necessidade de todo acontecimento, e desse modo toma o completo sem sentido da existência e do devir como o lugar da criação. Esse novo modo de valorar a vida transforma Zaratustra em um niilista, porém, do tipo criador. Niilista e criador na medida em que consegue ver no sem-sentido da vida um horizonte de possibilidades para o ato de criação.

Mesmo tendo o ancião presenciado Zaratustra carregar suas “cinzas” para os montes e retornar com “fogo”, ele não pode saber da verdadeira transformação de Zaratustra, pois, para ele, a ideia de Deus é verdadeira, Deus vive. O que razoavelmente o ancião reparou no momento da subida do profeta foi um certo estado de decadência de ânimo, que Zaratustra, aproveitando-se do cultivo de si, transformou em “fogo”. “Fogo” que representa um estado de ânimo mais leve, elevado, forte, sem mágoa, imprevisível, despreo-

⁶¹ Idem. Na tradução de Mario Ferreira dos Santos, “o fantasma de mim se afastou”.

⁶² EH. “Assim falou Zaratustra”, §8.

⁶³ AFZ. I, “Dos trasmundanos”.

cupado, tal como o ânimo de uma “criança”⁶⁴, e, em igualdade, representa a sabedoria de Zaratustra, criadora espontânea de ações harmoniosas, tal qual os gestos criados por um “dançarino”⁶⁵. Zaratustra está transformado, declara o próprio ancião: “seu olhar é límpido, sua boca não encerra mágoas. Não caminha como um dançarino? Zaratustra está mudado, Zaratustra fez-se criança, Zaratustra é homem desperto”. Intencionalmente, tal como o titã Prometeu roubou o fogo dos deuses do Olimpo e ofertou aos homens, Zaratustra anseia por presentear os homens com o seu fogo. Porquanto, não é mais o fogo dos deuses o que o profeta quer oferecer, esse fogo já se apagou. Seu desejo é dar-lhes um novo fogo, muito mais ardente e vivo, um fogo que representa a sabedoria sobre a vida a partir dela mesma — o pensamento da superação.

Apesar do reconhecimento da transformação de Zaratustra o ancião não consegue entender o porquê de sua escolha pelo declínio para junto dos homens: “Vivias na solidão como no mar, e esse mar te levava. Pobre de ti, queres acostar? Queres de novo, infeliz, arrastar teu próprio corpo?”. Em resposta, Zaratustra equivocadamente ou não, talvez apenas expressando o pouco do sentimento negativo e decadente que lhe restara, disse que se sacrificava por amor aos homens, ou seja, tinha por anseio carregar o peso e a responsabilidade de seu destino por esse amor. Ao ouvir o discurso ressentido do ancião que, decepcionado e cheio de rancor pelos homens, preferiu a solidão e dedica, agora, seu amor e louvor tão somente a Deus, Zaratustra corrige sua fala e declara que, na realidade, não é por amor aos homens que se sacrifica, mas é por amor ao seu destino de presentear — Zaratustra é abundante e tem generosidade. O profeta quer presentear os homens com o seu saber, e faz disso o seu declínio e destino. Esse saber é tão rico e nobre que Zaratustra diz, em resposta à provocação do ancião que o orientou a dar apenas esmolas aos homens, que “não lhes darei esmolas. Não sou bastante pobre para isso”.

Vale a pena ressaltar agora que as motivações e os resultados da solidão foram, ambas, diferentes para Zaratustra e para o ancião. Pelos homens não saberem receber seu presente, o amor do ancião, por eles, se transformou em rancor, ressentimento, negação e autoproteção de si, por isso se recolheu à solidão. Já para Zaratustra, a náusea e o nojo que sente pelo homem de seu tempo estão transformando-se em amor, sacrifício, sabedoria, destino e afirmação. Zaratustra, motivado por vontade criadora, se recolheu à solidão e, lá, se superou, querendo agora declinar “de novo” para junto dos homens. Vemos aqui com clareza as distinções entre os eremitas, entre a força ativa e afirmativa

⁶⁴ Última fase das metamorfoses do espírito (camelo, leão e criança). (Cf. AFZ. I, “Das três metamorfoses”).

⁶⁵ Referente à leveza do gesto criador: “Pois não se pode excluir a *dança*, em todas as formas, da *educação nobre*; saber dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; ainda tenho que dizer que é preciso saber dançar com a *pena* — que é preciso aprender a *escrever*?” (CI. “VIII - O que falta aos alemães”, §7). Em adição, a fala de Zaratustra: “e também a mim, que sou bem-disposto com a vida, parece-me que borboletas e bolhas de sabão, e o que há de sua espécie entre os homens, são que mais entende de felicidade. Ver esvoejar essas alminhas ligeiras, tolas, encantadoras e volúveis leva Zaratustra às lágrimas e ao canto. Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (AFZ. I, “Do ler e escrever”).

de Zaratustra e a força reativa e negativa do ancião.

Em continuação, alertado pelo ancião dos perigos de ter com os homens e lhes presentear com tesouros e dádivas, Zaratustra, consciente desses riscos, anseia por seu destino e não lhe dá ouvidos. Então mais uma vez o ancião o alerta: “não lhes dê nada [...] é preferível aliviá-los de alguma coisa que possas carregar com eles”. No entanto, o ensinamento que o profeta quer oferecer é uma doação de tesouro, e não busca, com isso, aliviar de qualquer peso. Seu ensinamento é rico e pesado e está destinado àqueles que têm força suficiente para carregá-lo. Não sabendo do peso do ensinamento de Zaratustra, o ancião, dedicado e feliz adorador de Deus, o interroga: “Que nos trazes de presente?”. E Zaratustra assim o diz: “que teria eu para vos dar? Mas deixa-me partir depressa, antes que vos tire alguma coisa!”. Admissivelmente, Zaratustra não deu seu presente ao ancião por três motivos: em primeiro lugar, porque poderia fazê-lo perder o pouco de felicidade que ainda guardava por acreditar na falsa ideia de Deus; em segundo lugar, por ter percebido que ele não possuía força o suficiente para suportar o peso de sua sabedoria; e, por último, e não menos importante, o ancião ainda não tinha tomado consciência de que a ideia de Deus era uma ilusão, portanto, uma fase importante da transmutação, a destruição das antigas tábuas de valores, ainda não podia ser feita⁶⁶. Dessa forma, despedem-se e riem, sem Zaratustra, no entanto, revelar-lhe o seu ensinamento e presente.

Na última estrofe do §2, pela primeira vez no livro, é anunciada a morte de Deus. Zaratustra, numa fala consigo, revela, com estranhamento, o fato de ainda existirem pessoas que desconhecem que “Deus está morto”. Para ele, somente os mais desinformados ainda não sabem desse acontecimento.

2.3.1 A importância e as consequências da morte de Deus para o processo de superação

Um homem com uma lanterna na mão à procura de 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?⁶⁷

A morte de Deus aparece pela primeira vez, nas obras publicadas de Nietzsche, em *A gaia ciência* (1882), no conhecido aforismo 125. Outrossim, de modo implícito, o tema já pode ser percebido em seus escritos de juventude, mais especificamente, desde o escrito

⁶⁶ Todos esses três motivos foram bem pontuados por Stegmaier. (Cf. STEGMAIER. Op. Cit., pp. 28-30).

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §125.

póstumo intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de (1873). Nele, o filósofo estabelece uma crítica geral à pretensão de verdade⁶⁸. Para Nietzsche, toda pretensão de objetividade da realidade tem por detrás o interesse de uma vontade subjetiva. Em outras palavras, qualquer pretensão de verdade se origina de uma interpretação singular da realidade. Desse modo, linguisticamente considerada, a verdade é, em si, metáfora e metonímia. Ao que se mostra, já está presente no póstumo supracitado, todavia, uma crítica aos fundamentos últimos sobre os quais a crença na verdade é erigida. Para Nietzsche, a ideia de verdade é uma criação ilusória que aprisiona o homem em uma única perspectiva da realidade, isto é, a crença na verdade é um erro uma vez que limita, estabelece, determina e generaliza valores e conhecimentos. Disso se segue que se tomamos o conceito de Deus como o fundamento da fé cristã e se entendemos que esse conceito remete a uma série de crenças, dentre as quais à crença na verdade absoluta, então, em certo sentido, restrito, Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira*, já antecipa o tema da morte de Deus. Já em sua juventude, Nietzsche aparece como um crítico da crença na verdade absoluta e, indiretamente, um crítico da ideia de Deus, pois percebe que a ideia de verdade é uma ilusão que encarcera o homem: “ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora [...] enfim o horizonte nos parece novamente livre [...], novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, *nosso* mar, está novamente aberto”⁶⁹. Com a perda da crença na verdade absoluta e a conseqüente descrença em Deus “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*”⁷⁰.

Referente a isso, em AFZ, a morte de Deus assume uma função especial de condição necessária para a possibilidade do processo de superação⁷¹. Nesse mesmo sentido, Fink percebe a razão de ser da morte de Deus ao dissertar que ela é condição inicial para a doutrina filosófica da vontade de poder de Nietzsche: “é somente a partir da morte de Deus, isto é, a partir do declínio do ultramundo idealista, que é possível considerar a vontade de domínio como elemento constitutivo da vida”⁷². Cabalmente, o fim da crença em Deus é condição necessária para a destruição de antigos valores e para a criação de novos valores, em síntese, é fundamental para o processo de *transvaloração* (*transmutação*) *de todos os valores*⁷³. Acompanhemos Stegmaier na abordagem dessa questão:

⁶⁸ Em HH II, Nietzsche fala das motivações que o levaram a escrever *Sobre verdade e mentira*: “e não acreditava ‘em mais nada’ [...] justamente então escrevi algo que mantive inédito, ‘Sobre verdade e mentira no sentido extramoral’” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres, volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017, §1).

⁶⁹ GC, §343.

⁷⁰ *Ibidem*, §374.

⁷¹ “a morte de Deus é a base, o ponto de partida para a filosofia de Zaratustra” (MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 48).

⁷² FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Porto (Portugal): Editorial Presença, 1983, p. 196.

⁷³ Sobre a transmutação de todos os valores, ver EH. “Aurora”, §1; “Para além do bem e do mal”, §1; e “Porque

Criou-se um Deus para dar sentido à vida inteira, um sentido idêntico, comum, transmissível a todos. O Deus que foi morto era um deus que deveria garantir a ordem moral da vida, um “deus moral”. [...] Com a “morte” do “deus moral”, segundo Nietzsche, perdeu-se a velha crença numa boa ordenação da vida. Com esse evento tem início um “interregno moral” [...] em que se tem de “erigir novamente as leis da vida e do agir” por si mesmos [...]. Para tanto são necessários “homens dedicados à experimentação”, homens que não se deixam censurar, e não precisam ser censurados, por doutrinas vigentes de “valores que se tornaram dominantes” [...] e têm a força para “criar” novos valores.⁷⁴

No §2 do Prólogo, o personagem do ancião é um claro representante do niilismo metafísico da crença no divino. Esse eremita da floresta, segundo Zaratustra, por pura desinformação da morte de Deus, permanece e permanecerá nessa condição niilista, pois o presente que o profeta tem a oferecer não lhe pode ser dispensado — dado que a ideia de Deus, para ele, ainda vive. Segundo nos é revelado, perceber a falsidade envolvida na ideia de Deus é condição necessária para o cultivo da sabedoria que Zaratustra quer ofertar, é condição necessária para o pensamento da superação. Essa sabedoria criadora de novas tábuas de valores necessita, também, destruir antigos valores erigidos sobre um fundamento “verdadeiro” e “absoluto”, e, tão somente por essa necessidade de destruição, a ideia de Deus também tem de ser finalizada, tem de estar morta: “e quem quer ser criador no bem e no mal deve, primeiro, praticar a destruição e despedaçar valores”⁷⁵. Destarte, ocorre que a destruição de valores deve ser uma das fases da transmutação, a outra é a criação de novos valores. Em síntese, sendo a falsa ideia de Deus o fundamento das antigas tábuas de valores — tábuas de valores essas, que direcionaram nossa cultura ocidental por dois mil anos — então, essa divindade precisa estar ausente para que essas velhas tábuas possam ser destruídas.

Reparem que não é tanto o fim da ideia de divindade que está em questão, mas, imperiosamente, a destruição daqueles valores antigos que foram erigidos sobre conceito de “verdade”. Valores esses negadores da vida enquanto tal, uma vez que valoram a vida a partir de um referencial que está fora do escopo da própria vida. No entanto, para a destruição dessas avaliações niilistas da vida, faz-se necessário destruir seu fundamento (Deus ou o conceito de “verdade”), o metafísico conceito judaico-cristão. Em todo caso, para o homem em geral, a destruição da ideia de Deus não é executada por Zaratustra. O profeta apenas anuncia o acontecimento de sua morte. E mesmo quando Zaratustra fala de sua transformação, ele diz que Deus “fugiu”⁷⁶ dele, e não que o matou. Ao contrário

sou um destino”, §1.

⁷⁴ STEGMAIER. Op. Cit., p. 28.

⁷⁵ EH. “Porque sou um destino”, §2.

⁷⁶ AFZ. I, “Dos trasmundanos”.

do que vulgarmente se pensa, a ideia de Deus também não foi findada por Nietzsche — a descrença na ideia de Deus, sua morte, é um feito que Nietzsche atribui ao homem moderno⁷⁷. Este homem, desde a época da Iluminação, vem contribuindo para a morte cada vez mais constatável de Deus⁷⁸, um “sinal indicativo do esgotamento da metafísica”⁷⁹. A ideia de Deus não é requerida para justificar nada mais na ciência, nem na filosofia, nem na moral, nem em qualquer outra área, a não ser na religião, é claro. Em conclusão, para o homem moderno, ela não é mais necessária. Acreditar na existência de Deus não tem mais a mínima importância para o debate filosófico-científico contemporâneo de Nietzsche. O fim da crença na ideia Deus é dado pela sua desimportância. O desaparecimento de Deus da cultura moderna, sua morte funcional, para Nietzsche, é a extrema expressão do niilismo — uma extrema expressão da vontade de negação que, mesmo matando Deus, não consegue abandonar a condição de ser negadora da vida.

Importante observar que, segundo a explanação de Suffrin, aparecem quatro diferentes formas de niilismo⁸⁰ na obra AFZ, muito embora Nietzsche nunca tenha feito distinções entre formas de niilismo em suas obras publicadas, sendo o caso apenas em póstumos (por exemplo, 9[35] do outono de 1887). Talvez, nunca ter publicado sobre as diferentes formas de niilismo tenha suas razões. Nossa hipótese é a de que Nietzsche compreendia que o niilismo poderia assumir múltiplas e quase infinitas facetas, e, por consequência, para evitar limitadas discriminações, generalizou o termo niilismo para todas as formas possíveis. De volta a Suffrin, sobre as quatro diferentes formas de niilismo em AFZ, temos: niilismo (1), niilismo metafísico (reativo/negativo)⁸¹, caracterizado por desvalorizar este mundo em favorecimento de um além-mundo (por exemplo, o niilismo cristão/platônico, o niilismo do humano demasiado humano e toda metafísica); niilismo (2), caracterizado pela depreciação deste mundo e pela desconsideração da existência de um além-mundo (o tipo de niilismo do último-homem [reativo/negativo], onde tudo é em vão, nada vale a pena, uma potencialidade à angústia e à desolação); o niilismo (3),

⁷⁷ Cf. JULIÃO. Op. Cit., “O prólogo”, pp. 78-79: o autor aponta para a recorrente consideração, no séc. XIX, da morte de Deus. Igualmente ao que Julião sinalizou, Machado escreve que “é o homem moderno o responsável pela perda da confiança em Deus, pela supressão da crença no mundo verdadeiro [...], pela substituição da teologia pela ciência, do sono dogmático pelo sonho antropológico, do ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem [...], a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão [...], a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre”. Acertadamente, a nosso ver, Machado apresenta que a morte de Deus “é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino” (Cf. MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 48).

⁷⁸ Tem-se que depois do século das Luzes, “que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor” (SUFFRIN. Op. Cit., p. 48).

⁷⁹ CALOMELI. Op. Cit., p. 211.

⁸⁰ Cf. SUFFRIN. Op. Cit., p. 144.

⁸¹ Referente ao termo “reativo”, considerar uma força que possui o poder de reação maior que o poder de ação (sua motivação é dada por uma força outra). Referente ao termo “negativo”, considerar uma vontade niilista que nega o valor deste mundo. (Cf. SUFFRIN. Op. Cit., p. 118 e 144).

niilismo do homem-superior (ativo/negativo)⁸², tem por ipseidade uma “tentativa de agir, sem acreditar em uma justificação última da ação em um outro mundo, substituindo o fundamento divino dos valores por um fundamento humano, mas sem nada mudar nesses valores”⁸³ (por exemplo, o racionalismo kantiano do Imperativo Categórico: uma moral cristã, porém sem o fundamento divino); e, por último, o niilismo (4), niilismo criador (ativo/afirmativo)⁸⁴, aponta para a vontade de destruição das antigas tábuas de valores, destruição que é inerente à vontade de construção de novas tábuas (vontade de destruição do “leão”, que é condição necessária para o ato criativo da “criança”)⁸⁵. Consideravelmente, a “transmutação do niilismo (1) ao niilismo (4)” — uma das temáticas indicadas por Sufferin como pertencentes à estrutura do Prólogo —, que acreditamos também ter sido a experiência de transformação vivida por Zaratustra, pode ser concebida como um processo de transmutação de um tipo de niilismo que exalta o além-mundo e desvaloriza este mundo para um tipo de niilismo que, enfim, destrói gradualmente o além-mundo e que enxerga na ausência de sentido deste mundo a possibilidade para criar novos valores.

Importante ressaltar que o termo niilismo não figura em nenhuma parte da obra AFZ, contudo, todas essas diferentes características niilistas estão presentes em distintas figuras e afetos da trama, tais como: a negra serpente, a aranha, o adivinho, o bufão, as negras nuvens, o deserto, a compaixão, o ressentimento, a nostalgia e o nojo⁸⁶.

Diferente de Sufferin, porém sem acarretar prejuízos ao conceito, Julião sentencia que o niilismo, para Nietzsche, designa dois sentidos. Por um lado, designa o niilismo que orientou a história ocidental desde Platão (com a teoria das ideias, Platão teria inaugurado a metafísica, opondo mundo inteligível ao mundo sensível) e foi acentuado com a moral cristã (Deus como fundamento dos valores). Esse niilismo, que aqui optaremos tratar por niilismo metafísico, revela o mundo extraterreno, o mundo dos valores universais, os quais deveriam direcionar as condutas e o sentido histórico da humanidade, desqualificando tudo o que é sensível e terreno. Por outro lado, niilismo também designa, após a morte de Deus, após a decadência e a grande crise dos valores “metafísico-morais” que sustentavam até então a humanidade, “a crise ameaçadora na qual estava lançado o mundo moderno, com a desvalorização dos valores universais que lançaram a humanidade na angustiante situação de que nada mais tinha sentido”⁸⁷. De acordo com Nietzsche, este último tipo de niilismo — que trataremos por niilismo do último-

⁸² Referente ao termo “ativo”, considerar uma força que possui o poder de ação maior que o poder de reação (sua motivação é dada por si). (Cf. SUFFERIN. Op. Cit., p. 118 e 144).

⁸³ SUFFERIN. Op. Cit., p. 144.

⁸⁴ Referente ao termo “afirmativo”, considerar uma vontade que quer afirmar o valor deste mundo, pois não há outro mundo. (Cf. SUFFERIN. Op. Cit., p. 118 e 144).

⁸⁵ Cf. AFZ. I, “Das três metamorfoses”.

⁸⁶ Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 82.

⁸⁷ Ibidem, p. 81.

homem — é o mais ameaçador para o homem, pois, manifesta-se com um não querer da vontade. Como resultado, o homem entra em uma crise desoladora, depressiva e angustiante. Aliás, pelo dito do próprio Nietzsche, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”⁸⁸. Ao querer o nada, ao direcionar o sentido da existência para um princípio além-mundo, um nada, a vontade mesma está salva. Há um motivo para a existência, há um motivo para o sofrimento, mesmo que esse motivo seja o nada. Pela concepção desse filósofo, o homem suporta a dor da existência desde que ela tenha um sentido. Assim sendo, o estágio em que nada quer, onde a vontade mesma não está direcionada a nada, este é o total desalento do homem, essa é a sua maior angústia. Por isso, Nietzsche declara ser, este, o tipo de niilismo de maior perigo para a espécie homem.

“Nii” (do latim *nihil*) significa nada. Niilismo, portanto, é uma redução ao nada. Especificamente, para Nietzsche, niilismo é o reconhecimento de que esta vida não tem sentido algum. De acordo com a leitura que fazemos de suas obras, o niilismo é negativo quando a vontade nada quer (esgotamento da vontade) ou quando a vontade quer o nada (qualquer conjunto de crenças e valores sustentados por algo inexistente, o nada, porém um nada tomado como verdade absoluta sobre a vida). Em ambos os casos, o niilismo é um fenômeno afetivo de decadência com a vida, e, sintomaticamente, é nojo, compaixão, ressentimento. Em geral, o niilismo negativo é um afeto de negação da vida, de onde derivam atitudes distintas. De todas essas derivações negativas que o niilismo pode alcançar, optamos por trabalhar apenas duas: o niilismo metafísico (a vontade que quer o nada como condutor da vida, “vontade de verdade”)⁸⁹ e o niilismo do último-homem (a vontade que nada quer, esgotamento da vontade com a vida). Contudo, em sua forma afirmativa, trabalharemos o niilismo criador, que, para evitar confusão com o niilismo negativo, inadvertidamente chamaremos apenas de criador ou vontade de criação, ou então seus derivados. E assim, segue abaixo um pequeno esquema de como entendemos as principais características desses três tipos de niilismo:

1. Niilismo metafísico (negativo/vontade de verdade): a) este mundo não tem sentido e induz ao erro; b) a verdade e a perfeição estão num plano para além do físico (metafísico); c) suas doutrinas ensinam a suportar o sofrimento e as contradições deste mundo em favor de uma recompensa, seja ela, o conhecimento da verdade, a salvação ou o paraíso.
2. Niilismo do último-homem (negativo/desânimo da vontade): a) este mundo não

⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 149.

⁸⁹ Para Nietzsche, toda ideia de verdade é uma ilusão, a verdade é uma não existência, é um nada. Disso se segue que as crenças e os valores tradicionais pautados na ideia de verdade são infundados, ausentes de sentido e, por sua vez, niilistas. Percebe-se aqui a importância da veemente crítica de Nietzsche dirigida à ideia de verdade. Toda pretensão de verdade é uma negação direta da vida. Toda pretensão de verdade é exacerbadamente niilista.

tem sentido; b) e não existe outro mundo; c) incapaz do ato criativo e em contato com as contradições do mundo, o último-homem é assolado por agonia, desespero e desânimo, e por isso busca aliviar-se na cultura do bem-estar e afastar-se do sofrimento.

3. Niilismo criador (afirmativo/vontade criadora): a) este mundo não tem sentido; b) e não existe outro mundo; c) afirmando o sem sentido do mundo e suas contradições, este tipo de niilista se depara com um horizonte aberto ao ato criativo, essa posta, ele vê no sem sentido do mundo uma possibilidade para a criação e para a afirmação da vida.

Nada obstante, o niilismo negativo esteve sempre presente como condutor do sentido histórico da humanidade, seja por ter preferido o nada como mediador da vida, seja por nada ter preferido. Müller-Lauter, acenando para a crítica que Nietzsche dirige à modernidade, revela que “a modernidade é a época do desmoronamento: ‘os princípios desorganizadores’ caracterizam-na. A desorganização se mostra na heterogeneidade das estimativas de valor contraditórias entre si”⁹⁰. Em continuação, menciona que ao homem moderno de Nietzsche

Falta-lhe a medida que permitiria afirmar uma coisa e rejeitar outra. A aspirada “universalidade no compreender” levou a um “deixar-tudo-aproximar-se” cujo resultado, em contrapartida, é “um-não-saber-onde-sair-nem-entrar”. Onde se justificam todas as pretensões, mesmo as contrapostas, não há como se formar nenhum “novo ideal”.⁹¹

De certo modo, o homem moderno extinguiu a necessidade da ideia de Deus, pouco a pouco, ao estabelecer “novos” fundamentos para justificar “novos” valores. No entanto, segundo o pensamento de Nietzsche, esses “novos” valores continuam sendo erigidos sobre fundamentos antigos de qualidades últimas, universais e de conservação — fundamentos, esses, de onde derivam valores gerais para a vida, pois história da humanidade é devidamente negativa e niilista. Porquanto, a vida continua sendo valorada, pelo homem moderno, a partir de referenciais niilistas metafísicos, referenciais de além-mundos. Ao que parece, os modernos apenas substituíram o antigo fundamento universal Deus, fundamento de todos os antigos valores, por alguns outros fundamentos de mesma qualidade universal. Esses novos fundamentos são capazes, a partir de então, de dizerem verdades e organizarem este mundo. Enfim, são exemplos de fundamentos substitutos da ideia de Deus: as leis matemáticas, as leis físicas, as teorias naturais e cosmológicas, a alma, a economia, o progresso, etc. Obviamente, na concepção de Nietzsche, a cultura

⁹⁰ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 76.

⁹¹ *Ibidem*, p. 77.

moderna continua sendo fundamentalmente negativa porque nega que os valores para a vida possam ser criados a partir dela mesma. Essa cultura niilista, então, tem por tendência criar mediadores metafísicos para a vida com intuito de avaliá-la: “os modernos não levam a *morte de Deus* às últimas consequências: sobretudo pela ciência, a modernidade perpetua o *ideal ascético*, continua a reconhecer a verdade como valor superior [...], não se livra das ‘sombras de Deus’”⁹².

Antes de qualquer coisa, diferente dos homens modernos, Zaratustra não precisou antecipadamente matar Deus, terminar com o seu sentido, para encontrar sua sabedoria. O conhecimento adquirido por Zaratustra é tão grandioso, criativo, afirmativo e belo que nem mesmo a enganosa ideia Deus suportou permanecer ao seu lado, precisando, ela mesma, se ausentar, fugir da consciência do profeta. A necessidade de primeiro acabar com a crença em Deus para depois estabelecer nova verdade, segundo Zaratustra, é coisa de homem possuidor de vontade negativa, espírito de vingança, pequeno e feio⁹³. Do que foi abordado, acima de tudo, corroboramos que não foi o fim da crença na ideia de Deus a causa da superação e da sabedoria de Zaratustra, mas foi a própria superação de Zaratustra, seu ato criativo e afirmativo, a causa da impossibilidade de coexistência com essa ideia divina⁹⁴. Seguramente, Zaratustra estabelece um movimento inverso do que necessitou fazer o homem moderno, o assassino de Deus.

Até aqui o que podemos perceber é que tanto a crença na ideia de Deus quanto a desconsideração de sua credibilidade (a morte dessa ideia) e mesmo quaisquer dos tipos de niilismos parecem ser elementos necessários ao processo de transformação/superação de Zaratustra⁹⁵. Pois cada um deles, pela própria dinâmica da autossuperação de Zaratustra, implica necessariamente serem superados. Zaratustra se supera ao lutar contra sua degeneração de forças cuja causa advém do niilismo negativo e, por conseguinte, se supera ao buscar potencialização através da afirmação de seu destino e da vida. Provavelmente isso possa justificar a estratégia de Nietzsche em optar por anunciar logo no §2 do Prólogo a morte de Deus, pois ela, “a máxima expressão do niilismo”⁹⁶, é condição necessária e prioritária à sabedoria criativa de Zaratustra. Necessária, porém não suficiente. No que toca a esse tipo de necessidade, estamos em proximidade com a interpretação de Müller-Lauter, vejamos:

No que há de enigmático e pleno de contradição no homem moral se oculta algo “*pleno de futuro*”. “Como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...”. Nietzsche afirma, no con-

⁹² CALOMELI. Op. Cit., p. 211.

⁹³ O assassino de Deus. (Cf. AFZ. IV, “O mais feio dos homens”).

⁹⁴ Cf. JULIÃO. Op. Cit., “O prólogo”, pp. 76-95.

⁹⁵ Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 93, Nota 19.

⁹⁶ Ibidem, p. 81.

texto de uma genealogia da crença em deuses, “que nós ingressamos pouco a pouco no movimento *contrário*”. Ao “declínio da crença no Deus cristão” em que “veio à luz o máximo de sentimento de culpa na Terra”, corresponde um notável “declínio da consciência de culpa humana”. Delineia-se no futuro “uma espécie de *segunda inocência*”.⁹⁷

Para Nietzsche, “a segunda inocência, contudo, não deve consistir numa rígida retomada da primeira [do período pré-moral]”, assegura Müller-Lauter. Em síntese, “o novo tem de brotar dele [do período moral niilista], apesar de todo antagonismo em relação a ele”⁹⁸. Segundo bem captou o comentador, a época moral para Nietzsche tem duplo significado: “de um lado, ela aparece como uma época de declínio; mas, de outro, como época de preparação para uma humanidade mais rica, que não seria possível sem ela”⁹⁹.

No passado Zaratustra mesmo parece ter sido um niilista do tipo metafísico e, como tal, regia suas ações a partir de um fundamento “verdadeiro” que lhe era exterior¹⁰⁰. No entanto, ao descer as montanhas, Zaratustra o faz como um criador. Superando a si mesmo, superando suas cinzas de “coisas celestiais”, seus sofrimentos originários da ilusão chamada Deus e parte da desilusão chamada homem, pôde criar, tão somente a partir de si, o sentido na terra: “é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas”¹⁰¹. Interessante notar também que Nietzsche afirma incisivamente que a criação e exaltação de além-mundo (tais como o mundo das Ideias ou o paraíso cristão), bem como a desqualificação deste mundo sensível e mutável e a desqualificação das coisas do corpo são, todas, frutos de uma mesma vontade de poder degenerada e fraca, absolutamente pessimista e negativa. É isso exatamente que o faz sustentar que o cristianismo, o platonismo e toda a cultura ocidental moderna — com suas teorias científicas, filosofia, política, religião, matemática, etc. — estão em mesmo pé de igualdade quando avaliam as coisas deste mundo a partir de referenciais ilusórios que estão em outro mundo, que, na verdade, estão num “nada” — um “nada” que generaliza e que dá sentido ao nosso mundo. Por isso, de acordo com as investidas de Nietzsche, todos esses negadores do mundo, niilistas metafísicos, inventores de além-mundos, são, não por sorte, desvalorizadores da vida enquanto tal.

⁹⁷ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 113. (nessa citação, o autor trabalha sobre trechos de KSA 5.321 e 5.329 e GM. II, §§16 e 20, conforme deixa impresso nas notas 144 e 145).

⁹⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 119.

¹⁰⁰ Outrora, também Zaratustra lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. A obra de um deus sofredor e atormentado me parecia então o mundo. Sonho me parecia então o mundo, e ficção de um deus; colorida fumaça ante os olhos de um divino insatisfeito. Bem e mal e prazer e dor e tu e eu — eram, para mim, colorida fumaça ante olhos criadores. O criador quis desviar o olhar de si mesmo — então criou o mundo. [...] Assim, também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos” (AFZ. I, “Dos trasmundanos”).

¹⁰¹ *Ibidem*.

Não obstante, Zaratustra superou suas próprias “cinzas”, superou a si mesmo como sofredor, superou parte de sua angústia, superou a decadente e insatisfeita ideia de Deus. Com a morte de Deus, o último infinito se foi, e, com ele, todos os antigos valores, fundamentos e verdades. “Deus está morto”: o fim da crença nessa ideia faz Zaratustra tomar consciência de um fato irreversível, a finitude do homem. Por causa dessa tomada de consciência, novos valores devem ser criados a partir dessa nova existência finita e sem recompensas além-mundo — essa relação do homem com o tempo, a finitude humana, será abordada quando tratarmos dos §§4 e 10. Se está extinta a crença em Deus, “a porta está aberta para a segunda etapa da transmutação [...] é preciso situar em outro lugar os valores morais”¹⁰². A vontade criadora de Zaratustra foi a causa do afastamento da ideia de Deus, mas agora que essa ideia está morta, é preciso criar outro referencial para a geração de novos valores. Dessa maneira, a acentuação de Calomeli faz-se pertinente: a “*morte de Deus*, pressente uma espécie de condição, embora não suficiente, para a configuração de uma nova forma de pensar e valorar”¹⁰³. Asseguradamente, a porta está aberta para a próxima etapa. Sendo assim, a criação de um novo referencial para os novos valores é a segunda etapa da transmutação experimentada por Zaratustra. Mais adiante, nos §§3 e 4, veremos que esse novo referencial será o “super-homem”¹⁰⁴, “o novo sentido da terra”.

