



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Tiago Mota da Silva Barros

**A transvaloração dos valores em *Assim falou Zaratustra* de
Nietzsche**

Rio de Janeiro

2011

Tiago Mota da Silva Barros

A transvalorção dos valores em *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677t Barros, Tiago Mota Silva
A transvaloração dos valores em assim falou Zaratrusta de
Nietzsche / Tiago Mota da Silva Barros. – 2011.
164 f.

Orientador: Rosa Maria Dias
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich, Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia
alemã - Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Tiago Mota da Silva Barros

A transvalorção dos valores em *assim falou Zaratustra* de Nietzsche

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 17 de março de 2011.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Rosa Maria Dias (Oreintadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof.^a Dr.^a Adriany Ferreira de Mendonça
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof. Dr. Alexandre Ferreira de Mendonça
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof.^a Dr.^a Iracema Maria de Macedo Gonçalves da Silva
Instituto Federal Fluminense IFF

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Centro de Ciências Humanas da UNIRIO.

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Para Rosa, Juliana, Marlon, Leonardo e Danilo

“A você[s] dedico o começo. A você[s] dedico a primeira vez.”

Clarice Lispector

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente a Rosa Maria Dias pelos mais de dez anos de orientação, aprendizado e convivência. Desde as primeiras aulas na graduação e pesquisas no estágio de monitoria, passando pela elaboração da monografia de conclusão do curso de bacharelado, pela dissertação de mestrado e culminando nesta tese que finaliza o curso de doutorado. Agradeço por ter sido a professora que me apresentou à filosofia de Nietzsche, assim como uma orientadora sempre solícita e uma amiga que tanto me incentivou, apoiou e aconselhou ao longo dos anos. Sem suas aulas, orientação e amizade, esta tese não teria sido possível.

A Juliana Lira, Danilo Bilate, Leonardo Davino e Marlon Tomazella, pela amizade e pelas generosas colaborações com minhas pesquisas ao longo dos anos.

A Miguel Angel de Barrenechea, professor que foi determinante para minha formação em função de suas palestras, publicações e da organização das diversas edições do *Congresso Internacional Assim falou Nietzsche*. Já conhecia seu competente trabalho de avaliador por sua participação em minha banca de mestrado. Como de costume, suas observações em muito ajudaram para o aprimoramento da pesquisa.

A Adriany Ferreira de Mendonça, pelas atentas leituras e pelas observações que foram muito importantes para o desenvolvimento da tese.

A Iracema Macedo, pelas críticas que foram de grande valia para a pesquisa. Os encontros do grupo de estudos sobre *Assim falou Zaratustra*, coordenados por Rosa Maria Dias e Iracema Macedo, também foram fundamentais para amadurecer meu tema de pesquisa.

A Alexandre Ferreira de Mendonça, pelas importantes sugestões que contribuíram para a melhoria da pesquisa.

Ao professor André Martins, com quem muito aprendi sobre Filosofia e sobre o trabalho de pesquisa e produção acadêmica. Sua criação e dedicada coordenação do *Grupo de Pesquisa SpiN: Spinoza & Nietzsche* fomentaram pesquisas e discussões que em muito contribuíram para minha formação. Agradeço pela oportunidade de participar do *SpiN*, por tudo que aprendi em suas aulas e pelas orientações que me deu ao longo dos anos com relação às atividades acadêmicas.

Aos amigos, professores e colegas: Adriano Sousa, Alexandre Marques Cabral, Ana Claudia Gama Barreto, Ana Paula de Miranda, André Masseno, Bruno Carneiro, Carlos Eduardo dos Santos, Cristina de Amorim Machado, Dirce Eleonora Nigro Solis, Márcia Nascimento Gonçalves, Marly Bulcão, Maria Helena Lisboa da Cunha, Renan Pinto, Renan Ji, Renato Bittencourt, Sabina Vanderlei Ribeiro, Teresa Martins, Vera Portocarrero e Vicente Pereira.

Ao PPGFIL-UERJ, à CAPES e à FAPERJ, pelas bolsas de estudo que viabilizaram a realização do curso de doutorado e a elaboração da tese rigorosamente dentro do prazo estabelecido.

RESUMO

BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche**, 2011. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

O principal objetivo da tese é o de avaliar e discutir a presença da transvaloração dos valores em *Assim falou Zaratustra*, tanto através dos conceitos quanto do estilo da obra. Diante da importância que Nietzsche confere a seu livro *Assim falou Zaratustra* e da centralidade que o projeto de transvaloração dos valores ocupa em sua filosofia, defendemos a hipótese interpretativa de que a trajetória do protagonista Zaratustra corresponde à concretização da transvaloração dos valores.

Palavras-chave: Nietzsche. Assim falou Zaratustra. Transvaloração dos valores.

ABSTRACT

This thesis aims to evaluate and discuss the transvaluation of the values in *Thus Spoke Zarathustra* through the concepts and its style. Central to Nietzsche's philosophy comprehension, the project of transvaluation leads us to an interpretative hypothesis that the trajectory of Zarathustra corresponds to the concreteness of the transvaluation of the values.

Keywords: Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Transvaluation of the values.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	GENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	20
1.1	<i>A Genealogia da moral</i> e a avaliação do valor dos valores.....	21
1.2	A transvaloração dos valores em <i>o nascimento da tragédia</i>	51
2	A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NO ESTILO DE ASSIM FALOU ZARATUSTRA	69
2.1	Contexto e principais referenciais do <i>Zaratustra</i>	71
2.2	A questão do conceito na filosofia de Nietzsche.....	94
3	A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NOS CONCEITOS FILOSÓFICO-POÉTICOS DE ASSIM FALOU ZARATUSTRA	103
3.1	A linguagem imagética do <i>Zaratustra</i>	104
3.2	A morte de Deus e as transmutações do espírito de <i>Zaratustra</i>	114
3.3	Vontade de potência, niilismo e virtude dadivosa.....	122
3.4	Solidão, eterno retorno e <i>amor fati</i>	138
4	CONCLUSÃO	154
	REFERÊNCIAS	156

INTRODUÇÃO

Nietzsche considerava *Assim falou Zaratustra* como um de seus principais livros, talvez o mais importante deles. Em *Ecce homo*¹, onde discorre sobre aspectos de sua vida e comenta todas as suas publicações, o lugar de destaque atribuído à obra é perceptível desde o § 4 do Prólogo:

Entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância abaixo dele –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. (NIETZSCHE, 2001b, p. 19).

O capítulo que dedica ao elogio de *Assim falou Zaratustra* é o mais longo dentre os destinados a comentar suas publicações, e o *Zaratustra* é mencionado em todos os outros quatro capítulos que integram *Ecce homo*.² Frequentemente Nietzsche se refere à leitura dessa sua obra como pré-requisito para a devida apreciação e compreensão das demais. Chega a classificar seus escritos posteriores como apêndices explicativos ao que já havia sido dito por Zaratustra e a se referir às suas publicações anteriores como prefigurações de ideias que posteriormente teriam sido mais bem desenvolvidas e elaboradas através dos discursos do personagem. Nietzsche até mesmo se identifica com seu protagonista ao sugerir que os nomes do músico Richard Wagner e do filósofo Arthur Schopenhauer, quando elogiados em algumas de suas obras de juventude, sejam substituídos pelo seu próprio nome ou pelo de Zaratustra.³

¹ *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*, redigido em 1888 e publicado, postumamente, em 1908.

² Os demais capítulos de *Ecce homo*, além do Prólogo e dos dedicados especificamente a comentar as publicações de Nietzsche, são: “Por que sou tão sábio”, “Por que sou tão inteligente”, “Por que escrevo tão bons livros” e “Por que sou um destino”.

³ O livro *O nascimento da tragédia* e a quarta *Consideração intempestiva – Richard Wagner em Bayreuth* são dois dos principais momentos em que Nietzsche dedica intensos elogios ao músico Richard Wagner. Em *Ecce Homo*, no § 4 do capítulo “O nascimento da tragédia”, Nietzsche reavalia e questiona essas suas opiniões de juventude: “Um psicólogo poderia ainda acrescentar que o que eu ouvi na música wagneriana, quando jovem, nada tem a ver em absoluto com Wagner; que, ao descrever a música dionisíaca, descrevi *aquilo* que eu havia escutado – que eu, instintivamente, tudo traduzia e transfigurava no novo espírito que trazia em mim. A prova disso, *forte como só uma prova pode ser*, é o meu ensaio ‘Wagner em Bayreuth’: em todas as passagens de relevância psicológica é de mim somente que se trata – **pode-se tranquilamente colocar meu nome ou ‘Zaratustra’ onde no texto há o nome de Wagner**. Toda a imagem do artista *ditirâmico* é a imagem do poeta *preexistente* do Zaratustra, desenhada com abismal profundidade e sem tocar sequer um instante a realidade wagneriana.” (Nietzsche, 2001b, p. 65, grifos nossos). Já os elogios a Arthur Schopenhauer encontram-se principalmente na terceira *Consideração intempestiva – Schopenhauer como educador*, assim como em *O nascimento da tragédia* e na quarta *Consideração intempestiva*, e também são relativizados em *Ecce homo*, no § 3 do capítulo “As extemporâneas”: “Quanto às Extemporâneas que levam os nomes de Schopenhauer e Wagner, eu não afirmaria que elas possam servir especialmente à compreensão ou mesmo à colocação do problema psicológico dos dois casos [...]. Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que **no fundo falam apenas de mim**. ‘Wagner em Bayreuth’ é uma visão do meu futuro; mas em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios [...] **no fundo não é ‘Schopenhauer como educador’, porém seu oposto, ‘Nietzsche como educador’, que assume a palavra**.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 70-71, grifos nossos).

E o livro *Ecce homo*, no § 8 do capítulo “Por que sou um destino”, termina com a afirmação de que não traz nenhum acréscimo de informação com relação ao *Zaratustra*: “Fui Compreendido? – Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca do Zaratustra.” (NIETZSCHE, 2001b).

Não apenas em *Ecce homo*, mas em todos os escritos posteriores à publicação das quatro partes que compõem *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche enaltece esse livro como ápice da expressão das principais noções de sua filosofia.⁴ Por exemplo, chega a se referir a suas obras subsequentes, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, como publicações que têm por objetivo “esclarecer” esse seu livro “para todos e para ninguém” na qualidade de glossários explicativos aos discursos de seu protagonista.⁵ A “Segunda dissertação” de *Genealogia da moral* termina com elogios ao personagem Zaratustra, que é apontado como uma espécie de prognóstico afirmativo frente ao desolador diagnóstico apresentado na obra com relação à decadência dos valores de então.⁶ Assim como toda a “Terceira dissertação” de *Genealogia da moral* é descrita por Nietzsche como um comentário interpretativo ao trecho de um discurso proferido por Zaratustra.⁷ E, em *Crepúsculo dos ídolos*, quando Nietzsche

⁴ A primeira e a segunda partes de *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém* (*Also sprach Zarathustra – ein buch für alle und keinen*) foram redigidas e publicadas em 1883, a terceira em 1884, e a quarta e última em 1885. Os livros de Nietzsche publicados após *Assim falou Zaratustra*, além de *Ecce homo* (1908), foram respectivamente: *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *O caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos ídolos* (1889), *Nietzsche contra Wagner* (1889) e *O anticristo* (1895).

⁵ Em um rascunho do Prefácio de *Além do bem e do mal*, Nietzsche se refere a essa obra como uma espécie de glossário “no qual as mais importantes inovações conceituais e avaliatórias de *Assim falou Zaratustra* – um evento sem precedentes, sem exemplo e sem paralelo em toda a literatura – apresentam-se, uma e outra vez, e recebem nomes”. (carta a Overbeck, 7 de abril de 1884). Em outra carta, escreveu que *Além do bem e do mal* (1886) é um livro que “diz as mesmas coisas que o meu *Zaratustra* – apenas de um modo que é diferente – bastante diferente” (carta a Jakob Burckhardt, 22 de setembro de 1886).

⁶ Ao se referir à necessidade de “uma outra espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade”, Nietzsche prevê que “algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância [...]. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiinilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia* [...]”. No parágrafo seguinte, Nietzsche deixa claro que esse homem é Zaratustra: “- Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu...*”. Cf. *Genealogia da moral*, II, § 24 e § 25 (NIETZSCHE, 1998, p. 84-85).

⁷ Cf. *Genealogia da moral*, Prólogo, §8 (NIETZSCHE, 1998, p. 14-15): “No que toca ao meu *Zaratustra*, por exemplo, não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir o privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciônico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplidão e certeza. Em outros casos, a forma aforística traz dificuldade: isto porque atualmente não lhe é dada *suficiente importância*. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação. Na Terceira Dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário. É certo que, a praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ -, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*”. O trecho em questão é “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro.”, extraído do discurso “Do ler e escrever” da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*.

traça um histórico do desenvolvimento da filosofia através de breves comentários sobre alguns de seus momentos mais significativos, o *Zaratustra* é caracterizado como “fim do longo erro”, “apogeu da humanidade” e “grande meio-dia”.⁸

Após a publicação de *Assim falou Zaratustra*, ao se referir a seus textos escritos anteriormente – sobretudo em sua autobiografia, cartas e nos prefácios críticos redigidos em 1886 –, habitualmente Nietzsche os apresentava como uma “versão inicial” de ideias que posteriormente teriam sido mais bem desenvolvidas e apresentadas em *Assim falou Zaratustra*. Um dos exemplos mais significativos é o da “Tentativa de autocrítica” a *O nascimento da tragédia*, em que contrapõe diretamente o “inadequado” modo de expressão convencionalmente teórico-conceitual utilizado em *O nascimento da tragédia* ao ousado e experimental estilo poético-dramático adotado em *Assim falou Zaratustra*. Nietzsche afirma que em sua obra inaugural “ainda se escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão” e que a “nova alma” dionisíaca que pretendia apresentar devia cantar “e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!” (NIETZSCHE, 2000c, p. 16).

Nietzsche não poupa críticas a *O nascimento da tragédia*, que é adjetivado, dentre diversos outros comentários depreciativos, como um “livro problemático”, “mal acessível”, “desagradável”, “mal escrito”, “pesado” e “confuso”. E lamenta “que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de [ter se permitido], em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios” (NIETZSCHE, 2000c, p. 20). Esta sua “Tentativa de autocrítica” é encerrada com uma alusão direta a Zaratustra através da citação de um de seus discursos⁹, o que nos leva a crer que *Assim falou Zaratustra* teria sido o livro em que finalmente Nietzsche pensou ter conseguido corrigir os problemas apontados com relação a *O nascimento da tragédia*. Ou seja, aos olhos do autor, teria sido uma corajosa e imodesta obra em que pela primeira vez ousou experimentar a criação de uma linguagem própria – mais próxima ao canto e à poesia do que à linguagem lógico-argumentativa

⁸ Em um dos extremos se encontra o surgimento do pensamento metafísico através da filosofia platônica e no outro a filosofia trágica nietzschiana, tendo por exemplo máximo o *Zaratustra*. Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou, finalmente, fábula”, §6 (NIETZSCHE, 2006, p. 32): “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (Meio-dia. Momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade, INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra])”.

⁹ Cf. “Tentativa de autocrítica”, § 7 (NIETZSCHE, 2000c, p. 23): “[...] Ou, para dizê-lo com a linguagem daquele trasgo dionisíaco, que se chama Zaratustra: ‘Levantai vossos corações [...] O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei – a rir!’” (citação extraída da quarta parte de *Assim falou Zaratustra*).

convencionalmente adotada nos escritos filosóficos – que melhor se aproximasse da originalidade de seus pensamentos.¹⁰

Em paralelo a seu entusiasmo com a publicação de *Assim falou Zaratustra* (apesar da baixíssima vendagem e praticamente nula repercussão do livro), por volta de 1888, Nietzsche também passou a se mostrar bastante empolgado com o projeto filosófico de empreender uma transvaloração de todos os valores¹¹. Em *Ecce homo*, Nietzsche diz conhecer a sua sina ao afirmar que um dia seu nome será ligado à “lembrança de algo tremendo, de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido”. Por conta disso, classifica-se, jocosamente, não como homem, mas dinamite. Assegura ser o “primeiro a ter em mãos o metro para a ‘verdade’”, considerando-se destinado à defesa de uma grande tarefa: efetuar uma transvaloração de todos os valores. Um radical deslocamento de perspectivas, fórmula “para um ato de suprema autognose da humanidade”. Projeto a que se referiu como “o maior acontecimento filosófico de todos os tempos, que corta em duas metades a história da humanidade” (carta a Malwida Von Meysenbug de 04/10/1888). Mas no que precisamente consistiria essa grande tarefa a que Nietzsche se considerava predestinado?

Uma atenta observação da palavra “transvaloração” (*umwertung*) já fornece importantes indicativos de seu significado e da posição nietzschiana com relação ao tema. A opção pelo uso da palavra “valoração” indica ter havido uma atribuição de valores por parte dos homens, ou seja, que os valores não são absolutos, mas que foram criados em determinado momento e sob determinadas circunstâncias e que podem ser modificados. E o prefixo “trans” remete a uma modificação do próprio sistema valorativo que enseja as valorações e que produz os valores. O termo indica que não se trata de mera troca e mudança de valores, mas de uma transformação, de uma transmutação, de uma crítica radical aos valores vigentes e de uma inovadora proposta de transvaloração das próprias bases do sistema valorativo que enseja atribuições de valores. Nesse sentido, o ato de efetuar uma

¹⁰ Tese explorada por Roberto Machado em seus livros *Zaratustra – tragédia nietzschiana, O nascimento do trágico e Nietzsche e a verdade*.

¹¹ Cf. *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, § 1 (Nietzsche, 2001b, p. 109-110). A palavra que ele utiliza para nomear essa grande tarefa é *umwertung der werte* ou *umwertung aller werte*. Termo já traduzido para o português de diversos modos distintos. Sobre as múltiplas possibilidades de versão para nosso idioma, o tradutor Paulo César de Souza comenta: “O substantivo *Umwertung* corresponde ao verbo *umwerten*. *Werthen* = avaliar, valorar. O prefixo *um* indica movimento circular, retorno, queda ou mudança.” (Nietzsche, 2001b, p. 119, nota 5). Optamos pela tradução “transvaloração” (proposta por Rubens Torres Filho em sua tradução das obras incompletas de Nietzsche para a coleção Os Pensadores) pois em português uma das possíveis acepções do prefixo latino “trans” denota justamente a ideia de “ultrapassagem”, “superação”; sentido dotado de profunda afinidade com aquela que nos parece ter sido a proposta nietzschiana. No entanto, nas citações feitas ao longo da tese, manteremos as opções dos respectivos tradutores.

transvaloração dos valores implica três principais momentos: avaliação do valor dos valores a partir da vida; criação de novos valores afirmativos¹² e crítica e recusa aos valores tradicionais com o intuito de reverter, “inverter”, transvalorar seus efeitos reativos.

Em nossa concepção, trata-se de etapas simultâneas que em certos momentos são divididas e apresentadas individual e separadamente por razões estritamente estilísticas e pedagógicas, quando, em realidade, as tarefas de destruir e de criar são interdependentes e indissociáveis. Em *Ecce homo*, no § 8 do capítulo dedicado a *Além do bem e do mal*, Nietzsche (2001b) afirma que: “A tarefa para os anos seguintes estava traçada de maneira rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*”. O comentário indica uma divisão entre duas etapas distintas e complementares das obras de Nietzsche: uma primeira afirmativa, que culminaria com a publicação de *Assim falou Zaratustra*, e outra crítica e “negativa”, que começaria a partir da subsequente publicação de *Além do bem e do mal* em 1886. Contudo, consideramos que a separação entre essas duas “fases” deve ser relativizada, pois em diversos momentos Nietzsche ressalta a indiscernibilidade entre o destruir e o criar em sua inaugural filosofia trágica dionisíaca:

Quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá primeiro ser um destruidor, e despedaçar valores [...] Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme a minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. (NIETZSCHE, 2001b, § 2).

Os cultos em louvor ao deus Dionísio¹³ deram origem às encenações trágicas. Elas ocorriam na primavera porque, de acordo com a mitologia, Dionísio renascia a cada primavera como as parreiras de uva que aparentam estar mortas nas demais épocas do ano¹⁴. E, para Nietzsche, a tragédia não se restringia a uma encenação teatral, mas implicava uma postura diante do mundo que afirma a vida em sua totalidade, tal qual ela se apresenta, sem tentativas de corrigi-la. Acontecimentos que muitos rejeitam, ocultam e dos quais tentam

¹² Utilizamos as expressões “valores afirmativos” e “valores reativos” em referência à avaliação feita por Nietzsche em *Genealogia da moral* que identifica os valores cavaleiresco-aristocráticos como afirmativos e os sacerdotais e plebeus como reativos. Tema que será desenvolvido ao longo da tese.

¹³ De acordo com uma das versões mitológicas, o deus Dionísio Zagreu é filho dos deuses Zeus e Perséfone. Ao tomar conhecimento de seu nascimento, Hera, a esposa legítima de Zeus, ficou incomodada com o relacionamento extraconjugal e o filho que o marido teve com outra mulher e, por ciúme, enviou os titãs para raptar e matar Dionísio quando ele era criança. Os titãs dilaceraram o seu corpo, cozinham os pedaços em um caldeirão e o comeram. Mas como Dionísio é um deus não pode ser morto. O coração de Dionísio foi preservado e possibilitou um renascimento do deus. Por conta disso, Dionísio nasceu duas vezes, e destruição e criação fazem parte de sua natureza.

¹⁴ Após a frutificação, a parreira seca por completo, perdendo todas as folhas e secando os galhos que devem ser podados para que se renovem até a próxima estação.

fugir, como a dor, o sofrimento, as doenças, a transitoriedade, a finitude e a morte, são não apenas aceitos e tolerados, mas afirmados e até mesmo desejados pelo filósofo trágico dionisíaco, por serem encarados como partes integrantes e constitutivas da existência.

Em um dos muitos momentos em que se refere à sua obra afirmativa por excelência, *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche destaca o acentuado aspecto “negativo”, crítico e destruidor de recusa aos valores presentes nesta obra:

O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo o que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; [...] como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou “o mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser ele mesmo o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso Sim e Amém” ... “A todos levo a benção do meu Sim” [...] *Mas esta é a ideia do Dioniso mais uma vez.* (NIETZSCHE, 2001b, § 6).

O *Zaratustra* é apontado por Nietzsche como a mais afirmativa de suas obras, responsável pela parte de sua filosofia que diz “sim”, e, ao mesmo tempo, como “aquele que em grau inaudito diz Não, faz Não a tudo o que até então se disse Sim”. A esse respeito, podemos nos recordar da afirmação de Zaratustra de que “sempre destrói aquele que deseja ser um criador”. Não podemos esquecer que, para Nietzsche, a afirmação antecede a negação e que a crítica é um recurso estratégico para viabilizar as afirmações que se deseja fazer. Mas ambos são igualmente necessários e encontram-se estreitamente relacionados de modo indissociável.

Por um lado, o *Zaratustra* seria negador por criticar os valores tradicionais vigentes que negam a vida. Por outro lado, seria afirmativo por propor a criação de valores em harmonia com a vida. Consideramos que precisamente nisso consiste a transvaloração dos valores que defendemos estar presente e se identificar à trajetória do personagem Zaratustra: a partir de uma avaliação vital que diagnostica os valores vigentes como niilistas, criticá-los com o intuito de reverter seus efeitos nocivos através da criação de novos valores afirmativos.

Parece-nos que o privilégio atribuído ao *Zaratustra* como obra afirmativa por excelência se deve principalmente ao modo de expressão através do qual Nietzsche optou por formular seus pensamentos, que possibilitou tanto uma crítica quanto uma criação de valores pautada pela jovialidade e pela gaia ciência¹⁵:

E mandei-os derrubarem todas as velhas cátedras e tudo o mais que houvesse assentado aquela velha presunção; mandei-os rir de seus grandes mestres de virtude e santos e vates e redentores do mundo.

¹⁵ Termo que alude a cânticos satíricos entoados por trovadores provençais do medievo. Expressão escolhida como título do livro publicado por Nietzsche em 1882. Trataremos do tema de modo mais detido ao longo da tese.

De seus tenebrosos sábios, mandei-os rir-se, e de quem quer que houvesse, qual negro espantado, admoestado, na árvore da vida [...] eu falo em linguagem figurada, capengando e gaguejando como os poetas [...]. (NIETZSCHE, 2000a, p. 235).

A linguagem poético-dramática adotada no *Zaratustra* enseja a experimentação, o perspectivismo e a pluralidade interpretativa através de gestos estéticos como o canto, a dança e o riso, que ultrapassam a rigidez e a limitação da linguagem lógico-argumentativa geralmente utilizada nos escritos filosóficos¹⁶. Nietzsche dá a entender ter sido necessária a criação de uma nova linguagem para a devida expressão de pensamentos afirmativos como eterno retorno e *amor fati* que, de modo não reativo, questionam posturas niilistas e efetuam uma transvaloração dos valores.

Diante da importância que Nietzsche confere a seu livro *Assim falou Zaratustra* e da centralidade que o projeto de transvaloração dos valores ocupa em sua filosofia, o principal objetivo desta tese é o de avaliar e discutir a presença da transvaloração dos valores em *Assim falou Zaratustra*, tanto através dos conceitos quanto do estilo da obra. Defenderemos a hipótese interpretativa de que a trajetória do protagonista Zaratustra corresponde à concretização da transvaloração dos valores, entendida como “substituição” de um campo de valores reativos, criados a partir do ressentimento, da má consciência e dos ideais ascéticos, em outro campo de valores afirmativos e criados de acordo com a concepção de vida como vontade de potência¹⁷.

Para tal, é fundamental investigar no que consiste o conceito de transvaloração dos valores desenvolvido por Nietzsche. Trabalhamos com as interpretações de que podemos compreender o significado da transvaloração dos valores a partir da análise do método

¹⁶ O ato de conhecer pode ser definido como “entrar em relação condicional com algo” e, para Nietzsche, não há conhecimento neutro, isento e objetivo. Em sua concepção de fisiopsicologia e de vida como vontade de potência, o cérebro e a consciência lógico-racional não são instâncias cognitivas privilegiadas. O ato de conhecer ocorre através de uma pluralidade interpretativa protagonizada pelas diversas vontades em permanente embate que constituem cada corpo humano. Tal ação enseja múltiplas perspectivas. Ao longo desta tese trataremos do tema de modo mais detalhado.

¹⁷ Nas citações mantivemos a opção dos respectivos tradutores e comentadores, mas ao longo desta tese optamos por traduzir *wille zur macht* como vontade de potência, em acordo com Rubens Torres, Scarlett Marton, Rosa Dias, Maria Ferraz e Miguel Barrenechea. A esse respeito, reproduzimos a nota escrita por Scarlett Marton no Prefácio à edição brasileira de *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*: “Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo 'potência' conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tornar o vocábulo 'poder' estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais.” (MARTON, 1997, p. 10-11). Em *Nietzsche – o bufão dos deuses*, Maria Ferraz também afirma ter optado pela expressão “vontade de potência” como tradução de *wille zur macht* “por considerar que ela resgata, em certa medida, o dinamismo expresso pela partícula 'zur' (que contém a ideia de 'em direção a'), transpondo-o para o substantivo 'potência', como algo em devir, não mero 'objeto' de uma vontade que lhe seria, por assim dizer, exterior. Tal solução apresenta ainda a vantagem de evitar leituras apressadas e equivocadas do conceito nietzschiano de '*Wille zur macht*', que dá inteligibilidade à natureza, à própria vida, confundindo-se com a tendência de todo elemento vital (mesmo no nível das pulsões, dos instintos) a aumentar e intensificar a própria potência.” (FERRAZ, 1994, p. 66, nota 39).

genealógico apresentado em *Genealogia da moral*, e de que o método genealógico de avaliação dos valores a partir da vida encontra-se presente ao longo de todas as obras de Nietzsche. Em nossa concepção, o método genealógico foi o que possibilitou todas as avaliações nietzschianas, e o livro *Genealogia da moral* teria sido o momento em que mais detidamente Nietzsche se dedicou à tentativa de explicitar algumas das principais características desse método que sempre norteou suas reflexões e escritos.

Apesar de Nietzsche não ter explorado o termo transvaloração dos valores em *Genealogia da moral* (só há uma ocorrência), é nessa obra que nos parece ter lançado as bases desse conceito central de sua filosofia. A principal intenção do referido livro é a de avaliar o valor dos juízos de valor morais correntes com o intuito de investigar se são manifestações de vida ascendente que promove crescimento, força, coragem e revela plenitude ou se são manifestações de vida descendente que obstrui o crescimento do homem. Através dessa avaliação, Nietzsche conclui que os juízos morais vigentes em sua época, tributários da cultura judaico-cristã e da filosofia socrático-platônica, são indícios de miséria, empobrecimento e degeneração de vida. Eles são avaliados como representantes do “ideal ascético em sua expressão mais estrita e espiritual” e principais responsáveis pelo fato de o homem ainda não ter alcançado seu “supremo brilho e potência”. Frente a esse panorama, Nietzsche afirma a necessidade de empreender uma transvaloração desses valores reativos, e pergunta onde se encontraria o ideal contrário desse sistema “de vontade, meta e interpretação”. Esboça uma possível resposta, sinalizando para a arte como instância privilegiada de crítica aos valores vigentes e criação de novos valores mais em acordo com a vida: “A arte, na qual precisamente a mentira se santifica, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor opõe-se bem mais radicalmente... ao ideal ascético” (NIETZSCHE, 1998, p. 137-149). Refere-se justamente ao personagem Zarathustra como redentor ateu que redimirá a humanidade do ideal vigente e do niilismo que advirá de sua derrocada (NIETZSCHE, 1998, p. 84-85).

Um dos principais temas presentes em *Assim falou Zarathustra* é justamente o da *autopoiesis*, autocriação da vida como arte. Ao longo da obra, a vida é entendida como vontade de potência: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2000a, p. 145). A vida é apresentada como incessante exteriorização de potência, autossuperação e expansão, sem limites predeterminados ou parâmetros incondicionais. É caracterizada como aquela que deve expandir sua potência criadora, sem limites pré-estabelecidos, tendo por objetivo central sua intensificação. Vida é vontade de potência, apesar de nem sempre ser reconhecida pelos

viventes como tal. Um dos principais critérios para a criação de valores conforme a vontade de potência é expresso através da concepção de eterno retorno, de acordo com a qual se sugere, de modo hipotético, que antes de cada ação seja questionado se realmente o que se pretende fazer é desejado, ainda que venha a retornar indefinidamente. Através desse gesto assume-se um compromisso com a existência que confere intensidade até mesmo às menores ações praticadas.

Afirmar a existência tal qual ela se apresenta, sem desejar corrigi-la, implica assumir uma postura trágica e dionisíaca de *amor fati*, amor ao fado, ao destino: “Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo...” (NIETZSCHE, 2001b, II, §10). Dos principais empecilhos para a vivência do *amor fati* é o niilismo (no latim *nihil* que significa “nada”). Nietzsche emprega o termo para se referir a condutas que considera negadoras da existência, oriundas daqueles que não lidam com a vida de modo afirmativo e não balizam suas ações pela possibilidade de seu eterno retorno.

O termo niilismo não está presente em *Assim falou Zaratustra*, mas, apesar disso, o *Zaratustra* é provavelmente o livro em que o niilismo é mais detidamente tematizado. Ele principia precisamente com o anúncio da supressão de uma das variantes do niilismo. Logo no Prólogo, é anunciada a morte de Deus, que pode ser interpretada como período de crise dos valores modernos, tributários da filosofia socrático-platônica e da cultura judaico-cristã. Momento privilegiado de crítica aos valores correntes e de criação de novos valores. Zaratustra vive em um mundo “sem Deus”, sem parâmetros absolutos e predeterminações que norteiem suas condutas. Busca criar valores que afirmem a existência e superem o niilismo. O *leitmotiv* de *Assim falou Zaratustra* consiste precisamente na tentativa de “superar”, “ultrapassar” os valores reativos, com o intuito de criar novos valores em acordo com a vida, com a vontade de potência: finalidade principal da transvaloração dos valores sugerida por Nietzsche. “Companheiros, procura o criador, e não cadáveres; nem, tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas [...] sempre destrói aquele que deverá ser um criador.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 47).

Consideramos que apesar de não estar presente com essa terminologia, o principal tema de *Assim falou Zaratustra* é o da transvaloração dos valores. A meta do protagonista Zaratustra é justamente a de criticar os valores vigentes, quebrar as velhas tábuas de valor, com o intuito de propor novos valores em novas tábuas. A imagem das velhas e novas tábuas, explorada em discurso homônimo, consiste em uma referência às tábuas da lei que o próprio

Deus (Jeová) teria escrito e entregue aos cuidados de seu profeta Moisés (Deuteronômio, 9) na qualidade de leis que deveriam ser seguidas por toda a humanidade. Logicamente Nietzsche não pretende propor novos valores prescritivos de caráter transcendente e com pretensões universais semelhantes aos mosaicos. A referência às tábuas da lei tem um caráter paródico-crítico que intenta transvalorar o contexto bíblico de ascetismo e transcendência.

A natureza dos valores propostos por Zaratustra é de outra ordem. Não se trata de prescrições, mas de restituir à vida o que lhe foi subtraído através da criação de perspectivas metafísicas e de valores transcendentos. Ou seja, restituir o sentido e valor da vida como vontade de potência e afirmar o sentido da Terra. O principal referencial adotado por Nietzsche é a época trágica dos gregos, período anterior ao advento do racionalismo socrático-platônica. Neste sentido, é significativo que Nietzsche se refira ao *Zaratustra* como tragédia. Contudo, não se trata de tentativa de *mimesis* ou de reprodução do que já houve em um tempo e espaço determinado, mas de uma valorização de avaliações da vida que se pautem por parâmetros afirmativos semelhantes aos expressos pela ética cavaleiresco-aristocrática da nobreza guerreira antiga. Em diversos momentos de sua obra, Nietzsche enfatiza a necessidade e o desejo de inaugurar uma nova era trágica que supere, reverta, transvalore as dicotomias metafísicas transcendentos, restituindo à vida o seu valor imanente e reconhecendo a necessidade de criar um sentido para a Terra. Nosso principal objetivo é o de demonstrar que isso foi feito em *Assim falou Zaratustra*.

A tese de doutorado *A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche* possui três capítulos:

No capítulo 1, “Genealogia e transvaloração dos valores na filosofia de Nietzsche”, explicitaremos em que consiste o método genealógico de avaliação dos valores e definiremos o conceito nietzschiano de transvaloração dos valores. Nosso principal foco será o de apresentar e defender a hipótese interpretativa de que a transvaloração dos valores perpassa todas as obras de Nietzsche e que sua definição se confunde com a genealogia da moral levada a cabo em obra homônima que, ao avaliar o valor dos valores vigentes como reativos, sinaliza para o *Zaratustra* como prognóstico afirmativo, ou seja, principal referencial de uma necessária transvaloração dos valores.

No capítulo 2, “Transvaloração dos valores no estilo de *Assim falou Zaratustra*”, inicialmente caracterizaremos e situaremos o *Zaratustra* no contexto das obras de Nietzsche. O principal objetivo do capítulo será o de evidenciar que o principal motivo de valorização do *Zaratustra* se deve ao estilo poético-dramático adotado na obra. Defenderemos que, apesar de ter optado pelo uso de meios de expressão não convencionalmente filosóficos, as noções

presentes no *Zaratustra* são conceitos filosóficos, só que com características próprias. Não surgem a partir de uma rígida vontade de verdade, mas suscitam múltiplas interpretações e são dotados de acentuado caráter artístico.

No terceiro e último capítulo, “Transvaloração dos valores nos conceitos filosófico-poéticos de *Assim falou Zaratustra*”, inicialmente discorreremos sobre algumas das principais características e implicações da linguagem imagética adotada no *Zaratustra*. O principal objetivo do capítulo será o de analisar alguns dos principais conceitos filosófico-poéticos do *Zaratustra* que, através de sua crítica aos valores tradicionais reativos e da criação de valores afirmativos, efetuam uma transvaloração dos valores. Analisaremos particularmente os conceitos de morte de Deus, além-do-homem, vontade de potência, niilismo, virtude dadivosa, eterno retorno e *amor fati*. Também analisaremos as imagens das transmutações do espírito, o gesto estético do riso e os temas da extemporaneidade e solidão do personagem Zaratustra com o intuito de defendermos nossa hipótese de que o livro *Assim falou Zaratustra* concretiza o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores.

1 GENEALOGIA E TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Neste primeiro capítulo esclareceremos no que consiste o conceito de transvaloração dos valores que aparece na obra de Nietzsche em 1888. Apresentaremos a hipótese de que, independentemente da presença do termo literal transvaloração, aquilo a que ele remete, o que ele significa, encontra-se presente ao longo de todas as obras de Nietzsche, tendo sido mais bem definido no livro *Genealogia da moral*.

Em função disso, inicialmente faremos uma análise do método genealógico nietzschiano com o intuito de caracterizar o ato de transvalorar valores. Também faremos referência aos textos de juventude *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* e *Segunda intempestiva* para elucidarmos alguns temas centrais de nossa análise de *Genealogia da moral*, como memória, ressentimento e má consciência, e para apresentarmos exemplos de aspectos da transvaloração dos valores que julgamos presentes desde textos da juventude de Nietzsche.