Conjuntamente com a descrença e queda da ideia de Deus, extinguem-se também, para Zaratustra, a crença no mundo transcendente e metafísico, bem como a crença em todo o aparato dualístico que sustentou a cultura ocidental até então: extinguiram-se os dualismos alma e corpo, paraíso e terra, mundo inteligível e mundo sensível.

Da análise oferecida, temos que a superação da enganosa ideia de Deus é condição necessária para um novo tipo de perspectiva sobre a vida: a vida como superação, a vida a partir dela mesma, o sem sentido como horizonte da criação. Porém, a constatação da morte de Deus traz em si um perigo: o gigantesco risco de cair no pior e mais perigoso tipo de niilismo, o niilismo que está à espreita do homem moderno, o niilismo do último-homem (um desprezo total pela vida, um completo sem sentido para a existência humana, a negação da vida como contradição de forças)¹⁰⁵.

¹⁰²SUFFRIN. Op. Cit., p. 52.

¹⁰³CALOMELI. Op. Cit., p. 211.

¹⁰⁴Há diferentes traduções para o termo *Übermensch*, a saber: além-do-homem, sobre-humano, supra-humano, super-homem. No entanto, segundo concebemos, eles carregam a mesma definição: uma ultrapassagem do homem. Optaremos por super-homem, como tradução do termo *Übermensch*, pela sua estreita relação morfológica com o radical “super” do termo superação. A importância da relação com a raiz comum “super” também é acentuada por Machado na nota 22 do capítulo “A morte de Deus e o super-homem futuro” (Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 45).

¹⁰⁵Assim também, porém, não sem ressalvas, Julião aborda essa dupla possibilidade de destino do homem cuja causa advém da tomada de consciência da fatídica morte de Deus: “O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos distintos: um — o que ele gostaria que a humanidade seguisse — é o caminho da superação, a tomada de consciência de que somos nós mesmos que comandamos, ou seja, não há autoridade externa nos guiando, somos nós mesmos

Isto colocado, vê-se que, mesmo sob a imposição do destino, possuímos uma margem contingencial para deliberarmos sobre nossas ações. Considerando essa perspectiva, Zaratustra anseia ensinar aos homens sua sabedoria, para que possam fazer da constatação da morte de Deus não a causa justificadora de um desprezo e desânimo total pela vida, mas que, o fim da crença em Deus, seja uma possibilidade para a superação do próprio homem e, igualmente, que abra o caminho para o tornar-se o que se é. Dessa maneira, a sabedoria de Zaratustra nos revela que o acontecimento da morte de Deus deve ser tratado como uma possibilidade para um novo modo de pensamento, para um novo tipo de pensamento capaz da afirmação da vida, da realidade, dos fatos, assim como eles são — uma afirmação e um amor, sem reservas, à própria necessidade do acontecimento, seja ele, um acontecimento prazeroso ou, em si, o de maior sofrimento já experimentado —; um amor incondicional, que Nietzsche chamou de *amor fati*. Resumidamente, a morte de Deus torna possível a afirmação de si como uma existência singular, dotada de vontade e de capacidade de criar e comandar suas próprias ações, tendo tão somente a vida como referencial. Portanto, a morte de Deus, o desacreditar dessa enganosa ideia, é condição necessária ao processo de superação, ao processo de tornar-se o que se é. Ratificamos, com isso, a importância do primeiro ensinamento que Zaratustra oferece aos homens: a ideia de Deus é desnecessária para a vida, correspondentemente, Deus está morto.

que nos conduzimos, na busca de 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” (JULIANO. Op. Cit., p. 80).

As anunciações do super-homem, da vontade de poder e do último-homem (prólogo, §§3, 4 e 5)

3.1 Questões preliminares sobre o super-homem

Os §§3 e 4, dois parágrafos belíssimos e poéticos, têm por característica serem os mais longos discursos de Zaratustra sobre o super-homem. Zaratustra, afirmando o seu destino e declínio e indo de encontro aos homens, os encontra reunidos na praça da cidade à espera da apresentação de um ato de equilibrismo. Aproveitando-se da aglomeração e, provavelmente, achando que poderia anunciar de uma só vez para o maior público possível, Zaratustra se sentiu entusiasmado a ensinar sua mais nova sabedoria adquirida, o super-homem, a superação do homem.

Logo após fazer a proposta do super-homem, e diante dessa sabedoria anunciada, o profeta interroga sobre o que seus ouvintes têm feito para superar o homem. “Eu vos proponho o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. O que fizestes para isso?”. Partindo dessa breve citação, é possível perceber que o super-homem é apresentado como algo que está para além do que é o próprio homem, ele é a sua superação. Por esse motivo, a anunciação de Zaratustra estabelece uma necessidade, um *dever*: que o homem seja superado. Pela própria simplicidade dessa anunciação, surgem aqui pelo

menos duas questões importantes: primeiramente, que homem é esse que deve ser superado? Em segundo lugar, o que é exatamente esse super-homem? A primeira pergunta pode ser respondida com facilidade. O homem que Zaratustra convoca a ser superado é especialmente o homem niilista da modernidade. Em resumo, o homem moderno acredita que sua cultura e seu progresso oferecem esperanças de ordenação da vida e, por esse motivo, acredita poder amenizar a dor e o sofrimento da existência, oferecendo uma vida de bem-estar e conforto. Nessas duas pretensiosas esperanças da modernidade (ordenação da vida e alívio do sofrimento), Nietzsche vê destacar-se uma vontade de nivelamento da mediocridade, onde a elevação e a superação não são mais desejadas. Por meio de suas teorias, doutrinas e sistemas, o homem moderno acreditava poder conhecer as verdades mais gerais do mundo e também acreditava ser, por essa razão, a destinação última da humanidade. Ao convocar valores com validade universal fundamentados metafisicamente para regularem suas práticas e seu modo de conhecer, esse homem criou uma visão essencialmente negativa da vida. Desse jeito, acabou por desprezar a vida ao avaliá-la a partir de referenciais localizados no além-mundo dos conceitos abstratos e estáticos: isto é, o homem moderno negou a vida como movimento e contradição por pretender ordená-la e nivelá-la. É exatamente esse tipo de homem teórico, metafísico, sistemático e negador da vida, o qual nivela a mediocridade e generaliza suas avaliações, que Zaratustra quer superar.

A segunda pergunta, “o que é exatamente esse super-homem?”, é um tanto quanto mais complexa para ser respondida, no entanto, uma tentativa se inicia a partir de agora. Essa necessidade de superação do homem, proposta por Zaratustra, pode ter sua justificativa a partir da própria necessidade de superação de tudo o que vive (a dinâmica da vida). Incondicionalmente, sendo o homem um ser vivente e, por isso, uma parte do universo da vida, “o homem é a todo instante superado”¹. Ao propor o super-homem como a superação do homem, Zaratustra está estabelecendo a noção da “mais elevada realidade”² para o homem, bem como está reconciliando o homem à vida, que é, do mesmo modo, superação.

Nietzsche, em AFZ, tenta promover o super-homem como algo realizável e, ao mesmo tempo, como a noção da mais elevada realidade. Não por acaso ele é “o sentido da terra”. Compreendemos que, por considerar o super-homem a “mais elevada realidade”, porém, sem jamais ter existido um³, Nietzsche o coloca como uma potencialidade inerente à natureza humana e como uma meta a ser visada pelo homem. Contudo, não devemos conceber o super-homem por um ideal metafísico, artificial, teleológico ou transcendental, uma vez que é perfeitamente contra essas características genéricas que o super-homem se opõe. Considerando que o super-homem está em total sintonia com o prin-

¹ EH. “Assim falou Zaratustra”, §6.

² Idem.

³ Cf. AFZ. II, “Dos sacerdotes”.

cípio de superação da natureza, está inerentemente ligado à dinâmica da própria vida, ele não configura, de modo algum, idealismo ou qualquer tipo de artificialidade. Evidentemente, somos desobrigados a concordar com a conclusão a que chegou Diniz, de que:

Como homem, Nietzsche se considerava um animal [sic], mas evolucionista, capaz de reformar-se por seu próprio esforço — aí está a artificialidade, ou o idealismo absoluto, de sua criação — capaz de constituir o sobrehumano, traduzindo-se em realidade a concepção firmada na celebre máxima: — “o superhomem é o sentido da terra”.⁴

Em síntese, Diniz acusa Nietzsche de “[abusar] das abstrações que podia fazer das coisas humanas e terrestres. Daí o caráter metafísico do superhomem”⁵ ao ser tomado como a razão de ser da terra.

“O super-homem é o sentido da terra” é uma sentença que, ao condensar boa parte da filosofia madura de Nietzsche, por vezes é acometida por indevidas interpretações. Alguns tendem a identificar aí uma metafísica nietzschiana ao tomarem o conceito de super-homem como um tipo ideal de homem, sendo, ele, apenas uma abstração da própria razão para dar sentido à terra. Compactuar com tal interpretação pode levar ao erro sobre o que propriamente Nietzsche concebeu por super-homem. Segundo cogitamos, à luz do pensamento nietzschiano, o super-homem é o tipo elevado de homem, é uma meta imanente ao mundo e uma possibilidade real de efetividade na natureza. Ele está inteiramente ligado à superação e, por isso, é “o sentido da terra”, pois o sentido da terra é a superação. O super-homem é o tipo que afirma a si mesmo como vontade, e, igualmente, é aquele que sempre se destina a autossuperação de si, dessa maneira, trilha o caminho de tornar-se o que é. O super-homem é, em todo caso, um tipo possível de homem, uma meta realizável e uma possível realidade futura. Inevitavelmente, não é um ideal, uma abstração metafísica, artificial ou transcendental, como compreendeu Diniz. Se tomarmos o pressuposto nietzschiano de que a vida segue seu curso de busca por superação, tudo deixa a crer que esse filósofo considerava necessariamente a possibilidade de realização de seu super-homem. À vista disso, é na afirmação da vida como busca por superação que o super-homem poderá efetivar-se.

Segundo Stegmaier, esses mal-entendidos sobre o super-homem de Nietzsche são compreensíveis à medida que a “doutrina do além-do-homem [super-homem] cria expectativa de um novo conceito universal de homem, de um homem que, como antes Deus, de algum modo deveria estar ‘sobre’ os homens”⁶. Ou seja, a incompreensão dessa

⁴ DINIZ, Almachio. O super-homem (o fundamento evolucionista do übermensch de Frederic Nietzsche). *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36, n.2, p. 123-142, 2015, p.133

⁵ *Ibidem*, p. 138.

⁶ STEGMAIER. *Op. Cit.*, p. 32.

doutrina é causada, principalmente, pelo erro de acreditar que se antes a responsabilidade de oferecer o sentido da vida estava em Deus, então, se não há mais um Deus, um novo conceito de homem deveria ser construído, tal como o conceito de Deus, para ser a destinação última da humanidade. Engraçado perceber, diz Stegmaier, que é Zaratustra mesmo quem aponta que esse novo conceito geral de homem, às sobras de Deus, seria especulação do último-homem, o opositor direto do super-homem: “o ‘último homem’ é aquele que considera a destinação última do homem [...], portanto, como destinação do homem em si mesmo, em suas expectativas de uma ordenação da vida”⁷.

Mesmo tendo Nietzsche apresentado o super-homem como o sentido da terra, como a justificativa da própria vida humana enquanto tal, não é possível afirmar que ele o tenha tomado como um fim último para a humanidade, um fim que encerre todas as contradições da existência, um conceito teleológico e organizador. Para Nietzsche, o devir é inapreensível porque seu fluxo é permanente e não se oferece à organização. Disso se segue que o super-homem não pode ser compreendido como um fim último e nem como um conceito organizador. Ao que se mostra, ele é uma meta de superação do homem niilista e, de todo modo, uma meta referencial a ser buscada individualmente, convocando o homem sempre para a superação de si mesmo. Seguramente, o super-homem não é uma meta que pode ser alcançada e finalizada, mas que deve ser sempre buscada e almejada pelo indivíduo que deseja a elevação de si mesmo. Não por fortuna, é uma meta que não se oferece como escopo de medida para designar um significado comum e geral cujo entendimento deva ser compartilhado por todos da mesma maneira. Acreditamos que tenha sido isso o que Stegmaier buscou esclarecer a respeito do super-homem, quando deixou impresso que:

Se o além-do-homem é um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele é um além-do-homem. [...] pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso. Chegar-se-á a isso com mais facilidade, enquanto “criador”, na criação de conceitos que conduzem para além das “sombas” do velho Deus.⁸

Assim considerado, o super-homem é um conceito que não fixa nenhum significado exclusivo e, essa posta, possibilita a singularidade do ato de interpretar e valorar a vida. Em completa oposição a ele, os conceitos doutrinários, tais como os conceitos de Deus, das leis científicas, da lógica, da matemática, etc., fixam o significado com o objetivo de generalizar a leitura da realidade. Consonante a isso, o super-homem somente pode ser devidamente entendido se for tomado como um ato de criação individual e atualizável no tempo, distinto, de toda maneira, das doutrinas ordinárias. Logo, parece-nos sustentável a hipótese de que, para Nietzsche, o super-homem fosse um conceito realizável se,

⁷ Ibidem, pp. 32-33.

⁸ Ibidem, p. 34.

e somente se, fosse concebido como um conceito contingente intrinsecamente dimensionado à singularidade do ato de “tornar-se” — um conceito ligado à singularidade da ação e à atualização temporal do devir, num fluxo constante de mudanças. Do contrário, caso fosse tomado como um conceito ligado à essência do ser, inerte, substancial, formal e normativo, segundo nossa compreensão da filosofia nietzschiana, sua possibilidade de realização seria impossível.

Convém acrescentar ainda que, pela própria natureza deveniente da vida, não pode haver um caminho exato e pré-estabelecido que deva ser seguido para o super-homem. O caminho da superação, o caminho para o super-homem deve ser construído conjuntamente à ação de caminhar, num ato singular e criativo. Em resumo, o super-homem não é um findar de um sistema, como que um modelo de ideal para o homem, mas é, com total observância, uma meta e uma convocação para a superação. Dessarte, uma convocação para um sempre além, para uma super[ação], para um após o homem, para uma ação livre, superior e distinta da ação doutrinária do homem moderno⁹. Enfim, o super-homem é, sobretudo, um processo de superação sempre inacabado¹⁰.

3.2 A primeira anunciação do super-homem e o último-homem (prólogo, §3)

Esclarecidas essas questões e dando sequência à nossa análise, queremos chamar a atenção para o fato de que, após ter marcado a necessidade de superar o homem e após ter definido o super-homem como essa superação, a interrogação de Zaratustra — “O que fizestes para isso?” O que fizestes para superar o homem? — nos oferece uma pista de que os homens, aos quais ele se dirige, não estavam interessados em algo além ou superior ao que eram e, porventura, não estavam orientados por uma meta de superação de si, por uma meta que fosse superior ou maior do que a si próprios. Por certo, esses homens, para os quais Zaratustra discursa, parecem estar confortáveis com seu modo de existir, não necessitando estipular outras metas superiores. Descrevendo o desânimo e o cinismo peculiaridades do último-homem, Zaratustra nos dá uma amostra do que seja o futuro desse modo medíocre de existência:

⁹ Stegmaier nos alerta das prováveis intenções de Nietzsche quando da criação do conceito de super-homem: “não quer com isso criar novos valores – eles seriam apenas os ‘últimos’ valores –, mas sim criar uma nova liberdade para a criação de valores, para a superação da crença em valores ‘últimos’”. Essa liberdade para a criação é “o modo mais eficaz de ser criador”, no entanto, é certamente o mais difícil, “visto que ocorre por completa responsabilidade de cada um”. Além disso, corre-se o risco, como nos alerta o comentador, do “cansaço do ‘criar’”, corre-se o risco “de se instalar de novo em solo firme”, em solo doutrinário, em solo de “conceitos generalizáveis e transmissíveis” que se estendem como interpretação da realidade. (Cf. STEGMAIER. Op. Cit., pp. 34-35).

¹⁰ “Mas, como não existe nenhum momento do devir no qual se possa anular as contradições numa espécie de síntese dos opostos [...] pensar a realidade como devir, ou melhor, como processo, faz com que Nietzsche escape dos sistemas teleológicos de fins alcançáveis” (JULIÃO. Op. Cit., p.61). Para Julião, a superação deve ser como “dinâmica inconclusa, que eleva e intensifica todo o existente”.

De quando em quando, um pouco de veneno: traz sonhos agradáveis. E muito veneno, no fim, para se morrer agradavelmente. [...] Temos nossos pequenos prazeres noturnos; mas cuidamos da saúde. “Inventamos a felicidade”, dizem os últimos homens com um piscar de olhos.¹¹

Irrestritamente, o profeta vê imenso problema nesse modo de existir, modo que está completamente em desacordo e em descaso com a própria busca por superação da natureza (vida) — superação que é contradição de forças, guerra, luta e fogo, com efeito, não é, de maneira alguma, conforto e estabilidade.

Na sequência, Zaratustra alerta os homens de que “até então, todos os seres imaginaram algo superior, acima de si mesmos, e vós quereis ser acaso o reverso desse grande fluxo, preferindo antes voltar ao animal do que chegar ao super-homem?”. Em consideração à citação, acreditamos que para Nietzsche/Zaratustra a busca por superioridade está no destino dos seres da natureza. Desse modo, o querer aumento de poder ou prevalência parece estar inerente à própria natureza dos seres vivos, incluindo o homem. Indubitavelmente, surge uma questão: se todos os seres da natureza buscam superioridade e aumento de poder, como pode haver o estado de decadência? Como conciliar a doutrina da vontade de poder com o estado de decadência do último-homem? O certo é que, para Nietzsche, todos os seres da natureza buscam superação de si, pois todos são vontades de poder. No entanto, essa busca por elevação de poder pode ser limitada ou impedida por um estado — momentâneo ou permanente, natural ou não — de enfraquecimento dos instintos e de decadência de forças. Aliás, a busca por poder não garante sua efetividade no acontecer, pela simples razão da decadência, do enfraquecimento e da degeneração serem também partes integrantes e inerentes da própria natureza. De maneira natural, por um lado, a decadência pode originar-se de um enfraquecimento físico, como, por exemplo, envelhecimento, doença, cansaço, etc. Por outro lado, o estado de decadência pode ser criado pelo homem. A especial condição humana de ser um animal capaz de escolher, deliberar, julgar, inferir e calcular habilita o homem ao poder de criar formas distintas de existir e, absolutamente, formas decadentes de existência. Logo, além de poder ter sua origem de uma condição natural, a decadência, quando referida ao homem, pode ser cultivada socialmente pela produção de valores morais que enfraquecem e *têm de combater os instintos*. Atenciosamente, Nietzsche antevê no espírito de decadência um perigoso futuro aproximar-se, antevê o mais terrível tipo de niilismo, o niilismo do último-homem, expressão máxima do cansaço da vontade.

Para Zaratustra, a humanidade sempre esteve guiada por algo que imaginava superior a si e que lhe gerava aumento de poder — seja esse algo um deus, um herói, uma verdade, um modelo. Porém, o que chama sua atenção é o fato de que homem atual não

¹¹ AFZ. “Prólogo”, §5.

esteja fazendo isso. O mais recente exemplar da humanidade está vivendo uma existência cuja vontade não aponta para nenhuma meta superior, consideravelmente, ele vive uma existência dedicada ao conforto e bem-estar, expressando um desânimo assombroso pela vida.

Nesse primeiro momento de Zaratustra com a multidão, o super-homem é uma especial anúncio dedicada ao homem niilista moderno, ao maior negador da vida que a história da humanidade já teve. Percebendo o que se tornou o homem, Zaratustra se dirige a ele não só para anunciar e ensinar a sua mais nova sabedoria, mas, principalmente, para apresentar a própria possibilidade de realização dessa sabedoria, o super-homem. O profeta quer tornar real o tipo de homem que é capaz de conjugar pensamento e sentidos¹² (sensações) conforme o próprio “sentido da terra”, ou seja, pensamento e sentidos que afirmam, incondicionalmente, a superação como fundamento dinâmico do todo existente¹³.

Assim como o símio é “objeto de riso e ignomínia” para o homem, o homem é “objeto de riso e ignomínia” para o super-homem, “contudo ainda hoje o homem é mais símio que qualquer dos símios”. Comumente se imagina que nessa parte do §3 Nietzsche esteja apresentando uma teoria do evolucionismo biológico. Somos de parecer que mesmo considerando que Nietzsche acreditasse num evolucionismo biológico certamente seria um tanto quanto distinto em seus fundamentos da teoria darwiniana¹⁴. A relação que ele estabelece entre homem e símio e entre super-homem e homem não é senão uma analogia pedagógica¹⁵ que faz seu Zaratustra usar para melhor poder mostrar aos homens da cidade a grandeza de seu super-homem e a extrema pequenez do homem moderno quando comparado a ele¹⁶, bem como quando comparado à história mesma da huma-

¹² Conferir o elogio de Nietzsche à pretensão de totalidade do pensamento de Goethe. Goethe, disciplinando-se para a inteireza, conjugando “razão, sensualidade, sentimento, vontade”, criou a si mesmo. (Cf. CI. “IX Incursões de um extemporâneo”, §49).

¹³ Cf. CI. “III A ‘razão’ na filosofia”, §2.

¹⁴ Posicionamento de Nietzsche frente ao darwinismo: “*anti-Darwin*. — No que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, se luta pelo *poder* [...]. Mas, supondo que haja essa luta — e, de fato, ela ocorre —, infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se *poderia* desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes — pois são em maior número, são também *mais inteligentes* [...] *os fracos têm mais espírito*. [...] ele [o espírito] é perdido, quando não mais se necessita dele. Quem tem força dispensa o espírito, [...] a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio”. (Cf. CI. “IX Incursões de um extemporâneo” §14). Segundo Meca, “a compreensão do organismo com um complexo de partes que lutam entre si em função de suas diversas gradações de força será decisiva para a formulação de seu conceito de vontade de potência como multiplicidade de forças que se contrapõem. Para o Nietzsche maduro, todos os seres terão o caráter de organizações configuradas como estruturas de dominação”, e não como simples estruturas de conservação. A leitura que Nietzsche faz de *O Organismo como luta interna* de Roux, de acordo com esse comentador, “o convenceu de que todo ser vivo tem de conquistar continuamente sua unidade orgânica mediante um processo de luta, assimilação e autossuperação”. (MECA. Op. Cit., p. 20).

¹⁵ Cf. SUFFRIN. Op. Cit., p. 54.

¹⁶ “Um outro cornífero erudito imputou-me, por causa dela [da palavra super-homem], o darwinismo” (EH.

nidade. Efetivamente, o homem contemporâneo de Zaratustra é o mais decadente tipo de homem já existente, parecendo estar, segundo a analogia usada pelo profeta, em um movimento regressivo e em um nível de inferioridade abaixo até do próprio animal (sí-mio), dado que ele não toma sobre si o sacrifício e o desejo por elevação, mas somente deseja o conforto e o bem-estar como razão de ser da existência.

O super-homem anunciado por Zaratustra é aquele que não nega nenhum dos aspectos da condição humana, isto é, não nega nenhum de seus dois aspectos naturais, alma e corpo: “porventura ordenei que vos tornásseis espectro ou planta? Vede, eu vos ensino o super-homem!”. De acordo com Suffrin, ao decidir pelos termos “espectro”¹⁷ e “planta”, Nietzsche eleva ao extremo o dualismo “alma” e “corpo” da metafísica tradicional¹⁸. Segundo o autor de AFZ, essa metafísica tradicional nos convida a abandonar um dos aspectos dessa natureza, o corpo, em benefício do outro, a alma. No entanto, não é isso o que ele faz seu Zaratustra ordenar. Zaratustra reconhece a natureza híbrida do ser humano e diz aos homens que não se deve abandonar nenhum dos dois aspectos em razão do outro. O profeta alerta e convida à conjugação dessas duas dimensões naturais do ser humano por dois motivos: por um lado, não é mais possível negar uma em benefício da outra, pois Deus está morto; por outro lado, não é mais necessário negar uma ou outra quando se assume que “o super-homem é o sentido da terra”. Portanto, o ser humano é esse ser híbrido formado de alma e corpo, pensamento e sensação, espírito e emoção. O homem é ser composto e contraditório por natureza. Nietzsche, em observação ao seu Zaratustra, diz que nele “todas as contradições se conciliam numa nova unidade”¹⁹. Sem dúvidas, Zaratustra não é como “o mais sábio” dentre os homens, os quais não passam de um “conflito” mal resolvido entre “espectro” e “planta”, mas é sim o mesmo ser conflituoso, porém que consegue *conciliar todas as contradições numa nova unidade*, desenvolvendo plenamente os dois aspectos de sua natureza.

Ao tornar possível a conciliação desses dois aspectos da natureza humana, sem que, para isso, fosse necessário criar “esperanças ultraterrenas”, Zaratustra devolve o sentido do homem à própria terra. Que o super-homem, esse ser capaz de conciliar seus aspectos contraditórios, alma e corpo, ao próprio sentido da terra, seja ele mesmo o sentido da terra: “eu vos conclamo”, diz Zaratustra aos homens, “permaneço fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!”. Em todas essas “esperanças ultraterrenas” que valorizam o insondável para melhor denegrir este mundo, o profeta vê em suas origens apenas vidas agonizantes, intoxicadas e degeneradas, seres desprezadores da vida mesma, de almas e corpos famintos, magros e horrendos. A valer, segundo

“Porque escrevo tão bons livros”, §1).

¹⁷ Na tradução de Paulo César de Souza, o termo “espectro” é dado por “fantasma”, para a tradução de “Gespensstern”. (Cf. AFZ. “Prólogo”, §3).

¹⁸ Cf. SUFFRIN. Op. Cit., p. 55.

¹⁹ EH. “Assim Falou Zaratustra”, §6.

Zaratustra, esses desprezadores da vida e valorizadores de além-mundo estão fadados ao desaparecimento porque “Deus está morto”. E se outrora a ofensa a Deus era a maior das ofensas, hoje, a injúria a terra é a coisa mais terrível.

Precisamente nesse ponto do texto podemos perceber o perigo iminente do tipo mais temível de niilismo: o niilismo que, já não possuindo esperanças ultraterrenas, nega também a terra como sendo o próprio sentido da existência — nega que o sentido da existência seja superação, o que na verdade quer dizer que o sentido da existência não tem nenhum sentido determinado. Esse niilismo negador da vida retrata um esgotamento total da vontade e, por conseguinte, retrata o desejo por conforto e bem-estar. E é exatamente contra esse tipo de niilismo que tangencia o homem moderno, o niilismo do último-homem, que Zaratustra vem apresentar o super-homem como sendo o mar capaz de absorver toda a imundice do homem. Daí em diante, Zaratustra estabelecerá todas as qualidades do super-homem em contraposição aos valores e as qualidades destacadas pela moral do último-homem. Nesse caso, Zaratustra proporá aos homens, para os quais discursa, uma *transvaloração dos valores*. Em síntese, o profeta declarará que o modo como o homem tem valorado a *felicidade*, a *virtude*, a *razão*, a *justiça* e a *compaixão* não passa de mediocridade, “miséria, imundice e reles bem-estar”. Sendo então necessário que esse modo de valorar seja desprezado — “É a hora do grande desprezo” — para que possa surgir uma nova maneira de valorar a existência, uma maneira muito mais autêntica, singular e conforme à própria vida (vida que a todo instante se supera).

A maior experiência que o homem pode viver, diz Zaratustra, é a hora do “grande desprezo”. É a hora em que o indivíduo é acometido por potente náusea ao reconhecer que tudo o que o homem tem dado valor elevado não passa de “miséria” e “satisfação grosseira”. Assim, o profeta apresenta o super-homem como o único capaz de dar um sentido e uma meta positiva e criadora para essa náusea, não deixando o homem do “grande desprezo” cair em depressão profunda pela existência: o super-homem “é o mar que pode absorver o vosso grande desprezo”, “sem macular-se”.

Na sequência, Zaratustra anunciará quando é chegada a hora do “grande desprezo” por tudo o que o homem se tornou. Essa fatídica hora é a tomada de consciência de que o modo de existir dedicado ao reles bem-estar não passa de mediocridade frente ao trágico sentido da vida.

É a hora em que vem à consciência o fato de que tudo o que foi dado por *felicidade*²⁰ é tão somente “miséria, imundice e satisfação grosseira”, pois “minha felicidade devia ser a própria justificação de minha existência” — ou melhor, a minha felicidade (minha meta) devia restituir minha existência à inocência do devir: uma tomada de consciência

²⁰ “[...] a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instintos, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença [...] e de modo algum um caminho de volta [...] à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (CI. “II O problema de Sócrates”, §11).

de que se é uma existência singular, querente e deveniente, sendo essa a razão de ser da minha felicidade.

É a hora em que se questiona como a humanidade tem conduzido a própria *razão*²¹. Pois essa racionalidade sistemática, desinteressada do poder e niilista é “miséria, imundice e satisfação grosseira”, uma vez que nada consegue dizer dos acasos e surpresas da vida. Por algum acaso minha razão aspira ao saber “como o leão cobiça seu alimento?”. Por algum acaso minha razão deseja o saber com uma vontade potente e afirmativa? Por algum motivo minha razão é vontade de poder e afirmação? Pois deveria. A razão deveria ser interessada e potente²². Deveria afirmar, sem reservas, as lutas e as contradições de forças da existência, tal como a existência potente do leão que sai à caça de sua presa. Com efeito, a razão deve ser vontade de poder e afirmação incondicional à tragicidade da vida²³.

É a hora em que se questiona a *virtude* do homem atual. Essa virtude da mediocridade e da “avareza no pecar” é “miséria, imundice e reles bem-estar”. Ela não forja homem de vontade potente e forte, sendo apenas expressão de uma vontade degenerada e doente. A hora em que se percebe que essa *virtude* não é como um “carvão em brasa”, não é ardente e irradiante de energia, essa é a hora do “grande desprezo” por tudo o que o homem tem erigido como ação virtuosa. A virtude, para Nietzsche, é a afirmação própria de si como vontade de poder.

A hora do “grande desprezo” pela *justiça* é o momento em que se questiona essa malsucedida e cansada justiça — “estou farto de meu bem e de meu mal” —, que é a reles mediocridade de uma tentativa de igualação de todo desigual, e que em nada revela a força da distinção e da singularidade no ato de criar valores²⁴.

Por fim, é a hora em que se questiona sobre o real valor da *compaixão*. O “grande desprezo” pela compaixão é a tomada de consciência de que a compaixão, como a tem concebido o homem, não passa de um sentimento de tristeza e impotência²⁵. Essa com-

²¹ Conferir a crítica que Nietzsche faz à racionalidade degenerada de Renan. (CI. “IX Incursões de um extemporâneo”, §2).

²² Atentar para a crítica de Nietzsche à racionalidade negativa de Kant e para o elogio que dispensa ao modo afirmativo de pensar de Goethe. (CI. “IX Incursões de um extemporâneo”, §49).

²³ “A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico* [...]. O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos” (CI. “X O que devo aos antigos”, §5).

²⁴ Posicionamento de Nietzsche frente à justiça: “a doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’ ” (CI. “IX Incursões de um extemporâneo”, §48). Destarte, o filósofo nos alerta que não devemos ter compaixão pela moral da igualdade, “uma *idiosincrasia de degenerados*”, mas que devemos buscar “nossa distinção em sermos *afirmadores*” (CI. “V Moral como antinatureza”, §6).