A partir do comentário feito no último livro publicado por Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*, de que seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, já teria sido uma transvaloração dos valores, faremos uma detida análise de *O nascimento da tragédia* com o intuito de identificar quais teriam sido os elementos de transvaloração dos valores presentes neste livro. A partir disso, analisaremos a “Tentativa de autocrítica” que Nietzsche escreveu dezesseis anos após a publicação de *O nascimento da tragédia*, em que elogia a transvaloração dos valores que efetuou nessa sua obra inaugural, mas também a critica, sobretudo por seu estilo excessivamente lógico-argumentativo que não teria sido o mais adequado para expressar sua filosofia trágica. A partir disso, trataremos do contraponto que Nietzsche estabelece entre *O nascimento da tragédia* e *Assim falou Zaratustra*, ao indicar que o *Zaratustra* teria “corrigido” alguns dos principais “problemas” e insuficiências de sua obra inaugural. Ou seja, teria sido uma transvaloração dos valores expressa de modo mais conveniente e adequado a seus propósitos filosóficos.

Em suma, o objetivo central deste capítulo será o de definir o conceito de transvaloração dos valores na filosofia de Nietzsche, evidenciar que ele está presente ao longo de todas as obras de Nietzsche e que é particularmente definido em *Genealogia da moral*, obra em que o *Zaratustra* ocupa inegável lugar de destaque.

1.1 A *Genealogia da moral* e a avaliação do valor dos valores

A centralidade da transvaloração dos valores na filosofia de Nietzsche fica bastante evidente, sobretudo em *Ecce homo*, quando ele se refere precisamente a esse projeto como aquilo que o torna um extemporâneo, a quem a posteridade será legada:

Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite [...] A minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade. – Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne. (NIETZSCHE, 2001b, p. 109-110).

A mera observação do termo “transvaloração dos valores” remete a uma série de indagações como, por exemplo, a dúvida com relação a quais seriam os valores que Nietzsche pretende “revalorar”, “ultrapassar”, e em prol de quais outros? Defendemos a tese de que essa grande tarefa assumida por Nietzsche de empreender uma transvaloração de todos os valores está estreitamente relacionada às problematizações axiológicas que perpassam todos os seus escritos, particularmente a genealogia da moral levada a cabo em sua obra homônima. Por conta disso, consideramos que possíveis respostas a essas questões podem ser encontradas sobretudo no livro *Genealogia da moral – uma polêmica*, publicado em 1887.

Ao contrário do que o termo pode levar a crer em um primeiro momento, a genealogia nietzschiana não tem por único objetivo buscar supostas origens dos valores morais, mas principalmente avaliar o valor dos juízos de valor morais tomando por critério balizador e parâmetro avaliativo a vida entendida como vontade de potência. Nessa obra, mais do que apresentar uma pesquisa de cunho historiográfico acerca das possíveis origens dos valores ocidentais, o interesse de Nietzsche é o de, através dessa pesquisa, avaliar o valor desses valores. Trata-se do momento em que apresenta o método genealógico de avaliação, através do qual busca identificar se determinadas práticas contribuem para um acréscimo ou decréscimo de potência vital. Ao longo das três dissertações que compõem o livro, investiga particularmente os juízos de valor morais correntes em sua época, cujos fundamentos remontam à religião judaico-cristã e à filosofia socrático-platônica. Motivo pelo qual centra suas análises mais detidamente na avaliação do valor dessas perspectivas.

Curioso observar que só a partir do ano seguinte, em 1888, Nietzsche passa a empregar o termo *umwertung der werte* para se referir a uma necessária transvaloração dos

valores, entendida como missão e projeto capital de sua filosofia.¹⁸ Anteriormente, tal termo, que também pode ser traduzido como “inversão dos valores”, foi utilizado em diferente contexto. Sua primeira aparição na obra publicada de Nietzsche ocorreu em *Além do bem e do mal*, para se referir à inversão dos valores nobres efetuada pelo cristianismo¹⁹. Em *Genealogia da moral*, o termo também está presente com o mesmo sentido, remetendo agora à chamada rebelião escrava no campo da moral, ou seja, à inversão plebeia dos valores aristocráticos realizada pelos sacerdotes judaicos.²⁰ O sentido que a transvaloração dos valores assume a partir de 1888 é sutilmente distinto desses. A expressão adquire o sentido de modificar, reverter, superar, transvalorar a avaliação dos valores realizada pelos plebeus judaico-cristãos que terminou por inverter os valores da nobreza aristocrática grega antiga. A equação aristocrática que identificava os valores bom, nobre, poderoso, belo, feliz e caro aos deuses foi substituída pela concepção de que somente os miseráveis, impotentes, sofredores, necessitados e humilhados seriam beneficiados e recompensados em um suposto além-vida (Nietzsche, 1998, p. 26). Com isso, as ações resultantes da mera impotência “dos fracos” terminaram por se converter em valores reputados socialmente, tidos até mesmo por virtudes morais. Ou seja, o ato de transvalorar os valores plebeus remete a uma retomada dos valores aristocráticos da época trágica dos gregos, anterior ao advento da filosofia socrático-platônica. Importante destacar que a intenção nietzschiana não é a de mera tentativa de cópia e reprodução passiva desses valores, mas a de assumir uma postura afirmativa diante da existência, atualizando as motivações e algumas das práticas que ensejaram a criação de valores nobres.

Independentemente de Nietzsche só ter começado a usar o termo nessa acepção a partir de 1888, consideramos que aquilo que ele significa já estava presente e pode ser

¹⁸ Em cartas, fragmentos póstumos e nos textos escritos a partir de 1888, como *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo* e *Ecce homo*.

¹⁹ Cf. *Além do bem e do mal*, § 46, “A natureza religiosa”: “A fé, tal como a exigiu e não raro alcançou o cristianismo original, num mundo meridional céltico e livre-pensador, que tinha atrás de si, e dentro de si, uma luta secular de escolas filosóficas, mais a educação para a tolerância que o *imperium Romanum* fornecia [...] uma razão teimosa, longeva, vermiforme, que não se deixa liquidar de uma só vez. [...] Os homens modernos, com sua obtusidade face à nomenclatura cristã, já não percebem o quanto havia de terrivelmente superlativo, para o gosto antigo, na paradoxal fórmula 'Deus na cruz'. Até hoje não existiu, nunca e em parte alguma, semelhante ousadia na inversão, algo tão terrível, tão interrogativo e tão questionável como essa fórmula: **ela prometia uma tresvaloração de todos os valores antigos**.”; cf. também § 203: “Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar.” (NIETZSCHE, 2001a, grifos nossos).

²⁰ Cf. *Genealogia da moral*, I, § 7: “Nada do que na terra se fez contra 'os nobres', 'os poderosos', 'os senhores', 'os donos do poder', é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma **radical tresvaloração dos valores** deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança.”; cf. também § 8: “Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua **tresvaloração dos valores**, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais mais nobres.” (NIETZSCHE, 1998, grifos nossos).

compreendido através de sua genealogia. Mais do que isso, nossa interpretação é a de que o livro *Genealogia da moral* foi o momento em que Nietzsche fez a tentativa, mais bem-sucedida a seus próprios olhos²¹, de explicar no que consiste o plano de transvaloração que perpassa todos os seus escritos.

Em função disso, neste capítulo analisaremos os juízos de valor morais criticados por Nietzsche e que o levaram a identificar a necessidade de efetuar uma transvaloração dos valores vigentes em sua época. Ou seja, os valores resultantes da revolução escrava no campo da moral, que se pautam pela dicotomia entre mau e bom, cuja gênese se confunde com o advento do ressentimento, da culpa, da má consciência e dos ideais ascéticos. Igualmente analisaremos os valores aristocráticos, nobres e afirmativos a partir dos quais Nietzsche pretende transvalorá-los. Também faremos referências a alguns elementos de transvaloração dos valores presentes nos escritos de juventude *Verdade e mentira em sentido extra moral* e na *Segunda consideração intempestiva*, com o intuito de esclarecermos e exemplificarmos alguns dos principais temas presentes na *Genealogia da moral* e que serão analisados ao longo do capítulo.

Um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.

Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exercéis poder, ó vós que estabelecéis valores; e este é o vosso amor oculto e o esplendor e frêmito e o transbordamento de vossa alma.

Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce dos vossos valores: faz ela romperem-se o ovo e a casca do ovo.

E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores. [...]

E que se despedace tudo o que possa despedaçar-se – de encontro às nossas verdades! Ainda há muitas casas por construir! (NIETZSCHE, 2000a, p. 146-147).

Um dos principais aspectos que Nietzsche ressalta com relação aos valores é que “foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal [...] não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz” (NIETZSCHE, 2000a, p. 86). Ou seja, apesar de habitualmente o valor dos valores ser considerado “como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento”, ele foi criado e conferido pelos próprios homens (NIETZSCHE, 1998, p. 12). A própria palavra homem (em alemão, *mensch*) significaria “aquele que avalia”, como afirma Zaratustra:

²¹ Cf. Prólogo de *Genealogia da moral*, § 2: “Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres [...] Isto aconteceu no inverno de 1876-1877; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!”.

Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.
 Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia.
 Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.
 Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!
 Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador. (NIETZSCHE, 2000a, p. 86).

Diante dessa interpretação, a principal tarefa que se apresenta é a de avaliar se os juízos de valor morais vigentes são manifestações de vida ascendente que promove crescimento, força, coragem e revela plenitude, ou de vida descendente, que obstrui o crescimento do homem (Nietzsche, 1998, p. 9). O parâmetro avaliativo adotado é a vida, compreendida como *wille zur macht* (vontade de potência): ininterrupto estado de guerra em constante experimentação criativa que tem como diretriz a expansão e autossuperação. Como Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos ídolos*, as avaliações se dão necessariamente a partir da própria vida, que consiste em um critério de avaliação que não pode ser avaliado:

Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas [...] É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz [...] Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. – Como? Todos esses grandes sábios – eles não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios? (NIETZSCHE, 2006, p. 18).

Na “Primeira dissertação ‘bom e mau’, ‘bom e ruim’”, Nietzsche questiona as teorias correntes em sua época a respeito da gênese dos juízos de valor morais em voga. Afirma que uma das mais difundidas entre seus contemporâneos²² defende que os gestos altruístas adquiriram valor positivo socialmente por conta daqueles que foram beneficiados por eles. Segundo os partidários dessa teoria, os homens teriam classificado determinadas ações não egoístas como boas por interesse, pelo fato de terem sido consideradas convenientes e úteis por aqueles a quem favoreciam. Com o passar do tempo, essa gênese que baseava o modo de atribuir valores na utilidade da ação teria sido esquecida, mas o modo costumeiro de valorar teria perdurado, fazendo com que certas ações passassem a ser consideradas como boas ou más em si próprias (NIETZSCHE, 1998, p. 18). Nietzsche não aceita essa teoria por pensar que, além de não ser sustentável historicamente, em si mesma sofre de um profundo contrassenso psicológico. Não seria possível que a utilidade da ação tivesse sido esquecida com o passar do tempo, já que é precisamente o que sustenta esse modo de valorar. Também

²² Teoria que Nietzsche atribui a Paul Rée, que teria sido desenvolvida no livro *A origem das impressões morais*.

questiona a teoria, igualmente influente entre seus contemporâneos,²³ que subjugava o modo de valorar à utilidade imediata da ação. Seus partidários defendem a igualdade entre o que é tido por “bom” e o que é “útil”, “conveniente”. Pensam que através do conceito valorativo “bom” é expresso aquilo que socialmente é considerado útil e conveniente, e o “ruim” se refere àquilo que é nocivo e inconveniente na sociedade de cada época (NIETZSCHE, 1998, p. 20). Nietzsche questiona interpretações como essas que atribuem a gênese dos juízos de valor morais a ações desinteressadas baseadas em abnegação. Defende a existência de uma espécie de moralidade ancestral, a que denomina moralidade do costume, que não guarda relação com esses modos de valorar altruístas.

Nietzsche considera que as principais teorias da época com relação à história da moral “se perdem no azul” por sua falta de precisão e, em contraposição a essas pesquisas insipientes, propõe o método genealógico, que se orgulha de ter criado, e ao qual atribui, metaforicamente, a coloração cinza. Nesse contexto, a cor cinza representa a seriedade e o rigor da pesquisa apresentada em sua *Genealogia da moral*, onde toma por base “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido”. Mas salienta que sua genealogia também lida com a leitura de “escrita hieroglífica quase indecifrável” (NIETZSCHE, 1998, p. 13) para a qual, assim como à leitura de algum de seus aforismos, se faz necessária uma “arte de interpretar” onde a “ruminação”²⁴ e uma abordagem perspectivista são fundamentais (NIETZSCHE, 1998, p. 14-15).

Para efetuar sua avaliação genealógica, faz-se necessário “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” os juízos de valor morais. Conhecimento que afirma, até aquele momento, não ter ainda existido e sequer ter sido desejado, pois não se problematizavam tais questões, mas tomava-se o valor moral “como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

Nietzsche ressalta que seu método não consiste apenas em pesquisa de natureza historiográfica que procura pela gênese histórica dos juízos de valor morais. Sua questão principal não é a da origem, mas a do valor da moral. O específico da genealogia é avaliar o valor da moral buscando sua origem na vida, na história. A delimitação do momento exato do surgimento histórico dos juízos morais não faz, para o genealogista, com que essa gênese seja

²³ Atribuída, por Nietzsche, a Herbert Spencer.

²⁴ Nietzsche compara a faculdade de ruminar que possuem alguns animais (dentre eles a vaca, citada como exemplo) com a leitura cuidadosa que espera de seus leitores.

tida por necessária. Nietzsche enfatiza que não há fatos morais, apenas uma possível interpretação moral dos fatos e que a origem não deve ser encarada como dotada de caráter teleológico com finalidade intrínseca, mas como acontecimento singular resultante de configuração provisória e mutável.

A peculiaridade da metodologia adotada em *Genealogia da moral* é comentada por Michel Foucault em seu artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, no qual Foucault reconhece a inovação nietzschiana frente à investigação histórica tradicional sobre a origem e afirma que, enquanto os pesquisadores clássicos buscam na origem “a essência exata da coisa [...], sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior ao que é [...] accidental [...] quer tirar todas as máscaras para desvelar uma identidade primeira”, a genealogia, nos moldes nietzschianos, “tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica”. Com isso, aprende que atrás das coisas não está seu segredo:

essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas [...] O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem, mas a discórdia entre as coisas, o disparate. (FOUCAULT, 2004, p. 17-18).

O diferencial trazido por Nietzsche está em encarar a moral como “conseqüência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento estimulante, inibição, veneno” (NIETZSCHE, 1998, p. 12).

Fazendo uso de seu método genealógico, Nietzsche apresenta a teoria de que a noção de “bom” não proveio daqueles a quem se fez o bem, mas dos próprios bons que se autodenominaram desse modo. Trata-se de uma mudança radical de abordagem do tema frente às teorias em voga até então. Para Nietzsche, determinado tipo humano (“casta”, “estirpe”), como um todo, é considerado bom (por si próprio) em sua totalidade, e não apenas algumas de suas ações específicas. As ações também o serão, mas apenas posteriormente e por extensão. Foram, segundo ele, os próprios “nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento que estabeleceram a si e a seus atos como bons” (NIETZSCHE, 1998, p. 19). A “estirpe senhorial” classificou suas características e posicionamentos como bons, e ao que lhe era distinto taxou por baixo, vulgar, plebeu. Cabe destacar que, apesar de aparentemente esboçar uma tentativa de fundamentação histórica das castas nobres e escravas, a intenção de Nietzsche não é a de fazer referência ao âmbito político-social concreto, mas ilustrar padrões de comportamento que refletem determinados valores que ele procura avaliar. Tais posturas não são fixas, mas intercambiáveis e, na maioria das vezes, encontram-se presentes simultaneamente em um mesmo indivíduo.

Nietzsche encontrou significativos exemplos dessa teoria referente à gênese de “bom” na linguagem. Identificou que designações para “bom” de diversos idiomas (“nobre”, “aristocrático”) são os mesmos vocábulos de onde derivaram as noções de “bom” com o sentido de “espiritualmente nobre”, “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”, assim como termos derivados de “plebeu”, “comum”, “baixo” tornaram-se, com o passar do tempo, o que veio a se tornar conhecido por “ruim” (NIETZSCHE, 1998, p. 21). Apenas através do declínio dos juízos de valor aristocráticos que se passou a associar o conceito “bom” a ações não egoístas. A partir dessa análise, Nietzsche afirma que os homens nobres se sentiam não apenas de categoria superior aos demais, designando a si próprios como “poderosos”, “senhores”, “comandantes”, “ricos”, “possuidores”, mas também se consideravam dotados de traço típico do caráter que os distinguia dos demais, denominando-se também como “os verazes” (NIETZSCHE, 1998, p. 22). Nietzsche também atenta para o fato de que “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (NIETZSCHE, 1998, p. 23). Geralmente a casta mais elevada e com maiores poderes políticos era simultaneamente a casta sacerdotal e, para referir-se a si própria, seus membros privilegiavam termos que remetessem prioritariamente à sua função sacerdotal (espiritual), denominando-se, por exemplo, como “puros” e “bons”.

Nietzsche caracteriza o tipo nobre como aquele que cria seus próprios valores de modo ativo e afirmativo, tomando a si e a seus pares por referencial. Inicialmente o nobre declara a si próprio e a seus atos como bons e apenas por “pálido contraste” classifica aqueles que lhe são distintos como ruins. Diferencia-se dos plebeus devido à incapacidade que percebe neles para comungarem de seus atos e valores aristocráticos. Já a valoração do tipo plebeu é caracterizada como tendo sua origem em uma reação, na negação dos valores dominantes. Inicialmente o plebeu nega os valores nobres alegando julgá-los como maus e, somente por reação e inversão, considera-se bom.

Houve, contudo, uma cisão entre o modo de valoração nobre-sacerdotal e o cavalheiresco-aristocrático que fez com que viessem a se tornar antagônicos: “Isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas”. Os representantes do modo de valoração cavalheiresco-aristocrático são ligados a atividades como a “guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente”. Têm como pressuposto “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante” (NIETZSCHE, 1998, p. 25). Já os representantes do nobre-sacerdotal são dotados de hábitos

hostis à ação, são meditativos e impotentes.²⁵ Justamente por conta de sua impotência, para Nietzsche, estão entre os mais terríveis inimigos. Em sua impotência, o ódio toma proporções “monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (NIETZSCHE, 1998, p. 25). Na impossibilidade de exercerem as atividades aristocráticas e de se equipararem a eles alcançando seu status, mas, sequiosos por poder, os sacerdotes travestiram sua impotência em força. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29).

Nietzsche considera que a casta nobre-sacerdotal judaica promoveu uma inversão dos valores nobres, tendo transformado a “equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses)”, apregoando que:

os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofrendores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados [...] nobres e poderosos [...] serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios [...] os desventurados, malditos e danados. (NIETZSCHE, 1998, p. 26).

Nietzsche ilustra essa relação com a metáfora dos cordeiros e aves de rapina. Afirma que os cordeiros sentem rancor das aves de rapina. Entre si, dizem que as aves de rapina são más por atacá-los, e aquele que for o mais distinto delas, se possível “seu oposto” cordeiro, é que deve ser considerado bom (NIETZSCHE, 1998, p. 35-36).

Trata-se da paródia de uma das célebres fábulas do poeta grego antigo Esopo, “O lobo e o cordeiro”:

um lobo viu um cordeiro bebendo no rio e quis devorá-lo através de um motivo bem fundamentado. Assim, colocou-se mais acima do córrego e depois o acusou de turvar a água e não lhe permitir beber. O cordeiro disse que bebia com o extremo do lábio e, além disso, não seria possível do lado de baixo turvar a água do lado de cima. O lobo, falhando na acusação, disse: ‘mas no ano passado você injuriou meu pai’. E quando o cordeiro respondeu que nessa época nem tinha nascido, o lobo disse: ‘você tem justificativas demais, mas nem por isso te comerei de menos’.

A moral da história dada por Esopo é a de que “para aqueles cujo propósito é injusto, nenhuma justificativa tem valor”.²⁶

Assim como os cordeiros da fábula, os sacerdotes querem fazer crer que sua impotência é fruto de uma escolha consciente que teria sido feita, e dizem que as aves de rapina, os

²⁵ “Já de início existe algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditabundos, em parte explosivos sentimentalmente, cujas seqüelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos.” (NIETZSCHE, 1998, p. 24).

²⁶ Provavelmente o trecho a seguir de “Da canalha” em *Assim falou Zaratustra* também se trata de uma referência indireta a essa fábula: “A vida é uma nascente de prazer; mas onde bebe também a canalha, todas as fontes estão envenenadas.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 126).

aristocratas, deveriam ter feito (e devem fazer) essa mesma escolha. Através dessa comparação, Nietzsche mostra que devido à sua incapacidade de equiparação aos aristocratas, os sacerdotes fingem que sua “condição inferior” é fruto de uma deliberação altruísta de sua parte, e censuram os aristocratas por não agirem de modo comedido e abnegado como eles. “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.” (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

O foco do modo aristocrata de valorar diz respeito à “casta” a que pertence o homem, enquanto o modo sacerdotal atenta para as ações praticadas pelo indivíduo, reputando em mais alto grau as altruístas que beneficiam “os mais fracos”. Ou seja, pessoas em condições semelhantes às suas, o que evidencia que tal perspectiva, a despeito do que apregoa, visa, em realidade, à satisfação de seus próprios interesses particulares. Ao converterem sua impotência em força, os sacerdotes invertem o modo nobre de valorar, atribuindo supremacia à sua condição “inferior”, que travestem em opção a partir de uma escolha pessoal que teriam feito em prejuízo de seu interesse individual, porém, em prol dos interesses coletivos. Fazem com que sua impotência tome a roupagem de virtude e sua fraqueza apareça como gesto meritório de abnegação, quando, na realidade, consiste em mera falta de opção.²⁷ A conduta aristocrática é motivada por um “sim a si própria”, enquanto a dos plebeus por um “não ao outro”, ao que lhe é exterior, distinto e velado objeto de admiração.

Os representantes da aristocracia, quando tomados por sentimentos de vingança, reagem numa ação imediata (impedindo o desenvolvimento do ressentimento) ou digerindo e esquecendo ativamente aquilo que nele gera um ressentimento logo eliminado. Quando o homem nobre é vitimado pelo ressentimento, ele se consome e se exaure numa “(re)ação” imediata, por isso não se deixa envenenar por esse sentimento. Os homens nobres possuem excesso de força plástica, que é modeladora, regeneradora e propiciadora do esquecimento. Já os plebeus desenvolvem uma vingança imaginária que não chega a constituir propriamente uma reação, pois não se traduz em ações concretas. Não agem nem reagem, tudo se passa apenas em sua “interioridade”²⁸: “O verme se enconcha quando é chutado. Essa é a sua

²⁷ “Em verdade, ri-me muitas vezes dos fracos, que se julgam bons, porque são paráliticos das patas”! Trecho de “Dos seres sublimes”, em *Assim falou Zaratustra*, no qual NIETZSCHE (2000a, p. 149) ilustra, de modo lapidar, a atitude dos que critica nesse momento: aqueles que fazem de sua condição motivo de orgulho, pela suposta nobreza de uma escolha que nunca existiu, e tentam impô-la como parâmetro moral universal.

²⁸ A Bíblia é farta em passagens passíveis de ilustrar essa análise nietzschiana: “Ai de vocês, que agora têm fartura, porque vão passar fome! Ai de vocês, que agora riem, porque vão ficar aflitos e irão chorar”! (Lucas 6, 25); “No mundo futuro vai receber a vida eterna [aquele que hoje é perseguido]. Muitos que agora são os primeiros serão os últimos, e muitos que agora são os últimos serão os primeiros”. (MARCOS 10, 30-31); “O maior de vocês deve ser aquele que serve. Quem se eleva será humilhado, e quem se humilha será elevado”. (MATEUS 23, 11-12 / LUCAS 14, 11); “Assim acontecerá no fim dos tempos:

astúcia. Ele diminui com isso a probabilidade de ser novamente chutado. Na língua da moral: humildade.” (NIETZSCHE, 2006, p. 14).

Nietzsche destaca que as expressões com que a aristocracia grega diferenciava os plebeus de si possuíam nuances quase benévolas. Eram uma espécie de lamento e indulgência, a ponto de terem chegado a sua época como expressões referentes a “infeliz”, “lamentável”, “temeroso”, “sofredor”, “mísero”, “escravo do trabalho”, “besta de carga”.²⁹

Nietzsche apresenta a “revolta dos escravos no campo da moral”, a ascensão da religião judaica, como marco da inversão do modo cavalheiresco-aristocrático de valorar pela proeminência do modo nobre-sacerdotal de estabelecer valores a partir do ressentimento em que “a fraqueza é mentirosamente mudada em mérito”, pois eles “desejam ser fortes algum dia” e “chamam isso de reino de Deus”.

Mudança que, para Nietzsche, teve como principal consequência a intensificação da memória e o consequente desenvolvimento da má-consciência.

A impotência que não acerta contas é mudada em bondade; a baixeza medrosa em humildade; a submissão àqueles que se odeiam em obediência (há alguém que dizem impor essa submissão – chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo [...] recebe aqui o bom nome de paciência, chama-se também a virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não querer vingar-se, talvez mesmo perdão [...] São miseráveis, não há dúvida [...] mas eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus, que batemos nos cães que mais amamos; talvez essa miséria seja uma preparação, uma prova, um treino, talvez ainda mais – algo que um dia será recompensado e pago com juros enormes [...] em felicidade. A isto chamam de bem aventurança, beatitude. (NIETZSCHE, 1998, p. 38).

O que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas triunfo da justiça; o que eles odeiam não é o seu inimigo, não! Eles odeiam a injustiça, a falta de Deus; o que eles crêm e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança! [...] mas a vitória de Deus, do deus justo sobre os ateus; o que lhes resta para amar a terra não são os seus irmãos no ódio, mas seus irmãos no amor, como dizem, todos os bons e justos da terra. (NIETZSCHE, 1998, p. 39).

os anjos virão para separar os homens maus dos que são bons. E lançarão os maus na fornalha de fogo. Aí eles vão chorar e ranger os dentes”. (MATEUS 13, 50); “Aqueles que fizeram o bem vão ressuscitar para a vida; os que praticaram o mal vão ressuscitar para a condenação”. (JOÃO 5, 29); “Quem tem apego à sua vida, vai perdê-la; quem despreza a sua vida neste mundo, vai conservá-la para a vida eterna”. (JOÃO 12, 25); “Quando o advogado vier, ele vai desmascarar o mundo, mostrando quem é o pecador, quem é o justo e quem é o condenado. Quem é o pecador? Aqueles que não acreditaram em mim [em Jesus]. Quem é o justo? Sou eu [Jesus]. [...] Quem é o condenado? É o príncipe desse mundo [o Maligno]”. (JOÃO 16, 8-11); “O meu reino não é deste mundo” [O reino de Jesus Cristo, O reino de Deus]. (JOÃO 18, 36)”.

²⁹ “‘Ruim’, ‘baixo’, ‘infeliz’, nunca deixaram de soar aos ouvidos dos gregos em um tom, com um timbre no qual ‘infeliz’ predomina: isto como herança do antigo e mais nobre modo de valoração aristocrático, que também no desprezo não nega a si mesmo [deplorável, pobre miserável, ser infortunado, desgraça]. Os ‘bem nascidos’ se sentiam mesmo como os ‘felizes’; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento; e Do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (nisso tem origem fazer bem: estar bem).” (NIETZSCHE, 1998, p. 30).

O ressentimento só é possível graças à faculdade humana da memória, que, por sua vez, só existe por conta da consciência individual e de sua vinculação a uma determinada modalidade de conhecimento desenvolvida pelos homens. Para Nietzsche, a consciência (e consequentemente a memória) não é uma faculdade inata aos seres humanos, mas foi produzida pela humanidade como resultado de inúmeros processos desenvolvidos ao longo de séculos. Teria sido, inclusive, a última e mais frágil das invenções humanas. Nietzsche trata dessa questão em seu texto inacabado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, redigido em 1873 e publicado postumamente, que principia com a seguinte paródia de fábula:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. (NIETZSCHE, 2008a, p. 45).

Nesse texto, Nietzsche problematiza a invenção humana de determinado modo de conhecimento que trouxe como consequência a crença na verdade. A principal questão investigada é de onde teria vindo o impulso à verdade que os homens têm (NIETZSCHE, 2008a, p. 46). Nietzsche desenvolve a teoria de que, dentro da natureza, o intelecto humano consiste em algo lamentável e desprovido de finalidade, concebido apenas como meio de auxiliar “aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, teriam toda razão para dela fugir” (NIETZSCHE, 2008a, p. 45). Considera que os homens se preocupam mais com as consequências nocivas da mentira, com a possibilidade de serem prejudicados, do que com uma crença na verdade e na mentira em si como valores absolutos. Desejam apenas as consequências benéficas dessa crença, por auxiliá-los na preservação de sua existência. O homem passa a imaginar que a verdade existe e que tem valor em si própria apenas quando essa gênese, que tem interesse estrito pelas consequências benéficas da verdade, é esquecida.³⁰

A perspectiva da racionalidade e da memória como criações arbitrárias supervalorizadas devido à vaidade humana e consideradas com mais características negativas do que como motivo de orgulho parece ter acompanhado Nietzsche ao longo de todas as suas obras. Antes de retomar a análise do desenvolvimento axiológico do ressentimento e da memória presentes em *Genealogia da moral*, faremos uma breve digressão à *Segunda consideração intempestiva* com o intuito de caracterizar mais pormenorizadamente a gênese da consciência, da memória,

³⁰ Na época em que escreveu *Genealogia da moral*, Nietzsche já havia abandonado essa interpretação cuja autoria então atribuiu a Paul Rée. Mais do que isso, tornou-se um de seus mais ferozes críticos.

da historicidade, da verdade e, conseqüentemente, do ressentimento. Movimento que nos fornecerá mais elementos para a posterior análise da má consciência e dos ideais ascéticos.

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche chega a afirmar que o intelecto constitui uma “exceção lamentável, vaga e fugidia, fútil e sem importância” no seio da natureza. Ataca diretamente a vaidade dos “animais inteligentes” que se arrogam o status de ápice da evolução com o irônico comentário de que muito provavelmente qualquer outro dos demais seres vivos, até mesmo os tidos por mais desprezíveis, como a mosca, por exemplo, relacionam-se com o mundo através de egocentrismo e arrogância semelhante à humana: “se pudéssemos nos entender com a mosca, conviríamos que ela também evolui no ar com o mesmo *pathos*, e nela sente voar o centro deste mundo.” Nesse mesmo texto, Nietzsche também apresenta a tese de que o intelecto, do qual os homens tanto se orgulham, não teria surgido como resultado de um processo de aprimoramento evolutivo da natureza, mas que ele teria se consolidado graças a impulsos “demasiadamente humanos”, mesquinhos e egoístas: “[o intelecto] foi justamente concedido como ajuda aos seres mais desafortunados, mais frágeis e mais efêmeros para que se mantivessem por um minuto [a mais] na existência”. Como os seres fisicamente mais frágeis não conseguiam se impor em meio aos mais fortes, tais impulsos “não consumados” teriam acabado por se interiorizar e, com o passar do tempo, teriam originado uma consciência pautada por um modo de conhecimento que privilegia o intelecto. Os seres “mais frágeis” e “menos afortunados” que teriam “inventado” a racionalidade, tendo por subreptício objetivo a transfiguração de suas “fraquezas” em “força” através da inversão dos valores mais reputados socialmente: não mais o vigor físico como signo de proeminência, mas os sutis “labirintos interiores” da alma racional tida por consciente, individual, autônoma e “comandante” do corpo. Contudo, a denúncia de Nietzsche não se restringe à constatação da origem interessada do conhecimento humano, mas é direcionada principalmente à fragilidade dessa criação que, além de não se reconhecer como “fictícia” por se julgar natural, é costumeiramente considerada indicativo de superioridade e autodomínio consciente e racional por parte dos seres humanos.

Em 1874, um ano depois de escrever *Verdade e mentira*, Nietzsche publica a segunda de suas *Considerações intempestivas – das vantagens e desvantagens da história para a vida*.³¹ Texto em que trata das conseqüências “nocivas” do modo artificial e exterior, pautado exclusivamente pela erudição vazia, de lidar com o conhecimento. Além de esclarecer esses

³¹ Foi redigida entre os meses de outubro e dezembro de 1873 com o significativo título provisório de “A doença histórica”. Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que nessa intempestiva trouxe à luz o que há de perigoso, corrosivo e contaminador da vida no homem moderno. Afirma que, nesse ensaio, “o ‘sentido histórico’ de que tanto se orgulha este século [XIX] foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 67).

temas, a *Segunda intempestiva* é um significativo exemplo de transvaloração dos valores. Seu objetivo é o de atuar em sentido extemporâneo, “contra este tempo, e portanto, sobre este tempo e a favor de um tempo por vir” (NIETZSCHE, 2003, prefácio). Foi publicada em uma época dominada pelo historicismo hegeliano, com extrema valorização da racionalidade, do conhecimento, da memória e da historicidade, em que a cultura é diretamente identificada à maior capacidade de reter conhecimentos na memória. Momento de valorização da filologia clássica e de grande popularização e aumento da influência da imprensa. Em um momento como esse contexto, foi uma transvaloração dos valores colocar em perspectiva o valor da racionalidade, da consciência e consequentemente da memória e da história, valorizando, em contrapartida, o esquecimento e a não historicidade. Nietzsche chega a afirmar que os célebres eruditos de sua época não passam de enciclopédias ambulantes e melhor seria ser uma vaca que um homem moderno com sua sabedoria decorada, estéril e artificial. Contudo, não se trata de uma crítica ingênua e pueril a toda e qualquer forma de erudição, de estudo, de conhecimento, mas apenas daquele que tem um fim estritamente em si mesmo por não ter surgido e não se voltar para a vida. Ou seja, que não parte das experiências de vida nem se traduz em ações concretas. Pois, para Nietzsche, o conhecimento deve ser um meio para ações e práticas, e não ter um fim em si mesmo. O discurso “Dos doutos” de *Assim falou Zaratustra* é bastante esclarecedor com relação a essa crítica:

Abandonei a casa dos doutos e, até batendo a porta atrás de mim.
Tempo demais ficou minha alma sentada com fome à sua mesa; eu não fui, com eles, preparado para o conhecimento como para um quebrar nozes.
Amo a liberdade e o ar soprando sobre a terra fresca; ainda acho melhor dormir sobre os couros de boi do que sobre seus títulos e respeitabilidades.
Por demais me sinto encendido e abrasado por pensamentos próprios: deixam-me, amiúde, sem fôlego. Preciso, então, ir para o ar livre e para longe de todos os quartos poeirentos.
Eles, porém, estão friamente sentados na fria sombra: querem, em tudo, ser apenas espectadores e guardam-se de ir sentar-se onde o sol queima os degraus.
Semelhantes aos que param na rua, olhando embasbacados os passantes: assim eles, também, esperam e olham embasbacados os pensamentos que outros pensaram [...]. (NIETZSCHE, 2000a, p. 157).

Tanto no *Zaratustra* quanto no texto de juventude, Nietzsche valoriza o conhecimento surgido a partir da experiência de vida e não o saber formal reputado socialmente. Nessa direção, a *Segunda intempestiva* principia com um audacioso elogio à inconsciência e ao esquecimento:

Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando; ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade – pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas

também já esqueceu esta resposta e silêncio: de tal modo que o homem se admira disso. (NIETZSCHE, 2003, p. 7).

Nietzsche expressa suas reservas pela criação, por parte dos homens, do modo de conhecimento, ainda vigente em sua época, que trouxe como consequências a gênese da memória, do ressentimento, da má consciência e dos ideais ascéticos. Evidencia sua preferência por um modo de vida que fosse a-histórico, com exacerbado esquecimento³², semelhante ao “instintivo” dos animais e crianças. Jocosamente cita o comportamento da vaca como exemplo do que considera paradigmático desse modo “positivo” de lidar com a consciência, memória e historicidade. Como todo animal, a vaca não é dotada de memória semelhante à humana e, conseqüentemente, permanece sempre ligada ao tempo presente, ao instante. É desprovida de dor e melancolia, por não poder reter em sua frágil consciência a lembrança daquilo que poderia vir a causá-las. Nietzsche conjectura que, caso fosse possível ao homem estabelecer comunicação com uma vaca, perguntando-lhe como consegue experienciar um modo de vida tão ligado ao esquecimento e distante do conhecimento, ela gostaria de lhe responder, mas nada diria. Esqueceria a resposta que gostaria de dar antes de proferi-la, assim como a questão formulada; tamanha é sua relação com o instante presente e a intensidade de sua faculdade de esquecimento.