²⁵ Posicionamento de Nietzsche frente à compaixão: “Nós, homens modernos, muito delicados, muito suscetíveis, mostrando e recebendo mil considerações, imaginamos realmente que essa branda humanidade que representamos, essa *conquistada* unanimidade na indulgência, na solicitude, na mútua confiança, seja um positivo progresso, que com isso deixamos muito para trás [...]. No entanto, essa incapacidade [de aguentar

paixão é, sem dúvidas, uma reação ao sofrimento do sofredor, é tristeza determinada por um algo exterior ao agente, é, contudo, fraqueza. Essa compaixão reativa é especialmente preconizada pelo cristianismo através da doutrina do *amor ao próximo*. Em uma pergunta retórica, Zaratustra apresenta aos homens a compaixão ativa como sendo um puro sacrifício de si, uma pura afirmação de seu destino: “a compaixão não é a cruz onde se prega aquele que ama os homens?”. Absolutamente essa compaixão transvalorada jamais pode ser determinada por um objeto externo, por um sofredor que destila sofrimento no compassivo, mas deve ser sim uma autodeterminação do próprio agente, o afirmador de si e de seu destino²⁶. Em suma, esse segundo tipo de compaixão — que é sinônimo de excesso e de generosidade, e não, sobretudo, indulgência, piedade e solicitude — pode ser sinteticamente definida como o ato de fazer do seu destino sacrifício e esbanjamento.

Após descrição da “hora do grande desprezo”, Zaratustra, acreditando que se prevenia de alguma pergunta que acaso pudesse surgir sobre que tipo de sabedoria tornava possível transformar o “grande desprezo” em um ato criativo e transvalorador, interroga antecipadamente aos homens para logo depois anunciar que tipo de sabedoria seria essa: “mas onde está o raio que vos virá lambar com sua língua? Onde a loucura de que deveríeis inocular-vos? Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é esse raio. Essa loucura!”. Não porventura, o super-homem é essa sabedoria que, como um *raio* que vem violentamente lambar com sua língua, torna possível o pensamento de afirmação da vida, ou melhor, torna possível uma afirmação violentamente potente dos instantes da vida, sejam, estes, de sofrimento ou de felicidade. Pelo mesmo motivo, tal como um raio e tal como carvão em brasa, o super-homem é essa sabedoria ardente, potente, energética e de dissipação de força. E, também, o super-homem, como sabedoria, é *loucura*, especialmente quando comparado ao que o homem da racionalidade sistemática, lógica e metafísica tem classificado como um tipo de pensamento salutar e são, a saber: o pensamento filosófico, lógico dedutivo, matemático e científico. Esse tipo de razão sistemática, frente ao mundo das transformações contínuas e do devir, “nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” — desse modo, somos

a realidade] não demonstra um progresso, mas apenas uma constituição, mais tardia, mais fraca, delicada, suscetível, a partir da qual se produz necessariamente uma moral *rica em considerações* [...]. De fato, somos involuntariamente cômicos além de qualquer medida, com nossas ‘virtudes’ modernas. A diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança — este seria nosso ‘progresso’ — representa só uma das consequências, na diminuição geral da *vitalidade* [...]. As pessoas se ajudam umas às outras; até certo ponto cada qual é doente, cada qual é enfermeiro. Isso, então, chama-se ‘virtude’ —: entre seres que conheciam a vida de outra forma, mais plena, mais pródiga, mais transbordante, isto seria chamado diferentemente, talvez ‘covardia’, ‘mesquinhez’, ‘moral de velhas senhoras’ ” (CI. “IX Incursões de um extemporâneo”, §37).

²⁶ Sobre essa compaixão afirmativa, que é sacrifício ativo e afirmação de si, Sufferin comenta que Nietzsche compreendia que “estamos bem longe do verdadeiro amor ao próximo, que não é nada se não for absoluto, se não for ‘a cruz onde se prega aquele que ama os homens’ ”. Vemos aqui o reconhecimento de Nietzsche ao sacrifício ativo de Jesus Cristo que, “mesmo sendo o representante do niilismo, não se abandonou ao descaso reativo” (SUFFERIN. Op. Cit., p. 65).

“forçados ao erro”²⁷.

Ao terminar sua primeira anúncio do super-homem, Zaratustra se vê chacoteado pela multidão. Dentre esses homens que formam a multidão — homens que estão mais interessados em pequenas doses de distrações e prazeres do que em adquirir uma sabedoria que torna possível o pensamento afirmativo da realidade e que, como vimos, capacita o homem para lidar com as imprevisibilidades da vida e com o próprio dever da existência —, eis que, do interior da multidão, alguém exclama: “já ouvimos demais sobre o funâmbulo, queremos agora vê-lo”. E toda a multidão se riu de Zaratustra”. Percebendo que os homens da cidade não foram capazes de perceber a grandeza de seu ensinamento, Zaratustra, no §4, tentará uma nova abordagem. O profeta elaborará um discurso análogo ao ato de equilibrismo, que estava prestes a acontecer na praça da cidade, onde os homens aguardavam ansiosamente.

3.3 A segunda anúncio do super-homem: uma declaração de amor à vontade de poder como condição necessária para a superação (Prólogo, §4)

3.3.1 O homem é um meio para o super-homem

“O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem — uma corda sobre o abismo”, assim começa o segundo discurso de Zaratustra. Se o homem é uma corda estendida até o super-homem, então ele somente pode ser cogitado como um meio para o super-homem porque sua grandeza está em “ser ponte e não meta”. Isto posto, o homem foi definido por Zaratustra como o caminho a ser trilhado para a superação do próprio homem, como um destino e uma condição necessária à meta super-homem. Ele é um meio na medida em que deve ser superado e na medida em que deve ser declinado e sacrificado por tudo o que foi e o que é (especialmente um niilista negativo). Em igualdade, ele é um meio na medida em que é possibilidade de elevação do homem e de autossuperação, isto é, na medida em que é o caminho que necessariamente deve ser trilhado e superado para se alçar ao super-homem: pois “o que nele se pode amar é fato de ser ao mesmo tempo transição e declínio”. Em nosso entender, o homem é um meio para o super-homem porque, por sua ipseidade ontológica, é vontade de poder. No entanto, não basta ser uma vontade de poder para trilhar o caminho para o super-homem. Para isso, necessária é a afirmação de si como vontade de poder²⁸. Dito de outro modo,

²⁷ CI. “III A ‘razão’ na filosofia”, §5.

²⁸ Essa afirmação de si como vontade de poder Heidegger chamou de “querer a si mesmo”, de “vontade de vontade de poder”, sendo a vontade uma “pontencialidade que se potencializa para o poder” (Cf. “A vontade como vontade de poder”. In: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, pp. 35-41). Em “A interpretação idealista da doutrina nietzschiana da vontade”, da mesma obra, Heidegger relata que, para Nietzsche, “querer é comandar” e “na vontade reside o pensamento que comanda”. Segundo ele, “nenhuma outra concepção da vontade, contudo, acentua mais decisivamente do que essa também a essencialidade do saber e da representação da vontade” (p. 54). Essa

é necessário conjugar pensamento afirmativo e vontade de poder (vontade de expansão de si) para que o homem se torne meio adequado para a autossuperação, torne-se meio para a meta super-homem.

Mas também, o homem é uma corda estendida sobre o abismo. Por esse motivo, o caminho é perigoso, arriscado e sem fundamentos estáticos e seguros que o sustente. Mas sobretudo, o caminho é de distinção para o homem corajoso que faz de seu destino declínio, sacrifício e superação. É um caminho perigoso, porque é um caminho a ser construído a cada instante — com o avançar de cada passo — e individualmente. No que diz respeito a essa possibilidade de construção individual do caminho da superação, foi isso o que Stegmaier percebeu quando tentou mostrar que as doutrinas ensinadas por Zaratustra somente seriam ensinamentos para a superação se fossem tomadas como antidoutrinas²⁹, dessa maneira, não regulariam fundamentos e significados que deveriam ser compreendidos do mesmo modo por todos. Como corda estendida sobre o abismo, “o homem não possui mais nada sobre o qual ele possa construir ordenações hierárquicas até Deus”, devendo, então, mover-se, agora, “livremente sobre o abismo”, e quão maior for a facilidade com que faz isso “tanto mais ele será amado por Zaratustra”³⁰. Em “Do espírito de gravidade”, Zaratustra desafia cada um a encontrar seu próprio caminho, e, tal como num ato de equilíbrio, durante o caminho, é “perigoso olhar para trás, perigoso tremor e a paralisação”. Em resumo, o caminho da superação se torna ainda mais perigoso quando se fica preso ao passado, ao ressentimento, ao arrependimento, à culpa e à nostalgia (perigoso olhar para trás); torna-se ainda mais perigoso quando se é acometido por medo do imprevisível (perigoso tremor); e quando a ação é inibida e a vontade é de autoconservação e de solo firme (perigosa paralisação). Somado a isso, mesmo que não se olhe para trás, mesmo que não se paralise e que não se trema, é um caminho naturalmente arriscado e perigoso porque é um caminho que afirma o declínio como condição necessária para a superação. Se o homem é “uma corda sobre o abismo” e se o declínio é necessário à superação, verifica-se aqui uma possibilidade de analogia com a mecânica clássica: considerando a parábola formada pelo peso da corda suspensa, atada a dois pontos fixos distantes entre si, a primeira metade da corda suspensa é de declive/declínio, a segunda metade, de aclave/superação.

No mais, pela própria analogia elaborada por Nietzsche, a corda chamada homem está atada a duas torres, está atada a dois pontos de estabilidade chamados animal e

interpretação heideggeriana pode ser fortalecida também através de uma citação já apresentada, na qual Nietzsche escreve que “segue crescendo na profundidade a ‘ideia’ organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens [...] prepara qualidades e capacidades isoladas que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. [...] esta foi a precondição, a longa e secreta lava e arte de meu instinto [vontade de poder]. Sua tutela suprema revelou-se de tal maneira forte que não pressenti sequer o que em mim crescia” (EH. “Por que sou tão inteligente”, §9).

²⁹ Cf. STEGMAIER. Op. Cit., p. 27.

³⁰ Ibidem, p. 32.

super-homem. Segundo Tongeren, Nietzsche concebia o homem como um animal determinado e não-determinado pela natureza³¹. Justamente em consideração a esses dois aspectos da natureza humana, podemos oferecer uma interpretação para essas duas torres, para esses dois pontos de estabilidade aos quais a corda chamada homem está atada e estendida como caminho.

Primeiramente, quanto ao seu aspecto de animal determinado, o homem, por pura condição de sua natureza biológica, está atado à torre chamada animal (eis o primeiro ponto de estabilidade). Em segundo lugar, quanto ao seu aspecto de animal não-determinado, o homem está atado à torre chamada super-homem justamente porque o super-homem é uma potencialidade inerente à natureza humana (eis o segundo ponto de estabilidade). O homem detém a potencialidade para o super-homem porque é potencialmente capaz de conjugar seus pensamentos, sentidos, escolhas e vontades em favor da autossuperação de si, bem como porque é potencialmente capaz de criar novas e singulares formas de existência. Adequadamente a torre super-homem está em conformidade com a dinâmica da superação do todo existente, sendo uma meta potencialmente realizável de superação para o próprio homem. E, somente por isso, pode ser considerada ponto de estabilidade para o homem, mesmo estando sob o viés do eterno fluxo das coisas. Convém observar que essa estabilidade não se dá por estaticidade ou estagnação, mas, sobretudo, pelo movimento ininterrupto de forças³².

As questões apresentadas no parágrafo anterior serão melhor trabalhadas no último capítulo desta dissertação, capítulo dedicado à hermenêutica da alegoria do equilibrista (constante do §6 do Prólogo). No entanto, convém alertar que a análise desses três elementos fundamentais à edificação da estrutura sobre a qual caminha o equilibrista — a saber: a torre chamada animal, a torre chamada super-homem e a corda chamada homem — será de importância destacável para a proposta hermenêutica que ofereceremos.

3.3.2 Uma declaração amorosa à vontade de poder e à superação: a criação do caminho para o super-homem

Dando sequência ao seu discurso, Zarathustra inicia uma declaração amorosa destinada à afirmação da vontade de poder. Em síntese, essa declaração aponta para o fato

³¹ A fim de esclarecer melhor essa condição humana de animal determinado e não determinado pela natureza, que, segundo Tongeren, é uma concepção nietzschiana, leiamos esse comentador. Analisando o KSA 11, 25[459], que apresenta que “o princípio que possibilitou ao homem se tornar senhor sobre os animais, provavelmente será também o princípio que estabelece ‘o homem mais elevado’”, Tongeren escreve que “como animal o homem deve obedecer, porém, significa também que ele não é um animal ‘sem alegoria, sem ressalva e reserva’, que não é idêntico, então a seu ser animal ou a determinada forma dada pela natureza. Caso fosse idêntico, então, o dever da obediência não poderia estar mais em questão: ele não teria, aliás, nenhuma outra possibilidade. [...] A completa subjugação é válida apenas ao animal, que não é outra coisa senão animal [...] O homem é natural não apenas no sentido de um produto da natureza, mas também no sentido de que ele mesmo é natureza criadora” (TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre “Para além de bem e mal”*. Curitiba: Champagnat/PUCPR, 2012, p. 120).

³² Tal como a estabilidade de uma bicicleta que é dada somente pelo seu movimento ininterrupto.

de que o reconhecimento e a afirmação do declínio, e inclusive o desejo por ele, são elementos fundamentais para o processo de superação. Em outras palavras, a declaração amorosa do profeta está dirigida a uma tomada de consciência de que somente a afirmação incondicional de todos os acontecimentos da vida (sejam dores, sofrimentos ou mesmo degeneração) torna possível a plenitude e o aumento de si, torna possível a autossuperação. Igualmente, essa tomada de consciência é o reconhecimento de que não há ato criativo sem que haja também ato de declínio e destruição. De qualquer modo, é uma afirmação aos acasos da vida e é, por implicação, um desejo por suas contradições. Em suma, é a esse tipo de afirmação da vida que Zaratustra declara o seu amor: o profeta ama aquele que se sacrifica em prol da superação de si, tendo em vista tornar-se o que é. “A espécie de homem que ele [Zaratustra] concebe apreende a realidade como ela é: é suficientemente forte para tal — ela não lhe é estranha, remota; *é ela própria*, tem ainda em si também tudo o que nela há de temível e de problemático, *só assim é que o homem pode ter grandeza*”³³.

Esse tipo de postura afirmativa frente à realidade (à vida), tão amada por Zaratustra, tem por atribuição a apreensão da dimensão trágica da existência e a consideração da vida como um processo de autossuperação. Como consequência, essa postura compromissada com a superação deve ser capaz de afirmar as contradições de forças da vida, reconhecendo que cada ato de criação e elevação inclui, necessariamente, a dimensão do seu oposto, destruição e declínio. Portanto, um tipo de postura afirmativa que se conjuga sem hesitação com o devir da natureza. Supostamente, Nietzsche pretendeu, com essa declaração amorosa de Zaratustra, chamar a atenção do homem moderno para a necessidade de restauração do tipo de pensamento trágico, o tipo de pensamento que mais se concilia com a dinâmica da natureza, a superação³⁴. Segundo as aspirações de Nietzsche, é propriamente um acontecimento de restauração — e não uma rígida retomada — o que o tipo de pensamento trágico necessita, pois ele foi obscurecido pela ascensão da racionalidade sistemática e teórica, iniciada já nos tempos da Grécia filosófica.

Ainda discursando aos homens, Zaratustra manifesta seu amor à vontade de poder, a lei da vida cuja dinâmica impulsionadora é a superação. “Amo os que só sabem viver em declínio, pois são os que transpõem. Amo os que desprezam com intensidade, pois sabem venerar intensamente, e são flechas lançadas pelo anseio-da-outra-margem”. Em assentimento, Zaratustra ama aqueles que são vontade de poder afirmativa. Ama aqueles

³³ EH. “Porque sou um destino”, §5.

³⁴ Analisando a seção “Nas ilhas bem-aventuradas” de AFZ, Stegmaier afirma ser o pensamento da vontade de poder o melhor símbolo para falar do devir e do tempo. “Difícilmente”, diz ele, “se pode pensar Deus, a não ser fora do tempo e além do tempo. [...] Agora parece-lhe que o melhor símbolo, para falar do tempo e do vir-a-ser, é a ‘vontade de potência’ [...] como símbolo ‘do tempo e do vir-a-ser’, ele tem de voltar-se justamente contra as justificações por meio de doutrinas. ‘Avaliar’ enquanto ‘criar’ vai sempre de encontro às avaliações válidas, deve sempre confrontar-se com elas e impor-se contra elas” (STEGMAIER. Op. Cit., p. 36).

que, desejando alcançar a meta da superação (o “anseio-da-outra-margem”, o anseio pelo super-homem), afirmam suas vidas como declínio, devir e sacrifício, dado que, para a vontade de poder, o declínio é possibilidade de superação. O profeta ama aqueles que são vontades potentes e saudáveis, cujas ações são intensas, ativas e fortes tanto no ato de desprezar, negar e destruir quanto no ato de venerar, afirmar e criar. Esses, amados por Zaratustra, são flechas que, por suas intensas vontades, se lançam no caminho da superação, transpondo obstáculos e dificuldades por puro desejo de sua meta, o super-homem.

As contradições são marcas da filosofia nietzschiana. No tocante a isso, Nietzsche concebia que as contradições e oposições de forças eram a efetivação da realidade e a causa do eterno fluxo do devir. A leitura que Müller-Lauter faz dessa concepção de mundo nietzschiana acentua que a efetivação da realidade é devida à multiplicidade de forças em antagonismos. Dito por suas próprias palavras:

Cada uma das forças ou impulsos assume a cada vez o domínio no interior do conjunto de uma multiplicidade. Como cada uma delas é “uma espécie de despotismo”, com sua correspondente “perspectiva que ela gostaria de impor como norma a todos os impulsos restantes”, o domínio só pode ser conquistado e defendido na luta. Com isso, “também a relação entre dominante e dominado” tem de ser “entendida como uma aspiração, e a relação entre o que obedece e o que comanda ainda deve ser entendida como uma resistência”, portanto, como luta. Tal *oposição* dos impulsos, isto é, forças, é a condição de todo acontecer. Este nunca pode chegar ao repouso, pois “por meio de cada impulso também se estimula seu impulso oposto”.³⁵

Na longa declaração amorosa do §4, Nietzsche/Zaratustra esbanja paradoxos de negação e afirmação: declínio e transposição, desprezo e veneração, sacrifício e satisfação, destruição e criação. No entanto, Suffrin nos alerta que, contrariando Hegel, Nietzsche entende que a afirmação é primeira, e não a negação. Em vista disso, é a atividade da afirmação que faz surgir, como resultado, o negativo, a diferença. Segundo esse mesmo comentador,

Todas essas contradições não nos devem desorientar; essas fórmulas vigorosas significam simplesmente que o homem deve progredir, e, conseqüentemente, renegar o que ele é, em benefício do que será. O que é importante para Nietzsche não é o declínio, é a passagem, não é o desprezo (do presente), é a veneração (do futuro). É esta que motiva aquela.³⁶

³⁵ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 51.

³⁶ SUFFRIN. Op. Cit., pp. 74-75.

“Amo os que não se satisfazem em procurar além das estrelas uma razão para serem declínio e oferenda, mas que, ao contrário, se sacrificam à terra para que esta um dia se torne a terra do super-homem”. Oportunamente, Zaratustra observa que o sentido de uma vida dedicada ao declínio, ao sacrifício e à superação de si deve ser dado a partir das coisas deste mundo mesmo, antagônico e devenida, e não a partir de esperanças e recompensas ultraterrenas, além-mundo, paraíso, tal como acontece na vida de sacrifício e superação do cristianismo, por exemplo. O novo sentido deste mundo é o super-homem, é a superação, pois não há mais Deus, não há, seguramente, outro mundo. Por consequência, Zaratustra ama os que se sacrificam e se superam por amor à terra, por amor ao super-homem.

“Amo o que vive para conhecer, e quer conhecer para que um dia o super-homem viva [...]. Amo o que trabalha e inventa para construir a morada do super-homem”. O amor de Zaratustra se destina àquele que dedica sua vida ao conhecimento; àquele que se dedica a um conhecimento em específico, o qual não faz distinção dos sentidos, das sensações e das emoções em benefício exclusivo da razão, em benefício exclusivo do conhecimento teórico, lógico e sistemático. Para o profeta, aquele que dedica e sacrifica sua vida e cogita todos os aspectos da condição humana, corpo e alma, para conhecer é o que verdadeiramente se compromete com a origem do super-homem, e por isso é amado por ele. Também, é o mesmo que trabalha e cria novos valores com o compromisso de gerar uma nova cultura mais ativa e afirmativa, pois "prepara para ele [o super-homem] a terra, os animais e as plantas". Essa nova cultura será a morada do super-homem. E, por isso, por amor ao que é sempre mais elevado, Zaratustra “quer o seu declínio”.

Nas linhas seguintes do §4, há uma sequência de declaração amorosa dirigida à afirmação de si como vontade de poder singular, ou seja, à afirmação de “sua própria virtude”. “Amo o que ama a sua própria virtude, pois a virtude é vontade de declínio e flecha do desejo”. Zaratustra ama aquele que ama e afirma a si próprio como vontade de poder, porque é essa vontade quem impulsiona e conduz o desejo de superação — ela é “flecha do desejo”. A vontade de poder somente é “vontade de declínio” na medida em que é primeiramente vontade de superação de si, ou melhor, o aumento de si exige como condição de possibilidade o declínio do que é menor em si. “Amo o que não guarda para si nem uma só gota de seu espírito mas quer ser inteiramente o espírito de sua própria virtude”. Zaratustra ama aquele que não quer se conservar diante de sua vontade, e que, por isso mesmo, quer conjugar a totalidade de seu espírito à sua própria vontade de poder, à sua própria virtude, a qual é a afirmação do declínio e da superação. Em observação, o profeta ama aquele que quer agregar a totalidade de seu espírito e de sua vontade em conformidade com o próprio devir da natureza, que é declínio e superação. À vista disso, “é dessa forma que ele, como espírito, atravessa a ponte” em direção ao super-homem. “Amo o que faz da virtude inclinação e destino”. Zaratus-

tra ama aquele que, com bravura, assume o seu próprio destino de ser aquilo o que só poderia ser; e aquele que faz da afirmação de sua vontade de poder uma meta. Sumariamente, amar-se como vontade singular é fazer da afirmação de si uma meta, um destino e uma necessidade de superação, pois, “por amor a sua virtude, quer viver ainda e não mais viver”. Por amor a sua vontade de poder, o homem é capaz de afirmar a si mesmo como superação e como declínio, por isso, “quer viver e não mais viver”. Em acréscimo, Zaratustra ama “o que não quer virtude em demasia”. O profeta ama aquele que quer uma única virtude para si e que, por isso, quer se afirmar como vontade de poder singular, possuindo total consciência de sua meta e virtude, porque, aliás, “uma virtude é mais do que duas— quer dizer, saber aquilo que se quer como o mais elevado e único é mais virtuoso; esvair-se em querer ínfimos e múltiplos é virtude menor. Com efeito, afirmar-se como vontade de poder singular é tomar para si o seu próprio destino, “pois ela [virtude/vontade de poder] é o nó mais forte onde se ata o destino”. Essa postura afirmativa diante da realidade permite a expressão da singularidade de si, possibilitando a cada um tornar-se aquilo que é. Desse jeito, cada um toma para si o seu destino e meta.

Zaratustra ama ainda aquele que “prodigaliza sua alma”, dado que esse esbanja ao dar e é generoso porque tem em excesso, tal como um “cálice que anseia transbordar”³⁷. É evidente que essa generosidade do pródigo de alma é uma motivação gerada pelo próprio agente, por isso ela “não visa à gratidão nem ao pagamento” e nem mesmo ao reconhecimento e às honrarias. Se fosse o caso de almejar recompensas, essa “generosidade” seria uma reação à troca, e não uma ação motivada pelo excesso, e, sem dúvidas, deveria receber o nome de compaixão, um sentimento reativo e negativo. Apanhadamente, o profeta ama o pródigo de alma porque ele é uma força ativa que age exclusivamente devido ao excesso de si, e que, de tal modo, acaba por “[cumprir] mais do que promete”, por isso ele quer ser superação e declínio. Por esse motivo, o pródigo é vontade de poder excessiva e generosa, é sacrifício ativo, e, muito provavelmente, ele é merecedor do amor de Zaratustra.

Em prosseguimento, Zaratustra declara que ama aquele que, por vontade de elevação e superação de si, deseja sem temor o próprio perecimento. O corajoso é capaz de reconhecer que a superação exige necessariamente declínio, sacrifício de si e perecimento, ou melhor, reconhece que o perecimento é consequência de um ato de superação. Por esse motivo “se envergonha quando o dado cai ao seu favor” [...] – pois é para sua ruína que ele quer se encaminhar”.

O amor de Zaratustra também é destinado ao que “justifica os que serão”. Compreendemos dessa passagem que o profeta Zaratustra ama aquele que anseia e age para estabelecer um futuro mais elevado, assim, trabalha e entrega os efeitos de seus atos aos que virão. Dessa maneira, resgata também os que “foram”, redimindo os fatos e acon-

³⁷ AFZ. “Prólogo”, §1.

tecimentos do passado. Naturalmente justificado o futuro e prontamente redimido o passado, anseia agora por construir um presente de afirmação, sem culpa, rancor e esperanças vãs. Anseia, de todo modo, perecer e sacrificar-se “por aqueles que são”, pois o desejo maior é por superação.

Zaratustra ama aquele que disciplina e estabelece limites para Deus — porque o ama, “pune” — para que não venha “perecer pela cólera de seu Deus”. Estamos inclinados à compreensão de que Nietzsche quis alertar que a ideia de um Deus ilimitado, indisciplinado e poderoso se transforma numa força muito perigosa. Desta forma, mais uma vez, vemos Zaratustra estabelecer limites para a ideia de Deus, em especial, por ser ela um fundamento de tipo estático, eterno, uno e imutável, completamente contraditório ao ato livre, criativo e afirmativo da vontade de poder. Vemos, então, Zaratustra anunciar novamente aos homens, de maneira um pouco distinta da primeira vez, a morte de Deus.

O amor de Zaratustra destina-se àquele que é forte o suficiente para afirmar e resistir às grandes mazelas dos acasos da vida, mas, também, é daquele que é capaz de reconhecer que um pequeno acaso lhe pode ser fatal. Somente assim o destino pode ser afirmado em plenitude: “amo o que mesmo ferido, tem a alma profunda, e que um simples acaso pode fazer perecer”. Dessa maneira, “atravessa de bom grado a ponte” — ponte que figura o caminho da superação, meio para o super-homem.

O profeta ama o que tem a alma em plenitude de afirmação. Esse, “cuja alma transborda”, tem a capacidade de afirmar a si mesmo como um novo a cada instante do devir. Esse não quer conservar-se, pois entende que a sua superação depende de seu declínio. Isto é, a existência de um novo depende do declínio de um antigo. Desembaraçadamente, esse que transborda afirmação está tão plenamente inserido no instante, conjugando pensamentos e sentidos conforme o devir da realidade, que “a tal ponto se esquece de si que todas as coisas nele encontram lugar”. Se de fato podemos propor, parece que esse, “cuja alma transborda”, está a tal ponto imanentemente inserido na natureza que não consegue estabelecer um limite de si mesmo em relação ao todo, por isso esquece de si a tal ponto que “todas as coisas nele encontram lugar”: essa alma está tão imersa no devir da natureza que não há limites que possam defini-la do todo. Assim, “todas as coisas se tornam seu declínio”, pois essa é a dinâmica de todas as coisas da natureza: superação e declínio.

Zaratustra ama o que possui “espírito livre e livre coração” para o processo de superação, não se deixando encarcerar em quaisquer instâncias de conservação. Por força da própria vontade de poder, o possuidor de um espírito livre é empurrado para o declínio de seu espírito e de sua vontade de conservação, desse modo, quer sua superação. Livre e afirmativo, abandona, como se fosse uma “pesada gota”, a “negra nuvem” do niilismo “que paira sobre os homens” e afirma seu destino de anunciador do super-homem — “anunciam a chegada do raio e perecem como anunciadores”. E, apropriadamente, por-

que perece e se sacrifica pelo destino de ser anunciador do super-homem, é alvo do amor de Zaratustra. Diz o profeta: “Vede, sou o anunciador do raio, uma gota pesada dessa nuvem. Mas o raio se chama super-homem”.

Em conclusão, podemos sintetizar essa declaração amorosa de Zaratustra como uma exaltação ao homem capaz da afirmação de sua vontade de poder, capaz de afirmar a própria vontade de dominação de si e vontade de dominação das coisas do acaso. Não somente isso, a exaltação de Zaratustra dirige-se àquele capaz de afirmar, incondicionalmente, também a sua má sorte e a imposição dos acontecimentos³⁸. Reconhecendo e afirmando seus limites, o tipo amado pelo profeta é o que tem a capacidade de amar, sem reservas, o destino e o fato (*amor fati*). Porém, o que Zaratustra ainda não sabe, e Nietzsche somente revelará aos seus leitores na quarta e última parte do livro, é que apenas o pensamento do super-homem não é suficiente para a afirmação incondicional de todos os aspectos e instantes da vida. Para que esse pensamento seja completado e seja possibilidade de afirmação de todos os fatos da vida, incluindo em seu escopo os piores e mais decadentes acontecimentos, será necessário conjugá-lo com um outro tipo de pensamento, o “pensamento mais abissal”, a “fórmula da máxima afirmação” de todo acontecer, o eterno retorno. Avançaremos mais nessa direção no próximo capítulo III.

Logo após essa poética anunciação dos pensamentos do super-homem e da vontade de poder, Zaratustra, desanimado por ter sido alvo de desprezo e riso, se dá conta de que não era “boca que convém a esses ouvidos”³⁹. Importante ressaltar que essas primeiras anunciações do super-homem carregam notas de *ordenamento* e *normatização*, tais como: “o homem é algo que *deve* ser superado”, essa é a “hora” *derradeira* “do grande desprezo”. Presumivelmente, foi essa a causa de parte de seu insucesso. Não por acaso, Zaratustra se dará conta disso: “sem dúvida passei muitos anos na montanha, a escutar demais os riachos e as árvores, e agora lhes falo como a guardadores de cabras” (alusão à moral de rebanho, à moral do dever). O profeta tem total ciência da grandeza da sabedoria que adquiriu, no entanto, ainda não sabe como ensiná-la, e, aparentemente, nessa primeira

³⁸ Segundo Stegmaier, “uma vontade de potência sempre se opõe a outras vontades de potência. Ela é somente ‘vontade’ em oposição a uma outra vontade e, *enquanto* vontade, ela quer ‘a potência’, quer impor-se em relação às outras vontades. Ela não é nada ‘em si’, fora desses confrontos e, por causa disso, ela pode experimentar a si mesma somente nesses confrontos. Desse modo, ela sempre experimenta as outras apenas a partir de si mesma, e experimenta a si mesma sempre a partir das outras; vontade de potência é, por isso, incessante ‘superação de si’ (Za/ZA II, “Da superação de si”). Visto que ambos os lados superam a si mesmos sem cessar, em seu confronto, isso significa que eles vêm a ser incessantemente outros. Assim, eles não são nada mais do que tempo: à medida que o tempo consiste na mudança de tudo”. Em continuação, Stegmaier nos diz que, dessa forma, “Zaratustra evoca uma sabedoria ‘selvagem’ e ‘alegre’, que não deixa subsistir mais nada de fixo. A crença em algo fixo seria apenas uma ‘prudência humana’ necessária à vida (Za/ZA II, “Da prudência humana”). No entanto, é testemunho de ‘sabedoria’ e ‘bondade’ renunciar de novo a esta prudência, e poder desligar-se de tudo o que é firme, principalmente na moral e na metafísica” (Cf. STEGMAIER. Op. Cit., pp. 36-37). Tal como Stegmaier, Müller-Lauter compreende que, caso fosse possível, uma vontade isolada não seria nada. Para ele, uma vontade só pode ser efetivada como vontade de poder quando está “numa relação de tensão” com outras vontades. (Cf. MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 56).