Nietzsche não economiza imagens depreciativas para se referir à inalienável condição histórica humana. Afirma que o passado sempre retorna para o homem, como folhas ao vento sempre trazidas novamente para seu colo. Pensa que o homem está perpetuamente agrilhado aos instantes passados que constantemente lhe retornam como fantasmas, perturbando a tranquilidade de instantes posteriores. Tamanha é a angústia em face dessa condição que chega a invejar a existência “instintiva” de animais e crianças como se estivesse diante de um “paraíso perdido”. O animal “não sabe disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero”. Enquanto o homem, ao contrário, contrapõe-se ao “grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime ou inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro” (NIETZSCHE, 2003, p. 8). A partir dessa perspectiva, afirma que:

Em meio a menor como em meio à maior felicidade é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder-esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes. (NIETZSCHE, 2003, p. 9).

³² Em *Genealogia da moral*, Nietzsche chega a defender a existência de uma “faculdade ativa de esquecimento”.

Nietzsche pensa ser possível viver de modo a-histórico, como testemunham as existências dos animais e das crianças, mas acha o oposto impossível. Sem o esquecimento, o passado seria “coveiro do presente”, não poderia “haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho e presente”. Os homens estariam fadados à inação, não haveria possibilidade de criação de algo novo. Contudo, não é possível vivenciar modo de vida semelhante ao das crianças e animais, posto que o homem “não *quer* como eles”, “ele está aprisionado nessa consciência, e a natureza jogou fora a chave” (NIETZSCHE, 2000b, p. 29). Diante disso, Nietzsche busca meios de lidar de modo “saudável” com essa condição humana consciente e histórica. Afirma que os homens devem se relacionar com o conhecimento do passado apenas à medida que ele esteja a serviço da vida e da ação. Significativamente inicia o texto com a seguinte frase (citação de Goethe): “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade”.

Mesmo manifestando grandes reservas em relação à memória e à história, Nietzsche não nega sua utilidade. Assevera que é igualmente necessário “saber esquecer a tempo e saber recordar a tempo” (NIETZSCHE, 2003, p. 109). Denomina de força plástica a capacidade que possui um indivíduo, uma nação ou uma civilização de articular satisfatoriamente seu passado com o presente, de modo a não permitir que o passado impossibilite novas criações, mas que atue de modo a fortalecer e intensificar os impulsos criadores, em vista da realização de ações comandadas pela vida e voltadas para o presente e futuro. A força plástica consiste na “faculdade de crescer por si mesmo, de transformar e de assimilar o passado e o heterogêneo, de cicatrizar as suas feridas, de reparar as suas perdas, de reconstruir as formas destruídas”. Quando está presente em grau elevado, gera saúde e boa consciência, pois a história não atua de modo “opressivo e prejudicial”. Nesse caso, engendra um temperamento forte e prodigioso que transforma em “sangue próprio” todo o passado e esquece apenas aquilo que é incapaz de assimilar “positivamente”.³³

Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche apresenta três modos possíveis de lidar com o passado: através da história monumental, da história tradicionalista (ou antiquária) e da história crítica:

A história é própria do ser vivo por três razões: porque é ativo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e venerar, e porque sofre e tem necessidade de libertação. A esta tripla relação corresponde a tripla forma da história, na medida em que é possível distingui-las: história monumental, história tradicionalista, história crítica. (NIETZSCHE, 2003, p. 117).

³³ “Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados” (NIETZSCHE, 1998, p. 119).

A história monumental se pauta pela máxima de que “tudo o que é grande deve ser eterno” (NIETZSCHE, 2003, p. 118). Serve ao homem ativo, poderoso e ambicioso, que quer criar algo de grandioso e, não encontrando à sua volta quem possa auxiliá-lo, recorre ao passado na busca por “modelos, iniciadores e consoladores” (NIETZSCHE, 2003, p. 117). Serve ao homem que almeja realizar um feito significativo que lhe possibilite conquistar o “direito de ocupar um lugar de honra no templo da história, onde [ele próprio] poderá servir de mestre, consolador ou de advertência para a posteridade” (NIETZSCHE, 2003, p. 118). A contemplação do passado lhe é vantajosa por renovar seu empenho, através da atenuação da dúvida que pode lhe assaltar quanto à possibilidade de realização da meta que estabeleceu. Ao ver que “a grandeza passada foi possível ao menos uma vez”, conclui que “sê-lo-á possível no futuro” (NIETZSCHE, 2003, p. 120) o que faz com que caminhe com mais segurança e coragem rumo a seu objetivo.

Aquele que trilha o caminho da história monumental e cria algo de grandioso extrai de si um “riso olímpico” e uma “ironia superior”, pois, a despeito de sua morte física, sabe que será eternizado pelas obras a que dedicou sua vida. A história monumental, no entanto, força comparações entre eventos que são distintos. “Engana por meio de um jogo de analogias” (NIETZSCHE, 2003, p. 122), dando a falsa impressão de haver semelhança entre acontecimentos que são distintos. Seu efeito consolador sobre o homem que está a seu serviço geralmente se funda sobre enganos. O fato de uma grande realização ter sido feita no passado não quer dizer absolutamente nada quanto à viabilidade de vir a ocorrer novamente, já que todo evento é único e não se repete.

É possível à história monumental oferecer essas comparações enganosas, pois apresenta apenas os efeitos, omitindo suas causas. Trata os eventos como efeitos em si, como “ilhas de fatos isolados e embelezados” em meio a uma “onda cinzenta e uniforme de setores esquecidos e desprezados do passado” (NIETZSCHE, 2003, p. 122). Gesto que possibilita que a história sofra um desvio e seja aproximada da livre criação poética, fazendo com que o passado monumental se confunda por vezes com a ficção mítica.

A forma tradicionalista (ou antiquária) da história serve ao homem que almeja conservar e venerar. Sua busca pelo passado é regida pelo afeto que faz com que volte sua atenção para as origens e para o mundo em que cresceu: “Tudo o que é pequeno e limitado adquire importância” (NIETZSCHE, 2003, p. 125). Através do contato afetivo com esse passado particular, surge um “‘nós’ que ultrapassa a vida individual, efêmera e fantástica e identifica-se com o gênio familiar da sua casa, da sua família e de sua cidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 125-126). A isso Nietzsche denomina verdadeiro sentido histórico, “o prazer de saber que não

se é um ser puramente arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado de que se é herdeiro, e que por esse motivo se está justificado do que se é” (NIETZSCHE, 2003, p. 127). Porém, através dessa relação, contempla-se a história de um horizonte extremamente restrito, de modo fragmentado e particular. Dá-se demasiada importância aos pequenos detalhes. “Admite-se como tendo direito a igual respeito tudo o que é antigo e velho, ao passo que [...] tudo o que é novo e está em crescimento, é repudiado e atacado.” (NIETZSCHE, 2003, p. 128). Acaba-se conseguindo conservar a vida, mas não produzir uma atmosfera propícia para que ela nasça.

Já o modo crítico de fazer história serve ao homem que sofre e tem necessidade de libertação. “Precisa ter força e usá-la por vezes, quebrar e dissolver um fragmento do passado, para poder viver” (NIETZSCHE, 2003, p. 129). Submete o passado a um inquérito, onde é a vida, entendida como “força obscura, propulsiva, insaciavelmente ávida de si própria” (NIETZSCHE, 2003, p. 130), que arbitra.

Cada uma das três variedades de história tem um campo e um clima próprio; fora, prolifera numa vegetação parasita e devastadora [...] A transplantação imprudente destas diversas espécies é fonte de muitas desgraças. O crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o perito sem poder criador são plantas que degeneram, por terem sido arrancadas ao seu terreno. (NIETZSCHE, 2003, p. 124).

Quando pessoas que não são artistas nem possuem criatividade fazem uso da história monumental, “deixam os mortos sepultar os vivos”. Seu estudo tem a única intenção de buscar no passado a autoridade daquilo que é grandioso, para, tomando-o por paradigma, combater a arte nascente, impedindo que surjam novos eventos grandiosos. São incapazes de apreciar a arte atual porque lhes falta “a necessidade de uma arte” (NIETZSCHE, 2003, p. 123). Apresentam-se como admiradores e peritos em arte, mas na realidade “gostariam de suprimi-la; apresentam-se como médicos, mas não passam de envenenadores” (NIETZSCHE, 2003, p. 123). Utilizam a arte do passado para matar a arte do presente, impossibilitando a futura.

A forma tradicionalista (ou antiquária) da história “degenera logo que a vida presente deixa de a animar e vivificar e a piedade endurece” (NIETZSCHE, 2003, p. 128). O impulso que move o indivíduo à história tradicionalista provém de seu afeto pelos detalhes de seu passado particular. Sente necessidade de visitar esse passado que lhe é tão caro, na tentativa de revitalizá-lo, recriando-o de algum modo. A pessoa deseja experienciar novamente aquilo que tanto lhe marcou e compartilhar essa experiência com outros que não tiveram a oportunidade de vivenciá-la. A história antiquária perde completamente seu propósito quando não é mais animada por esse afeto. Torna-se então “fúria cega de colecionador, empenhada

em desenterrar tudo o que existiu no passado” (NIETZSCHE, 2003, p. 128). A avidez passa a ser não por aquilo a que é ligado, mas por “tudo o que é antigo, literalmente tudo. Decai, até o ponto de se satisfazer com qualquer alimento e de se regalar com o pó das minúcias bibliográficas”. Deixa de contribuir para a vida e ação, pois o passado não é revitalizado de modo seletivo, mas mimetizado de modo arbitrário pelo simples fato de se tratar de algo antigo.³⁴

O modo crítico de fazer história, esse modo que julga e condena o passado, é fruto da procura pela verdade que tem sua fonte na justiça. Porém, é preciso ter não apenas vontade, mas força para julgar, do contrário se estará à mercê de um instinto de justiça sem critério, do qual se servem pessoas cuja tarefa é a de procurar “o puro e estéril conhecimento”, torna-se com isso não mais que “demônios frios do conhecimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 153). O instinto de justiça, contudo, só pode ser utilizado por quem já tiver vivenciado “uma qualquer experiência maior e mais elevada que os outros homens” (NIETZSCHE, 2003, p. 161). Só tem o direito e a capacidade de julgar o passado aquele que é dotado de uma força superior e que constrói o futuro. Só é possível julgar entre iguais, do contrário, o passado será rebaixado à mediocridade. “Que o conhecimento do passado seja querido apenas enquanto está ao serviço do futuro e do presente, não para enfraquecer o presente nem para desenraizar de antemão um futuro que seria viável.” (NIETZSCHE, 2003, p. 133).

A relação com a história deve ser “provocada pela fome, regularizada pela necessidade, dominada pela força plástica”. Através dessas reivindicações, Nietzsche denuncia as consequências das exigências de seus contemporâneos para que a história fosse uma ciência. Gesto possível de notar através de uma de suas máximas *Fiat veritas, pereat vita!*³⁵ Máxima parodiada por Nietzsche, que propõe seu oposto: *Fiat vita, pereat veritas*, ou seja, que se busque “fazer, gerar a vida” em vez de tentar descobrir alguma pretensa verdade.

³⁴ O personagem chamado autodidata em *A náusea* de Sartre ilustra muito bem essa atitude criticada por Nietzsche. Trata-se de um rapaz que passa a maior parte de seu tempo na biblioteca lendo toda e qualquer obra literária independentemente de seu gosto pessoal ou da relação com sua vida, mas pela erudita reputação de que gozam a obra e seu autor. O critério que adota para escolher suas leituras é o da mera ordem alfabética e disposição do livro na prateleira. “Um dia... entrou com grande pompa [na biblioteca] percorreu com o olhar os inúmeros livros que cobrem as paredes e deve ter dito... ‘Agora nós Ciências Humanas’. Depois foi pegar o primeiro livro, da primeira prateleira da extrema direita; abriu-o na primeira página, com um sentimento de respeito e terror, acompanhado de uma decisão inquebrantável. Atualmente está na letra L. K depois do J, L depois do K. Passou brutalmente do estudo dos coleópteros para o da teoria dos quanta, de uma obra sobre Tamerlão a um panfleto católico contra o darwinismo: em momento algum se desconcentrou. Leu tudo; armazenou em sua cabeça a metade do que se sabe sobre a partenogênese, a metade dos argumentos contra a vivisseção. Atrás dele, diante dele, há um universo. E se aproxima o dia em que dirá, fechando o último volume da última prateleira da extrema esquerda: ‘E agora?’” (SARTRE, 2006, p. 53-54). Atitude semelhante a dos vermes em *Dom Casmurro* de Machado de Assis: “[O protagonista pegou] em livros velhos, livros mortos, livros enterrados... catei os próprios vermes dos livros, para que me dissessem o que havia nos textos roídos por eles. – Meu senhor, respondeu-me um longo verme gordo, nós não sabemos absolutamente nada dos textos que roemos, nem escolhemos o que roemos, nem amamos ou detestamos o que roemos: nós roemos.” (ASSIS, Machado de, 1995, p. 33-34).

³⁵ “Que se faça a verdade, em prejuízo da vida!”.

O conhecimento do passado deve estar ao serviço da vida e da ação, pois “o saber recebido em massa, sem fome, até contra vontade, deixa de agir como um fator de transformação exterior, de formação” (NIETZSCHE, 2003, p. 135). Esse modo de fazer história sem direcioná-la para a vida e a ação gerou aquilo que Nietzsche detecta como sendo uma das principais e piores características do homem moderno: o contraste entre seu interior e exterior. Dicotomia que se pauta pela concepção de que é possível possuir uma cultura na interioridade (em um suposto “mundo interior”), sem que ela necessariamente se manifeste em atos exteriormente visíveis.

Para Nietzsche, tais pessoas não possuem uma cultura autêntica, mas, quando muito, apenas uma espécie de conhecimento do que seja uma cultura. Esse modo de relação com a história extirpa os instintos dos homens que passam a não ousar “soltar o freio do seu ‘animal divino’” (NIETZSCHE, 2003, p. 144), transformando-os em “sombras e abstrações” (NIETZSCHE, 2003, p. 145). Em vez de, tal e qual uma criança, “fixar na sua memória, como um longo sobressalto, o acontecimento incompreensível que o sublime constitui”, o homem “procura compreender, calcular, apreender” (NIETZSCHE, 2003, p. 144). Os modernos pensam que a cultura consiste no acúmulo de fatos históricos, pois os consideram sinônimos. Nietzsche ironicamente os compara a enciclopédias ambulantes, onde o que importa é o interior, sendo a capa (o exterior) completamente irrelevante. A partir disso, Nietzsche mostra a necessidade de destruir essa “falsa cultura moderna, em favor de uma cultura autêntica” (NIETZSCHE, 2003, p. 137). Em sua concepção, uma nação realmente dotada de cultura deve “ser uma unidade viva, bem real” que não pode se “dividir num ‘dentro’ e num ‘fora’, numa forma e num conteúdo”. Apresenta a velhice e a juventude como imagens paradigmáticas da dicotomia entre uma cultura histórica que oprime e estagna o impulso revolucionário e criador. “A cultura histórica é uma maneira de nascer com os cabelos grisalhos” (NIETZSCHE, 2003, p. 172). Um excesso de história ataca a faculdade plástica da vida que passa a não saber mais ir “buscar ao passado o seu alimento tonificante” (NIETZSCHE, 2003, p. 200-201.) Já a juventude é dotada de instintos vigorosos, como o ardor, a insolência, a dedicação e o amor, pois tem a capacidade de se apropriar de um grande pensamento e fazê-lo ainda maior. Contudo, esses atributos, para Nietzsche, vinham sendo extirpados pelo historicismo moderno, que fazia com que a juventude sofresse de uma velhice antecipada. Nietzsche incita a que se tenha a ousadia de refletir sobre os meios de se “restaurar a saúde de uma nação contaminada pela história, de lhe restituir os seus instintos e, simultaneamente, a sua probidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 137).

Nesses textos de juventude, Nietzsche lida com dualidades como verdade *versus* aparência, cultura autêntica *versus* cultura inautêntica, exterior *versus* interior, natural *versus* artificial e falso *versus* verdadeiro. Contudo, tais pares valorativos dicotômicos passaram a ser intensamente criticados em sua maturidade. Ao longo de suas obras, Nietzsche se utilizou de diferentes estratégias estilísticas e conceituais para problematizar e criticar um mesmo tema, como a verdade, a linguagem, a natureza, a memória, a consciência e a racionalidade, por exemplo. Não nos ocuparemos de explorar as nuances metodológicas privilegiadas por Nietzsche em cada momento e fase de sua produção, mas do objeto criticado e das razões que o levaram a criticá-lo. Nesse momento em particular nos interessa explorar a memória, a história e a consciência que se mantiveram como objetos de crítica ao longo de todas as suas obras.

Em *Assim falou Zaratustra* há ao menos dois excelentes exemplos ilustrativos de especialistas eruditos que lidam com o conhecimento de modo desvinculado da vida, a partir de horizontes extremamente restritos e que tomam a parte pelo todo: o personagem “aleijado às avessas” e o “homem consciencioso do espírito”.

Há homens aos quais falta tudo, “salvo que têm demais de alguma coisa – homens que não passam de um grande olho ou de uma grande boca ou de um grande ventre ou de qualquer outra coisa grande – aleijados às avessas, chamo tal gente. Quando saí da minha solidão e passei, pela primeira vez, nesta ponte, não acreditava nos meus olhos e olhei e voltei a olhar e, por fim, disse: “Isso aí é uma orelha! Uma orelha grande como um homem!” Olhei melhor: e, realmente, debaixo da orelha, movia-se alguma coisa, que dava pena, de tão pequena e grácil e mirrada. E, na verdade, a monstruosa orelha achava-se sobre um pequeno, fino caule – mas o caule era um homem! Quem pusesse uma lente diante do olho poderia, até, reconhecer ainda um pequeno rosto invejoso; e, também, que uma tímida alminha balançava no caule. O povo me disse, porém, que a grande orelha não era somente um homem, mas, sim, um grande homem, um gênio. Mas eu nunca acreditei no povo, quando ele fala em grandes homens – e guardei minha persuasão de que aquele era um aleijado às avessas, que tinha pouquíssimo de tudo e demais de uma só coisa. (NIETZSCHE, 2000a, p. 171).