³⁹ AFZ. “Prólogo”, §5.

tentativa, seu ensinamento carrega traços de doutrina ordinária que, podemos dizer, lhe são contraditórios. Mais à frente, Zaratustra estabelecerá estratégias menos contundentes para ensinar sua sabedoria transbordante aos homens.

3.4 Sobre o conceito de super-homem

Em “Porque sou tão sagaz”, §9, de *Ecce homo*, Nietzsche nos diz como chegou a ser o que é. Para isso, antes, foi necessário ter cautela com os “grandes imperativos”, as “grandes palavras” e as “grandes atitudes” (é necessário acautelar-se, inteiramente, do ordenamento comum da moral e do eruditismo das fórmulas universais); para só depois, a partir dessa prevenção e com o passar do tempo, começar a imperar uma organização própria de si, uma “ideia convocada à dominação”, que “prepara qualidades e habilidades singulares”, as quais serão úteis para a “tarefa dominante”, a “meta”, o “fim”, o “sentido” da existência. Esse é o percurso que Nietzsche descreve como o caminho que o conduziu à tornar-se o que é. Levando em consideração o que Julião apontou como definição de super-homem, a saber, é aquele que se torna o que é, então, o caminho para tornar-se o que é, apontado por Nietzsche, pode ser considerado como caminho que destina ao super-homem.

No entanto, o super-homem não deve ser pensado como um algo distante da humanidade, um algo fora da ordem humana, mas como aquele que se destina à “superação de si mesmo”, ou melhor, como aquele que é “condutor do sentido histórico”, sendo, por isso mesmo, criador de novos valores e destruidor de valores antigos⁴⁰. Como resultado, pode-se entendê-lo como uma ultrapassagem do homem da modernidade e uma ultrapassagem do homem niilista em geral. Apontando para a mesma direção, Stegmaier defende que “o pensamento do [super-homem] é a superação do conceito de homem em geral”. De modo efetivo, o super-homem é uma antidoutrina que se opõe às doutrinas criadas pelo homem. Segundo esse comentador, toda doutrina, todo conceito, e nesse caso específico o conceito de homem, atua como norma, atua normativamente, tornando-se escopo de medida para cada indivíduo em particular. Isso posto, o conceito de homem, humanidade, se oferece como justificação para que o indivíduo possa ser julgado segundo ele e submetido a ele. Desse modo, o “pensamento do [super-homem], em contrapartida, seria o pensamento de homens para além de todas as normatizações”⁴¹. Uníssono a esses dois comentadores, Machado acena que “o super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra. Nesse sentido, o super-homem é superação, ultrapassagem”⁴². Verifica-se mais

⁴⁰ Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 88.

⁴¹ STEGMAIER. Op. Cit., p. 33.

⁴² MACHADO. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 46.

uma vez o super-homem ser definido como a superação do tipo de homem niilista, como superação “do homem tal como ele foi” e é, de “sua crença em Deus” e de sua desvalorização da vida. Resgatando a definição oferecida por Deleuze, Machado acena o super-homem como “um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida; um outro tipo de subjetividade”⁴³. Sendo assim, o super-homem é a superação do homem dogmático e doutrinário, e, por consequência, é a possibilidade de um novo modo de vida, não-dogmático e não-doutrinário. Plenamente considerado, o super-homem é aquele que está preparado para querer a vida tal como ela é, múltipla, contraditória, dinâmica e devenida, pois quer, através da afirmação da vida tal como é, sua transformação, sua elevação e a superação de si mesmo.

Dessa maneira, sob o conceito de super-homem, a afirmação da autossuperação de si inclui em seu escopo a necessária afirmação dos seus opostos, como, por exemplo, destruição, declínio e sacrifício de si. E é por meio dessa afirmação que se pode conceber a origem do super-homem. Com efeito, o super-homem pode ser entendido como aquele que é capaz de afirmar a si mesmo como vontade de poder, conjugando seus pensamentos, sentidos e vontades ao múltiplo e à contradição como regra da vida.

Em notas presentes da tradução que fez da obra AFZ, Santos disserta que o super-homem “não surge de uma espécie que desaparece para dar lugar a outra espécie”, mas surge da “transfiguração da espécie pela afirmação do que de mais alto [...] que está no homem e este deve atualizar para superar-se”⁴⁴. Sendo assim, o super-homem “é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem”⁴⁵. Concebido desse modo, o super-homem é “o transfigurador da existência”⁴⁶, e, por conseguinte, só poderá surgir quando o homem alcançar certo grau de elevação. Santos ainda deixa impresso que o super-homem “é um virtuoso total e não à custa das próprias derrotas”⁴⁷. Fica claro que o super-homem não pode ser aquele que quer alcançar a elevação de sua alma pelo desprezo das coisas do corpo. Como síntese do que Santos pretendeu mostrar, podemos propor que o super-homem é aquele que conjuga todos os aspectos da condição humana, alma e corpo, ao processo de superação de si, ao processo de afirmação do que há de mais elevado no homem.

O super-homem é, antes de tudo, expressão de singularidade e reconhecimento de si como comandante de seus atos. O super-homem é o modo de liberdade do homem e é, sobretudo, liberdade que se adquire mediante enfrentamento e combate. De acordo com Nietzsche,

⁴³ Idem.

⁴⁴ AFZ. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 16, Nota 4.

⁴⁵ Ibidem, p. 21, Nota 6.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

A guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida [...] Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano que se tornou livre, e tanto mais ainda o espírito que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar.⁴⁸

Pela citação acima, aquele que deseja *responsabilidade por si próprio*, aquele que anseia *tornar-se o que é*, é o mesmo que deve reconhecer, afirmar e educar-se nos seus instintos mais viris, os quais se deleitam na guerra, em detrimento dos outros instintos pouco viris, os quais clamam por paz e bem-estar. Assumir a responsabilidade sobre si, sendo por isso mesmo livre, parece exigir uma disposição para estabelecer hierarquias entre os instintos — enfim, parece exigir a autodisciplina de si nos instintos como condição de liberdade para criar-se singularmente no mundo. Nesse sentido, admitimos que o super-homem é, por definição, todo aquele que afirma e disciplina sua singularidade de pensamento, sentidos e vontades e que, conjuntamente, ama o seu destino e a vida.

De modo amplo, porém sem caracterizar doutrina ordinária ou tentativa de generalização e normatização, pensamos que o super-homem é uma meta para o homem, uma meta que significa a superação de tudo o que o homem do passado foi, em especial, niilista. De modo estrito, compreendemos que o super-homem é a forma da máxima afirmação da singularidade. Isto é, ele é a meta que expressa a possibilidade de um novo modo de vida. Investigando as considerações de Nietzsche sobre Napoleão, personalidade que é descrita, pelo alemão, como uma “síntese de inumano e sobre-humano”⁴⁹ — síntese de não-homem e super-homem —, Bilate admite, num primeiro momento, o caráter relativo do termo super-homem como sendo uma “nova possibilidade de configuração humana diante do tipo de homem vigente”⁵⁰. A partir de uma consideração mais própria do termo e analisando a declaração de que a grandeza do homem é ser “uma ponte e não um fim”, Bilate sustenta, num segundo momento, que o super-homem “deve ser necessariamente entendido como um eterno porvir, porque o homem será sempre uma possível transição para um novo tipo”⁵¹. Assim, podemos aspirar o super-homem como um tipo humano em constante superação de si.

Com o intuito de entender a aproximação feita entre Napoleão e o conceito de super-homem, Bilate busca investigar algumas características fisiopsicológicas do imperador francês, apontadas por Nietzsche. A grande admiração de Nietzsche pela figura de Na-

⁴⁸ CI. “IX – Incursões de um extemporâneo”, §38.

⁴⁹ GM. “Primeira Dissertação”, §16.

⁵⁰ BILATE, Danilo. *Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch*. Cadernos de Nietzsche, São Paulo, 2014, p. 216.

⁵¹ Idem.

poleão se deve ao fato de ter sido ele “um tipo de homem muito forte como criador”⁵² (criação intelectual) e muito forte fisicamente, “trata-se [portanto] de um corpo poderoso em todos os aspectos, isto é, fisiopsicologicamente”⁵³ possuidor de *grande saúde*⁵⁴. De acordo com Bilate, Nietzsche pensava em Napoleão como uma possível referência de proximidade com o super-homem, no mais porque era capaz da dominação de seus instintos e da concretização de suas ações. Essa investigação acaba por revelar características que possivelmente também estariam presentes no super-homem, a saber: 1) a indiferença absoluta, “graças a sua imensa força”, diante do que “não atrapalha a realização de seu projeto” e em relação ao que é o bem e o mal; 2) a capacidade de dominar seus afetos em função de um motivo, em vista disso, afirmar-se como vontade de poder, a “avidez de dominar”; 3) a postura ativa diante do acaso, intencionada a estabelecer “estratégias com o real” e controlar relativamente o destino e os efeitos de suas ações, não se deixando levar pelo acaso; 4) a alegria, a simplicidade e a serenidade nos pensamentos, emoções e ações; 5) jamais ser movido por ódio, vingança e ressentimento; 6) guiar-se por si mesmo e estar “acima de qualquer referência de alteridade”.

Sintetizando sua investigação sobre a figura de Napoleão, a partir das considerações de Nietzsche, o comentador sustenta que

O imperador aparece como um exemplo extraordinário da afirmação da vontade de poder, sendo sua vida a realização sem limites desse impulso fundamental. Napoleão luta pela efetivação de sua própria força e é indiferente aos outros, salvo se os outros podem ajudá-lo a aumentar o seu poder. Por esse motivo, ele é considerado frequentemente como imoral e dotado de uma crueldade [indiferença] inumana.⁵⁵

Com efeito, o super-homem é um tipo de homem forte e, como tal, é um homem de vontade saudável e organizada nos instintos, mas, além disso, é também um homem racional, possuidor de um intelecto apurado. E, factualmente, é aquele tipo de homem convocado à existência por Nietzsche: o homem “*sintético, total, justificador*”, que experimenta os antagonismos de forças para que, por via da razão, possa selecionar, sintetizar e unificar em si esses antagonismos. Por esse motivo, Müller-Lauter alega que o homem forte, o tipo tão valorizado por Nietzsche, deve dispor não apenas de uma “vontade saudável de viver”, mas, também, da “esperteza que os fracos cultivaram”. E acrescenta:

⁵² Ibidem, p. 219.

⁵³ Ibidem, p. 220.

⁵⁴ Em HH, Nietzsche destaca os antagonismos do caminho que levam até a grande saúde do corpo e do espírito: “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários [...] que é precisamente a marca da *grande saúde*” (HH, §4)

⁵⁵ BILATE. Op. Cit. (2014), p. 226.

“a história da humanidade seria ‘algo demasiado tolo sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram’”. O homem forte precisa ter as propriedades desenvolvidas pela “alma moderna”, a esperteza e a dissimulação, por exemplo, mas, especialmente, precisar ser poderoso o bastante para “transformá-las em pura saúde”⁵⁶.

O super-homem é o tipo capaz de viver a vida como superação. Nesse sentido, é o tipo capaz de afirmar a si mesmo como vontade de poder, e que (atenção!) tem a potencialidade para amar, sem restrições, a necessidade do acontecimento. Como vontade de poder, ele almeja seu declínio porque deseja a superação de si mesmo. Referente a isso, voltando à investigação proposta por Bilate, podemos assim questionar: se Napoleão possuía todas essas características que, aliás, em muito são coincidentes com as que Zaratustra anuncia quando se refere ao super-homem, por que, e essa é a questão que Bilate se propõe a responder, Bonaparte é descrito, por Nietzsche, como uma síntese de não-homem e super-homem? Decerto, Bilate admite a hipótese de que Bonaparte não pode ser tomado como um exemplo integral de super-homem porque lhe falta algo, a saber, falta-lhe a capacidade de amar integralmente seu destino, falta-lhe a capacidade de amar, também, a sua má sorte⁵⁷ — falta-lhe, terminantemente, o *amor fati* que está presente na alma da personagem Zaratustra.

Seguindo adiante, queremos destacar que mesmo não concordando com parte da conclusão a que chegou Müller-Lauter (sobre o conceito de super-homem) em seu texto “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”, convém sua exposição, por divergir pontualmente do que trouxemos como proposta interpretativa para o super-homem. Diz ele:

Na ideia de além-do-homem deve realizar-se a boa constituição [fisiológica]. Mas, também ao descrever o caminho para que se realize, Nietzsche coloca-se contra Nietzsche. Por um lado, exige o homem da grande síntese, que reúne em si um máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*; por causa dessa extensão, ele teria o mais alto valor, mesmo quando fosse sublimado e frágil. Por outro lado, desenvolve o pensamento da formação seletiva do horizonte, separando-se no organismo as partes ‘sadias’ e as ‘degeneradas’; o homem mais poderoso deveria ser bem-sucedido na segregação ou até na eliminação das últimas. Aquela sublimação e essa radical (negadora e até aniquiladora) robustez todavia se excluem. Na medida em que, em seu último ano de atividade, Nietzsche se declara partidário da última, estreita-se seu ângulo de visão no que diz respeito à utilidade e desvantagem dos fenômenos de *décadence* para a vida bem constituída.⁵⁸

⁵⁶ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pp. 118-119.

⁵⁷ Cf. BILATE. Op. Cit. (2014), pp. 226-228.

⁵⁸ MÜLLER-LAUTER. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – a propósito da crítica tardia de Frie-

Em resumo, Müller-Lauter acusa oposição excludente na ideia de super-homem em Nietzsche, quando este filósofo, num primeiro momento, admite a importância das experiências de fraqueza (*décadence*) e a importância da sublimação no sofrimento para a elevação e boa constituição do tipo de homem poderoso, e, num momento posterior, assume que o tipo de homem mais poderoso seria capaz de selecionar o que lhe é sadio e capaz de eliminar, inclusive, o que lhe degenera. Referente a isso, parece-nos que Müller-Lauter entende, pelo menos nesse texto, que, para o Nietzsche do segundo momento, a vivência da fragilidade e as experiências de fraqueza e *décadence* seriam inúteis ou desvantajosas à robustez do homem poderoso, à boa constituição fisiológica. Em oposição a esse Müller-Lauter, consideramos que as experiências de fraqueza, *décadence* e de degeneração não eram consideradas (pelo menos por Nietzsche de AFZ) desvantajosas ou inúteis à robustez seletiva do homem poderoso, uma vez que somente pela experimentação da fraqueza, da *décadence* e da degeneração a personagem Zaratustra pôde reconhecer o que o enfraquecia, o que o tornava *decadent* e o que o degenerava. Apenas através das experiências diversas, sadias e degeneradas, que se pode falar de força no ato de selecionar, separar e eliminar. Portanto, a fraqueza, a *décadence* e a degeneração não caracterizam, como pensou o comentador, peças descartáveis ou inúteis à robustez seletiva do homem de boa constituição, mas são complementos e estímulos para uma ação poderosa e elevada, para uma ação de superação. Seleciona-se, segrega-se, elimina-se, em vista da superação de si; afirma-se a *décadence*, visando a elevação. Apenas uma boa constituição fisiológica (instintos bem ordenados) é capaz de suportar e superar momentos de *décadence* (desorganização dos instintos). Pela lógica do *corpus* desta dissertação, o conceito de super-homem indica, sobretudo, superação. Deveras, um estado de *décadence* somente tem valor para o pensamento do super-homem se puder ser estímulo para a superação, e é nesse sentido de superação que esse estado de desorganização dos instintos, a *décadence*, pode ser útil e vantajoso. Isto é, a *décadence* é útil e vantajosa para homem de boa constituição fisiológica como meio para a superação, e por isso é dever segregar e até mesmo buscar eliminar estados de desorganização para que se restabeleça a ordem dos instintos. O que Müller-Lauter aponta aqui como contradição nietzschiana no conceito de super-homem, na obra “Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia” o comentador oferece uma interpretação que tende à unificação dessas duas ideias de super-homem, corroborando consideravelmente com nosso entendimento do conceito. Veja-se:

No grande homem, devem-se representar de maneira distinta os dois momentos constitutivos da verdadeira vontade de potência. Pois eles estão numa dupla relação entre si. No sentido da intensificação do que lhes é próprio,

drich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 199, pp. 26-27.

excluem-se mutuamente. No entanto, essa intensificação deve servir à potência. Assim, demonstra-se que um momento necessita do outro. Cada um precisa passar ao que lhe é contraposto, para que a potência não se torne impotência.⁵⁹

Em conclusão, o super-homem é o tipo que se dedica, incessantemente, a afirmar a totalidade de si — totalidade de si, que é atualizada no tempo, a todo instante, num eterno fluxo do devir, por isso, um processo de afirmação sempre inacabado. No entanto, para que possa afirmar a totalidade de si é necessário que afirme a totalidade do todo⁶⁰, que também é puro devir. Mostrada essa necessidade, temos que somente o pensamento do super-homem não seja suficiente para a afirmação da totalidade do todo; não seja suficientemente completo para a afirmação, por ora, da necessidade de todo e qualquer acontecimento. Ao pensamento do super-homem, falta-lhe algo para a sua completude, falta-lhe, sem dúvidas, o pensamento do eterno retorno (este último pensamento será trabalhado com maiores detalhes no próximo capítulo, quando tratarmos da análise do §10 do Prólogo). De antemão, convém aqui uma prévia dessa necessidade condicional mútua entre os dois pensamentos. Segundo tomamos, o pensamento do super-homem é a fórmula da máxima afirmação de si como vontade de poder, com isso, é vontade de estabelecer domínio e prevalência sobre outras vontades. Em busca de poder, domínio e elevação de si, esse tipo de pensamento é capaz de afirmar alguns fracassos, declínios, degenerações e sacrifícios, conquanto que sirvam de apoio para impulsos mais elevados, impulsos para ações superiores. O super-homem é aquele que deseja e age em vista de adquirir poder, com isso, destina-se à superação de si. Pensando exatamente nessa mesma direção, Suffrin relatou que “só se pode julgar o vigor de um querer exatamente por sua capacidade de ultrapassar a intenção para agir”⁶¹. Isso posto, a vontade de poder não pode ser confundida com uma simples intenção, é necessário agir. Porém, isso não é suficiente para a afirmação da totalidade da existência. De maneira concisa, é pelo pensamento do eterno retorno, a *fórmula da máxima afirmação* de todo acontecer, que o

⁵⁹ MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 204. Para maiores esclarecimentos sobre essa perspectiva de interpretação, conferir o capítulo “O caminho para o além-do-homem” (pp. 193-219) da mesma obra.

⁶⁰ Entendo por totalidade de si a consideração de todos os aspectos singulares de um ente e, bem como, a multiplicidade de instantes e vontades desse mesmo ente. Entendo por totalidade do todo a consideração de todos os aspectos do todo, a multiplicidade de instantes e vontades do múltiplo, o devir factual do todo, o mundo deveniente. Destarte, tanto a totalidade de si quanto a totalidade do todo têm por princípio ontológico de determinação a vontade de poder. Analisando o §36 de *Para além do bem e do mal*, que diz que “o mundo visto por dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”, Cabral deixa registrado que “a vontade de poder é o princípio de determinação do ente na totalidade. Trata-se, portanto, de um princípio ontológico que responde pela semântica da totalidade do real” (CABRAL, Alexandre Marques. *Nietzsche e a semântica da vontade de poder*. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, 2009, p. 21). Isto posto, é possível entender a razão da exigência de que para a afirmação da totalidade de si como vontade de poder é preciso também afirmar a totalidade do todo como vontade de poder.

⁶¹ SUFFRIN. Op. Cit., p. 73.

pensamento do super-homem se completa, efetivando-se na capacidade de afirmação incondicional da vida e de suas consequências mais aterrorizantes, a saber, os fracassos mais derradeiros, o declínio mais profundo, a degeneração final e mais acentuada, o sacrifício último, a derrota de si como vontade dominante, por fim, até sua incapacidade total de superação, a morte. Assim sendo, o pensamento do super-homem só se completará com o pensamento do eterno retorno, e vice e versa.

Na doutrina da vontade de poder, Nietzsche concebe que todo acontecer, toda efetividade da realidade, é devido ao antagonismo de forças, é devido às oposições entre vontades. Naturalmente, o homem também é vontade de poder, e, como tal, sua efetividade no acontecer depende de oposições de forças e vontades. Nessa concepção de luta por poder e efetividade do homem, Nietzsche pensa seu super-homem. Porquanto, o pensamento do super-homem é tal qual o pensamento da vontade de poder, só que restrito à vontade humana.

Podemos dizer que o super-homem é tudo o que esses comentadores aventaram em suas definições. Por ora, faz-se necessário oferecermos uma síntese segundo nosso próprio entendimento. Aventamos que o super-homem é aquele que se torna o que é ao afirmar a sua singularidade no tempo do instante. Esta última definição parece ser a mais satisfatória para o conceito de super-homem, pois se apoia no ato criativo e individual e na afirmação do instante temporal, e, decerto, é o “erro mais sutil”⁶². Acreditando ser impossível ao homem conhecer qualquer verdade a respeito da realidade, porque todo conhecer já é uma ficção e um erro — uns mais *grosseiros*, outros mais *sutis* —, Nietzsche declara que o erro que generaliza é mais grosseiro, o erro individual, mais sutil. Assim, se o indivíduo descobre que ele mesmo é uma mudança constante, que “no instante mais breve ele é algo distinto em relação ao seguinte”, então ele aprende que “o instante infinitamente breve é a realidade e a verdade mais elevadas, uma imagem-relâmpago do fluxo eterno”. Ele aprende, também, que “todo conhecimento mais satisfatório repousa no erro grosseiro da espécie, nos erros mais sutis do indivíduo, e no erro ainda mais sutil do instante criador”⁶³.

⁶² NIETZSCHE. (IX, 11(156) – início – outubro de 1881) *apud* STEGMAIER. Op. Cit., p. 45.

⁶³ NIETZSCHE. (IX, 11(156) – início – outubro de 1881) *apud* STEGMAIER. Op. Cit., p. 45. Sobre os grandes e os sutis erros da consciência (Cf. MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pp. 60-61). Essa breve citação de 1881 é suficiente para, sozinha, abalar a tese heideggeriana, intencionada em designar a filosofia de Nietzsche, fundada nos conceitos de super-homem, vontade de poder e eterno retorno, como um marco do acabamento e da consumação da metafísica, porém ainda metafísica. Em “A segunda comunicação da doutrina do eterno retorno”, capítulo II da obra *Nietzsche I*, Heidegger pronuncia que “a configuração do mestre [Zarathustra] só pode ser concebida a partir da doutrina [doutrina do eterno retorno], a partir do que vem à luz em sua verdade e a partir do modo como se determina o ser dos entes, uma vez que ela diz respeito ao ente na totalidade. Com isso, está dito: a interpretação de *Zarathustra* como obra só pode ocorrer a partir do todo da metafísica de Nietzsche” (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 222). Quando tomamos ciência de que, para Nietzsche, é de erro, sempre de erro, e nunca de certeza ou verdade estabelecida que se trata todo e qualquer conhecimento humano — uns erros mais sutis, outros, mais grosseiros —, o arcabouço crítico de Heidegger aos conceitos filosóficos de Nietzsche sofre um abalo considerável. Para

3.5 A anunciação do niilismo do último-homem, um perigoso destino (prólogo, §5)

Ciente de que não alcançou os corações e os espíritos dos homens da cidade com sua mensagem de otimismo trágico, afirmação e sabedoria, Zaratustra estabelece nova estratégia e resolve, por fim, falar dos aspectos de degeneração e degradação do homem e, tal como, do seu perigoso destino, o niilismo do último-homem: “um dia esse solo estará tão pobre e exaurido, que nele nenhuma árvore de porte poderá mais crescer”. Se sua mensagem de convocação à afirmação da tragicidade e à elevação do homem não alcançou o resultado pretendido, quem sabe por via da enumeração de tudo o que é decadente no último exemplar da humanidade possa despertar os homens de suas vontades negativas e vidas sonolentas, consequências diretas do fim da crença na ideia de Deus. De todo modo, Zaratustra alerta do perigoso destino que se aproxima por via dessa vontade desanimada e adormecida: “Ai de vós! Eis chegado o tempo em que o homem não mais lançará a flecha de seu desejo para além do homem, o tempo em que a corda de seu arco terá desaprendido de vibrar!”. E prossegue com sua profecia: “Ai de vós! Eis que chega o tempo em que o homem não poderá mais dar à luz uma estrela [...] o tempo do mais desprezível dos homens, aquele que nem é mais capaz de desprezar-se a si mesmo”. Esse

Heidegger, a integralidade da filosofia nietzschiana, dada pelos conceitos de vontade de poder e de eterno retorno, remete, por um lado, a uma metafísica da subjetividade representativa, considerada a partir da predeterminação do ente como vontade de poder (pois o “tomar-por-verdadeiro” a representação que se faz do ente, o julgar e avaliar, a conformidade da representação com o ente, ou seja, atribuir valores que promovam a conservação e a elevação de si está na essência do ente enquanto vontade de poder, enquanto vida — com isso está dito: tomar algo por verdadeiro não é uma questão de decisão ou de ação arbitrária, mas sim uma questão de necessidade que emerge da própria essência da vida [o asseguramento da subsistência e do crescimento]); bem como, por outro lado, a filosofia de Nietzsche remete a uma metafísica da vontade calculadora (uma esquematização contabilizadora) direcionada ao asseguramento da vida — “Levar algo objetivo a parar e tomá-lo representativamente, ou seja, a ‘formação conceitual’, não é nenhuma ocupação periférica isolada de um entendimento teórico, não é nada estranho à vida, mas a lei fundamental da ocorrência vital humana como tal” (“Acordo e cálculo”, In.: HEIDEGGER. Op. Cit. p. 451). Isto é, para Heidegger, o pensamento nietzschiano é metafísico na medida que remete à aspiração da verdade, pelo sujeito da representação, como uma necessidade que provém da própria essência do ente. Segundo o estudioso, está na essência da vontade de poder, a estabilização do devir. Muito embora discordemos em parte desse posicionamento, a “confrontação” heideggeriana deve ter seu lugar garantido no âmbito das interpretações da filosofia nietzschiana. No entanto, essa leitura padece de enfraquecimento quando consideramos que, para Nietzsche, todo ato de conhecimento é um erro, e que demorar-se no conhecimento é erro grosseiro, ao passo que o ato do instante criativo é erro sutil. Disso temos que, em Nietzsche, não há pretensão de se achar a verdadeira verdade e nem pretensão de dizer a verdadeira essência de organização do todo, sendo tudo resumido apenas ao erro. De outro modo, Nietzsche não oferece uma unidade organizadora do mundo com o seu pensamento do eterno retorno, assim como o compreendeu Heidegger. É imprescindível argumentar que o mundo nietzschiano é um extenso caos, não se oferecendo, portanto, à organização. Justamente aí o eterno retorno deve ser concebido como o pensamento do eterno fluxo caótico da vontade de poder. Ele é o pensamento que é capaz de conjugar instâncias antagônicas como criação e destruição, superação e declínio, dominação e obediência, vontade sobre vontade de poder, enfim, o eterno retorno da vontade mesma, sem que para isso necessite ser finalizado e esgotado na essência do ser. Sobre as observações dirigidas à imagem metafísica que Heidegger faz da filosofia de Nietzsche, ler SILVA, José Roberto da. *Nietzsche como decisão: a interpretação de Heidegger da sentença nietzschiana “Deus está morto”*; CRAGNOLINI, Mônica B.. *Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda*; JUNIOR, Wanderley J. Ferreira. *Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica Ocidental*.

é o tipo de homem de vontade cansada, de corda e arco frouxos, o tipo que “amesquinha tudo”, que não é capaz de almejar algo de mais elevado para si e que, por essa razão, não é capaz, sequer, de reconhecer sua extrema pequenez, cuja ocasião seria “desprezar-se a si mesmo”.

E assim lhes revelou Zaratustra: “eu vos mostro o último homem”. O profeta deseja mostrar a tacanhice dessa vontade de que tanto os homens se orgulham. Orgulham-se, inclusive, de terem inventado, através dela, a “felicidade”. A vontade do último-homem é de extrema fraqueza e degeneração que, não obstante, ele é incapaz de afirmar o poder de uma vontade saudável, e, por isso, com certo ar de malícia, “com um piscar de olhos”, faz “apelo à convivência”⁶⁴ de um medíocre nivelamento dos homens. O último-homem, segundo o discurso de Zaratustra, indicando desinteresse e não comprometimento com aquilo que expressa uma vontade potente, pergunta: “Que é o amor? Que é a criação? Que é o desejo? Que é uma estrela?”. Assim desdenha, “com um piscar de olhos”. Importante perceber que sempre que Zaratustra apresenta as “invenções” de que tanto o último-homem se orgulha de ter produzido, invenções essas que contribuem significativamente para o nivelamento de todas as vontades, o profeta ressalta o gesto que sempre o acompanha: “com um piscar de olhos”. Esse é um gesto que “nos convida a ali nos afundarmos com ele”⁶⁵, nos convida a negarmos a nós mesmos como vontade de poder pulsante⁶⁶.

O que Nietzsche constata, a partir de seu pensamento genealógico, é o fato de que o homem medíocre existe há muito tempo, sempre existirá e, não há dúvidas, é o que se conservou por mais tempo na história: “sua espécie é indestrutível [...] o último-homem, o que perdura mais tempo”. Com efeito, esse tipo de homem medíocre se expandiu consideravelmente em número e em desânimo na época de Nietzsche. Visto isso, nos revela pela voz de seu Zaratustra: “eis que a terra encolheu-se e sobre ela saltita o último-homem, que amesquinha tudo”. Mesmo reconhecendo todas essas especificidades decadentes do homem medíocre, o discurso de Zaratustra não tem por interesse por fim a essa espécie degenerada. Obviamente, sua pretensão é abrir os caminhos da possi-

⁶⁴ SUFFRIN. Op. Cit., p. 91.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Souza e Losso oferecem uma excelente síntese do homem moderno, segundo a perspectiva nietzschiana. Esses homens da modernidade são contemporâneos de Nietzsche e representam, na trama, os conterrâneos de Zaratustra. Segundo eles, em “Da virtude amesquinhadora”, na terceira parte de AFZ, Nietzsche descreve o homem moderno, “este povinho”, “como sendo de criaturinhas frágeis, fracas, acomodadas, sentimentais e cansadas, modestas e mansas. Trata-se de pessoas doentes e contagiosas, usam os dedos, porém não sabem usar os punhos. São bonecas de seda, criaturinhas pequenas, moscas, piolhos, mancos, e não tem varonilidade. [...] este é o retrato do homem moderno que cultiva um estilo de vida regrado, disciplinado, direcionado para a vida prática; trabalha em nome do progresso que proporcionará bem-estar, conforto e tranquilidade para uma longa vida saudável, pacata, serena, pacífica e controlada. O bom comportamento de todos e o bom funcionamento de tudo são conquistados mediante a ordem, a regularidade, a uniformidade, a moderação e a sensatez: tudo o que Nietzsche despreza” (SOUZA, Kelly Stenzel P. de e LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Análise de “Da virtude amesquinhadora” e de “A festa do burro”. In: *Leituras de Zaratustra*, p. 118).

bilidade para que se faça surgir desse mar de calmarias, que aponta para a expansão do último-homem, um tipo de existência mais ativa, potente e forte. Para Nietzsche, esse último tipo de existência antecederá e será causa de possibilidade do super-homem⁶⁷.

Assim sendo, ainda há reais esperanças de reversão desse quadro desanimador e perigoso. “É chegado o tempo de o homem estabelecer a sua meta. É chegado o tempo de o homem depositar na terra o grão de sua esperança mais alta”. Esse “grão” plantado na terra traz a esperança do crescimento de uma ativa “árvore de porte”, e essa mais alta esperança se chama super-homem. Entretanto, para que isso seja possível, é “preciso ter caos ainda dentro de si”. De acordo com essa última citação, e, embora, seja requerido que a interpretação do conceito de caos não seja aproximada de uma tentativa de reducionismo e de restrição de perspectiva, diga-se que: é preciso estar insatisfeito e não conformado, é preciso ainda ter luta e estabelecimento de hierarquia instintiva dentro de si, é preciso contradição, caos, para se ir sempre além do que se é. Tomando outra via, é preciso não querer nivelamento, igualação e estagnação da vontade. Incentivando os homens à esperança, o profeta observa que “ainda tendes caos dentro de vós”, então, ainda há possibilidade de elevação.

No importantíssimo §5 do Prólogo, vemos com clareza a completa oposição existente entre os dois caminhos possíveis que o homem pode trilhar após o advento da morte de Deus: um deles é o caminho de sacrifício e afirmação, e, bem certo, de elevação do homem, o caminho chamado super-homem; o outro é o caminho do comodismo, conforto, negação ampliada da vontade e apequenamento do homem, chamado último-homem. Ao que se mostra, enquanto no primeiro nos deparamos com uma vontade que se destina à intensificação de poder e dominação, no segundo, há uma tendência de nivelamento das vontades, um acentuado cansaço das vontades. Enquanto em um há um desejo de afirmação incondicional das contradições da vida, no outro, há um desejo de afastamento e negação de todas as contradições. Enquanto o caminho para o super-homem está intrinsecamente ligado à afirmação da vontade de poder e à grande saúde, o caminho para o último-homem segue ligado à negação da vontade de poder e à decadência da saúde. Enquanto um é pleno de potência, o outro está esvaziado. Pelo exposto, vê-se que um é

⁶⁷ Atenciosamente, Vasques percebe essa possibilidade de surgimento do tipo mais potente, advindo da mediocridade do homem moderno: “O homem moderno emerge da ‘morte de Deus’, mas não consegue desvencilhar-se do fantasma divino por não saber criar para além de uma virtude fraca, sóbria e entorpecente. Seu anseio por um sono tranquilo presentifica pequenas doses de morte travestidas em bem-estar, sua projeção no futuro não oferece alternativas à resignada extinção. Entretanto, se não se pode negar a morbidez de um tal prognóstico, o olhar mais acurado é capaz ainda de detectar na mesma imagem que serve de metáfora à negação [o sono] a possibilidade da afirmação. [...] Com efeito, se o sono pode, de fato, representar a morte, ele já não é morte, e a todo sono pertence também um *despertar* [...]. [O despertar] consagra um momento de importante mudança, de transição de um estado de enfraquecimento a um outro de potencialização. [O sono do homem moderno] parece ser-nos suficiente para, ao menos implicitamente, apontar para a transformação, na medida em que contém em si, potencialmente, por assim dizer, o despertar” (Cf. VASQUES, Joseane. Uma interpretação de *Das cátedras da virtude* como alegoria para o nihilismo moderno. In: *Leituras de Zarathustra*, pp. 102-104).

o completo antagonismo do outro.

Se antes esses homens riram de Zaratustra por ele ter anunciado sua mais elevada mensagem de sabedoria, o super-homem, agora terão seus ouvidos perfurados “para que aprendam a ouvir com os olhos”. Não é mais uma mensagem de bem-aventurança o que Zaratustra vai anunciar, mas sim um discurso que vem em tom de acusação, uma acusação dirigida à mediocridade, ao nivelamento dos homens, ao niilismo moderno em geral e à consequência irreversível que se anuncia, seja ela o niilismo do último-homem — o ápice do niilismo, o mais terrível e esgotado de vontade, uma vontade enfraquecida que nada quer e nada deseja de elevado.

A primeira acusação de Zaratustra aponta para a cultura produzida pelo homem de seu tempo, cultura que, aliás, tanto o homem se orgulha de ter criado e que diz ser um aspecto de distinção quando comparada à cultura anterior, o cristianismo (a cultura dos “guardadores de cabras”): “há algo de que se orgulham [...]. Cultura, é como lhe chamam, e é por ela que se distinguem dos guardadores de cabras”. Mesmo que por diversas vezes Nietzsche acuse o cristianismo de ser uma cultura niilista negativa, que direciona a vontade para algo inexistente, o paraíso, tal como o acuse de negar, dessa maneira, também a vida, é salutar observar que nesse caso a vontade mesma está salva, por ainda desejar atingir e intensificar o poder num plano transcendental, num nada. Esse simples fato diferencia a cultura do cristianismo da cultura do homem ao qual Zaratustra se dirige no momento. O temor e a máxima atenção de Zaratustra estão voltados para essa última cultura, pois ela semeia a geração da mais perigosa expressão do niilismo, a qual não guarda mais nenhuma meta que faça valer a pena o sacrifício e, de certo modo, que faça valer a pena buscar por algo mais elevado. E é justamente na tentativa de tornar ausente o sacrifício, o sofrimento e tudo o que se apresenta como oposição e resistência que essa cultura se define. Essa posta, e em completa oposição, a filosofia de Nietzsche toma o sofrimento, o desprazer, como algo necessário ao aumento de poder e à superação. Sobre essa distinta relação com o sofrimento ou desprazer, Meca sinaliza que

O desprazer, pois, atuaria em situações normais, segundo esse paradigma explicativo [nietzschiano], como estímulo do sentimento de potência. Simplesmente não se deve confundir o desprazer com essa espécie particular de desprazer que é o do esgotamento, o qual representa certamente uma profunda diminuição e depressão da vontade de potência, uma sensível perda de força, um estado de esgotamento no qual o único prazer que ainda se sente é o adormecer; o prazer, no outro caso, é o da vitória.⁶⁸

A cultura do último-homem é a mais intensa negação da vida, a mais completa negação da vontade, e, por mais contraditório que pareça, os homens acreditam ser isso a felici-

⁶⁸ MECA. Op. Cit., p. 28.

dade. Desse modo, a vontade do último-homem é uma vontade que nada quer, não há objetivo de superioridade. Por todos esses motivos, Zaratustra despreza aquilo de que mais se orgulham os homens, sua cultura do bem-estar e da tranquilidade: “Por isso não gostam de ouvir a palavra ‘desprezo’ usada contra eles. Vou antes falar-lhes ao orgulho”.

Dado isso, Zaratustra alerta do perigoso niilismo que se aproxima. Um tipo bem específico de niilismo que, perdido Deus, não faz mais requerimento de nenhuma meta de elevação. Isto é, um tipo de existência dedicado tão apenas a afastar todo e qualquer antagonismo e contradição. Uma existência que não deseja mais sacrificar-se. Um tipo cansado, esgotado e desprezível, que almeja apenas conforto, bem-estar e comodidade em todos os seus momentos. Uma existência que despreza tudo o que os homens se esforçaram para criar. Que renuncia a sabedoria no conhecer, a coragem na ação, a temperança nos afetos e a justiça para com os homens. Com certeza, para esse homem de vontade cansada, a dedicação no conhecer, o comprometimento com a ação, o controle dos afetos e as oportunidades da valoração exigem sacrifício em demasia, e cansam demais. Para ele, o nivelamento e a mediocridade da vontade no conhecer, no agir e no controle são um descanso, pois poupam e igualam e, por certo, não extravasam energia e desejo de poder. Em suma, nesse nivelamento medíocre do homem, o homem de vontade cansada reconhece a felicidade — felicidade como apatia da vontade, como bem-estar do corpo e como afastamento e negação do sofrimento.

Evitar o sofrimento e o dispêndio de energia vital, isso resume bem suas práticas de vida e, evidentemente, as bases da construção de sua moral. Por essa razão, “abandonaram as regiões onde era difícil viver” e procuram, agora, aconchego em seus “vizinhos” igualmente cansados na vontade e não perigosos, e mesmo que discordem um dos outros, acontece logo se reconciliarem, porque “as brigas fazem mal ao estômago”. O último-homem condena o sofrimento, bem como o direito de desconfiar no ato de conhecer, por isso avança cautelosamente em suas ações e em seus pensamentos: “adoecer e desconfiar, para eles é pecado [...]. Insensato aquele que ainda tropeça em pedras ou em homens!”. Ele quer a tranquilidade em todos os seus momentos: um “pouco de veneno” para ter “sonhos agradáveis” e “muito veneno” para “morrer agradavelmente”⁶⁹. Trabalha não em prol de um objetivo e meta que requeiram sacrifício, dedicação e virtude, mas faz do trabalho apenas uma “distração” para os momentos ruins. Quer o descanso e a tranquilidade a todo custo, por isso seus divertimentos são comedidos nos “pequenos prazeres diurnos” e nos “pequenos prazeres noturnos”, destarte, vangloria-se de, na

⁶⁹ Para Vasques, o “sono” do homem moderno assinala para uma imagem de negação da vida, aparecendo como “elemento determinante de toda virtude humana, como finalidade e diretriz da vida presente”. O “sono moderno” sugere “as ideias de repouso, passividade ou entorpecimento; a ideia de finalidade, já que o sono é o que se espera, em geral, para depois da jornada de um dia; a ideia da morte como ‘descanso eterno’ ou a compensação pelos sofrimentos da vida”. Dando prosseguimento, Vasques disserta sobre a “importância atribuída ao sono, a persistência de um valor extrínseco como propósito máximo da existência humana, assim como do enaltecimento da ‘morte’ em detrimento da vida” (Cf. VASQUES. Op. Cit., p. 99).

modéstia e na cautela da vontade, cuidar da saúde. Esses homens não almejam mais serem nem ricos, nem pobres, nem governar, nem obedecer — “São ambos cansativos demais”. Por este motivo, necessitam nivelar as vontades alheias: “nenhum pastor e um só rebanho”. Desse jeito, afirmam a mesquinhez da igualdade, em que “todos querem o mesmo” e “todos são iguais”. Ademais, desprezadores do legítimo ato racional de desconfiar e da difícil, trabalhosa e cansativa busca pelo conhecimento das contradições da efetividade, ou seja, certos de seus ceticismos nessas questões, esses homens *escarnecem* de toda tentativa séria e dedicada de conhecer, acreditando, com isso, estarem “bem avisados” e saberem “tudo o que acontece”. Por não se permitirem a desconfiança e por não reconhecerem as contradições da efetividade do real, acreditam cegamente nos resultados alcançados pela ciência e pelo progresso, assim, crêem poder ordenar e regular a vida e “desejam que o progresso da ciência e da sociedade traga-lhes conforto e segurança”⁷⁰. A partir dessas considerações, o último-homem acredita ser “o exemplar humano mais desenvolvido” e, por certo, ter alcançado a “ideia de acabamento da razão”⁷¹. E não só, também acredita saber e estar bem avisado de que todo conhecimento produzido no passado e cada “verdade” aventada na história da humanidade nunca supriram a suficiência das questões que se apresentaram aos homens. Portanto, todo esforço dedicado ao ato de conhecer foi em vão. Disso se segue que talvez seja essa a lógica e a verdade do último-homem: se todo esforço humano até aqui foi em vão, então que todo esforço dedicado ao conhecimento seja agora dirigido ao bem-estar, à tranquilidade e ao conforto do homem. Dessa forma, o último-homem acredita poder dar ordem à vida.

O homem da razão científica moderna matou Deus. Por meio do conhecimento científico, esse homem acreditou poder explicar os acontecimentos mais gerais da realidade sem precisar fazer requerimento da ideia de Deus — Deus morreu por sua desimportância. Porém, para Nietzsche, mesmo tendo posto fim ao fundamento metafísico do niilismo cristão, o homem moderno não superou o niilismo, uma vez que acabou por erigir, no lugar do ideal Deus, novos ideais metafísicos com características absolutas. Conseqüentemente, foi a partir desses novos ideais metafísicos — por exemplo, as leis da física, as regras e axiomas da matemática, os fins teleológicos da biologia, os princípios filosóficos transcendentais, etc. —, que o homem moderno corroborou a construção de um “novo” sistema de valores morais. Por um lado, pela avaliação da razão científica moderna, a vontade humana constantemente conduziu para o erro e para o sofrimento, e, sem dúvida, isso foi entendido como uma condução para o mal. Por outro lado, avaliou que apenas o pensamento estritamente racional, livre de toda e qualquer influência da vontade, poderia conduzir ao conhecimento da verdade, à felicidade e ao bem-estar humano. Dito de modo diferente, aquilo que se mostrava em conformidade com a ver-

⁷⁰ SOUZA e LOSSO. Op. Cit., p. 118

⁷¹ VASQUES. Op. Cit., p. 101.

dade científica⁷² deveria gerar necessariamente bem-estar e tranquilidade, sendo, por isso mesmo, valorado como bom. Por conseguinte, era bom o que podia ser previsto e assegurado, do contrário, tudo o que aparecia como imprevisível era mau. Nasce assim a lógica da moral moderna, a moral do último-homem. Segundo nosso filósofo alemão, a “nova” moral da modernidade, tal qual a moral cristã, é negadora da vida, é, pois, niilista em seus fundamentos. Em resumo, a moral moderna do bem-estar, da comodidade, do conforto, da previsibilidade, da segurança e da satisfação nega a própria efetividade da vida, nega, ao querer oferecer ordem, toda e qualquer instância de imprevisibilidade, caos, contradição, oposição e guerra — em geral, nega a própria vontade de poder.

O último-homem, então, segundo revelação de Zaratustra, “reduz ao mínimo a potência humana” e acredita que desse jeito “construiu um mundo melhor com sua ciência”⁷³, orgulhando-se de sua razão e desprezando a vontade. Na pretensão de evitar o sofrimento, o cansaço, a doença e o desconforto do corpo, acrescida da pretensão de evitar a desilusão gerada pelos antagonismos da razão — conhecimento e dúvida — e, igualmente, de evitar tudo o que possa dar origem aos desejos potentes e fortes — evitar qualquer incitação à distinção entre as vontades —, esses homens creem ter inventado a felicidade⁷⁴, “dizem os últimos homens com um piscar de olhos”.

Depois da anunciação desses três dramáticos ensinamentos, a saber, o ensinamento da dinâmica da superação da vida, o ensinamento da vontade de poder e o ensinamento do super-homem como meta e mais elevada realidade para o homem — ambos presentes nos §§3 e 4 —, cujo foco esteve voltado para a necessária relação existente entre declínio e superação, Zaratustra é mais uma vez objeto de riso e ironia e, como bem percebeu o profeta, de ódio dissimulado por parte dos homens reunidos na praça da cidade: “e rindo, também me odeiam. Há um gelo no seu riso”. Daí em diante, no prólogo, ele não

⁷² Em *A gaia ciência* (I, §37), Nietzsche relata que a ciência moderna teve sua origem graças a três erros: “a ciência foi promovida nos últimos séculos, em parte porque com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a bondade e a sabedoria divinas [...], em parte porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade [...], em parte porque a ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação”. Sobre as ilusórias pretensões da ciência de ter alcançado a verdade, Nietzsche (GC. I, §112) esclarece essa falsidade ao alertar dos limites do conhecimento humano: “operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis — como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! [...] Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais — na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não vemos propriamente, mas o inferimos”.

⁷³ SOUZA e LOSSO. Op. Cit., p. 120.

⁷⁴ Os homens da modernidade, os últimos-homens, “são ainda mais baixos e fracos do que os religiosos. Estes pretendem usar todas as suas forças para controlar sua vontade, isto é, ainda possuem a potência da vontade, ainda que sob controle. O homem moderno, no entanto, tem uma vontade morta, não sabe mais querer, pois sua *doutrina da felicidade e da virtude* impõe o mesmo desejo a todos os homens [...]. Até suas virtudes [tais como, a “bondade”, a “compaixão” e a “resignação”] são pequenas e mesquinhas, e sua felicidade é ‘felicidade de moscas’. Tudo isso deixou-os estéreis e doentes [...]. Virtude, para eles, é tudo o que torna o homem manso e modesto e, desta forma, transforma o homem ‘no melhor animal doméstico do homem.’” (SOUZA e LOSSO. Op. Cit., pp. 118-119).

mais falará aos homens da cidade. Termina, aqui, a primeira tentativa de anúncio de sua sabedoria. Zaratustra, mesmo sem compreender muito bem, percebe que aqueles homens não são ouvidos para as suas palavras de sabedoria. O último-homem, “o ápice da decadência para a qual rumo a humanidade”, o mais desprezível tipo da história do homem, para a decepção de Zaratustra, “passa a ser desejado pela multidão”⁷⁵. Ao longo de toda obra, o profeta estabelecerá, por força da afirmação de seu próprio destino, novas estratégias para anunciar seus ensinamentos. Importante notar que essas estratégias de anúncio serão por diversas vezes malsucedidas. No entanto, Zaratustra estará sempre em busca da autossuperação de si, cogitando que todos os declínios, obstáculos e dificuldades — todas as forças contrárias — possam ser estímulos para sua elevação.

⁷⁵ VASQUES. Op. Cit., p. 100.

Novas experiências de zaratustra: novas desilusões, uma nova verdade e a nova sabedoria da vida (prólogo, §§6, 7, 8, 9 e 10)

4.1 Breve síntese dos capítulos anteriores

No primeiro capítulo desta dissertação, expomos a morte de Deus como efeito e como condição necessária da transformação vivida por Zaratustra. Ainda nesse capítulo, verificamos que o fim da crença na ideia de Deus pode indicar dois caminhos completamente distintos para o futuro destino do homem. Um desses caminhos, o super-homem, leva à forma da máxima afirmação de si, ao ato criativo e à afirmação das contradições da vida; o outro caminho conduz à forma da máxima negação de si e negação da vida, leva ao niilismo do último-homem.

No segundo capítulo, vimos os três discursos de Zaratustra dirigidos aos homens da cidade. O primeiro discurso faz a apresentação do super-homem como sendo uma meta imanente à terra e como a ininterrupta superação do homem, um processo de superação sempre por fazer. O segundo discurso traz a definição de vontade de poder como a própria lei da vida, isto é, tudo o que há é vontade de domínio e elevação, é vontade incessante de poder, é luta e guerra por prevalência. Por último, o terceiro discurso denuncia a cultura do bem-estar e da segurança do homem moderno, bem como denuncia

um perigoso futuro que se aproxima, um futuro que está reservado à vontade degenerada, à fraqueza e ao cansaço do último-homem. Este possuidor de uma vontade morta que nada quer, sem metas e sem objetivos de elevação, revelando que tudo é vão, só almeja bem-estar, tranquilidade, ordenamento e previsão, desse modo, nega a própria vida quando nega que a vida é antagonismo de forças.

Tudo o que nos trouxe até este ponto do texto tem estreita relação com o processo de autossuperação de Zaratustra. O capítulo que se inicia por agora é menos conceitual e analítico que os dois anteriores, no entanto, apesar de descritivo em sua maior parte, traz aspectos interessantes sobre as próximas experiências de Zaratustra. Doravante, trabalharemos os §§ 6, 7, 8, 9 e 10.

4.2 Síntese da alegoria do equilibrista: o ato malsucedido de equilibrismo, a tentativa de superação, a experiência e a inexperiência da morte (prólogo, §6)

Neste momento, trabalharemos brevemente o §6 do Prólogo, sobretudo porque dedicaremos grande ímpeto à análise cuidadosa dos elementos e figuras que nele aparecem apenas no último capítulo desta dissertação, o qual versará sobre a alegoria do equilibrista como analogia ao caminho da superação. Como já fora comunicado, acreditamos que a alegoria do equilibrista é um recurso metodológico e didático que Nietzsche utiliza para anunciar e tornar apreensível os ensinamentos constantes do Prólogo, tal como para mostrar os riscos e os perigos existentes para aqueles que se arriscam a trilhar o caminho da superação.

Após os fracassados discursos de Zaratustra, inicia-se então um ato de equilibrismo, um entretenimento que era a razão de ser da multidão reunida na praça da cidade. O suspense era elevado, a multidão ficou apreensiva, já que, nesse meio tempo em que todos riam de Zaratustra, o ato do equilibrista fora iniciado. A apresentação do equilibrista estava sendo um sucesso, no entanto, quando alcançara a metade de seu caminho, a metade da corda suspensa sobre a multidão, eis que uma estranha figura, “um indivíduo todo pintado à maneira dos bufões”, colocou-se a trilhar de modo apressado e confiante, “a passos largos”, o mesmo caminho do andarilho das cordas. Fazendo um tremendo estardalhaço, julgando, ameaçando derrubar e acusando moralmente o equilibrista, gritando ao pé de seu ouvido palavras de repúdio à sua ousadia de atrapalhar “o caminho de quem é melhor”, o segundo homem a entrar na corda bamba, saltando sobre o equilibrista que lhe impedia o caminho, acabou por derrubá-lo. O equilibrista, sentindo todas as acusações e julgamentos do homem “pintado à maneira dos bufões”, impressionado e assustado com a confiança e a sagacidade de seu caminhar, despenca, “num rodopiar de braços e pernas”, e cai disforme e desacordado bem ao lado de Zaratustra. Ao recuperar os sentidos e percebendo que a morte se aproximava, o equilibrista, agora precipitado,

vê Zaratustra ajoelhado ao seu lado e lhe fala das frustrações e medos que o abatiam naquele instante: “há muito que sabia que o diabo me daria uma rasteira. E agora, ele me arrasta para o inferno”.

Dada essa última citação, temos a impressão de que o equilibrista, de uma maneira ou de outra, ainda estava marcado pela crença no além-mundo e pelo peso da moral do pecado, já que diabo e inferno figuravam como frustração e medo em sua fala. Próximo do fim derradeiro, e acreditando ter vivido mal sua existência niilista, o equilibrista teme seu tempo presente (a morte) e as consequências que recairão sobre ele no futuro (o diabo e o inferno). Porém, compadecido pelo equilibrista ou talvez pelo malsucedido ato de superação das cordas, Zaratustra faz a revelação de uma verdade ao moribundo, dizendo que nada deve temer na morte, visto que “diabo e inferno” não existem. Concluímos disso que, se a crença na ideia de Deus está acabada, a crença no diabo necessariamente também deve estar, e, por conseguinte, se não há além-mundo ou paraíso, não pode existir inferno. Disso se segue que o que existe é apenas este mundo mesmo.

Logo após indicar a não existência de além-mundos, Zaratustra acrescenta que não devemos temer a morte porque a “alma morrerá ainda mais depressa que teu corpo”. Em síntese, fazemos duas leituras dessa asserção. Em primeiro lugar, temos que, se a alma morrerá antes mesmo do corpo, ela não tem como ser possuída pelo diabo e nem ser encaminhada ao inferno — se por hipótese esses dois, diabo e inferno, existissem —, visto que a alma deixará de existir tal qual o corpo, e não há eternidade para ela. Fica evidente que tudo acaba mesmo por aqui. Em segundo lugar, pensamos que, se alma e corpo acabam por morrer propriamente neste mundo, o único mundo existente, e se a alma acaba por morrer antes mesmo que o corpo, então, verifica-se que nenhuma morte pode ser sentida, experimentada ou presenciada pelo próprio indivíduo que está morrendo. Acreditamos que sejam essas as motivações que levaram Zaratustra a alertar o equilibrista de que a morte não deve ser temida. Isto é, que além-mundos não existem, que a morte não é passível de ser experimentada pelo corpo que morre e que a alma, assim como o corpo, é mortal. Parece-nos que Nietzsche, através de seu Zaratustra, intenta demarcar oposição ao que comumente se entende por alma na história da filosofia e do cristianismo. Segue-se disso que, além de Nietzsche se colocar como opositor da herança histórica que toma a eternidade da alma, ele, em adição, parece afirmar, pelo menos aqui em AFZ, que a alma é tão ou mais efêmera que o corpo¹.

Ainda desconfiado das palavras de consolo de Zaratustra, o equilibrista moribundo diz que, se Zaratustra estiver certo, ele nada tem a perder “por perder a vida”. Duas

¹ Santos faz a observação de outra relação simbólica entre a morte do corpo e a da alma: “o sentido da morte dessa alma, que morrerá mais depressa que o corpo, refere-se à animalidade daqueles que não ergueram mais alto o seu espírito” (AFZ. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 31). Portanto, os que não trabalharam a elevação de seus pensamentos ao mais alto, que para Zaratustra é o pensamento do super-homem, o sentido da terra, têm uma alma mais fugaz e mais efêmera que o corpo, por isso, ela se vai, morre, mais depressa que o corpo.

conclusões podemos extrair daí. Por um lado, se o equilibrista acreditou não haver além-mundos, não haver nem céu nem inferno, então ele pode tranquilizar-se, pois não tem o que perder quando chegar a hora de sua morte — não há punição para a alma. Por outro lado, passível de irromper uma inquietude gigantesca, o equilibrista pode ter percebido que vivera uma vida em vão, que se dedicou a uma existência que, na falsa esperança de além-mundos, negou a própria vida. Desta lógica agonizante se segue que uma vida em que nada valeu a pena ser vivido, quando perdida, nada se perde. A partir dessas duas hipóteses interpretativas, percebemos duas consequências possíveis: ou bem o equilibrista se alegrou e se tranquilizou por ter descoberto que suas crenças niilistas em Deus e no diabo não passavam de ilusões, ou bem ele sofreu da desilusão de seu passado e de sua história niilista por ter percebido que vivera em vão.

É importante deixar pontuado que somos de parecer que a segunda hipótese apresentada é a mais provável. Em suma, o equilibrista se deu conta de que sua vida não teve nenhuma significância para si, sendo somente sua simples existência domada “à custa de pancadas e magros bocados” — à maneira da domesticação animal. Assentimos que o sentido da vida, para ele, foi corrompido pelos ideais niilistas que prometem vãs recompensas de “magros bocados”, vãs esperanças de bem-estar e de esperanças pelo supracensível. Sua vida tomou forma a partir de imposições de grande violência restritiva para com a própria vontade e “à custa de pancadas”. O sacrifício violento da vontade que lhe foi imposto e o sacrifício dispensado, por ele, para se adequar às regras impostas não deram conta das demandas do devir e da vida. Muito sacrifício da vontade, coordenado por uma forte imposição moral e niilista, e pouca vontade para si próprio. Muitos deveres e comprometimentos para com o medíocre nivelamento das vontades e pouca liberdade da vontade de si e para si. Isto posto, e por esse meio, o equilibrista constatou ser ele próprio “um animal a quem ensinaram a dançar à custa de pancadas e magros bocados” — tal como um pequeno símio que dança ao som de um realejo, sendo, para isso, domesticado com violência e míseras recompensas. Desse modo, desiludido e próximo do instante de sua morte, o equilibrista percebeu o desvalor de sua vã e medíocre existência, e se deu conta de sua falsa e ilusória expectativa de além-mundo.

No entanto, Zaratustra não concorda plenamente com o diagnóstico existencial prolatado pelo moribundo. O profeta enseja que o ato e a profissão do equilibrista devem ser prezados, e, para o conforto de sua alma, diz-lhe que: fazer do perigo seu ofício e dispensar coragem para isso, “não há nada de desprezível nisso”. A fala consoladora de Zaratustra deixa transparecer que o equilibrista deve ser estimado e valorizado positivamente por ter sido corajoso e audacioso na ação perigosa de seu trabalho, por ter sido comprometido com a sua meta de percorrer e superar a corda bamba e, em resumo, por ter se colocado como agente na busca por superação.

Do que trouxemos a respeito do §6, torna-se pertinente a seguinte observação: quando

do momento de seu ato e de sua tentativa de superação da corda suspensa, parece que o equilibrista alcançou uma pequena dose de liberdade, desvinculando-se, mesmo que parcialmente, da violenta domesticação moral da vontade que lhe impuseram à custa de pequenas recompensas e grandes sacrifícios da vontade. Não à toa, o acusador moral, o homem “pintado à maneira dos bufões”, sai em perseguição para impedir sua audaciosa tentativa de superação da corda. No final do parágrafo, após receber o consolo de Zaratustra, morre o equilibrista, morre uma vontade que quis fazer-se livre.

4.3 O primeiro companheiro de zaratustra, uma vontade de poder morta (prólogo, §7)

Cai a tarde, a multidão se dispersa após o cansaço da curiosidade e o pavor gerados pela morte do equilibrista. Zaratustra, “mergulhado em seus pensamentos”, esquecendo-se do tempo, adentra a noite solitariamente², sentado no chão da praça, tendo, por companheiro, o equilibrista morto em seus braços. Introspectivo, o profeta lamenta, para si mesmo, o fato de seus discursos de sabedoria não terem alcançado os homens — sendo esse o seu principal objetivo desde o início do Prólogo —, mas porventura somente um cadáver. Porém, de certa maneira, Zaratustra considera que “fez hoje uma bela pesca”, e avalia, então, que sua rede de sabedoria lançada sobre o mar de homens não foi totalmente em vão.

Em seguida, Zaratustra começa uma pequena reflexão sobre a existência humana. “Angustiante é a existência humana, e, até este ponto, desprovida de sentido”. Posto dessa maneira, a citação deixa mostrar que, para Zaratustra, a existência humana é por si só angustiante, pelo simples fato de ser ela trágica (o sem sentido da vida). Segundo o profeta, para que a existência possa ser não só suportada, mas, tão certo, afirmada e potencializada, é de precisão oferecer-lhe um sentido, um objetivo ou uma meta que justifique o esforço dedicado ao próprio ato trágico de existir. E mais, Zaratustra também deixa saltar aos olhos a impressão de que todas as tentativas criadas pelos homens para oferecer sentido à existência foram malsucedidas, exatamente porque avaliaram o sentido da existência a partir de um referencial que estava fora do escopo da própria vida, assim, avaliaram e deram um sentido à vida apoiados por um referencial metafísico.

Entretanto, Zaratustra quer “ensinar aos homens o sentido de seu ser”, seja esse ensinamento o super-homem, “o sentido da terra”. Dessa maneira, o profeta quer reconduzir o sentido da existência humana para a própria terra, para a própria vida terrena, sensível e contraditória, reconciliando o homem novamente à natureza e eliminando, com isso,

² Mais uma vez a solidão é mencionada como um aspecto importante para constituição individual de Zaratustra, “o solitário”. Ao longo da trama de AFZ, verifica-se constantemente que Zaratustra se recolhe à solidão quando passa por momentos difíceis e quando sua força e vontade estão enfraquecidas. É pela solitária prática de si que o profeta se fortalece.

todas as instâncias mediadoras, pretensiosamente metafísicas, que, inadvertidamente, foram aventadas para darem um sentido suprassensível à existência.

Meus irmãos, permaneçais fiéis à terra com toda a força de vossa virtude! Sirvam ao sentido da terra o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento. A tanto vos rogo e a tanto vos conjuro. Não deixeis fugir a vossa virtude para longe das coisas terrestres e adejar contra as paredes da eternidade! Ai! Houve sempre tanta virtude extraviada! Restitui, como eu, à terra, a virtude extraviada. Sim; restitui-a ao corpo e à vida, para que dê à terra seu sentido, um sentido humano.³

Dessa vez no §7, notamos que Nietzsche/Zaratustra apresenta novamente a superação do niilismo como condição necessária para a possibilidade do super-homem, deixando assim expresso: o super-homem é o “raio da nuvem negra que é o homem”. Logo, o super-homem é aquele raio de energia luminosa que sai necessariamente da negra nuvem do niilismo⁴.

Inegavelmente, em lamento, Zaratustra percebe que sua mensagem de sabedoria para a existência humana não é acolhida. Desiludido com os homens e mergulhado na calada da noite, tendo por companheiro apenas um defunto, o profeta é acometido por sofrimento, e pensa: “sombria é a noite, sombrios são os caminhos de Zaratustra” — sombrio, obscuro, perigoso e incerto parece ser o destino de Zaratustra.

Uma existência entre louco e cadáver, acham de Zaratustra, os homens. Sobre essa colocação, para esses homens que creem ter encontrado a segurança, o conforto e a comodidade da existência, somente um louco abandonaria essa condição para arriscar trilhar solitariamente um caminho de imenso perigo e risco de morte. E é tão somente por isso que, para eles, Zaratustra está “a meio caminho entre o louco e o cadáver”. Isto considerado, é possível encerrar que o caminho que conduz à busca por superação de si, por afirmação de si como vontade de poder singular, e que, irremediavelmente, conduz ao consequente afastamento dos parâmetros de avaliação moral e niilista da modernidade parecem ser, para os conterrâneos de Zaratustra, loucura e morte certa.