A imagem do homem que é um fino caule com uma grande orelha ilustra muito bem o conhecimento que se identifica com a erudição estéril que não se relaciona com a vida da pessoa nem se traduz em ações. O erudito não se desenvolve, o conhecimento não integra suas experiências, mas é acumulado através de *mimesis* e memorização do que é mais popular ou reputado socialmente. O personagem “consciencioso do espírito” também representa muito bem o especialista moderno monotemático que conhece muito bem determinado assunto, mas que é completamente ignorante com relação a todos os demais:

Homem consciencioso do espírito “em questões de espírito, não é fácil alguém ser mais severo, escrupuloso, preciso e intransigente do que eu [...] antes não saber nada do que saber muito pela metade! [...] “Então és, talvez, o pesquisador da sanguessuga?, perguntou Zaratustra, “acompanhas a sanguessuga até os últimos fundamentos, ó homem consciencioso?” “Ó Zaratustra, foi a resposta, “isso seria uma tarefa enorme; como poderia eu atrever-me a tanto? Do que, porém, sou mestre e conhecedor é o cérebro da sanguessuga; - é

esse o meu mundo! E é, realmente, um mundo! Mas perdoa que, nesse ponto, eu dê a palavra ao meu orgulho, porque, em tal matéria, não há quem me iguale. Por isso eu disse: “Aqui, estou em minha casa.” Há quanto tempo acompanho de perto essa única coisa, o cérebro da sanguessuga, para que essa escorregadia verdade não me escapula mais! Esse é o meu reino! – por ele, atirei fora tudo o mais, por ele, tudo o mais, para mim tornou-se indiferente; e, bem pegada ao meu saber, acampa a minha negra ignorância. É o que de mim exige minha consciência do espírito: que eu saiba uma coisa e, de tudo o mais, não saiba nada; repugnam-e todos os meios-termos do espírito, todas as mentes nebulosas, oscilantes, exaltadas! Além do ponto em que termina a minha honestidade, sou cego e, também, quero ser cego. Naquilo que quero saber, porém, quero, também, ser honesto, ou seja, duro, severo, escrupuloso, preciso, cruel, implacável. (NIETZSCHE, 2000a, p. 295-296).

No discurso “O país da cultura” também é feita uma excelente paródia do modo como o homem moderno criticado por Nietzsche lida com o conhecimento e a cultura. O discurso principia com uma ida de Zaratustra ao futuro com o intuito de ilustrar a extemporaneidade de seus pensamentos e sua distância com relação aos valores de sua época: “Longe demais voei no futuro [...]. E, quando olhei a meu redor, eis que o tempo era o meu único contemporâneo. Voei, então, para trás, no rumo de casa – e cada vez mais depressa; assim, cheguei até vós, homens do presente, e ao país da cultura.” É com olhar extemporâneo e visando a criação futura que ele avalia o presente: “Esta é a pátria de todos os potes de tinta! [...] Com cinqüenta borrões de cores pintados no rosto e nos membros: assim estáveis lá, sentados, para meu grande espanto, ó homens do presente! [...] Todos os tempos e povos lançam variegados olhares através de vossos véus; todos os costumes e crenças falam, variegados, através de vossos gestos.” Aparentemente, trata-se de uma crítica indireta à Alemanha, que em diversos momentos da obra de Nietzsche foi criticada por não possuir uma identidade e unidade cultural, mas por misturar sem critério as mais diversas culturas do passado e do presente. É possível estabelecer um contraponto com a Grécia, que igualmente se formou a partir de intenso diálogo com distintos povos e épocas, mas que os dotou de originalidade ao lhes conferir harmonia, objetivo, direcionamento e unidade de estilo.

A busca pelo aumento de “potência vital” e a perspectiva da interrelação necessária entre o conhecimento adquirido e vivências pessoais acompanharam Nietzsche ao longo de todas as suas obras, como se pode notar, por exemplo, através da seguinte passagem de *Ecce homo* (escrito em 1888, 15 anos após a *Segunda intempestiva*), onde afirma que “em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, além do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 2001b, p. 53).

Outras questões retomadas em obras posteriores à *Segunda intempestiva* são as da memória e da consciência tidas como faculdades não inatas e a da importância conferida à capacidade de esquecimento. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que foi a partir da relação contratual (compra, venda, comércio, troca e tráfico) entre credor e devedor que a

memória começou a ser exercitada, ensejando o surgimento daquilo a que denomina “memória da vontade”, e que propiciou o surgimento de uma “moralidade dos costumes”. Graças a essa relação estabelecida entre credor e devedor, o homem teve que se tornar “confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir!” (NIETZSCHE, 1998, p. 48). O método privilegiado utilizado para gerar e fortalecer a memória foi a dor, que, segundo Nietzsche, “sempre foi o mais poderoso auxiliar da mnemônica” (NIETZSCHE, 1998, p. 51). Caso um devedor não se recordasse ou simplesmente não cumprisse um acordo preestabelecido, o credor tinha o direito de lhe impingir punições físicas para saldar a dívida contraída. Essa relação ancestral entre credor e devedor, que se serve de castigos físicos para exercitar a memória, é que teria gerado a má consciência humana.

Para Nietzsche, o “conceito moral de culpa teve origem no conceito material de dívida”. O castigo como reparação desenvolveu-se à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não liberdade da vontade. Não se castigava porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, mas por raiva devido a um dano sofrido. Tinha-se a ideia de que qualquer dano pode ser compensado com a dor do seu causador. Essa equivalência entre dano e dor teria surgido na relação comercial contratual entre credor e devedor que remete à compra, venda, comércio, troca e tráfico material.

Nietzsche também ressalta que o surgimento da vida gregária em comunidade, que veio a constituir o Estado, não ocorreu de modo gradual ou voluntário, mas foi fruto de uma ruptura e coerção abrupta que teve origem com atos de violência provenientes de um grupo mais forte e organizado que submeteu agrupamentos menores e nômades: “O mais antigo ‘Estado’ apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que a matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma” (NIETZSCHE, 1998, p. 74). Uma estirpe de guerreiros conquistadores, mais bem organizados social, política e militarmente, se assenhoreou de agrupamentos mais fracos que, embora muitas vezes chegassem a ser superiores em número, eram mais frágeis por serem ainda mal organizados e nômades. Essa vida em grupo a que os homens aderiram exclui a possibilidade de “esquecimento” exacerbado. Em sua nova vida em sociedade, tiveram que exercitar a memória para manter sempre presente em sua consciência a lembrança de suas regras. Quanto menor a comunidade, maior a necessidade de punições mais severas, pois maiores riscos corre sua preservação. Conseqüentemente, quanto maior e mais poderosa, menores são as penas que impinge aos “desviantes”, pois corre menos riscos de se diluir.

Nietzsche avança que a má consciência teria surgido quando o homem se viu encerrado no âmbito da sociedade e da paz. Inicialmente eram semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura até que subitamente seus instintos ficaram sem valor e foram suspensos devido às artificiais convenções estabelecidas para a vida em comunidade. Não possuindo seus velhos guias, impulsos regulares e inconscientemente certos, os homens tiveram que se limitar a “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua consciência, ao seu órgão mais frágil e mais falível!”. Contudo, os velhos instintos não cessaram de fazer suas exigências. Mas raramente era possível lhes satisfazer, por conta disso eles tiveram que buscar gratificações novas e subterrâneas. “Todos os instintos que não se descarregam pra fora voltam-se pra dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua alma.” O “mundo interior” foi se expandindo e estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga pra fora (NIETZSCHE, 1998, p. 72).

Bastões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos – fizeram com que instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da má consciência.

Tal mudança não foi gradual nem voluntária, mas começou e foi levada a termo com atos de violência através de brusca ruptura, decorrente de uma coerção contra a qual não era possível lutar. Com isso, surgiu a maior e mais sinistra doença – o sofrimento do homem com o homem, resultado de violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.

Em *Assim falou Zaratustra*, NIETZSCHE (2000a, p. 164) se refere ao Estado como uma invenção do personagem cão de fogo que representa o diabo:

Tal como tu, é o Estado um cão hipócrita; tal como tu, gosta de falar com fumaça e barulho – para, como tu, fazer crer que o que diz vem do ventre das coisas. Porque faz questão absoluta, o Estado, de ser o animal mais importante da Terra; e, também, consegue que o acreditem.

Nas primeiras organizações sociais, não havia ainda a noção de sujeito individual, mas apenas a da comunidade como um todo. A ação de um indivíduo, membro de um determinado grupo, era tomada como a ação de toda a comunidade de que ele fazia parte, e a ofensa contra

um indivíduo constituía ofensa contra todo o grupo a que ele pertencia. Seus membros integrantes tiveram que abrir mão de certas liberdades individuais para terem um melhor convívio comunitário. A pior das consequências desse modo de vida, na ótica de Nietzsche, foi o homem ter tido que abrir mão de seus instintos mais básicos em prol das facilidades que lhe foram oferecidas pela vida em grupo. Atenta, contudo, para o fato de que, independentemente de optarem por não exteriorizar seus instintos, eles continuam a existir. Não permitir que se extravasem espontaneamente não faz com que desapareçam, como se poderia supor, mas que se interiorizem, posto que “o que não se descarrega para fora volta-se para dentro” (NIETZSCHE, 1998, p. 73). Processo que enseja o surgimento daquilo a que Nietzsche denomina má consciência: “O instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má-consciência.” (NIETZSCHE, 1998, p. 75). Momento em que o homem se interiorizou e adquiriu “profundidade”, tornando-se “um animal interessante”.³⁶

Nessas primeiras comunidades, as novas gerações consideram possuir obrigações com relação às anteriores, em especial com a que se acredita ter fundado a estirpe. Acham que possuem dívidas com os antecessores por pensarem que sua comunidade só existe e subsiste por conta de suas realizações pretéritas. Essa conduta terminou por criar a imagem de um antepassado em tudo superior aos demais membros, que, por conta disso, possuíam um forte sentimento de dívida com relação a ele. Sentem necessidade de “saldá-la” através de sacrifícios e realizações, mas jamais o conseguem, posto que a suposta dívida aumenta com o passar do tempo: “Cresce permanentemente pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força.” (NIETZSCHE, 1998, p. 77). Em troca, a comunidade lhes oferta sacrifícios, festas, músicas, homenagens e, sobretudo, obediência. O sentimento de dívida cresce proporcionalmente ao grupo e ao aumento de seu poder e conquistas (quanto melhor a comunidade se torna, mais devedora se considera com relação a seus antepassados).

³⁶ Quando Nietzsche emprega o adjetivo “interessante” para se referir ao tipo humano resultante desse processo de ressentimento e má consciência não está valorando positivamente esse modo de existência, mas querendo demonstrar sua riqueza enquanto objeto de estudo para esse filólogo e filósofo que, em diversos momentos, se intitula como “o primeiro grande psicólogo da Europa”. No entanto, as diretrizes de sua prática psicológica são radicalmente distintas do que habitualmente se entende por psicologia. Nietzsche desenvolveu uma singular concepção de “grande psicologia”, que vai de encontro a alguns dos principais pilares da prática psicológica tradicional, como a noção de unidade e de autonomia do sujeito e a crença na supremacia e na racionalidade da consciência. A “grande psicologia” nietzschiana se pauta pela noção de fisiopsicologia que associa o funcionamento fisiológico corporal ao psíquico. Tratamos desse tema de modo mais detido ao longo da tese.

Com o passar do tempo, as qualidades atribuídas a seus antepassados, assim como as dívidas dos cidadãos, aumentaram de tal modo que fez com que os primeiros terminassem por ser considerados como divindades: “Os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transformado em deus.” (NIETZSCHE, 1998, p. 78).

Nietzsche pensa que esse medo talvez seja uma possível origem dos deuses. Chega a aventar a possibilidade de que o sentimento nutrido pelos membros da comunidade para com esse antepassado pode ter sido posteriormente projetado na figura do Deus judaico-cristão, e o sentimento inicial de dívida tornado em culpa, pecado. “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!’” (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

A “invenção” de determinado modo de se relacionar com o conhecimento e da mnemônica foi um primeiro abandono, efetuado pelos homens, de parte de seus instintos naturais, e que resultou no desenvolvimento do ressentimento. A vida gregária em comunidade através da adaptação a uma vivência “de rebanho” foi um novo abandono por parte dos homens de seus instintos naturais, que resultou no surgimento da má consciência. Os homens não puderam mais exercer com liberdade seus instintos mais básicos e espontâneos que, em não se descarregando para fora, se voltaram para dentro, gerando sua “interioridade”. Nos agrupamentos sociais em que o domínio é imposto através da força, aqueles que não a possuem têm que buscar outros meios para se impor. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação.” (NIETZSCHE, 1998, I, §10).

Os “fracos”, na impotência de se equipararem aos “fortes”, refugiam-se na “interioridade”, na mente, numa vingança meramente imaginária. Exacerbam sua faculdade da memória com a finalidade de não esquecerem a agressão que consideram ter sofrido. Atribuem ao outro a responsabilidade pela condição inferior em que pensam estar, por se dizerem “inocentes” do estado negativo de coisas em que estão. Taxam aqueles a quem culpam por sua desdita como maus e, por pálido contraste, julgam-se bons, valoram-se moralmente de modo positivo. Estabelecem novos valores, mais adequados à sua condição, a partir dos quais são tidos por bons. Valores desenvolvidos de modo reativo, a partir da

oposição e reação frente aos parâmetros morais já estabelecidos que os classificam como “ruins”.³⁷

Como já assinalamos, segundo Nietzsche, com a revolução dos escravos no campo da moral (a ascensão da religião judaica), foi promovida uma inversão do modo aristocrático de valorar, através do predomínio da valoração com base no ressentimento.³⁸ Os aristocratas, primeiramente, denominam a “seus pares” como “bons” e, apenas por contraposição, denominam “ruim” o que lhe é distinto. Já os plebeus, primeiramente, taxam os que se encontram numa posição de superioridade (que invejam e almejam) por “maus” e, através da inversão dos valores dominantes (que os excluem), denominam-se, posteriormente, “bons”. Invertem os valores correntes com a intenção de travestir sua impotência em virtude. Os tidos por bons, pelo modo de valoração dos “dominantes”, tornaram-se os maus pela ótica dos “fracos”, que se autodenominam como “verdadeiros bons” ao inverterem os valores em vigor.

De acordo com Nietzsche, o sacerdote asceta se serviu dessa condição ressentida de certos tipos humanos, apropriando-se de sua insatisfação. Ele inverteu a direção do

³⁷ Como mostra Rosa Maria Dias em seu livro *As paixões tristes – Lupicínio e a dor-de-cotovelo*, nas obras musicais do compositor Lupicínio Rodrigues podemos encontrar diversos exemplos das características que Nietzsche atribui ao homem tipicamente ressentido. Com frequência, em suas composições, o músico atribui a outro a responsabilidade pela situação negativa em que considera estar: “Eu era uma pessoa boa/ Tão cheia de tranqüilidade/ Na minha vida só havia/ Alegria-poesia-amor-bondade/ Porém você apareceu/ E resolveu tornar-me assim/ Neste pedaço de maldade/ Infelicidade e coisa ruim.” (*Coquetel de sofrimento* de Lupicínio Rodrigues); “Eu vou contar a vocês minha história/ Este drama que me destruiu/ Tive alguém que amei com loucura/ E este alguém me traiu.” (*Minha história* de Lupicínio Rodrigues e Rubens Santos); “Não/ Tu não devias ir falar de mim/ Não, por tua culpa é que hoje vivo assim. (*Boca fechada* de Lupicínio Rodrigues). Também é recorrente, com a frequência mesmo de uma ideia fixa, o desejo de vingança e punição daquele que é tido por responsável por sua desdita, seja com “suas próprias mãos”, através da “justiça dos homens” ou clamando à justiça “de Deus”: “Enquanto houver força em meu peito/ Eu não quero mais nada,/ Só vingança, vingança, vingança aos santos clamar/ Você há de rolar qual as pedras que rolam na estrada/ Sem ter nunca um cantinho de seu pra poder descansar.” (*Vingança* de Lupicínio Rodrigues); “Fazer do meu peito uma caixa de ódio/ Com um coração que não quer perdoar.” (*Caixa de ódio* de Lupicínio Rodrigues). Contudo, ele próprio parece considerar censurável o culto do ressentimento e desejo de vingança, lamentando sua própria impossibilidade de desvencilhar-se desses sentimentos: “As coisas ficam muito boas quando a gente esquece/ Mas acontece que eu não esqueci a sua covardia, a sua ingratidão/ A judiaria que você um dia fez ao coitadinho do meu coração”. (*Judiaria* de Lupicínio Rodrigues); “Querer desfazer a minha mágoa/ É tentar abrir um buraco na água.” (*Pregador de bolinha* de Lupicínio Rodrigues, A.M. Barreto e Hamilton Chaves). Completando o quadro apresentado por Nietzsche, o típico ressentido coloca-se como vítima da maldade de seu antagonista. Considera-se bom por ser possuidor de valores morais mais nobres que os de seu suposto algoz, que, dentre outras coisas, por sua retidão de caráter, o impedem de dar vazão a seu desejo e “direito” de vingança. O que, segundo Nietzsche, na realidade, talvez não aconteça por mera falta de oportunidade, como ilustra o verso do compositor Lupicínio Rodrigues: “Homem que é homem/ Faz qual o cedro/ Que perfuma o machado/ Que o derrubou. (*Castigo* de Lupicínio e Alcides Gonçalves).

³⁸ Existe uma narrativa bíblica exemplar dessa interpretação proposta por Nietzsche: “Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino, e dava banquete todos os dias. E um pobre, chamado Lázaro, cheio de feridas, que estava caído à porta do rico. Ele queria matar a fome com as sobras que caíam da mesa do rico. E ainda vinham os cachorros lambem-lhe as feridas. Aconteceu que o pobre morreu, e os anjos o levaram... Morreu também o rico, e foi enterrado. No inferno, em meio aos tormentos... o rico [tendo visto que Lázaro estava no paraíso cercado por ‘homens santos’] gritou [para os santos em comunhão com Deus]: ‘Tem piedade de mim! Manda Lázaro molhar a ponta do dedo para me refrescar a língua, porque este fogo me atormenta’. Obteve como resposta de um ‘santo’: ‘Lembre-se filho: você recebeu seus bens durante a vida, enquanto Lázaro recebeu males. Agora, porém, ele encontra consolo aqui, e você é atormentado.’” (LUCAS 16, 22-25). Como já indicamos, essa questão é tratada na “Primeira dissertação” da *Genealogia da moral*. O título escolhido é justamente “‘Bom e mau’ e ‘bom e ruim’” com o intuito de assinalar a distinção fundamental entre os modos de valorar cavalheiro-aristocrático e nobre-sacerdotal.

ressentimento, fazendo com que o ressentido não mais buscasse responsáveis externos para sua desdita. O sacerdote asceta apontou o próprio indivíduo como responsável por sua condição “negativa”, incutiu no homem a noção de culpa e pecado pelo estado de coisas em que vive, oferecendo-se como aquele capaz de aplacar temporariamente essa sua dor. Ele próprio “fere e cura”, mostra pretensos problemas da existência e apresenta-se como conhecedor de métodos capazes de saná-los.

O pensamento em torno do qual aqui se peleja é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência. (NIETZSCHE, 1998, p. 106).