Terminado o momento de solidão com seus pensamentos, Zaratustra, honrando o ato de coragem do equilibrista, se propõe a sepultar seu “companheiro rígido e frio” com suas “próprias mãos”. Do que diz respeito à intencionada atitude de Zaratustra, pensamos poder sustentar a hipótese quanto das possíveis intenções de Nietzsche para com seu protagonista: referente à proposta de sepultamento do equilibrista, Nietzsche parece, antecipadamente, querer apontar para a necessidade mesma de ser seu próprio Zaratustra a quem cabe realizar esse feito; do mesmo modo, parece fazer alusão à tomada

³ AFZ. I, “Da virtude dadivosa”.

⁴ Sobre a correlata identificação entre a figura da “nuvem negra” e o niilismo (Cf. JULIÃO. Op. Cit., p. 82).

de consciência que se abaterá sobre Zaratustra, ainda no Prólogo, sobre a necessidade de procurar novos e diferentes tipos de companheiros. Dando sequência a essa lógica hipotética, somos de parecer que, se antes de sua morte o equilibrista fora estimado por Zaratustra por ser uma vontade que buscou trilhar o caminho da superação, então, no momento em que jaz morto, no momento em que seu corpo já não possui nenhuma gota de vida, virilidade e energia potente, estamos inclinados à compreensão de que o equilibrista morto é uma indireta alusão ao esgotado niilismo do bem-estar e do conforto do homem moderno, um apontamento ao niilismo do último-homem, o possuidor de vontade morta e degenerada, tal qual a vontade do equilibrista defunto nesse momento⁵. Referente ao que foi posto, ao longo da trama, Zaratustra tomará consciência de que seu ensinamento do super-homem não deve ser dispensado aos homens possuidores de vontade morta, mas sim, está destinado ao homem forte, organizado nos instintos e possuidor de grande saúde. Sendo assim, Zaratustra, o portador da sabedoria sobre a existência humana, o destinado anunciador do super-homem, ele mesmo deve sepultar o objeto de sua tendenciosa e amorosa vontade, ele mesmo deve sepultar e afastar de sua vontade de aproximação os homens degenerados de vontade. Em conclusão, Zaratustra reconhecerá a necessidade de sepultar sua inclinação de ter com vontades mortas e enfraquecidas, e, por isso mesmo, sepultará com suas próprias mãos o equilibrista morto. Todavia, por enquanto, Zaratustra se propõe a carregar o peso de uma vontade morta como companheira.

4.4 A expulsão de Zaratustra, o bufão moralista e o sepultamento como tomada de consciência (prólogo, §8)

No §8 do Prólogo, deparamo-nos com alguns acusadores de Zaratustra. Esses acusadores, que se autodeclaram “os bons e os justos” e também os “fiéis da verdadeira fé”, são representantes de uma moral pretensiosamente absoluta e acreditam ser os possuidores dos valores absolutamente verdadeiros sobre a vida. Acreditando possuírem a verdade e o bem, julgando, através deles, a diferença como erro, falsidade e como mal, os acusadores denunciam Zaratustra de perversidade contra moral. Porém, para Zaratustra, toda essa niilista pretensão moral, esperançosa da verdade absoluta, niveladora da mediocridade, defensora de valores tradicionais e da igualdade, é apenas “miséria, imundice e reles bem-estar”.

O bufão da torre será o primeiro representante dessa moral niilista a acusar Zaratustra. Tal como acusou o equilibrista por sua tentativa de superação, o bufão também se reportará ao profeta em tom moralista, julgando-o como uma ameaça aos valores morais

⁵ Em sua “Análise simbólica” da figura da morte, Santos deixa apontado que os “mortos são os pretensos vivos deste mundo” (AFZ. Tradução e notas: Mário Ferreira dos Santos. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 36). Isto posto, mortas são a pretensa vida niilista do homem moderno e a pretensa vida do último-homem.

e à verdade do homem vigente, bem como uma ameaça ao povo que segue tanto essa moral quanto essa verdade. Pondo-se Zaratustra a caminhar para fora da cidade com seu companheiro morto às costas, eis que o bufão da torre vem ao seu encontro lhe falar: “Vai-te embora daqui [...], há gente demais que te odeia. Odeiam-te os bons e os justos, chamam-te inimigo e julgam que os desprezas; os fiéis da verdadeira fé também te odeiam, consideram-te um perigo para o povo”.

Naturalmente, o bufão percebe que Zaratustra é um perigo à ordem da cidade, ao bem e ao mal dos “bons” e dos “justos”, bem como um perigo à verdade dos “fiéis da verdadeira fé”. Não à toa, o bufão tem razão. Zaratustra revelará em “Da virtude dadivosa”, último trecho da primeira parte de AFZ, a necessidade de sua virtude apresentar-se como “saqueador[a] de todos os valores” e elevar-se “acima do louvor e da censura”⁶ do homem. Consciente disso, Zaratustra terá por destino combater essa pretensão moral, criadora de “tábuas de valores” que determinam a todos os homens o que seja a virtude, a felicidade, a compaixão, o bem, o mal e a justiça. A partir do que elege como fundamento e princípio metafísico dos valores, a moral tradicional nivela as ações, iguala por baixo a força, tornando-a fraqueza, e conduz a vontade humana à mediocridade. É exatamente contra essa moral que a virtude saqueadora de valores de Zaratustra se dedicará.

Embora tenha sido apontado como alvo do ódio dos “bons” e dos “justos” — os legisladores da moral — e alvo dos “fiéis da verdadeira fé” — defensores do racionalismo, dos sistemas e do progresso —, Zaratustra foi poupado de punição por ter sido considerado louco, cômico e pessoa desprezível. Disse-lhe o bufão da torre: “tua sorte foi terem rido de ti; e na verdade falaste como um bufão. Tua sorte foi teres te acumpliciado com esse cão morto; ao te rebaixares assim, te salvaste por hoje”. Após ser ameaçado pelo bufão, Zaratustra parte da cidade levando consigo seu companheiro equilibrista.

Já nos limites da cidade, mais uma vez Zaratustra é chacoteado e acusado moralmente, no entanto, dessa vez, pelos coveiros que creem ser puros em demasia para cuidarem do sepultamento de um equilibrista imoral que ousou atrapalhar o caminho de alguém melhor, que ousou atrapalhar um homem bom e justo e fiel da verdadeira fé. Emanando pesados gracejos e escarnecimentos, dizem os coveiros: “lá vai Zaratustra arrastando o cão morto; ainda bem que Zaratustra se fez coveiro! Porque nossas mãos são limpas demais para essa carniça!”. Desapontado, o profeta não respondeu aos coveiros e se colocou a caminhar por longo tempo em direção à floresta, até que estivesse somente ele e o defunto.

Já dentro do emaranhado da floresta, Zaratustra é acometido por fome e se dirige a uma pequena “casa solitária, onde brilhava um lume”. No interior dessa casa, ele encontrará, tal como fora no passado, um eremita recolhido ao afastamento dos homens. O eremita ao qual Zaratustra pede para saciar sua fome, um pedido que faz apelo à sabe-

⁶ Cf. AFZ. I, “Da virtude dadivosa”.

doria daquele que dá por amor, força e virtude⁷ — “Quem nutre o faminto, conforta sua alma: eis a voz da sabedoria” —, é mais um bom exemplo de indivíduo que se recolhe à solidão por desprezar a fraqueza e a degenerescência moral e fisiológica do homem de seu tempo. Indo para um lugar ermo e de difíceis condições de sobrevivência, o eremita da floresta quer afastar-se da ganância daquele que tem fome, que, “faminto”, “quer roubar sempre”, que, “com olhos de ladrão, olha tudo o que reluz; quer afastar-se daquele que, com a avidez da fome, mede ao que tem abundância o que comer, e sempre se arrasta em torno da mesa do que dá”⁸. Esse é o sentido do degenerado, “o que expressa tal apetite”, o que diz “tudo para mim”, o que “falta a alma que dá”, o que “quer roubar sempre”⁹. Desejando manter-se longe desse tipo de homem ganancioso, faminto e degenerado, o eremita vai para a solidão da floresta, e, por essa razão, justifica à Zaratustra que “estas são más paragens para os famintos [...] por isso moro aqui. Bichos e homens procuram por mim”.

Após saciar sua fome com “pão e vinho” cedidos pelo eremita, Zaratustra continua seu caminho e, em meio ao esgotamento físico causado pela carga e peso de uma vontade morta que teve de suportar por longo período, se detém embaixo de uma árvore, onde, em seu tronco oco, sepulta o cadáver do equilibrista. Em seguida, deita sob sua sombra e adormece sobre seus musgos. Não obstante, conjuntamente com o sepultamento do equilibrista, Zaratustra sepultará sua vontade de ter como as vontades decadentes e degeneradas.

4.5 Uma nova verdade: a necessidade de nova companhia (prólogo, §9)

Após muito tempo adormecido — talvez adormecido da verdade que se revelará adiante —, Zaratustra acorda e, maravilhado consigo mesmo, ergue-se de súbito, “pois via agora uma verdade nova”. E o que seria ela? Numa fala consigo, ele revelará: “fez-se uma luz em mim: preciso de companheiros vivos não de companheiros mortos ou cadáveres, que eu leve comigo aonde eu for”. O morto equilibrista, carga e peso que até pouco tempo atrás carregou para aonde foi, fora a única companhia que Zaratustra conseguiu pescar do mar de homens depois de suas anunciações. Segundo presumimos, o defunto está aludindo, figurativamente, à companhia de uma vontade de poder esgotada de forças, degradada de estímulos e que desaprendeu a querer, uma vontade morta e instintivamente degenerada, uma vontade tal qual a do último-homem. O sono e o descanso de Zaratustra reestabeleceram suas forças ao ponto de sua consciência lhe revelar que o que precisava era de companheiros vivos, de companheiros em que a vontade de poder ainda expressasse alguma energia e querer. O profeta não deseja mais, por com-

⁷ Sobre a virtude e sabedoria de dar por amor e por generosidade. (Cf. AFZ. I, “Da virtude dadivosa”).

⁸ Cf. AFZ. I, “Da virtude dadivosa”.

⁹ Sobre a avidez e o egoísmo do degenerado. (Cf. AFZ. I, “Da virtude dadivosa”).

panhia, homens e vontades que ele possa carregar e destinar seus próprios querer e caminhos. Zaratustra não quer, pois, aquele que o siga apenas porque quer alguém que lhe ofereça um sentido para a vida, dando-lhe o que desejar e buscar, mas deseja, sim, novos companheiros que o sigam “porque querem seguir a si mesmos”. Zaratustra quer, como companhia, vontades de poder que ainda saibam querer, que ainda possam criar suas metas e objetivos, e, frente a essas múltiplas expressividades de querer, Zaratustra espera que haja um ponto de interseção com seu próprio querer.

Por consequência da descoberta dessa nova verdade, o profeta se dá conta de que ele não deve procurar por novos companheiros em meio à multidão, dado que a multidão sempre está composta, em sua maioria, de vontades fracas e degeneradas. Segue-se disso que ele não deve tornar-se nem “pastor nem o cão de rebanho”, pois estes conduzem para onde querem a multidão de animais que somente sabe seguir em frente se estiver arrebanhada em seus instintos e vontades. Do contrário, Zaratustra é aquele que como um “bandido”, como um animal de rapina, quer “seduzir e afastar muitos do rebanho”. Esses que desejam o arrebanhar dos homens e que desejam conduzir a multidão pelo viés do nivelamento medíocre das vontades — nivelamento que em nada destaca as distinções mais elevadas, que tudo iguala e que tudo coordena em vista do querer geral —, esses, os condutores da medíocre igualação do homem, são os “pastores”, e, eles próprios, “se designam com os bons e os justos [e] como os fiéis da verdadeira fé”. Todos esses tipos, os pastores, os bons e justos, os fiéis da verdadeira fé, os niveladores da vontade, odeiam aquele que vem para contestar seus sistemas, odeiam e consideram criminoso aquele que ameaça suas verdades, sua moral, e que, por isso, quer destruir “suas tábuas de valores”. Essa posta, odeiam Zaratustra porque ele deseja e age em virtude de destruir essas antigas tábuas de valores e em virtude de ser criador de novas tábuas. Zaratustra procura agora por companheiros que, tal como ele, sejam possuidores de vontade intelectual criadora, procura por “companheiros de colheita: porque nele tudo está amadurecido para a ceifa”. Porém, somente essas vontades criadoras não são suficientes para construir um novo modo de existência em comunidade, percebe Zaratustra. Inadvertidamente, o profeta precisa de companheiros mais rudes, combativos e fortes que “sabem afiar as foices”, para que, através delas e de suas vontades agonísticas, possam destruir antigos sistemas morais.

O criador procura companheiros para si e não cadáveres, e bem assim nem rebanhos [vontades niveladas] e nem crentes [vontades esperançosas em além-mundo]. O criador procura companheiros de criação, para que inscrevam novos valores sobre novas tábuas [...]. Mas faltam-lhe as cem foices [...]. Os companheiros que o criador procura são os que sabem afiar as foices. Serão chamados de destruidores e desdenhosos do Bem e do Mal. Mas na verdade

são os ceifadores, aqueles que celebram a festa.¹⁰

Essa é a proposta propriamente dita de *transvaloração de todos os valores* tão almejada por Nietzsche, a qual exige como condição necessária ao ato criativo a destruição das antigas tábuas de valores. São a esses novos companheiros transvaloradores que Zaratustra dedicará sua mais nova caminhada — “companheiros de criação [...], companheiros de ceifa e de festa procura Zaratustra: nada tem a ver com rebanhos, pastores e cadáveres”.

Com efeito, Zaratustra sepulta de vez sua vontade de ter com a multidão e de ter com as vontades degeneradas as quais ensejam por conservação de si, dado que “uma nova verdade despontou” para ele. “Não devo ser nem pastor nem coveiro. Não quero nunca mais falar às multidões; pela última vez falei a um morto”. O profeta quer unir-se às vontades potentes (aos “criadores” e “ceifadores”), aos individualmente potentes (“aos solitários”), aos que ainda sabem querer (aos que têm “ouvidos para o inaudito”), para que possa dar à luz e trabalhar para a efetividade do super-homem. “O criador, o ceifeiro, o que celebra a festa, a estes quero unir-me: a eles quero revelar o arco-íris e todos os graus do super-homem”. Zaratustra se torna mais forte, mais sagaz, mais seletivo das companhias, mais focado em seu destino e mais audacioso após a revelação dessa nova verdade. Isso é perceptível na última fala emitida pelo profeta no §9: “quero atingir a minha meta, seguir meu caminho; saltitarei por cima dos hesitantes e dos descuidados. E que meu passo seja o seu declínio”.

Certificamo-nos da intenção do profeta de reunir-se aos mais fortes, aos bem-dotados, às naturezas ricas e complexas, às exceções humanas, para criar enfim novas e mais elevadas formas de existência em grupo¹¹. Perceptível que o é, essa proposta de Zaratustra é arriscada e perigosa, pois os subordinados aos instintos de conservação veem aí uma perturbação à ordem existente e, assim, agem para reintegrar ou eliminar os que consideram por anormalidades.

¹⁰ AFZ. “Prólogo”, §9.

¹¹ Sobre essa nova necessidade revelada a Zaratustra — necessidade de ter como companheiros vontades mais potentes, criadoras e agonísticas e de ter de combater e afastar-se das vontades gregárias e de autoconservação —, Meca escreve que Nietzsche considerava “claramente redutor pensar na autoconservação como principal, senão único, objetivo da luta pela vida. Sem degeneração (*Entartung*) do que é fixo e estável não existe a possibilidade do progresso, pois o enfraquecimento do estável é condição para o reforço do novo. O progresso surge do diferente e degenera e perturba a ordem existente. Nesse sentido, Nietzsche defende que o determinante para o progresso não é a luta pela existência, mas aquilo que surge como uma exceção ao sistema uniforme da comunidade que só quer autoconservar-se. [...] Em tal caso, os mais pobremente dotados, ou seja, os que só vivem bem na uniformidade do rebanho e da tribo, subordinam tudo ao instinto de autoconservação. Em revanche, os que são efetivamente fortes e mais bem dotados são os que atuam individualmente e com independência das estruturas impostas pela comunidade e, por isso, são considerados pelo rebanho como uma anomalia ou anormalidade que deve ser imediatamente reintegrada e regularizada, ou até, eliminada. Conclusão: o forte, o mais bem dotado, as naturezas ricas e complexas, os que criam coisas novas são a exceção, enquanto os mais fracos, incapazes de viver sem os esquemas regularizados daquilo que confere estabilidade e fixidez ao sistema social, são os que perdem e se multiplicam” (MECA. Op. Cit., pp. 20-21. Nota: 10).

A partir do que foi apresentado, a pergunta que não quer cessar é: conforme a proposta de Zaratustra/Nietzsche, será possível a formação de uma sociedade apoiada na singularidade do ato criativo? Num primeiro momento, pode-se dizer que uma das pretensões mais ambiciosas de Nietzsche foi a predição da existência de uma nova cultura constituída por indivíduos de força ativa e vontade afirmativa e criadora. Segundo Nietzsche/Zaratustra, esses indivíduos “[darão] à luz uma estrela dançante”¹² e, também, precederão e serão condição de possibilidade do homem que estará para além de bem e mal, que estará para além de todo e qualquer tipo de homem já existente — esse futuro do homem é o *Übermensch*, o super-homem. Num segundo momento, pode-se dizer que Nietzsche acreditava mesmo na possibilidade de surgimento dessa nova cultura composta por individualidades valorativas distintas, uma possibilidade advinda do próprio curso natural da autossuperação — dinâmica de toda a natureza. Nesse ponto, somos instigados por outra questão: como será possível a formação de uma nova cultura (sociedade) a partir de indefinidas e distintas individualidades valorativas? Acredita-se que uma possível resposta para essa questão possa ser encontrada no próprio desejo de Zaratustra de ter novos tipos de companheiros: o eremita quer companheiros que o sigam, porque querem seguir a si mesmos. O que parece é que existe um ponto de interseção comum possível às individualidades valorativas desse tipo, dado que aqueles que se voltam para si mesmos, acabam por, de alguma forma, voltar-se para Zaratustra. Porquanto, apesar de Nietzsche/Zaratustra incitar a criação singular e individual, ele também parece considerar a possibilidade de encontrar interesses comuns em direção aos quais as singularidades valorativas possam assemelhar-se e dirigir-se. Das deliberações morais em Nietzsche, esse ponto de interseção comum aos indivíduos é o que talvez torne possível uma sociedade, uma cultura e, por que não, uma política de homens afirmativos e criadores.

4.6 A serpente e a águia, símbolos do pensamento do eterno retorno (prólogo, §10)

No último parágrafo do Prólogo, Zaratustra se alegra ao encontrar seus animais, a águia e a serpente, símbolos, respectivamente, da elevação do espírito e da imanência terrena. Após ouvir um grito agudo de uma ave, o profeta, curioso, volta seu olhar para o céu, onde, no ponto mais alto, brilhava o sol a pino poderosamente: “Eis que uma águia atravessa os céus, descrevendo grandes círculos, a transportar uma serpente, não como presa, mas amiga, pois esta lhe pendia no pescoço”. Três figuras simbólicas são importantes nesse §10: o sol, a águia e a serpente. Importante atentar para o fato de que tais figuras aludem, mesmo que sutilmente, à ideia de eterno retorno.

¹² AFZ. “Prólogo”, §5.

Segundo apontamentos de Santos, o sol é “símbolo dionisíaco da elevação divina”¹³, uma divindade trágica que oferece sua luz aos que estão despertos para esse conhecimento, tal como se oferece aos que alcançaram uma vida espiritual elevada e conseguem ver a luz e o entorno iluminado “sem sombras como o meio-dia”¹⁴ — por isso o sol está a pino, está ao meio-dia, sem sombras, em sua máxima luminosidade. Aludindo à ideia de eterno retorno, o sol segue seu ciclo de elevação e ocaso sempre repetitivo, sempre retornando, sempre em eterno retorno da ascensão e do declínio, sempre dia e sempre noite novamente.

Ainda com Santos, temos a águia como símbolo da alma e da elevação espiritual humana: “seu voo são as ascensões do Espírito ao mundo transcendente. Simboliza também a inteligência que ascende ao mais alto”¹⁵. O próprio Zaratustra identifica a águia como sendo o “animal mais altivo sob o sol”, isso quer dizer que a águia é aquela que, em seu voo, busca alcançar maiores altitudes em vista de ser iluminada pela luz do sol. Isto posto, sendo a águia representação simbólica da elevação do espírito, podemos dizer então que o espírito é aquele que busca alcançar a iluminação do conhecimento através dos seus voos especulativos. Ou melhor, o espírito tende a lançar-se sempre para o alto, porém, exatamente por essa característica, tende a perder-se ao se lançar para longe da terra, ao se lançar à especulação de um “mundo transcendente”.

Por último, tem-se a serpente como “símbolo ctônico da realidade terrestre, das potências telúricas”¹⁶. Com efeito, o próprio Zaratustra toma a serpente como sendo “o animal mais sagaz sob o sol”, pois ela rasteja sobre o solo e está sagazmente em pleno contato com a terra.

Dessas três figuras simbólicas, quando reunidas sob o mesmo cenário, podemos distinguir o perfeito apontamento de Nietzsche sobre a estreita relação entre a concepção trágica da vida e a ideia de eterno retorno. Num dia ensolarado, ao meio-dia de uma divindade trágica (sol como representação simbólica de Dionísio), livre de qualquer sombra de ilusão metafísica que pudesse deixar obscura a visão do conhecimento, eis que uma águia voa em círculo (símbolo do eterno retorno) e transporta uma serpente enrolada em seu pescoço (mais uma vez círculos como símbolo do eterno retorno). Mesmo tendendo a buscar por alturas metafísicas, a águia de Zaratustra está em proximidade com a terra, uma vez que tem a serpente, símbolo da terra, enrolada em seu pescoço. Certamente, a serpente não a deixa voar de maneira descompensada para além-mundos. Em síntese, iluminados pela concepção trágica da existência, os animais de Zaratustra descrevem simbolicamente a ideia de eterno retorno ao serem considerados, a partir da descrição de seus círculos, figuras relacionadas à infinitude do devir e, também, figuras

¹³ AFZ. Tradução e notas: Mário Ferreira dos Santos. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13. Nota: 2.

¹⁴ Ibidem, p. 15. Nota: 4.

¹⁵ Ibidem, p. 13. Nota: 2.

¹⁶ Ibidem, p. 1. Nota: 2.

da conjugação entre a elevação espiritual e a imanência terrena: figuras de uma intensa afirmação da vida.

Nesse momento de encontro com seus dois animais, Zaratustra lembrou do primeiro homem que encontrou na descida da montanha, pois ele o tinha alertado do perigo de estar com os homens. E assim disse Zaratustra: “encontrei mais perigos entre os homens que entre os animais pois perigosos são os caminhos que trilha Zaratustra”. Por lembrar desse alerta do ancião e por reconhecer o perigo de estar entre os homens, almejou “ser mais sagaz”, “essencialmente sagaz, como a serpente”. No entanto, Zaratustra já tem a consciência de que é um animal compósito provido de espírito e corpo, provido de sua águia e de sua serpente. Portanto, seu desejo de ser essencialmente serpente, de ser essencialmente imerso à realidade terrena, de fazer sua altivez espiritual (águia) acompanhar sempre sua sagacidade de imanência terrena (serpente) é uma impossibilidade, pelo menos até esse momento. Embora o pensamento do eterno retorno tenha sido sutilmente sinalizado nesse parágrafo do Prólogo, Zaratustra somente o apreenderá na terceira parte da obra AFZ. Por conseguinte, apenas o pensamento do eterno retorno pode conjugar a altivez do espírito/águia de Zaratustra como a sagacidade terrena da serpente. Apenas através do pensamento do eterno retorno é possível a afirmação de todos os acasos e tragicidades da vida.

4.6.1 Sobre o pensamento do eterno retorno

Nietzsche pontua, em EH, que a concepção fundamental de AFZ é “a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar”¹⁷. Ainda sobre a ideia de eterno retorno, relata que no ano de escrita de GC, ano em que seu estado de espírito estava inerente em alto grau ao “*pathos afirmativo par excellence*”, chamado por ele de “*pathos trágico*” — *pathos* afirmativo por excelência no qual “a dor não aparece como objeção contra a vida” e no qual “tudo o que é contrário [...] e tudo o que é decisivo acontece ‘apesar de’” seus desejos —, teve início a “ideia fundamental do *Zaratustra*” a partir do §341¹⁸.

¹⁷ EH. “Assim falou Zaratustra”, §1.

¹⁸ “O peso mais pesado / E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal com a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem — essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar — e tu com ela, poeira das poeiras!’ — Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: ‘Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!’. Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta ‘queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?’, esta pergunta pesaria sobre todas as tuas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação. Esse eterno e supremo selo!” (GC. IV, §341).

Como um exímio observador da vida, Nietzsche percebe que a existência é trágica e constantemente nos coloca diante de fatos inevitáveis e inalteráveis, nos coloca, então, diante da necessidade do próprio acontecer, ressaltando a impotência humana para a resolução de algumas questões. Dito de modo diferente, por vezes, o homem se depara com obstáculos intransponíveis colocados em seu caminho pela vida, que nem mediante suas ações e nem mediante suas deliberações e escolhas consegue superá-los. Pensando nessa constante e anunciada tragédia da existência¹⁹, Nietzsche, no §341 de GC, extrapola ao máximo esse conceito de trágico e propõe um exercício mental que consiste em tomar por hipótese um mundo completamente determinado em todos os sentidos, um mundo em que a vida deva ser pensada como um ciclo sempre repetitivo de si mesmo, um eterno retorno de si até nos mínimos detalhes. Essa proposta se volta para as seguintes questões hipotéticas: caso a vida sempre se repetisse, caso ela sempre se detivesse frente aos fatos inevitavelmente determinados, então, como poderíamos nos relacionar com esses acontecimentos inexoráveis da existência? Diante da necessidade do inevitável acontecer e da repetição infinita do mesmo, como tomar a existência? Uma desgraça ou uma redenção? Uma vida sempre igual a si mesma é passível de afirmação ou somente deve ser causa da resignação? Nesse parágrafo de GC, Nietzsche faz a provocação de pensar os momentos trágicos da vida como momentos necessários e inevitáveis. Sendo isso mesmo a vida para Nietzsche, sobressaem as questões: como podemos aceitar e afirmar aquilo que não desejamos? Como afirmar até mesmo o que pode ser causa do fim derradeiro? Como afirmar até mesmo a morte e os maiores sofrimentos? Como afirmar aquilo que não pode ser mudado? A resposta é: somente através do pensamento do eterno retorno é possível afirmar a vida em sua plenitude, sem restrições e incondicionalmente.

A leitura que Barrenechea faz de GM aponta para a conjuntura de que a necessidade humana de formar grupo para viver em segurança, sua tradição de animal gregário, tornou o homem um sofredor do passado. Ou seja, para viver em sociedade, o homem precisou trabalhar sua memória para lembrar das regras de convivência. O fortalecimento da memória somado às exigências sociais do comércio fez surgir a má-consciência, fez surgir a culpa pela dívida adquirida. Essa culpa, em algum momento da história, tornou-se culpa por um passado de perfeição perdida. A partir desse instante, o homem passou a acusar os erros do passado e dedicou seu futuro à reconstrução dessa perfeição originária. Dito de outro modo, a tradição gregária passou a dedicar seu futuro à pretensão de retornar à perfeição da origem, tal como à pretensão de correção de seus erros. A perspectiva temporal desse tipo de homem culpado pelo seu passado está organizada da seguinte maneira, conforme imprime Barrenechea: “o instante presente apenas terá sentido como tentativa de recuperar um passado perfeito perdido, visando o porvir, quando

¹⁹ Tragédia em que a dor sempre vem e retorna, em que o sofrimento sempre nos acomete novamente, tudo envelhece, esvaece, a doença chega e não se vai, em que a morte está sempre presente e o passado é inalterável, inevitável e inacessível à decisão da vontade.

poderá ser restabelecida a *perdida perfeição da origem*²⁰. Desse modo, vemos que o passado é um peso de culpa para o homem, e o presente e o futuro somente têm sentido se forem dedicados à correção dos erros pretéritos. Consequentemente, uma temporalidade de culpa pelo que foi, sofrimento e “tortuoso percurso”²¹ de reparação.

Para Nietzsche, o passado é imodificável e inevitável. Diante disso, duas atitudes são possíveis: ou bem podemos nos resignar com o passado, assim como faz o último-homem que toma por conclusão que “tudo é vão”, todo esforço na existência é desperdício; ou bem podemos afirmar de modo original a própria necessidade do passado, redimindo-o de qualquer culpa. Diante do imodificável, Nietzsche pensa que a vontade de poder só tem uma saída para “vencer o limite do passado”²²: querer e afirmar o que necessariamente já aconteceu e o que não pode ser mudado. É em vista dessa nova e “original perspectiva sobre o tempo”²³, que Nietzsche concebe o pensamento do eterno retorno. Através do pensamento do eterno retorno, o filósofo percebe que a vontade de poder que deseja criar sua singularidade de existência no presente, buscando alcançar sua meta futura, tem de ser necessariamente afirmativa do passado, tem de ser afirmativa dos fracassos e dos sofrimentos que aconteceram, em virtude de não poder alterá-los. Resignar-se com o passado, culpar-se pelos erros, negar a necessidade do que foi, não é uma saída para a vontade de poder afirmativa. Em outros termos, negar a necessidade do passado é negar a própria possibilidade do ato de criação à vontade de poder. Em uma esclarecedora síntese, Barrenechea nos resume o pensamento do eterno retorno de Nietzsche.

Aquele que afirma todos os fatos da sua existência coloca-se para além de toda rejeição, de toda negação; ele acolhe, aceita, celebra a repetição de todo já foi, de todo passado; ele celebra toda a existência sem restrições [...]. Ao celebrar todo os fatos passados, ao afirmar tudo o que já foi, no ciclo do eterno retorno, cada ato humano é maravilhoso [...]. Lembrar o que aconteceu pode ter um aspecto inovador, pode nos lançar ao vindouro, ao futuro. Passado e futuro se conjugam na afirmação do instante; a cada momento, ao celebrarmos o que já foi, forjamos o que será [...]. Na afirmação do eterno retorno, o passado é promessa de futuro e o futuro é a possibilidade de *re-fundar, a cada instante, o passado*.²⁴

Referente ao supracitado, percebe-se que é pela concepção do eterno retorno, que adquirimos a capacidade de criar, no tempo de cada instante, nosso “horizonte de expectativa”

²⁰ BARRENECHEA, Miguel Angel de. O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do *Zaratustra*. In: *Leituras de Zaratustra*, p. 261.

²¹ *Ibidem*, p. 260.

²² *Ibidem*, p. 263.

²³ *Ibidem*, p. 259.

²⁴ *Ibidem*, pp. 266-267.

ao afirmarmos a própria necessidade de nosso “espaço de experiência”²⁵. Porquanto, ao afirmarmos o pensamento do eterno retorno, afirmamos a vida em sua plenitude, afirmamos, no tempo do instante criativo, o passado como condição de nosso futuro. Posto isso, o eterno retorno é o pensamento da máxima afirmação do que não pode ser mudado e alterado pela vontade. No entanto, embora não possa ser mudado, o inevitável e imodificável passado pode ser matéria prima para a criação da vontade de poder. Com a concepção do eterno retorno, Nietzsche redime o peso do passado carregado pelo homem niilista, e, mediante o ato afirmativo de todas as instâncias da vida e mediante o poder de criação, ambos provenientes desse pensamento, o filósofo prepara sua arte de viver, sua estética da existência. Destarte, retornando à *Zaratustra*, é por via da aquisição do pensamento do eterno retorno, a “mais elevada fórmula de afirmação” da vida, e em conjugação com a sabedoria do super-homem que o protagonista superará o niilismo em geral da humanidade.

Como já fora tratado no capítulo II desta dissertação, vimos que o pensamento do super-homem pode ser resumido como o pensamento que se destina ao querer poder, o pensamento que deseja dominar e anseia por prevalência de si e superação. Por certo, esse tipo de pensamento é capaz de afirmar alguns declínios e fracassos, caso eles sirvam de apoio e impulso para buscar algo de mais elevado. No entanto, o pensamento do super-homem é impotente para afirmar todas as esferas trágicas da vida. Esse pensamento apenas dá conta de afirmar aquilo que é mola de impulso para a sua vontade de poder. Em tempo, justamente aqui temos um impasse: se a vida constantemente nos apresenta fatos inevitáveis e intransponíveis, como o pensamento do super-homem poderia lidar com a impossibilidade de superação? Indistintamente, ele não poderia. O pensamento do super-homem é impedido diante do inevitável e diante daquilo que não pode ser alterado por ele. Ele é impotente diante da inexorável necessidade do acontecer. E, por essa razão, Nietzsche vê a necessidade de pensar outra ideia que dê conta da inevitável tragédia da vida. Essa nova ideia surge com o pensamento do eterno retorno. Em observação, no §341 de GC, a provocação de Nietzsche se volta para essa direção, suscitando o seguinte problema: você seria capaz de afirmar todas as maiores desgraças de sua vida, afirmar essa infinita e mesma repetição, por apenas um momento sequer, ínfimo e breve de elevação e grandeza? Você afirmaria a vida tal como ela foi, é e será, independentemente do que ela te impuser?

Admitimos que Nietzsche considerava a completude da vontade humana na união dos pensamentos do super-homem (a máxima afirmação de si como vontade de poder) e do eterno retorno (máxima afirmação de todo acontecer). Se há permissão para a oca-

²⁵ Os termos “horizonte de expectativa” e “espaço de experiência” foram cunhados pelo historiador Koselleck para indicar a possibilidade de criação de futuros em dependência dos espaços restritos de experiências passadas. (KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado* – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC, 2006).

sião, gostaríamos de propor uma deliberação pontual. Ao que se mostra, o pensamento do super-homem e o pensamento do eterno retorno são, por necessidade, complementares. Por um lado, o super-homem é o tipo de pensamento que impulsiona sempre para a elevação de si, para a grandeza e para a superação. Por outro lado, o eterno retorno é o pensamento que torna possível a afirmação da necessidade de todos os acontecimentos, incluindo os acontecimentos mais despotencializadores e enfraquecedores que possam existir. Se o pensamento do super-homem não estivesse vinculado ao eterno retorno, ele seria um pensamento que estaria fadado ao fracasso, dado que certamente não daria conta de afirmar os mais terríveis acontecimentos, não daria conta de afirmar as impossibilidades de superação. Disso se segue que o pensamento do super-homem estaria fadado ao inconformismo com a derrota. Em contrapartida, se o pensamento do eterno retorno não estivesse vinculado ao super-homem, ele cairia num limbo de passividade diante da realidade, conduzindo ao conformismo da vontade. Por hipótese, essas questões apontam para a necessidade de conjugação desses dois pensamentos. Nesse mesmo sentido sinaliza Fink, quando disserta que esses pensamentos se “interferem e se condicionam mutuamente”. Abaixo, ele nos mostra como entender esse condicionamento mútuo entre as doutrinas: “na medida em que se considera o tempo como via da vontade de domínio, a luz do eterno retorno pode revelar-se e, por conseguinte, o super-homem pode surgir como humanidade que existe na verdade trágica”²⁶. Assim sendo, estamos em perfeita sintonia com a sinalização de Fink, quando acreditamos ser a incompletude do pensamento do super-homem condição necessária para o surgimento do pensamento do eterno retorno, e ser o eterno retorno condição necessária para a efetivação do super-homem.

²⁶ FINK. Op. Cit., p. 196.

A alegoria do equilibrista, uma analogia ao caminho da superação (prólogo, §6)

5.1 Prelúdio da alegoria do equilibrista

A alegoria do equilibrista servirá de objeto para o estudo hermenêutico deste capítulo. A hipótese a ser sustentada é a de que os elementos, as figuras e a dinâmica dos acontecimentos, que na alegoria são apresentados, corroboram como analogia ao caminho da superação do tipo de homem niilista. Dado todo o trabalho desta dissertação, a superação se revelou como: dinâmica do processo ativo de ultrapassagem dos valores morais, que insistem em negar a vida e suas contradições; condição de possibilidade para a elevação do próprio homem; e condição de afirmação incondicional da existência em todas as suas instâncias.

Temos motivos para acreditar que os elementos, as figuras e a dinâmica do ato de equilibrismo colaboram para o esclarecimento da importância e da necessária convocação à emergência da superação na filosofia nietzschiana. Em síntese, os resultados do nosso trabalho apontam para indícios que nos autorizam relacionar a alegoria do equilibrista com o significado do processo de superação em AFZ.

A corda chamada homem, as duas torres chamadas animal e super-homem, o equilibrista e o bufão são os elementos que nos propomos a analisar na alegoria. Alertas a uma perspectiva mais específica, temos: 1) a corda: segmentada em duas partes completamente distintas de significado entre si, a qual: a) a primeira metade da corda, um

caminho de declínio, alude ao caminho histórico do homem niilista, uma clausura enfraquecedora criada pela moral negadora da vida; b) a segunda metade da corda, um caminho de elevação, faz menção ao caminho da possível ascensão, livre criação e superação do homem. Cada uma dessas duas metades da corda também remete à condição humana de animal não determinado pela natureza, condição, esta, em que o homem tem o poder de criar formas de existências que extrapolam as ofertas da natureza; 2) a primeira torre chamada animal: representa a condição humana de animal determinado pela natureza. Atada a esta torre está uma das pontas da corda chamada homem, de cuja torre o homem criativo, portanto não determinado, se afastou, sem, no entanto, conseguir livrar-se definitivamente; 3) a segunda torre chamada super-homem: representa a meta da máxima elevação do homem, um modo de existência que está para além de valores absolutamente estabelecidos; 4) o bufão: reporta ao guardião dos valores niilistas, um acusador moral que crê em suas verdades absolutas; 5) o equilibrista: faz alusão a uma potencial ameaça aos valores niilistas, um pretensioso, porém malsucedido, superador que propõe trilhar e superar solitariamente o caminho criado até então pela moral negadora da vida, dessa maneira, acredita estar se elevando. Ambos, o bufão e o equilibrista, acreditam trilhar o caminho da superação do homem, no entanto, não se dão conta de que suas habilidades somente proporcionam caminhar bem na primeira metade da corda, que, como apontamos, representa o próprio caminho do homem niilista, o negador da vida. Pelo entendimento de Nietzsche, a superação do homem é justamente a superação do niilismo, é, com efeito, passar para a segunda metade da corda, passar para o caminho de elevação, criação e liberdade da clausura moral; por fim, 6) a dinâmica dos acontecimentos da alegoria: representa os riscos, as dificuldades, os perigos e as consequências a que estão sujeitos todos os que pretendem trilhar o caminho da superação da moral niilista.

Nesse ponto é importante observar que, caso ainda não tenha ficado claro, o meio pelo qual a superação do niilismo se torna possível é pela própria condição humana de animal não determinado pela natureza, que, como não cansou de nos alertar Nietzsche, possibilitou ao homem deixar a total subjugação imposta pela natureza para criar suas próprias cadeias morais. Ou seja, a condição que possibilitou ao homem criar o seu mais baixo declínio, a total degeneração da vontade, cuja forma de existência é o último-homem, é a mesma condição que poderá conduzir à sua mais alta elevação e meta, poderá conduzir ao super-homem.

Outro ponto pertinente é que todo aquele que desejar verdadeiramente equilibrar-se nas tensões de forças que compõem a existência, vindo a percorrer o caminho da superação, deve ser capaz de afirmar a realidade como devir incessante, deve ser capaz de enfrentar corajosamente todos os abismos, riscos, consequências, contradições e perigos impostos pela vida. Não reconhecer a natureza devenida e antagônica da vida é tornar-

se guardião de valores pretensiosamente estáticos, absolutos e únicos (valores niilistas), tal como o faz o bufão da torre — pretensiosa e perigosa paralisação. Dito isso, afirmar o devir é afirmar o eterno movimento da realidade, é afirmar o não estático e a multiplicidade como efetividade do real. Ou seja, tomar em consideração o devir é manter o pensamento sempre aberto à contradição como regra da vida, buscando o equilíbrio dinâmico por via das tensões de forças contrárias, tal como acontece no ato do equilibrismo. Manter-se em movimento e sempre buscar o equilíbrio na corda bamba da realidade, necessariamente tensionada por forças opostas, tais como: o declínio (primeira metade da corda) em oposição a elevação (segunda metade). Assim como afirmamos no primeiro capítulo, e vale aqui lembrar, o declínio está intrinsecamente ligado à superação, isto é, o declínio é parte fundamental do processo de superação.

Apresentada essa pequena síntese e visando a uma análise mais aprofundada das questões inerentes à alegoria do equilibrista, dedicaremos o capítulo à análise dos engenhosos elementos estruturais da corda bamba, a saber, a primeira torre chamada animal, a corda chamada homem e a segunda torre chamada super-homem, bem como à análise das figuras do bufão e do equilibrista.

5.2 A estrutura da corda bamba: a primeira torre, a corda e a segunda torre

Após descer a montanha e chegar à cidade, lembrando brevemente a história do declínio do protagonista de AFZ, Zaratustra, dirigindo-se ao povo, anuncia sua mais elevada sabedoria, o super-homem: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado”¹. Após essa anúncio, o profeta levanta a acusação de os homens sempre terem criado valores e verdades que se encontram para além da vida, colocando dessa maneira a avaliação, acabam por negá-la. De fato, para Zaratustra, o homem e toda a sua história niilista, até então criada, nada mais são do que algo a ser superado. E somente por meio dessa superação seria possível percorrer o caminho de elevação que liga o animal ao super-homem. De qualquer modo, a filosofia de Nietzsche em AFZ concebe que o niilismo e a sua superação são peças fundamentais do processo que levou o homem a abandonar sua condição de completa subjugação à natureza para encaminhá-lo à possível condição de total liberdade de criação: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem”². Com base nesta citação e pensando as partes que compõem a estrutura da corda bamba, verifica-se que a corda chamada homem está atada a duas estruturas fixas (torres) chamadas animal e super-homem. Com base nessas relações elementares, convém apresentar o possível entendimento que temos desses três elementos.

¹ AFZ. “Prólogo”, §3.

² Ibidem, §4.

Nietzsche compreende o homem de modo compósito, como sendo um animal determinado pela natureza e, ao mesmo tempo, um animal não determinado por ela. Por essa última condição, o homem é capaz de criação, ele é natureza criadora. Importante notar que se o homem é considerado, por Nietzsche, como sendo esse tipo específico de animal, justifica-se sua diferenciação dos restantes dos animais, os quais em sua totalidade são determinados pela natureza. Essa diferenciação enseja que o homem, mesmo possuindo em sua natureza uma determinação animal, é construtor e criador de possibilidades, portanto, é um animal também não determinado.

Como recurso e suporte para o método interpretativo, interessa-nos a abordagem de Tongeren, que apresenta pontualmente a condição humana, segundo atribuição que dá à filosofia nietzschiana, como de animal determinado e não determinado pela natureza. Em vista de melhor entender a importância e a necessidade dessa condição compósita do homem para a interpretação da alegoria do equilibrista, damos voz à Tongeren:

O homem como animal ainda não determinado seria o lema de uma ética efetivação de si mesmo. Esse pensamento era conhecido e nada estranho a Nietzsche, uma vez que ele conferiu em sua 'autobiografia', *Ecce homo*, o subtítulo "como alguém se torna o que se é".³

Em continuidade, o comentador, citando KSA 11, 25[459], traz o próprio decreto de Nietzsche: "O princípio que possibilitou ao homem se tornar senhor sobre os animais, provavelmente será também o princípio que estabelece 'o homem mais elevado' "⁴. Disso se segue que o que fez do homem um ser diferenciado dos outros animais e capaz de comandá-los é o que provavelmente valerá como princípio para estabelecer a diferença entre os tipos de valoração da existência. O princípio que sustenta a condição humana de animal não determinado pela natureza é o princípio que dá ao homem o poder de criar possibilidades e, esperançosamente, para Nietzsche, criar possibilidades futuras mais elevadas e afirmativas.

Em algum momento distante do passado, o homem desenvolveu a capacidade de livrar-se da completa subjugação imposta pela natureza, passando à capacidade de criar diferentes possibilidades para si, diferentes maneiras de existir. Justamente, a partir desse movimento, o homem se tornou mais forte que os outros animais, assenhoreando-se deles. Em apontamento ao homem, Nietzsche declara que "Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é consequência disso"⁵. Por meio de suas qualidades particulares de astúcia, sagacidade, esperteza e engenhosidade no dissimular, o animal homem desenvolveu e adquiriu tudo o que diz respeito à sua espiritualidade: a inteligência, a consciência, a memória, a lógica, as crenças, etc.

³ TONGEREN. Op. Cit., p. 114.

⁴ Idem.

⁵ AC. §14.

Esse acontecimento característico tornou o homem um animal capaz de criar, tornou-o um animal não determinado e não totalmente subjugado pela natureza⁶.

Do exposto acima, é óbvio que não se trata de cogitar o homem como um animal completamente livre das imposições da natureza, mas, tão somente, compreendê-lo como um animal que possui a capacidade de criar sua própria forma de existir, capaz de produzir sua própria liberdade e suas próprias prisões. Considerando isso, o homem é um animal compósito de dupla condição, é produto da natureza e é natureza que produz, que cria. Isto é, o homem é determinado pela natureza em alguns aspectos e não determinado em outros aspectos. Apesar de admitir essa duplicidade de condição, a filosofia de Nietzsche conduz novamente o homem para a natureza, sendo tudo o que existe nele imanente à natureza mesma. Porquanto, não há nada de divino, espiritual, metafísico ou transcendente no fato de o homem poder criar. Acertadamente, devemos lembrar que o princípio que conduz a particularidade humana e que conduz sua capacidade de criação, que conduz certamente a sua condição de animal não determinado, é o mesmo princípio condutor de tudo o que compõe a própria natureza, é vontade de poder. Engendrado assim, entendemos que, para Nietzsche, a moral e todos os sistemas de valores criados pela humanidade não podem pretender, jamais, serem justificados por um princípio especulativo sobrenatural. Essa necessidade de suposição de além-mundo, de mundo inteligível, de Deus, de princípios metafísicos, de valores gerais, absolutos e niilistas, de prioridade da razão sobre os instintos, é, antes de tudo, um requerimento advindo da fraqueza fisiológica do homem, da degenerescência da vontade de poder. Destarte, Tongeren chama atenção para o fato de que, em Nietzsche, o formal de toda moral é a tirania da natureza. O mandamento natural à obediência tem sua origem da hierarquia estabelecida entre os instintos, tem sua origem da vontade de poder⁷.

Em análise aos §§188, 192, 198 e 199 de ABM, Tongeren escreve que essa hierarquia naturalmente estabelecida entre os instintos pode dar forma a distintos conteúdos morais:

Fica claro o que é autenticamente natural em todas as formas de moral descritas ou citadas em uma história natural: elas são todas determinadas tiranias ou relações de poder. Por um lado, são naturais na medida em que a natureza

⁶ A fim de alcançar melhor precisão na definição da condição compósita humana vislumbrada por Nietzsche, consideremos o que traz Tongeren: “Como animal o homem deve obedecer, porém, significa também que ele não é um animal “sem alegoria, sem ressalva e reserva”, que não é idêntico, então a seu ser animal ou a determinada forma dada pela natureza. Caso fosse idêntico, então, o dever da obediência não poderia estar mais em questão: ele não teria, aliás, nenhuma outra possibilidade. [...] A completa subjugação é válida apenas ao animal, que não é outra coisa senão animal [...] O homem é natural não apenas no sentido de um produto da natureza, mas também no sentido de que ele mesmo é natureza criadora” (TONGEREN. Op. Cit., p. 120).

⁷ “Nietzsche parte do antagonismo entre instinto e razão; porém, em uma descrição da história do conflito entre eles, sugere que a razão apenas aparentemente surge como vitoriosa, ou seja, como superfície sob a qual [...] o instinto (a natureza) prevalece” (TONGEREN. Op. Cit., p. 96).

é justamente essa tirania; por outro lado, elas nunca são totalmente identificadas com a natureza: o mandamento natural à obediência é puramente formal e pode receber, em último caso, diferentes formas.⁸

Em última análise, fica absolutamente claro que qualquer tipo de moral tem por fundamento o resultado das relações de poder constituídas na psicofisiologia humana. Essas relações de poder acabam por estabelecer uma hierarquia tirânica entre os instintos, onde uns poucos instintos são convocados a comandar tiranicamente, e a outros muitos é imposto a obediência. A existência de múltiplas organizações fisiológicas e diferentes hierarquias instintivas — em cada organização fisiológica um tipo de instinto prevalece e, por consequência, uma determinada hierarquia é estabelecida —, somadas à capacidade de criação humana dão ensejo às diferentes possibilidades morais. Segundo o §188 de ABM, todas as morais são, de certa maneira, limitações ferrenhas de perspectivas. No entanto, Nietzsche deixa impresso que algumas perspectivas morais são imensa estupidez por pretenderem universalizar suas verdades.

aquela estupidez rigorosa e grandiosa educaram o espírito, à escravidão, segundo parece, tanto aos intelectos grosseiros quanto aos mais delicados serve necessariamente como meio de disciplina espiritual. Deste ponto de vista é preciso considerar a toda moral, a natureza é aquela que em si toma odioso o *laisser aller*, a excessiva liberdade, e cria a necessidade de horizontes acanhados, de deveres abafantes, que restringe a perspectiva e de certo modo ensina que a ignorância é uma condição necessária da vida e de seu desenvolvimento.⁹

Determinado pela natureza, o animal é impelido a agir de modo específico. Sendo o homem uma entidade biologicamente animal, porém, não sem ressalvas, ele está inserido no escopo da determinação natural. No entanto, por deter a capacidade de criar novos rumos e caminhos, o homem é considerado, por Nietzsche, como um animal não determinado, um animal de natureza criadora. Não obstante, por ser possuidor da capacidade de criar diferentes possibilidades de modos de existir e ser capaz de criar diferenciadas limitações para si, escolher seus “sins” e seus “nãos”, o homem conduziu-se estupidamente a criar sua própria restrição da vida, conduziu-se, em suma, a criar seu próprio acanhamento moral. Esse é o resumo que fazemos do parágrafo supracitado: toda moral é odiosa da liberdade, todavia, morais mais estúpidas e mais niilistas estipulam ferrenhas restrições que levam à agonia e ao enfraquecimento das vontades mais potentes, criativas e fortes.

⁸ TONGEREN. Op. Cit., p. 96.

⁹ ABM. §188.

Do exposto, fica evidente que do simples animal se segue que ele não tem o poder de criar outras formas de existência e que, por isso, é determinado e completamente subjugado pela natureza a um comportamento em específico. Do homem, animal compósito, segue o poder de criar sua própria forma de existência, segue o poder de criar seus valores particulares do que seja o bem e o mal. Consideradamente, sua condição de não determinação está relacionada à potência de criação de múltiplas possibilidades no agir e de distintas valorações para cada ação. Essa liberdade criativa acaba por erigir determinações moralmente constituídas que restringem a mesma liberdade. No §350 de HH II, Nietzsche aponta o homem como o criador de sua própria clausura.

Muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de se comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: — mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções morais, religiosas, metafísicas. Somente quando a *enfermidade das cadeias* também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação do homem dos animais. [...] Apenas *ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito*; apenas dele se aproxima o *alívio da vida*, pondo bálsamo em suas feridas.¹⁰

O homem foi até então, devido as suas próprias características de animal não determinado, produtor de determinações morais, produtor de animais domésticos, arrebanhados e civilizados: “nós, homens modernos, graças à mecânica complicada de nossos *firramentos* — estamos determinados por diferentes *morais*”¹¹. Frente a isso, sobressai um problema: como classificar moralmente a meta super-homem se, para Nietzsche, os erros das *concepções morais* são entendidos como *cadeias* e *enfermidades* frente ao *ar puro* e o *livre movimento*? Segundo nossa hipótese, o super-homem somente pode ser adequadamente compreendido se for considerado como o tipo de homem que é capaz de produzir, para si, seus próprios valores — valores, esses, que devem estar para além de quaisquer determinações de bem e de mal, para além do embargo de se deixar influenciar por constituições convencionais de valores. Em decorrência desse modo de ajuizar, ele guarda para si todas as múltiplas possibilidades no agir e na valoração. Desse jeito, não se deixa domesticar e aprisionar, colocando-se para além de toda e qualquer convenção. Isto posto, seu agir é esteticamente colocado, e seu juízo de valor tem o crivo da beleza da ação frente ao que aparece e ao que se depara — ou seja, um agir e um ajuizamento aberto às possibilidades. Para o super-homem, não há valores absolutos constituídos como bem —

¹⁰ HH II. §350.

¹¹ ABM. §215.

como, por exemplo, a compaixão, o altruísmo, a tolerância, etc. — e nem como mal — como a impiedade, a violência, o sofrimento, etc. Por meio dessa forma de agir e ajuizar as contradições do real, cada ação e cada juízo deveriam ser postos consideravelmente ao que cada caso apresenta de singular para a elevação de poder e para a expressividade de força no mundo. Segundo a leitura que fazemos, a meta humana de superioridade, o super-homem, deve agir e valorar de maneira singular e casual. Com efeito, o valor de cada ação deve ser constituído a partir da singularidade de cada caso. Assim posicionado, o super-homem é aquele que se mantém na não determinação ao superar sempre a si mesmo como criador. O super-homem está livre para criar e criar-se. Contrariamente, opositor da liberdade de ação, o homem moral, é aquele que de algum modo se determina, se conserva perenemente e procria seus valores. Para Nietzsche, o que conduz a ação e o juízo do super-homem não é o interesse por essa determinação absoluta de valor, nem o desejo por conservação moral, mas sim a vontade de poder criadora, aquela postura estética frente à realidade, competente para afirmar os horizontes de possibilidades e as contradições da existência. No §335 de GC, Nietzsche admite que “não há duas ações semelhantes e que não pode haver — que toda ação que foi realizada, foi de uma maneira única e irreproduzível e que o mesmo acontecerá com qualquer ação futura”¹².

Nietzsche concebe a multiplicidade das morais e estabelece veementes críticas àquela que se pretende absoluta. Esse tipo de moral de pretensão absoluta guarda a proposta de “melhorar” o homem, e, para isso, precisa amansar, domesticar, civilizar, igualar e enfraquecer as vontades mais potentes para, então, dominar e determinar. De acordo com Nietzsche, “Chamar de domesticação de um animal sua ‘melhora’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada”¹³. Estabelecer clausura aos homens e impedir a liberdade de criação é tirar a força do forte, é torná-lo fraco e doente, e não melhor. “Quem sabe o que acontece nas *ménageries* duvida que a besta seja ali ‘melhorada’. Ela é enfraquecida [...]; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas ela se torna uma besta doente”, torna-se “homem domado”¹⁴.

O §202 de ABM corrobora com o que fora apresentado sobre a questão da multiplicidade das morais: “Descobrimos que a Europa se tornou unânime em todos os principais juízos morais [...] Moral é hoje na Europa, moral de animal de rebanho: logo, tal como entendemos a questão, é apenas uma espécie de moral humana”¹⁵. Essa citação faz irromper a seguinte questão: se Nietzsche concebe as múltiplas possibilidades morais, então como devemos entender suas veementes críticas elaboradas contra a moral? Segundo apreendemos, o maior problema da moral pode ser localizado na pretensão de querer ser

¹² GC. §335.

¹³ CI. VII, §2. Sobre a questão da domesticação moral do homem ser vista como uma tentativa do fraco (animal de rebanho) de tornar o forte (animal de rapina) doente e fraco (Cf. AC. §22; GC. §352; e GM. I e II Dissertações).

¹⁴ CI. VII, §2.

¹⁵ NIETZSCHE *apud* TONGEREN. Op. Cit., p. 105.

única, absoluta em suas determinações, negando a multiplicidade e os antagonismos¹⁶.

Trabalhadas todas essas importantíssimas observações, direcionemos, agora, nossa investida à obra AFZ. Absolutamente, somos levados a ponderar os elementos estruturais da alegoria do equilibrista da seguinte maneira: a corda representa a condição humana de animal não determinado pela natureza (um animal criador de possibilidades), bem como representa o único caminho da possível conexão entre a primeira torre (a condição humana de animal determinado) e a segunda torre (a superação do próprio homem, a mais elevada meta que sua condição de animal não determinado pode vislumbrar, o homem que está além de todos os valores já constituídos). “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio”¹⁷. O que deve ser amado no homem é o fato de ele poder ser superado. E, justamente, por ser um animal não determinado sua superação é possível.

O homem como corda está preso a sua condição animal e instintiva (primeira torre), mas também está atada à possibilidade de sua própria superação, o super-homem (segunda torre). Pelo que introduzimos no prelúdio deste capítulo, pode-se agora entender a correlação proposta entre a primeira metade da corda bamba e o caminho histórico do homem niilista, um caminho de declínio e de clausura criado pela moral negadora da vida. Essa primeira metade da corda representa, na alegoria, segundo aventamos, as cadeias morais criadas pelos homens, uma domesticação da força do homem forte e uma investida em tornar doente o saudável, isto é, jaulas que limitam a ação e a dinâmica liberdade do ato de criar valor para a vida. Essas cadeias são identificadas, pelo próprio Nietzsche, como os “erros das concepções morais, religiosas, metafísicas”. Essas concepções errôneas, através de suas valorações e perspectivas absolutas da realidade, apresentam-se como negadoras da própria vida, uma vez que tomam princípios além-mundo para generalizar, regrar e normatizar a vida. Resumidamente, esse sistema de valoração desqualifica a vida em prol de recompensas supraterras. Segundo Nietzsche, “um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos [quando] falta a vontade de poder [quando] valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrado”¹⁸. Pressupomos que Nietzsche foi inspirado a traçar o declínio da primeira metade da corda bamba como analogia à história decadente do niilismo. Visto dessa maneira, a exata metade da corda, o marco de maior declínio do homem, de maior tensão entre as forças opostas que sustentam a corda bamba, isto é, o ponto mais baixo e

¹⁶ De fato, Tongeren identifica esse problema: “Quando se podem diferenciar as várias formas que o homem tem em si, então, as formas mais elevadas são as correspondentes a seu “ser-não-determinado”, ou seja, formas que deixam em aberto muitas possibilidades. Ao fanatismo que domina “em um único ponto de vista e sentimento”, Nietzsche contrapõe a liberdade, em condições de construir algo em meio a várias possibilidades. Nietzsche defende essa noção do suportar as muitas possibilidades daquela moralidade que, em virtude da uniformidade, rouba do homem justamente suas possibilidades, reduzindo-o a um perfeito adestramento” (TONGEREN. Op. Cit., p. 115).

¹⁷ AFZ. “Prólogo”, §4.

¹⁸ AC. §6.

de maior tensão da corda que está estendida entre a torre animal e a torre super-homem, o vértice da parábola, exprime, conseqüentemente, o mais perigoso e mais terrível tipo de niilismo, o niilismo que, perdido Deus, nada mais vale o esforço da existência. Ou seja, a exata metade da corda está aludindo ao niilismo do último-homem, termo do maior cansaço do homem e do esgotamento total com a vida. Este ponto de maior tensão é também o mais perigoso no caminho da superação, posto que, é o marco final e inicial entre dois modos distintos de valoração da vida, a saber: o modo negativo e o modo afirmativo. Logo, é o local de maior instabilidade existente na corda. Este perigoso marco, a mais cruel e decadente expressão do niilismo, o niilismo do último-homem, deve ser enfrentado corajosamente por aquele que deseja colocar-se como verdadeiro equilibrista do caminho da superação.

Dissemelhante da primeira metade da corda, a segunda metade é figura representativa do caminho da possível elevação do homem, um caminho de ascensão, aclive, liberdade, afirmação da vida e superação do niilismo. Em adição, temos ainda que a corda, embora dividida em duas partes distintas, divisão que propomos como estratégia hermenêutica, alude apenas à condição humana de animal não determinado pela natureza. Sob esse respaldo, a corda é precisamente equivalente à condição e ao meio de possibilidade de criação de novas e distintas formas de existência. Essa condição de possibilidade de criação do diferente conduz à extrapolação das ofertas e das determinações impostas pela própria natureza, possibilitando ao homem, inclusive, e essa é a aposta de Nietzsche, criar novas formas de existência capazes de afirmarem a vida em sua totalidade. Naturalmente, superado esse ponto de maior tensão, superado o niilismo do último-homem, o exato meio da corda, abre-se um novo horizonte de possibilidade para o homem, abre-se a possibilidade para o caminho de elevação e para a liberdade criativa, abre-se, então, a possibilidade para o caminho que levará ao super-homem.

Sobre a torre chamada animal, temos o que representa a condição humana de animal determinado pela natureza, como já deve ter ficado ajuizado. Contudo, deve-se observar que a completa subjugação à natureza cabe somente ao animal estritamente determinado por ela. No tocante à condição humana, essa regra não se aplica em plenitude, pois o homem é animal criador que, como tal, cria, a partir de sua própria natureza, formas distintas de existência. Porém, mesmo tendo sua condição de animal não determinado, o homem ainda é animal em sua forma fisiobiológica, e, em verdade, é determinado por seus instintos e vontades. Logo, o homem é uma entidade de condição compósita, ele é ao mesmo tempo um animal determinado e não determinado pela natureza.

Para Nietzsche, o homem nunca soube aproveitar ao máximo essa condição de ser não determinado. Segundo o filósofo alemão, o homem reflete sua condição de animal determinado em suas próprias criações morais, ou seja, mesmo detendo o poder de criar novas possibilidades, o homem cria para si suas próprias cadeias, subjugações e violên-

cias contra a liberdade. Por esse motivo, acreditamos estar autorizados a deixar impresso que a primeira metade da corda — expressão das clausuras, das subjugações, das obediências e das determinações criadas pelo niilismo moral — está atada diretamente à torre animal, dado que o homem, não suportando e não conseguindo afirmar a total liberdade do ato criativo (a liberdade do super-homem), se ata e se amarra ao ponto de estabilidade mais próximo, que lhe imporá obediência, restrições e dever. Pela visão histórica de Nietzsche, o homem é um animal não determinado pela natureza que, com raras exceções, busca incisivamente uma determinação moral.

A segunda torre chamada super-homem representa a meta da máxima elevação do homem, a meta do mais elevado ato criativo. O super-homem é a expressão da total liberdade individual no ato de valorar, por isso, um modo de agir e existir que se coloca para além de valores previamente estabelecidos, para além de qualquer determinação moral. Por ser o próprio sentido da terra, por ser um princípio imanente à vida e à natureza, essa torre (super-homem) é ponto de estabilidade para os espíritos criativos e afirmativos. Não à toa, a segunda metade da corda, representante do caminho de elevação do homem, está fixada à torre super-homem.

Referente à plenitude do caminho da superação, aspiramos que a analogia feita por Nietzsche aponta para a totalidade estrutural da engenhosa corda bamba. Um dos apontamentos mais originais que podemos oferecer é que a estrutura da corda bamba somente se sustenta se todos os elementos de forças antagônicas estiverem aí colocados. Tomando as considerações da mecânica clássica, percebe-se que todos os vetores de forças contrárias presentes na estrutura da corda bamba são fundamentais para a sua existência e manutenção — a saber: 1) a primeira metade da corda (representante o declínio niilista) em oposição de força à segunda metade da corda (representante da elevação e da afirmação da vida); 2) bem como a primeira torre chamada animal (representante da subjugação e da determinação à natureza) em antagonismo de força à segunda torre chamada super-homem (representante da liberdade do ato de criação).