O sacerdote asceta “cria um outro mundo para melhor denegrir a esse” ao estabelecer paradigmas inatingíveis. Tenta fazer com que a existência se volte contra si própria, encarando-a como mera ponte. Seu parâmetro é a eternidade, o imperecível, o que está fora do tempo. A partir desse critério transcendente, valora negativamente a esfera “terrena” marcada pela transitoriedade, finitude e historicidade.³⁹ Fazendo-se porta-voz dos três grandes valores do ideal ascético (humildade, pobreza e castidade), o sacerdote ascético avalia o mundo e a existência em geral como faltosos, defeituosos (NIETZSCHE, 1998, p. 98). Afirma a necessidade de corrigi-la, tomando por modelo os valores suprassensíveis, transcendentos. Apenas a outra vida, o outro mundo, é tido por perfeito. Um prêmio, recompensa para alguns eleitos que se sujeitarem aos valores que professa. Como afirma Zaratustra: “E, agora, o vosso espírito envergonha-se de obedecer às vísceras e foge da sua própria vergonha por caminhos escusos e mendazes.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 153). Mas, para Nietzsche, mesmo esse modo de valorar, essa “vontade de nada” que aparentemente opõe-se à vida é, ela também, vida. Sua contraposição à existência expressa igualmente uma determinada vontade de potência que lhe confere importância, mesmo que apenas como ponte para um outro modo.

Uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e

³⁹ Como se pode constatar nas palavras atribuídas a Jesus: “Se o mundo odiar vocês, saibam que odiou primeiro a mim. Se vocês fossem do mundo, o mundo amaria o que é dele. Mas o mundo odiará vocês, porque vocês não são do mundo, pois eu escolhi vocês e os tirei do mundo.” (JOÃO 15, 18-19); “O mundo os odiou, porque eles não pertencem ao mundo, como eu não pertencço ao mundo.” (JOÃO 17, 14); “O mundo me odeia porque eu dou testemunho de que suas ações são más.” (JOÃO 7, 7); “O que se prende à sua vida, perdê-la-á; e o que perder a sua vida por meu amor, achá-la-á.” (MATEUS, X, 39); “Meu reino não é deste mundo.” (JOÃO 18, 36).

pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura no fencimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, auto-flagelação e auto-sacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto sentido: estamos aqui diante de uma desarmonia que se quer desarmônica, que frui a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica. (NIETZSCHE, 1998, p. 107).

Para Nietzsche, o principal problema do homem não é com relação às dificuldades, à dor em si, mas com sua falta de sentido: “O homem preferirá sempre *querer o nada, a nada querer.*” (NIETZSCHE, 1998, p. 149). O sacerdote asceta é aquele que confere um propósito às dificuldades, à dor. Sentido que toma por base a crença na transcendência e nos valores suprassensíveis que fazem com que a vida seja encarada como “um mal necessário”. Postura que, paradoxalmente, leva a que se queira viver, a uma afirmação da existência, embora seja uma afirmação niilista.

O ideal ascético é um artifício para a preservação da vida [...] o sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o poder do seu desejo é o grilhão que o prende aqui [...] está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida. (NIETZSCHE, 1998, p. 110).

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche questiona se os juízos de valor vigentes em sua época são manifestações de vida ascendente, que promove crescimento, força, coragem e revela plenitude, ou de vida descendente, que obstrui o crescimento do homem (NIETZSCHE, 1998, p. 9). Ao término de sua avaliação genealógica, conclui que os juízos morais de então, identificados ao ressentimento, à má consciência e tributários da cultura judaico-cristã e da filosofia socrático-platônica, são indícios de miséria, empobrecimento e degeneração de vida. Os juízos de valor correntes na modernidade seriam representantes do “ideal ascético em sua expressão mais estrita e espiritual”, responsáveis pelo fato de o homem ainda não ter alcançado seu “supremo brilho e potência”.

Nietzsche afirma que tais valores requerem uma crítica e pergunta onde se encontraria o ideal contrário desse sistema “compacto de vontade, meta e interpretação” vigente. Sinaliza para a arte como instância privilegiada de crítica aos valores correntes e de criação de novos valores mais de acordo com a vida: “A arte, na qual precisamente a mentira se santifica, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor opõe-se bem mais radicalmente [...] ao ideal ascético.” (NIETZSCHE, 1998, p. 141). Esse acento nietzschiano no âmbito estético como instância privilegiada para a crítica e criação de valores nos leva a considerar que esse seu projeto de genealogia e transvaloração não é dotado de natureza estritamente ético-moral (em sua acepção convencional), mas igualmente, ou mesmo preponderantemente, estética.

É extremamente significativo o fato de sua investigação genealógica sobre o valor dos valores, alicerce de sua transvaloração dos valores, que reivindica a arte como instância privilegiada para criação de sua filosofia, ser encerrada precisamente com um longo trecho de *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*.⁴⁰ Gesto que interpretamos como denotador do lugar de destaque que ocupa seu “contra-ideal, mais alta forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”⁴¹ na concretização desse seu projeto, sobretudo, por conta da natureza eminentemente artística do *Zaratustra*⁴², que teria possibilitado uma crítica aos valores não apenas em prol, mas através do âmbito estético. Também é significativo que sinalize para seu personagem Zaratustra como contra-ideal ao sistema de “vontade, meta e interpretação” vigente. Refere-se a ele como tipo nobre dotado de um “espírito fortalecido por guerras” para o qual “a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade”. Homem de grande amor e de grande desprezo, “espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância”. (NIETZSCHE, 1998, p. 83-85).

Através de sua avaliação genealógica do valor dos valores, Nietzsche diagnostica que os juízos morais correntes na modernidade ocidental são indícios de miséria, empobrecimento e degeneração de vida e responsabiliza essa decadência dos valores morais pelo fato de o homem ainda não ter alcançado seu “supremo brilho e potência”. Diante desse panorama, adverte sobre a necessidade de efetuar uma *umwertung* (transvaloração) dos atuais valores em outros que se pautem pela vida enquanto vontade de potência. Diante disso, nossa hipótese interpretativa é a de que, face ao desolador panorama traçado pela genealogia nietzschiana, o prognóstico afirmativo corresponderia aos discursos e ações do personagem Zaratustra.

Em *Ecce homo*, NIETZSCHE (2001b, p. 98) refere-se às três dissertações que compõem a *Genealogia da moral* como “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores”. Sabendo que a publicação do *Zaratustra* antecede a de *Genealogia da moral* e que a *Genealogia* chegou a ser caracterizada pelo autor como um comentário ao *Zaratustra*, como poderíamos compreender essa afirmação de que a *Genealogia* teria sido um trabalho preliminar à transvaloração dos valores?

⁴⁰ Cf. nota 7: “Na Terceira Dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’: a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário.” (Prólogo, §8, p. 14). A “Terceira Dissertação: o que significam Ideais Ascéticos?” de *Genealogia da moral* é considerada, por Nietzsche, como comentário ao seguinte trecho de *Assim falou Zaratustra*: “Descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente um guerreiro.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 66-67).

⁴¹ Modo como se refere a *Assim falou Zaratustra* em *Ecce homo*.

⁴² Devido, sobretudo, à linguagem literária, poético-dramática, adotada.

Consideramos que tal afirmativa não indica que somente nesse momento Nietzsche teria concebido seu projeto de transvaloração ou que *Genealogia da moral* teria apenas lançado as bases do projeto. Nossa hipótese é a de que a avaliação dos valores que pauta sua transvaloração perpassa todas as suas obras e está presente desde seus primeiros escritos. O diferencial da *Genealogia da moral* seria o de pela primeira vez Nietzsche ter se preocupado em expor de modo mais sistemático as diretrizes que norteiam sua genealogia e a transvaloração dos valores. Na qualidade de pensador extemporâneo, mal compreendido por seus contemporâneos e sem conseguir encontrar interlocutores em sua época, tendo sido o *Zaratustra* um livro pouco lido e incompreendido, aventamos a possibilidade de *Genealogia da moral* ter sido uma tentativa de Nietzsche trazer a público suas reflexões de modo mais “didático” com o intuito de esclarecer, instruir e formar leitores. *Genealogia da moral* ocuparia o lugar de uma espécie de explicação do método genealógico que sempre norteou suas avaliações e que orienta os comportamentos e discursos do personagem Zaratustra, que visam efetuar uma transvaloração dos valores.

1.2 Transvaloração dos valores em *O nascimento da tragédia*

Como já indicamos, o termo transvaloração dos valores não é unívoco ao longo das obras de Nietzsche. Na primeira edição de *Além do bem e do mal*, onde aparece uma lista cronológica dos livros publicados e dos livros “em preparação”, consta o título *A vontade de potência: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Neste momento, a transvaloração aparece como projeto nietzschiano a ser realizado futuramente.

A segunda referência à realização do projeto encontra-se na “Terceira dissertação” de *A genealogia da moral*. Nietzsche inicia o § 27 anunciando que por ora deixará de lado algumas “curiosidades e complexidades do espírito moderno” e justifica afirmando que tratará delas “em outro contexto, com maior profundidade e severidade, sob o título “História do niilismo europeu”, parte de uma obra que ele estava preparando e que seria intitulada “A vontade de potência: ensaio de uma transvaloração de todos os valores”.

Apesar de já ter feito referência, tanto em *Além do bem e do mal* quanto em *A genealogia da moral*, a tal obra em preparação, numa carta a Johann Heinrich Köselitz (amigo íntimo a quem apelidou de Peter Gast, ou seja, “Pedro, o hóspede”), de fevereiro de 1888, Nietzsche menciona dificuldades e insatisfações quanto a esse projeto, alegando falta de ânimo para concretizá-lo. Nos quatro últimos meses de 1888, já não se refere mais a esse título. Contudo, a ideia de uma transvaloração de todos os valores não desaparece e chega mesmo a constar como título de um outro projeto, para o qual Nietzsche, neste mesmo período, redige um novo plano de trabalho. Dos doze títulos atribuídos aos tópicos que compõem esse novo projeto, seis tornam-se títulos de capítulos de *Crepúsculo dos ídolos* (“O problema de Sócrates”, “A razão na filosofia”, “Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula”, “Os quatro grandes erros”, “A moral como contra natureza”, “Máximas e setas”) – o que vincula tal livro à realização da transvaloração nietzschiana. Por outro lado, em uma carta escrita a Peter Gast, em 12 de setembro de 1888, Nietzsche afirma que *Crepúsculo dos ídolos* é “uma espécie de iniciação, algo que abre o apetite para” a sua transvaloração dos valores. A expressão se refere a outro projeto, que, não obstante, teria o mesmo título do projeto esboçado anteriormente, um novo plano de trabalho, a ser completado em quatro volumes, dos quais *O anticristo*, escrito imediatamente após *Crepúsculo dos ídolos*, seria o primeiro.

Scarlett Marton (1997, p. 13) esclarece que, em meados de agosto de 1885, pode-se observar nos manuscritos de Nietzsche a intenção de escrever um livro intitulado *Vontade de potência*, que, no momento, era apenas um título ao lado de outros, um projeto literário em meio a diversos outros. E, no verão do ano seguinte, 1886, um plano de trabalho intitulado “Vontade de potência” traz como subtítulo “Ensaio de uma transvaloração de todos os valores. Em 4 livros”. Planejamento que se manteve até 26 de agosto de 1888. A partir daí, o título “Vontade de potência” desaparece, cedendo lugar a “Transvaloração dos valores”.

Em 1888, sob o título geral de *Vontade de potência: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*, Nietzsche planejava redigir quatro livros destinados a tratar especificamente do seu projeto de transvaloração de todos os valores. O primeiro seria *O anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*; o segundo, *O espírito livre: crítica da filosofia como movimento niilista*; o terceiro, *O imoralista: crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral*; e o quarto e último, *Dionísio: filosofia do eterno retorno*.⁴³ Porém, concluiu apenas o primeiro deles: *O Anticristo* (escrito em 1888 e publicado, apenas postumamente, em 1908).

Em seu artigo “Ler Nietzsche: Crepúsculo dos ídolos”, Montinari afirma que, em 3 de setembro de 1888, Nietzsche escreveu o Prefácio da “Transvaloração de todos os valores”. Nas semanas anteriores estava no início de um novo trabalho e acreditava ter encontrado a forma de comunicá-lo, para publicar a obra independente “Transvaloração de todos os valores”, cujo primeiro livro chamava-se *O anticristo*. Mas, a partir do material reunido até então surgiu também um outro escrito, inicialmente intitulado “Ociosidade de um psicólogo” e, posteriormente intitulado, *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tanto o projeto da “Transvaloração de todos os valores” em quatro livros quanto o *Crepúsculo dos ídolos* surgiram do material da “Vontade de potência. Tentativa de uma Transvaloração de todos os valores”.

Acerca da função do *Crepúsculo dos ídolos* entre *O caso Wagner*, publicado um pouco antes, e os seus últimos escritos – *O anticristo*, *Ecce homo* –, Nietzsche escreveu no Prefácio: “Este *pequeno* escrito é uma *grande declaração de guerra*”. Nesse momento ele se compreende em guerra pelo fortalecimento da “transvaloração de todos os valores”, pelo questionamento dos deuses de acordo com Montinari (1997, p. 3):

Certamente não é examinado nenhum deus temporal, mas sim os deuses eternos, que aqui são espicaçados com o martelo, como com um tridente. O martelo, com o qual Nietzsche filosofa em seu livro, é mais o martelo do minerólogo do que a rude ferramenta da brutalidade; sim, um tridente, através do qual como resposta “ouve-se esse famoso som oco”, “que fala de entranhas insufladas”.

⁴³ De acordo com plano de trabalho, de 1888, publicado postumamente.

O título inicial que Nietzsche pensou para esse livro posteriormente denominado *Crepúsculo dos ídolos* foi *Ociosidade de um psicólogo*. Seu amigo Peter Gast foi quem o dissuadiu dessa escolha, como podemos ver através de uma de suas cartas:

O título “Ociosidade de um psi(cólogo)” soa-me demasiado modesto, quando me lembro como ele poderia agir sobre as pessoas comuns: o senhor dirigiu sua artilharia para as montanhas mais elevadas, o senhor tem canhões como nunca houve antes e precisa apenas atirar às cegas, para aterrorizar os arredores. Um passo de gigante sob o qual as montanhas estremecem nas origens, não é mais nenhuma ociosidade. Além disso, na nossa época, a ociosidade é costume *após* o trabalho e o *Mü* (de “*Müssigang*”) aparece também em *Müdigkei* (cansaço). Ah, eu suplico como só um homem incapaz deve suplicar: um título espetacular, brilhante.

Nietzsche respondeu sete dias depois (em 27/09):

No que diz respeito ao *título*, no seu reparo *tão humano*, minhas próprias reflexões lhe anteciparam: finalmente, a partir das palavras do *Prefácio*, encontrei a fórmula que também talvez satisfaça suas necessidades. O que o senhor escreveu acerca da “grande artilharia”, devo simplesmente adotar em meio à escrita final do primeiro livro da “*Transvaloração*”. Caminha-se para uma horrível detonação. [O novo título – “*Crepúsculo dos Ídolos*” trata-se de uma referência à ópera *Crepúsculo dos deuses* de Wagner].

Ao datar o *Prefácio* de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche escreve: “Turim, 30 de setembro de 1888, no dia em que foi terminado o primeiro livro de *A transvaloração dos valores*.” Essa referência diz respeito ao livro *O anticristo*, como evidencia a listagem de livros redigidos no ano de 1888 que ele elabora ao término de *Ecce homo*: “O primeiro livro da *Transvaloração* de todos os valores, as *Canções* de Zaratustra, o *Crepúsculo dos ídolos* [...] tudo dádivas desse ano, aliás de seu último trimestre!”. A “*Lei contra o cristianismo*” presente no final de *O anticristo* é datada como “primeiro dia do ano um (em 30 de setembro de 1888 do falso calendário)”.

Ecce homo foi inicialmente pensado como um apêndice do *Crepúsculo dos ídolos* e, para Montinari:

O *Crepúsculo dos ídolos* representa uma espécie de obra-gêmea de *O anticristo*, sobretudo da perspectiva da história de seu surgimento. Do mesmo modo que *O anticristo*, ele tem suas origens em um e mesmo material; eles até mesmo coexistem durante um longo tempo, em uma boa terça parte de um único manuscrito, isto é, as primeiras 24 seções de *O anticristo*. Isto aconteceu entre a desistência de Nietzsche em relação ao plano da “*Vontade de potência*” e o surgimento de uma nova ideia, a da “*Transvaloração* de todos os valores”, com quatro livros específicos, isto é, entre 26 de agosto e 3 de setembro de 1888.⁴⁴

⁴⁴ A restituição do texto do *Crepúsculo dos ídolos* ao seu lugar de origem nos manuscritos não conduz ao que estaria contido por inteiro nesses manuscritos, cuja origem se deve a uma determinada concepção do conjunto da “*Vontade de potência*”, algumas vezes diferente. Nenhuma dessas concepções de conjunto foi levada a cabo por Nietzsche. A esse respeito, mais um exemplo. O curto capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’, enfim, tornou-se fábula” pertence a um plano do início de 1888, no qual o erro da oposição entre um mundo verdadeiro e um mundo simplesmente aparente é apresentado como a premissa de um querer equívoco em relação à vida por parte dos filósofos (como tipos da *décadence*). Segue-se a ele um capítulo sobre a “*Moral* como expressão da *décadence*”, criticada como altruísmo, compaixão, cristianismo, espiritualização. O quarto capítulo examina a possibilidade de uma posição contrária à *décadence* na filosofia e na moral. O quinto deveria conter a crítica do presente como niilista, na qual um elemento afirmativo do presente é a boa consciência da ciência. No sexto capítulo, a *Vontade de potência* deveria ser tratada como vida. Enfim, o sétimo e último capítulo, sob o sugestivo título de

Nietzsche escreveu para a “Transvaloração de todos os valores” o curto Prefácio atual, que podemos ler ainda no início de *O anticristo*. Originariamente, o *Crepúsculo dos ídolos* deveria ser concluído após os dois textos sobre Goethe (49 e 50) das “Incursoes” com o seguinte texto (51):

Perguntam-me, freqüentemente, porque escrevo em alemão, quando em nenhum outro lugar do mundo sou tão mal lido como na minha pátria. Quem sabe afinal se eu também *desejo* ser lido hoje? – criar coisas em que inutilmente o tempo experimenta seus dentes; buscar uma pequena imortalidade segundo a forma, *segundo a substância* – jamais fui suficientemente modesto para exigir menos de mim. O aforismo, a sentença, nas quais, sendo o primeiro, sou o mestre entre os alemães, são as formas da “eternidade”; minha ambição é dizer em dez frases aquilo que qualquer outro diz em um livro, – aquilo que qualquer outro não diz em um livro. Ofereci à humanidade o livro mais profundo que ela possui, o meu *Zarathustra*: breve, oferecer-lhes-ei o livro mais independente. (MONTINARI, 1997, p. 9).