Desse modo, para que o verdadeiro equilibrista do caminho da superação obtenha sucesso em sua empreitada, é necessário que considere, suporte e afirme todos esses elementos contraditórios como condição e meio para a superação. É necessário que afirme todos os elementos estruturais da corda bamba, que são indispensáveis ao equilibrista da superação, para se alçar à meta que está para além de bem e mal. Essa posta, é indispensável o poder de afirmar sua condição de animal determinado e não determinado, tal como é indispensável afirmar toda a história niilista do homem, para que, enfim, possa criar a possibilidade de um novo tipo de homem mais forte e mais afirmativo da vida. Somente através da afirmação de todas essas contradições de forças o ato de equilíbrio poderá obter êxito¹⁹. De tudo o que tratamos até este ponto, nossa hipótese sobre as

¹⁹ Ao contemplar as apreciações de Annemarie Pieper, Julião sintetiza que “Nietzsche põe o homem como um

prováveis intenções de Nietzsche, quanto da alegoria do equilibrista ser tomada como método pedagógico e como analogia ao perigoso e difícil caminho da superação, fica bem mais patente.

Feita essa hermenêutica dos três elementos constitutivos da estrutura da corda bamba, convém, por ora, adentrarmos à análise das figuras do bufão e do equilibrista, bem como da dinâmica presente na alegoria.

5.3 O bufão, o equilibrista e a dinâmica da alegoria

Quando o equilibrista estava no meio do caminho da corda bamba, eis que surge a emblemática figura do bufão,

que se pôs a seguir o primeiro a passos largos. “Vamos mais depressa, ó paralítico”, gritava com sua voz terrível, “anda, seu preguiçoso, seu impostor, vil aprendiz! Que fazes aqui entre as torres? Lá dentro é que é o teu lugar, lá deviam te encerrar para não estorvares o caminho de quem é melhor que tu!” A cada palavra mais se aproximava do outro [do equilibrista]. Quando estava apenas a um passo dele, aconteceu a coisa terrível que fez emudecer as bocas e arregalar os olhos. Deu um uivo diabólico e saltou por cima daquele que lhe impedia o caminho. Ora, este, vendo seu rival triunfar, perdeu a cabeça e a corda [...] num rodopiar de braços e pernas, mergulhou no vazio.²⁰

Apesar do destaque incontestável da figura do bufão na alegoria, a compreensão de seu significado demanda uma atenciosa reflexão. Tomando por base esse pequeno recorte do §6 do Prólogo, a fala do bufão apresenta carregada acusação moral direcionada à tentativa de superação do equilibrista. Intencionado a desmerecer o ato do equilibrista, o bufão o qualifica pejorativamente de “paralítico”, “preguiçoso”, “impostor” e “vil aprendiz”. Em seguida, questiona a autoridade e a perícia do equilibrista na empreitada da superação da corda bamba: “Que fazes aqui entre as torres?”. Por último, antes de derrubá-lo, o bufão destila seu veneno moral, dizendo que o equilibrista “impostor” impedia “o caminho de quem é melhor”.

Para além desse ressentimento destinado ao equilibrista, mais à frente, no §8, o bufão identificará os homens, aos quais ele despreza: os que se dizem “os bons e os justos” e “os fiéis da verdadeira fé”, sobre os quais ele caminha por ser melhor do que eles. E mesmo quando ele acusa Zaratustra de falar como um bufão, pelo motivo do profeta ter desprezado o sentimento de satisfação degenerada que provinha dos homens vigentes — “os bons e os justos” e “os fiéis da verdadeira fé” —, o bufão quis deixar nítido que, assim

equilibrista (*ein Seiltänzer*) para suportar, através do aumento da tensão, a autossuperação, preenchendo assim a lacuna entre o animal e o super-homem, os dois polos em equilíbrio” (JULIÃO. Op. Cit., p. 86).

²⁰ AFZ. “Prólogo”, §6.

como Zaratustra, ele também desprezava essa satisfação grosseira do bem-estar. Sendo, portanto, o desprezo do bufão uma típica reação ao cansaço do homem moderno. Relativamente ele crê ser melhor que esses homens, e assim vê a necessidade de erigir, em contraposição a eles, seus próprios valores. Mesmo desprezando as pretensas verdades absolutas do homem moderno, o bufão, ressentido, acaba por criar novas verdades com o mesmo parâmetro de generalidade que aquelas. Crente de seus próprios valores absolutos, ele mesmo reproduz, sem perceber, o próprio erro que denuncia, reproduz o próprio niilismo moral que critica. O bufão, portanto, cria suas próprias determinações morais, querendo oferecê-las como verdades absolutas. E foi isso o que o fez investir na derrubada do equilibrista e na expulsão de Zaratustra para fora da cidade, pois acreditava que seus valores eram verdadeiramente “melhores” do que os valores daqueles. Por mais que acredite ser um superador do cansaço niilista da modernidade, o bufão também é um representante do niilismo negador da vida, ele é um acusador moral, um crente do ideal ascético e um guardião do caminho de declínio do homem. E justamente, por isso, ele não poder ser um superador da estrutura da corda bamba, assim como a concebeu Nietzsche. O caminho de equilíbrio e as habilidades do bufão somente o sustentam no percurso niilista da corda bamba, no percurso de declínio da primeira metade da corda. Apesar disso, o bufão crê ser um homem de elevação e superação, contudo, ele é apenas mais uma das expressões da história niilista.

Tal como o bufão, Zaratustra despreza o homem moderno. Porém, o desprezo de Zaratustra não é um ato reativo e negativo como o ato do bufão, não é uma resposta de revolta pelo que o homem se tornou. O desprezar do profeta é um sentimento ativo, um sentimento que despreza por amor, é, em todo caso, um desprezo afirmativo da fraqueza do homem degenerado de saúde como meio e esperança ao que o homem ainda poderá ser. Esse desprezar de Zaratustra é uma simples afirmação da necessidade de superação do degenerado, na esperança de um futuro ativo e saudável. Ou melhor, é um desprezar que visa à superação do niilismo como esperança do caminho para o super-homem. Segundo Silva, Zaratustra ensina o super-homem porque diz amar os homens, e é a partir desse amor que “vislumbra a possibilidade da superação do niilista desprezo à vida [...] possibilidade do recomeço, do nascimento de uma revitalização da vida [...]. Fazer isso é buscar o encaminhamento para super-homem”²¹. Buscar o caminho da superação, buscar o “encaminhamento para o super-homem”, é, para Silva, “a superação da metafísica”, é a superação do “ideal de verdade”, “permanente alvo de ataque” de Nietzsche. Para essa estudiosa, no Prólogo de AFZ, “Nietzsche pretendeu denunciar e evidenciar a difamação da vida que foi promovida e difundida por meio da crença em ideais ultraterrenos”. Na estrutura do Prólogo subjaz uma “ardorosa defesa da vida”²². Nesse sentido,

²¹ SILVA, Camila Oliveira. O cenário do prólogo de *Assim falou Zaratustra*. In: *Leituras de Zaratustra*, p. 169.

²² Cf. *Ibidem*, p. 167.

defender a vida é anunciar a necessidade de superação do “homem vigente e sua atitude negativa, niilista e dogmática perante a vida”, e é também reconhecer “na verdade o caráter de construção, de uma criação”, destarte, abrindo a “possibilidade de uma dissolução da verdade como um absoluto”²³. Isso colocado, pode-se dizer, com total segurança, que o bufão jamais poderá ser tomado como um exímio equilibrista da superação, pois seu estabelecimento moral, reativo, rancoroso e não amoroso da vida é sustentado por supostas pretensões absolutas de verdades, por supostas verdades do que seja o bem e o mal. Se, para Nietzsche, a superação é uma “ardorosa defesa da vida”, e se, por meio de ideais ascéticos, o homem nega a vida, então aquele que erigir para si qualquer tipo de ideal ascético, uma pomposa pretensão de verdade absoluta, não pode estar jamais trilhando o caminho da superação proposto pelo filósofo.

Nietzsche, em CI, toma Sócrates por um bufão, “que se fez levar a sério”²⁴. Em relação à Sócrates, parece que o termo bufão também está aludindo à história niilista do homem, dado que Nietzsche não se poupou do fato de apontar o filósofo grego como o responsável por corromper a cultura antiga, adoecendo-a, bem como responsável por fundar a crença ilusória na verdade metafísica e na supremacia da razão sobre a sensação. Em ambos os casos, tanto na alegoria do equilibrista, quanto no caso de Sócrates, o bufão aparece como figura do niilismo e figura da crença na verdade absoluta. Isto é, aparece como figura da negação da vida e negação da superação.

No §347 de GC, Nietzsche pretende chamar a atenção para o destino e as exigências do caminho da superação, caminho das “tênues cordas”.

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito* livre por excelência.²⁵

Desta vez tratando da personagem do equilibrista, verifica-se que, por mais que tenha estabelecido uma empreitada de caminhada sobre a tênue corda da superação, ele não dispunha das qualificações acima referidas na citação, tais como: a “força na autodeterminação”, a “*liberdade* da vontade” e o desprendimento de toda crença e desejo por certezas. Indiscutivelmente, carente dessas qualidades, o equilibrista dá ouvidos à depreciativa acusação moral do bufão, vindo a precipitar-se. Sua breve tentativa de autodeterminar-se e sua ínfima vontade de liberdade se esvaem rapidamente mediante o temor sentido pela consideração das acusações do bufão.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 168.

²⁴ CI, II, §5.

²⁵ GC, §347.

Afastadas brevemente essas divergências entre o bufão e o equilibrista, vale ressaltar que tanto um quanto o outro acreditaram estar trilhando o caminho da superação. No entanto, ambos, por mais que avançassem a cada passo na corda e na conseqüente história niilista da humanidade, não conseguiram deixar de expressar valores de negação da vida. Asseguradamente, ambos percorreram, passo a passo, apenas o caminho construído pelo homem niilista. Enquanto deixavam um tipo de niilismo para trás, apoiavam-se, sem perceber, em outros valores que também negavam a vida. Assim, autoenganados, acreditaram estar caminhando para a superação do homem. E, precisamente, por estarem apoiados por valores niilistas, Nietzsche os impede de ultrapassarem a exata metade da corda — exata metade que tanto representa o tipo mais decadente e mais baixo de niilismo (o niilismo do último-homem), quanto representa, caso se ultrapasse esse vértice da parábola, o ponto inicial para a elevação do homem, ponto original de uma nova forma de relação com a vida (uma nova forma de existência que é afirmação da vontade de poder, da superação e das contradições da vida). Com isso, temos um desenho bem claro da alegoria do equilibrista: a primeira metade da corda diz respeito às valorações que negam a vida (niilistas); e a segunda metade refere-se às valorações que afirmam a vida em um ato criativo. A primeira metade, então, faz alusão à história do declínio niilista do homem, e a segunda metade sinaliza para a esperança de elevação do homem, sinaliza para o encaminhamento para o super-homem.

5.4 Do destino à superação

De acordo com o que propomos na hermenêutica da alegoria, o bufão é a personificação da moral niilista, pelo simples motivo de ser pretendente da unicidade de seus valores, pretendente da generalização de suas verdades. Expressando o seu niilismo, o bufão aparece como elemento de acusação, fazendo ressaltar a incapacidade do equilibrista diante da tentativa de superação. Notadamente, a aparição do bufão fez o equilibrista lembrar da fragilidade da condição humana frente ao imprevisível da vida. Desejoso por transgredir e superar os valores do homem vigente, o equilibrista fora debilitado pelas palavras de acusação do bufão. Acometido por medo e culpa, precipitou-se. Esses sentimentos negativos de medo e culpa foram instrumentos utilizados pelo bufão para impugnar a autonomia do equilibrista perante o ato de superação. Ao precipitar-se, findou-se a possibilidade de trilhar o caminho de ultrapassagem dos valores moralmente constituídos.

Via de regra, para a moral niilista, há certos tipos de princípios — com qualidades de unidade, imutabilidade, eternidade, verdade, etc. — que são capazes de aliviar o homem das angústias, dos sofrimentos, das imprevisibilidades e das contradições da vida. Oferecendo valor à vida apoiada nesses princípios metafísicos referenciais, a moral ni-

ilista concebe o sofrimento como um mal e um erro. Com efeito, acaba por erigir duas possíveis posturas diante do aparecer do sofrimento: ou o sofrimento é afirmado como parte necessária dessa vida, devendo ser suportado na esperança de recompensa de uma vida melhor; ou ele é negado como uma necessidade, devendo ser afastado o quão possível da existência. Para Nietzsche, negar que o sofrimento seja parte necessária da vida, bem como buscar recompensas supraterras por tê-lo suportado, tudo isso é tão somente uma negação da completude do que seja a própria vida. Com o pensamento do super-homem e, complementarmente, com o pensamento do eterno retorno, Nietzsche ensina um outro modo de se relacionar com o sofrimento: modo que afirma toda e qualquer fatídica necessidade da vida; um tipo de afirmação que, no entanto, não espera por recompensas além-mundo.

Em uma de suas falas, Zaratustra diz que “é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante”²⁶. Dito de outra maneira, é preciso ainda manter um estado de inconformidade dentro de si para se adquirir a capacidade de transgressão, para só então, posteriormente, ser fonte de criação de um novo modo de existência, um novo modo que está pautado na afirmação da vida, um modo de existir que é sábia iluminação e leveza das sensações. A partir desse novo modo de relação com a vida, segundo Nietzsche, dar-se-á início à criação do tipo de homem que estará colocado para além de bem e mal, para além de toda e qualquer moral já criada na história da humanidade. Ainda sobre a última citação, ela deixa entender que é preciso estar inconformado com a moral estabelecida pelo homem niilista²⁷, tal como faz reconhecer a fragilidade da condição humana frente ao imprevisível da vida. Isso posto, é por meio da afirmação do caos interior que o caminho da superação/transgressão do próprio homem poderá efetivar-se, isto é, é imprescindível o reconhecimento de si mesmo como uma entidade contraditória, antagônica e caótica para que seja possível criar com leveza e liberdade. Nietzsche assente esse reconhecimento como a grandeza de poder “ser múltiplo e ao mesmo tempo uno, o conjugar a máxima extensão ao conteúdo máximo”²⁸. O homem da superação, mesmo reconhecendo sua fragilidade diante do imprevisível, diante do múltiplo da vida, afirma essa condição como instância criadora de possibilidades, afirma como potência e horizonte para a criação singular de sentido para a vida. Ao homem da superação há uma exigência: que “crie valores”²⁹. Essa postura de criação, assumida frente à existência, leva à derrocada os sentimentos negadores da vida despertados pela moral niilista (medo, culpa, ressentimento, compaixão), assim como mantém ativa a vontade de transgressão e de superação dos limites impostos pela valoração comum do que seja

²⁶ AFZ. “Prólogo”, §5.

²⁷ A inconformidade vem do fato da moral pretender estabelecer unicidade (ser) a uma realidade que é multiplicidade (devir).

²⁸ ABM. §212.

²⁹ Cf. Idem. Nesse aforismo, Nietzsche trata da necessidade dos verdadeiros filósofos criarem valores para si. Nesse sentido, identificamos os verdadeiros filósofos ao homem que busca a superação de si próprio.

o bem e o mal.

Dada essa abordagem, somos instigados aqui a uma pergunta: o que poderia diferenciar o caminho da queda (o destino do equilibrista) do caminho da superação? A resposta que oferecemos é, certamente, o tipo de postura assumida frente à realidade e à vida. Se se afirmar o caos e as contradições como efetivações inerentes a tudo na vida, inclusive inerente a si próprio, e se essas efetivações forem tomadas como instâncias da criação de sentido singular para a vida, então aquele que assim o fizer estará colocado a trilhar o caminho da superação, tornando-se, passo a passo, no tempo do instante, cada vez mais forte ao criar-se a si próprio. Do contrário, caso se negue a própria necessidade da vida e caso se negue a necessidade do ato criativo, então o fracasso da superação e a queda, tais como concebidos por Nietzsche, serão fatídicos.

A argumentação que nos trouxe até a este ponto teve por intuito oferecer uma hermenêutica dos elementos que compõem a alegoria do equilibrista de maneira que fosse condizente relacioná-los aos ensinamentos filosóficos da superação em Zarathustra/Nietzsche. Neste capítulo conclusivo, visando a esclarecer nossas próprias dúvidas sobre o caminho de condução à superação, buscaremos indícios que porventura Nietzsche tenha deixado em suas obras.

Em GC, Nietzsche assegura que o tipo de avaliação pautado em verdades absolutas fundou-se num “desconhecimento da física”³⁰. Uma avaliação que buscou seus fundamentos contraditoriamente ao que Zarathustra chamou de “terra”: “eu vos imploro, irmãos, *permanecci fiéis à terra* e não acredites nos que vos falam de esperanças supraterras”³¹. Esses homens das verdades absolutas, desconhecedores da física, foram considerados, por Nietzsche, como desprezadores da vida, pois menosprezavam tudo o que se relacionava ao corpo, à terra, aos sentidos/sensações, à contingência, ao múltiplo, ao caos. Esses são, pois, homens da determinação moral.

A partir da denúncia feita aos desprezadores da vida, Nietzsche oferece uma possibilidade de inversão de valores, um projeto de *transvaloração de todos os valores*, dizendo que “o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* um *declínio*”³². Com efeito, não é a vida que deve ser desprezada, tal como é desprezada pelos homens das verdades absolutas, mas sim os próprios desprezadores da vida é quem devem ser enfeitados: “amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam”³³ pela corda bamba.

Somos conduzidos a levantar a suposição de que Nietzsche apresentou possíveis caminhos que levariam ao seu super-homem, elencando-os sob distintas denominações, a saber: “novos filósofos”, “verdadeiros filósofos”, “filósofos do futuro”, “homens superi-

³⁰ GC. §335.

³¹ AFZ. “Prólogo”, §3.

³² AFZ. “Prólogo”, §4.

³³ Idem.

ores” e “espíritos livres”. Todas essas denominações aludem a um só e mesmo tipo de homem: ao homem que pretende superar o próprio homem em vista de tornar-se o que é. Em todos eles, Nietzsche adjetiva três principais predicados: solitário, questionador e criador de novos valores. Descontente com os caminhos trilhados pelos filósofos, desde a era clássica até o seu tempo, Nietzsche indaga para onde deveríamos apontar nossas esperanças, e responde: “Para *novos filósofos*, não há outra escolha, para espíritos fortes e suficientemente independentes, tanto para poder dar impulso a juízos de valor opostos, reformar, inverter os valores eternos”³⁴. Identifica-se nessa citação as três qualidades exaltadas por Nietzsche: a qualidade do solitário, “suficientemente independente”; a qualidade do questionador e do criador de novos valores, “dar impulso a juízos de valor opostos” e “inverter os valores eternos”.

Ao falar dos “filósofos do futuro”, Nietzsche destaca suas qualidades sérias e profundas: “a segurança na medida dos valores, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem reflexiva, o sentimento de ser só, de poder justificar-se”³⁵. Por conseguinte, apresentam-se as mesmas três qualidades destacadas: a do solitário, “o sentimento de ser só”; a do questionador, “a coragem reflexiva”; e a do criador de valores, “a segurança da medida dos valores” e o “poder justificar-se”.

Referente ao “homem superior”, de igual modo, verifica-se a mesma exaltação às três qualidades.

será o maior aquele que souber ser o mais solitário, o mais misterioso, o mais diferente entre os homens. Aquele que será colocado além dos limites do bem e do mal, que será o dominador da própria virtude, que será transbordante de vontade, isto se chamará *grandeza* [...] o saber-se separado do vulgo, dos seus deveres e de suas virtudes, a proteção e pronta defesa de tudo aquilo que é mal interpretado.³⁶

Dado isso, Nietzsche empreende que o caminho daquele que deseja superar e declinar toda a história niilista do homem deve ser um caminho solitário, tal como é o caminho de um equilibrista, que possui apenas uma única corda para caminhar e sobre a qual só é possível passar um por vez, solitariamente. Porém, para além da pura solidão, para além da afirmação singular de si próprio, a superação deve ser compreendida como um local de criação. Se pensarmos nos dez anos que Zaratustra passou na companhia de sua solidão, no alto daquela montanha, nos daremos conta de que a completa solidão lhe possibilitou o afastamento de tudo o que desprezava nos homens, assim como lhe possibilitou a criação de novos valores para si, sem ter que se importar com as avaliações e as “verdades” dos homens comuns. A partir de suas diversas solidões ao longo da

³⁴ ABM, §203.

³⁵ Ibidem, §210.

³⁶ Ibidem, §212.

trama, o profeta pôde, assim, tornar-se o que é, pôde fazer-se a si mesmo ao superar os juízos de valores e jugos morais que pretendiam igualar os homens. Ao se reconhecer como um completo solitário, Zaratustra criou-se a si mesmo.

Em o “Caminho do criador”, Zaratustra declara:

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo; espreitas a ti mesmo nas cavernas e florestas. Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios! [...] Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas? Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir dos teus sete demônios! Ó solitário, tu percorres o caminho de quem ama: amas a ti mesmo, e por isso te desprezas, como apenas amantes desprezam. Criar quer aquele que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava? Vai para tua solidão com teu amor, irmão, e com teu criar [...]. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece.³⁷

Em tempo, devemos enfrentar um outro problema: por que se deu a queda do equilibrista? Em resposta, assumimos o seguinte posicionamento: mesmo acreditando inicialmente que era um superador da corda bamba (o caminho da superação), o equilibrista era expressão do niilismo negativo, dado que trilhou apenas a primeira parte de declínio da corda bamba, e mais, ele não teve solidão suficiente (afirmação e segurança de si) para desprezar as acusações do bufão, e, por último, e não menos importante, não estava de posse dos dois pensamentos fundamentais e necessários ao empreendimento da superação (o pensamento do super-homem e o pensamento do eterno retorno). Em algum momento de sua caminhada sobre a corda, o equilibrista, ouvindo as acusações do bufão, assumiu para si a culpa niilista para com a vida, vindo a paralisar-se e depois precipitar-se. No §213 de ABM, indiretamente, Nietzsche oferece uma pista para o motivo da queda do equilibrista.

Existe enfim uma ordem gradual dos estados de alma, a qual é conforme à ordem gradual dos problemas, e os mais altos problemas ferem sem piedade quem quer que ouse aproximar-se sem estar predestinado pela elevação e potência da sua intelectualidade, a poder resolvê-los [...] Mas sobre tais tapetes não devem ser impressas as solas de pés grosseiros, isto já foi previsto pela lei mais primitiva, para estes descarados a porta permanece fechada, e esses tentam em vão colocá-la abaixo a marradas.³⁸

³⁷ AFZ. I, “Do caminho do criador”.

³⁸ ABM. §213.

Fica evidenciado que, para haver superação, é preciso estar preparado, é preciso estar “predestinado pela elevação e potência de sua intelectualidade”. Isto é, é preciso estar exercitado nos pensamentos do super-homem e do eterno retorno. Não existe a possibilidade de superação para “pés grosseiros”, para eles “a porta permanece fechada”. Somando-se a isso, as orientações de Nietzsche são para que nos limitemos “à depuração de nossas opiniões e de nossas apreciações e à criação de novas tabelas de valores que nos sejam próprias”³⁹. Implicitamente, como vias para esperanças futuras, temos mais uma vez os três predicados sendo exaltados pelo filósofo: solitário, questionador e criador.

Segundo concluímos, os candidatos à superação da corda estendida entre o animal e o super-homem, os “predestinados” ao caminho da superação, os legisladores de si mesmos, serão aqueles que coadunarem os três predicados acima exaltados por Nietzsche aos dois pensamentos fundamentais ensinados por Zarathustra: o super-homem (a afirmação singular de si como vontade de poder) e o eterno retorno (a “fórmula da máxima afirmação” da vida).

³⁹ GC, §335.

Conclusão

Esta dissertação foi materializada a partir da análise dos dez parágrafos do Prólogo de AFZ. Nosso objetivo inicial visou a esclarecer o conceito de superação, tendo o Prólogo como meio. Sobre os temas que se destacaram em cada parágrafo do Prólogo, trabalhamos em torno de defini-los e elucidá-los a fim de pensar como cada um se dispunha a favor do conceito filosófico de superação.

Dessa maneira, no primeiro capítulo, destacamos os temas da transformação de Zaratustra e da morte de Deus, que, respectivamente, estão contidos nos §1 e §2 do Prólogo. Apoiada em nossa análise e argumentação, a consideração da morte de Deus foi revelada como condição necessária, porém não suficiente, da transformação experimentada por Zaratustra. Nessa transformação, o profeta teve seu estado de ânimo e pensamento modificados, passando de um estado de decadência de força e de negação da vida para um estado de elevação, aumento de poder e afirmação da existência. Vimos que somente a partir do acatamento da morte de Deus, Zaratustra pôde abandonar o niilismo negativo da metafísica e da crença no divino, bem como pôde ultrapassar e superar o niilismo do desânimo que está à espreita do homem moderno, para, enfim, sobressair a possibilidade da busca por um caminho existencialmente singular de expressão da vontade e de afirmação plena da vida. Essa foi a sabedoria adquirida por Zaratustra, e foi exatamente ela que o profeta quis ensinar e levar ao conhecimento dos homens.

No segundo capítulo, distinguimos como temas principais o super-homem, a vontade de poder e o último-homem, que, respectivamente, estão alocados nos §3, §4 e §5 do Prólogo de AFZ. Esses três temas figuram nos discursos de anúncio da sabedoria adquirida por Zaratustra. Apontamos que essa sabedoria anunciada, a qual Zaratustra pretendeu apresentar aos homens, era o super-homem. Destacamos o super-homem como uma nova maneira de existência pautada na afirmação da singularidade da von-

tade e na afirmação, mesmo que restrita, da vida. Ademais, a vontade de poder foi versada como o princípio do todo existente, isto é, o princípio dinâmico da própria vida, onde todo movimento gerado pela vontade é devido à busca incessante por aumento de poder. Por último, o discurso de Zaratustra sobre o último-homem reportou como uma advertência ao perigoso e irreversível caminho que se aproximava do homem vigente, resultado da tomada de consciência do fim da ilusória ideia de Deus. Sendo assim, o niilismo do último-homem foi anunciado como um cansaço e um desânimo total com a vida, tal como uma negação total da vontade de poder. Em síntese, o niilismo do último-homem foi dado com a expressão da máxima negação; negação em que tudo passa a ser tomado como vão, que, perdido Deus, todo esforço é desperdício e nada do que se faça vale a pena.

No terceiro capítulo, após a apresentação da recusa dos homens pela sabedoria anunciada por Zaratustra, enveredamos sobre as novas experiências vivenciadas pelo profeta logo depois de ter deixado o convívio dos cidadãos. Nessa seção, que foi dedicada à abordagem dos §§6, 7, 8, 9 e 10, trouxemos como temas destacados as novas desilusões, uma nova verdade e uma nova sabedoria sobre a vida. As novas desilusões, em suma, referiram-se aos novos momentos de decadência experimentados por Zaratustra, tais como: a ameaça feita pelo bufão da torre, a chacota e o menosprezo dos coveiros e a companhia de uma vontade que nada mais quer e nada deseja. Todos esses estados de declínio foram mostrados como partes necessárias e inevitáveis ao processo de superação de Zaratustra. A nova verdade adquirida, através de um sonho, revelou que Zaratustra mesmo deveria procurar novas companhias e novos companheiros de aprendizagem. Zaratustra contemplou a verdade de que precisava de companheiros possuidores de vontade potente e afirmativa para desenvolver sua sabedoria, e não mais de vontade degenerada e negativa, tais como a vontade do equilibrista defunto e a vontade dos homens da cidade. De posse dessa nova verdade, Zaratustra tomou consciência de que a sabedoria sobre a vida não era para todos, mas tão somente para aquele que estava destinado a ela, para aquele que tinha boa constituição fisiológica e era vontade de poder afirmativa. Uma breve e sutil referência ao pensamento do eterno retorno foi apresentada através dos animais de Zaratustra, a serpente e a águia. O eterno retorno e o super-homem foram descritos como pensamentos mutuamente complementares e necessários entre si. Destarte, todo aquele que desejava trilhar o caminho da superação deveria ser capaz da afirmação de si e da afirmação incondicional da vida — necessitando, para o sucesso dessas tarefas, conjugar esses dois pensamentos. Dito de outra maneira, enquanto o pensamento do super-homem revelou ser capaz da afirmação da vontade de poder, mas lidava mal com a derrocada e com a impossibilidade de superação, o pensamento do eterno retorno capacitava para a afirmação da inevitável tragicidade da vida, uma afirmação irrestrita de todo acontecer. O eterno retorno foi o que intitulamos por “nova

sabedoria sobre a vida”, e é tema que está implicitamente presente no §10 do Prólogo.

Cada um desses temas destacados, cada definição dada e todos os esclarecimentos oferecidos serviram para fundamentar a defesa da seguinte hipótese: a alegoria do equilibrista pode ser tomada como uma estratégia pedagógica — generosamente oferecida, por Nietzsche, aos seus leitores — intencionada a alertar dos perigos, dos riscos e das dificuldades existentes no tenso e instável caminho da superação da história niilista da humanidade. Ainda no quarto capítulo, trabalhamos em favor de mostrar que os elementos estruturais da corda bamba (a saber: a corda e as duas torres), as figuras (o bufão e o equilibrista) e a dinâmica da própria alegoria incidem e referem-se ao processo de superação do homem niilista. Por fim, ao estabelecermos uma correlação entre as tensões de forças que sustentam a estrutura da corda bamba e as tensões de forças que compõem a realidade, asseguramos a devida hipótese: a efetivação do processo de superação depende da afirmação de todas as tensões de forças existentes, seja no ato de equilibrismo, seja na atuação com o real. Portanto, a afirmação irrestrita dos antagonismos da vida é peça fundamental para o processo de superação, é peça fundamental para o processo de tornar-se o que se é.

Referências Bibliográficas

BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. *CADERNOS Nietzsche*, São Paulo, n. 34, v. I, p. 215-229, 2014. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN34%2009.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

CABRAL, Alexandre Marques. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche* – 1º semestre de 2009, n. 1, v. 2, p. 20-37, 2009. Disponível em: <<http://www.tragica.org/artigos/03/02-alexandre.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2018

.CALOMELI, Tereza Cristina B. *A proclamação nietzschiana de retorno do trágico-dionísíaco*. 26 f. Parte da pesquisa de Pós-Doutorado – PUC-Rio. Rio de Janeiro, p. 189-214, [20??]. Disponível em: <<http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_28_10_tereza_cristina_b_calomeni.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2017.

CASERTANO, Giovanni. *Os pré-socráticos*. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. 2003. 263 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP [s. n.] 2003. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279878>>. Acesso em: 22 abr. 2019.

CRAGNOLINI, Mônica B.. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. *CADERNOS Nietzsche 10*, São Paulo, p. 11-25, 2001. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_010_02%20Cragnolini.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2019.

DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

DINIZ, Almachio. O super-homem (o fundamento evolucionista do übermensch de Frederic Nietzsche). *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n.2, p. 123-142, 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cniet/v36n2/2316-8242-cniet-36-02-00123.pdf>>. Acesso em: 24 jul.2017.

FINK, Eugen. *A filosofia de Zaratustra*. Porto (Portugal): Editorial Presença, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

JUNIOR, Wanderley J. Ferreira. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. *Trans/Form/Ação-UNESP*, Marília, v. 36, n. 1, jan/abr. 2013, p. 101-116. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/2918>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado* – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC, 2006.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MECA, Diego Sánchez. Vontade de potência e interpretação como pressuposto de todo processo orgânico. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, 2011, pp. 13-47. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN_28_013_047_artigo_1.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2018.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. Tradução: Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999. Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_06_01%20Marton.pdf>. Acesso em: 17 set. 2018.

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

_____. *Além do bem e do mal* – ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. Tradução: Artur Morão. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008(b).

_____. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres, volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

PLATÃO. *A república*. 9 ed. Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SILVA, José Roberto da. Nietzsche como decisão: a interpretação de Heidegger da sentença nietzschiana “Deus está morto”. *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*, v. 18, n. 32, jan/jun. 2018, p. 159-173. Disponível em: <<https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/2245>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN_25.11-52.pdf>. Acesso em: 30 out. 2017.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudos sobre “Para além de bem e mal”*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat/PUCPR, 2012.