Com esse anúncio da “Transvaloração de todos os valores”, Nietzsche queria terminar o livro. O capítulo “O que devo aos antigos” foi incluído depois e, mais precisamente, durante a correção; Nietzsche o retirou de um texto que ele pretendia utilizar na primeira versão do *Ecce homo*.

Ainda que a expressão “transvaloração de todos os valores” tenha passado a figurar como título de um novo projeto também não finalizado e do qual só conhecemos o que talvez seja o seu primeiro volume, isso não significa, necessariamente, que a realização da transvaloração nietzschiana – esta que Nietzsche, em seus últimos escritos toma como sua tarefa singular – estivesse limitada à escrita de tal obra. Como vimos, há indícios de que, talvez, parte de um dos planos de trabalho que receberam o título “transvaloração de todos os valores” tenha sido incorporada ao escopo de *Crepúsculo dos ídolos*. Além disso, independentemente desta possibilidade, *Crepúsculo dos ídolos* e também *Ecce Homo* não só tematizam diretamente a transvaloração de todos os valores e contêm diversos elementos constitutivos desse gesto crítico/criativo, como também sugerem que a própria transvaloração já estaria presente em seus escritos anteriores.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, NIETZSCHE (2006, §5) se refere ao seu primeiro livro publicado, *O nascimento da tragédia*, como sua primeira transvaloração de todos os valores. A transvaloração é projetada retrospectivamente sobre os livros *Humano, demasiado humano* e *Aurora* logo no primeiro parágrafo dos

“Nós, hiperbóreos” diz o seguinte, de maneira impressionante, num plano que como todos os outros nunca foi realizado: “Puros lugares absolutos, por exemplo *Felicidade!* por exemplo *História!* ao final, monstruoso gozo e triunfo, *ter um puro e claro Sim e Não...* Salvação da *incerteza.*” (fragmento póstumo 14 (156) do início de 1888; KSA, 13, p. 341).

capítulos homônimos de *Ecce homo* (Nietzsche, 2001b). Se a obra intitulada *Transvaloração de todos os valores* não foi finalizada, os últimos escritos de Nietzsche talvez não só tenham realizado diversos aspectos de sua transvaloração, como ainda projetaram tal realização sobre o percurso que vai do início ao fim da obra nietzschiana. Nos últimos textos preparados por Nietzsche, a expressão *transvaloração de todos os valores* funciona como um signo daquilo que ele então identifica como a sua tarefa, daquilo que, embora venha à tona de um modo mais evidente apenas nesses últimos textos, graças ao que neles é dito e ao efeito que isto produz em nós, acaba marcando todo o conjunto de suas obras.

No capítulo de *Ecce Homo* dedicado a *Aurora*, Nietzsche (2001b, §1) não só aproveita para associar a realização da *transvaloração* a esse livro, publicado em 1881, quando tal termo ainda não aparecia em seus escritos, como também indica uma boa maneira de se compreender o que é implicado por tal realização: “um desprender-se de todos os valores morais”, “um confiar e dizer sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito”. Eis a necessária dupla face da transvaloração nietzschiana: crítica violenta de um modo de avaliar caracterizado em seus textos como doentio; crítica que, por sua vez, implica a criação de um outro modo de avaliar neles caracterizado como sadio. Ou seja, a criação de um modo de avaliar caracterizado em seus textos como afirmativo – criação que, por sua vez, implica um contundente desmonte de um modo de avaliar neles caracterizado como negativo. Tudo se passa como se uma crítica demolidora dos valores engendrados por uma perspectiva negativa, doentia, só pudesse ser efetivamente realizada a partir de uma perspectiva absolutamente afirmativa, sadia.

No plano de trabalho de 1888, Nietzsche planejou *O anticristo: maldição ao cristianismo* para ser o primeiro livro de sua tetralogia dedicada ao projeto de transvaloração dos valores. Contudo, após escrevê-lo passou a considerá-lo como a totalidade desse projeto, como podemos perceber em uma carta escrita por ele em 20 novembro de 1888 a Georg Brandes (BARROS, 2002, p. 22):

Eu sou, afinal, o primeiro psicólogo do cristianismo e posso, como antigo artilheiro que sou, pôr em posição artilharia pesada [*schweres Geschütz vorfahren*], algo de que nenhum opositor do cristianismo sequer supôs na existência. O conjunto é a abertura da Transvaloração de todos os valores, a obra, que a meu ver já está terminada: juro-lhe que em dois anos nós teremos comoções no mundo todo. Eu sou uma fatalidade.

No próprio livro isso é perceptível, pois, como já assinalamos, Nietzsche chega a refazer o calendário, identificando a data da conclusão da escrita do livro *O anticristo* com o ano 1 da transvaloração dos valores (ano 1888 segundo o falso calendário).

Quando, em *Crepúsculo dos ídolos*, na sessão intitulada “Como o 'mundo verdadeiro' se tornou finalmente fábula”, Nietzsche traça um histórico do desenvolvimento da filosofia através de breves comentários a alguns de seus momentos mais significativos (como a filosofia socrático-platônica, a doutrina judaico-cristã, a filosofia kantiana, o positivismo e sua inaugural filosofia trágica), o *Zaratustra* é apontado como “fim do longo erro”, “apogeu da humanidade” e “grande meio-dia”.

Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula – história de um erro

1

O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele.
(A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade”.)

2

O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).
(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – ela se torna mulher, torna-se cristã...)

3

O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.
(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

4

O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...
(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

5

O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada -, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la!
(Dia claro; café da manhã; retorno do bom sens [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)

6

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!
(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; Incipit Zaratustra [começa Zaratustra].)

Os escritos platônicos teriam sido os responsáveis pelo surgimento da metafísica, entendida como pensamento dual que promove uma cisão do mundo em que a alma, a racionalidade e o além-mundo são valorizados em detrimento do corpo, dos sentidos e do mundo a que se tem acesso imediato.

O cristianismo é identificado por Nietzsche como platonismo para o povo. Aproveita o arcabouço platônico da cisão de mundos e os ideais ascéticos e a eles acrescenta a noção de pecado, paraíso, purgatório e inferno.

Kant até certo ponto é elogiado em função de sua *Crítica da razão pura*, que reconheceu os limites do conhecimento humano ao admitir que a razão se coloca perguntas que não pode responder, reconhecendo com isso a impossibilidade de tratar de temas transcendentais, como a existência de Deus. Mas Kant também é criticado por, em sua moral, defender a submissão a imperativos categóricos. Por conta disso, Nietzsche se refere a ele como uma raposa que conseguiu escapar de uma armadilha (o conhecimento transcendente metafísico), mas que se deixou aprisionar em outra (a crença em uma suposta moral universal que opera através de um imperativo categórico).

O positivismo teria se insurgido contra a metafísica, mas recaído no niilismo reativo ao colocar o homem no lugar absoluto outrora ocupado por Deus, a ponto de ter chegado a criar uma religião da humanidade.

O fim do “mundo verdadeiro” ocorre com o advento da filosofia trágica nietzschiana, e o *Zarathustra* é apontado como ápice da valorização das aparências em detrimento da crença em um mundo verdadeiro.

A principal contraposição é entre a filosofia platônica e o *Zarathustra*. Sócrates e Platão são considerados antigregos por terem sido os responsáveis pela criação da vontade de verdade e pela difusão de crenças transcendentais na Grécia. A filosofia trágica nietzschiana consiste em uma transvaloração do platonismo, e o *Zarathustra* consiste em uma retomada dos valores da aristocracia grega da investigação pré-socrática da *physis* e, portanto, crítico do ascetismo cristão, do antropocentrismo positivista e do imperativo categórico kantiano.

Essa importante sessão do livro termina com as palavras “Incipit Zarathustra [começa Zarathustra]”, que nos parecem indicar que, em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche teria efetuado uma transvaloração dos valores criticados nos tópicos anteriores (filosofia platônica, doutrina cristã, filosofia kantiana e positivismo). O último aforismo do livro IV de *A gaia ciência* se intitula *Incipit tragoedia* (A tragédia começa) e contém uma versão das primeiras linhas do *Zarathustra*. O que Nietzsche entende por tragédia nesse momento? E porque identifica essa noção ao *Zarathustra*?

É recorrente nas obras de Nietzsche o tema do renascimento do trágico, o anúncio e a luta por uma nova era trágica dionisíaca que supere a idade da razão inaugurada pela moral socrático-platônica que provocou o fim da época trágica dos gregos. Tais temas estão presentes no primeiro livro publicado por Nietzsche, *O nascimento da tragédia*. Muito

provavelmente em função dessa noção de nova era trágica, NIETZSCHE (2006, §5) conclui *Crepúsculo dos ídolos* (de 1889) se referindo a *O nascimento da tragédia* (de 1872) como uma primeira transvaloração dos valores: “*O nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu saber – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...”

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche transvalora e ressignifica o valor e o sentido da cultura grega de modo geral, particularmente da tragédia ática e da filosofia socrática. Com o intuito de compreendermos os aspectos da transvaloração dos valores presentes em sua obra inaugural, assim como sua valorização da época trágica dos gregos, que o leva a identificar a filosofia socrático-platônica como decadente, faremos uma análise desse livro.

No capítulo de *Ecce homo* dedicado a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche destacou que duas das principais ideias apresentadas no livro foram a “compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos” e a “compreensão do socratismo”. Consideramos que estes foram, aos olhos de Nietzsche, os principais elementos de sua transvaloração dos valores apresentados na obra. Ideias que expressavam perspectivas audaciosas que questionavam diretamente as teorias tradicionais com relação à Grécia antiga. Em contraposição às teses vigentes que consideravam a serenidade (*heiterkeit*) e a racionalidade como as características preponderantes dos helênicos, Nietzsche ressaltou a importância fundamental que o pessimismo e os instintos possuíam para eles. Tamanha importância confere a essa tese que chegou a mudar o subtítulo do livro para evidenciá-la: de *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* para *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* (grifos nossos), a partir da segunda edição. Em sua obra inaugural, apresentou a até então inusitada teoria de que a aparente serenidade grega surgiu apenas em um segundo momento e como tentativa de ocultar o pessimismo fundamental que os gregos teriam experienciado inicialmente.

Longe de, como de hábito, considerar Sócrates como ápice da civilização grega antiga, Nietzsche chega a se referir ao célebre filósofo ateniense como “sintoma de declínio cultural”, “instrumento de dissolução grega” e até mesmo como “anti-grego decadente” por ele ter deliberadamente tentado sobrepor um racionalismo moralizante aos instintos vitais. Nietzsche utiliza a figura do deus Dionísio, patrono da arte trágica, para ilustrar as características gregas combatidas por Sócrates e que posteriormente foram negligenciadas pelos helenistas modernos, mas cuja importância Nietzsche exalta e julga central para a devida compreensão

dos gregos antigos e daquela que considera ser sua maior expressão artístico-cultural: a tragédia ática.

Nietzsche desejava um retorno desse sentimento trágico. Não como *mimesis*, mas uma revalorização dos instintos, afetos, *pathos* que o engendraram, pois, para Nietzsche, a importância da tragédia não se restringia à encenação, mas residia principalmente no fato de ela refletir uma determinada visão de mundo que implicava uma postura peculiar diante da existência. Ele se considera como o único conhecedor da real natureza do fenômeno trágico por ter sido o primeiro a associá-lo a uma concepção essencialmente dionisíaca da existência. Defende que “a visão dionisíaca do mundo” foi o que possibilitou o surgimento do áureo período cultural a que denominou “época trágica dos gregos”, tendo chegado a afirmar que enquanto não se tiver uma resposta para a pergunta “o que é dionisíaco?”, [os gregos] continuam como antes inteiramente desconhecidos e inimagináveis” (Nietzsche, 2000c, p. 16). Consequentemente, em sua análise da Grécia do século V a.C., um dos objetivos centrais foi precisamente o de esboçar possíveis respostas a essa questão.

A palavra tragédia significa “canto de bode”, animal associado ao deus Dionísio, já que a encenação trágica surgiu inicialmente como rito em louvor ao deus Dionísio, de quem Nietzsche se dizia único e principal discípulo. No prefácio crítico que escreveu para a reedição de *O nascimento da tragédia* (1886) se refere ao dionisismo como tendo por característica principal aquilo que denomina “pessimismo da força” e esclarece que o pessimismo não é necessariamente um “signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados” como se poderia imaginar em um primeiro momento. Assevera que os gregos antigos vivenciaram a possibilidade de um inusitado “pessimismo da força”, entendido como “uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência”, mas que só foi possível “devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma plenitude da existência” (NIETZSCHE, 2000c, p. 14). Nietzsche assinala como principal contraponto desse dionisíaco pessimismo da força grego, responsável por sua época trágica, o racionalismo de Sócrates, que, por meio de seu “otimismo teórico”, tentou ocultar e até mesmo suprimir o caráter essencialmente pessimista e trágico da existência. Trata-se de conviver, afirmar e até mesmo desejar o que costuma ser tido por doloroso, assustador, desagradável e não tentar escondê-lo, atenuá-lo ou corrigi-lo através de artifícios racionais ou morais.

Nietzsche deixa claro que não analisa a Grécia antiga a partir de conceitos que tenham por finalidade a mera inteligência lógica, mas por meio de certezas imediatas dadas pela intuição (*anschauung*). Erige sua teoria a partir das imagens de Apolo e Dionísio, divindades

do panteão grego antigo a que atribui o estatuto de impulsos artísticos naturais. Ao impulso artístico apolíneo associa a arte do figurador plástico (*bildner*) que surge da bela aparência do mundo do sonho. Apolo é tido como o “resplendente” deus dos poderes configuradores que reina sobre a bela aparência do mundo interior e da fantasia. É uma divindade fundamentalmente ética que, ao lado da necessidade estética da beleza, incita ao autoconhecimento e à prudência, expressos através de suas célebres máximas: “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”. É o responsável pelo *metron*, linha tênue que não deve ser ultrapassada pela fantasia a fim de evitar a confusão entre o mundo onírico e a realidade cotidiana. Já o impulso artístico dionisíaco dá vazão à exaltação e à desmedida que levam ao rompimento do princípio de individuação que Apolo cria e se empenha em defender. É vinculado à arte não figurada da música (*unbildlichen*), que se manifesta através da embriaguez artística em que a subjetividade se esvanece em completo autoesquecimento. O músico dionisíaco, enquanto dor primordial e seu eco, propicia êxtase ao romper o restritivo princípio de individuação apolíneo e franquear o acesso ao substrato mais íntimo da natureza.

Um dos principais exemplos evocados por Nietzsche para ilustrar a visão dionisíaca de mundo é extraído de uma narrativa popular que evidencia o acentuado pessimismo dos helênicos. Trata-se do mito referente ao sátiro Sileno, companheiro do cortejo de Dionísio, considerado sábio. Ao ser inquirido sobre o supremo bem a que os seres humanos poderiam almejar, Sileno afirmou que a melhor coisa que poderia acontecer ao homem é inalcançável: seria nunca ter nascido. Já a segunda melhor coisa que pode lhe acontecer ainda está ao alcance: morrer o quanto antes. Com o intuito de conservarem suas existências, os gregos tiveram que ocultar essa terrível realidade. Com essa finalidade teriam criado o belo, harmônico e luminoso panteão olímpico dos deuses homéricos: divindades engendradas predominantemente pelo impulso artístico apolíneo para anelar os homens à existência por meio do mascaramento de seu lado terrível e sombrio, enfatizando, em contrapartida, o prazer e a beleza da vida.

Um exemplo paradigmático dessa visão homérica preponderantemente apolínea que anela à existência é a postura de Aquiles com relação à morte, narrada na *Odisseia* de Homero. Ao entrar em contato com o “espírito” (*eidolon*) de Aquiles no Hades (“mundo dos mortos”), Odisseu o parabenizou por sua vida heroica e pelo seu aparente bem-estar após a morte. Aquiles replicou com veemência, afirmando que preferiria estar ainda vivo, mesmo como mero empregado camponês pobre, do que entre os mortos, ainda que houvesse a

possibilidade de se tornar senhor daquele mundo.⁴⁵ Essa narrativa evidencia que a verdadeira dor dos homens homéricos está em morrer, sobretudo em morrer cedo. Trata-se do oposto da dionisíaca sabedoria de Sileno que considera “não ter nascido” como o supremo bem e “morrer o quanto antes” como o que de melhor pode acontecer ao homem. Através da contraposição entre essas narrativas mitológicas, Nietzsche conclui que a tão propalada serenidade grega ocorre apenas em um segundo momento. Ela teria sido resultante de uma reação de defesa apolínea contra o pessimismo dionisíaco experienciado em um primeiro momento e que, se vivenciado ostensivamente, conduziria à aniquilação definitiva (NIETZSCHE, 2000c, p. 35-38).

Esses dois impulsos artísticos antitéticos a que Nietzsche se refere são naturais e prescindem dos homens para sua manifestação. Eles se satisfazem imediatamente e por via direta, seja através do mundo figural do sonho (apolíneo) ou através da realidade inebriante que destrói o indivíduo por meio de um sentimento místico de unidade (dionisíaco). São poderes artísticos que irrompem da própria natureza sem necessidade de mediação dos artistas. Também há manifestações fisiológicas desses impulsos em produções humanas, contudo, mesmo em tais casos o criador efetivo também não é o artista, mas igualmente o próprio impulso, pois o que caracteriza um artista, aos olhos de Nietzsche, é justamente a capacidade para tornar-se mediador de algum desses dois impulsos naturais. Nessa perspectiva, em última análise, todo artista, quer seja onírico ou extático, é um “imitador”, posto que a verdadeira artista é sempre a própria natureza. Os artistas apenas são dotados de maior aptidão que os demais homens para comungarem com os impulsos naturais e exprimi-los em suas obras.

Apesar de Nietzsche em certos momentos se referir a cada um dos impulsos de modo independente, eles são indissociáveis. No contexto da Grécia antiga, pode-se apenas falar em arte preponderantemente apolínea ou dionisíaca, mas não estritamente. Nietzsche chega a mencionar recorrentes tentativas por parte do impulso apolíneo de controlar e suprimir definitivamente o dionisíaco. Cita a austera e rígida arte dórica como “acampamento de guerra da força apolínea” contra o “caráter titânico-barbaresco” do dionisíaco, exemplo da intensificação do comedimento e da bela aparência com o intuito de salvaguardar o princípio

⁴⁵ O trecho em questão é do canto XI: “Ninguém, nobre Aquiles, é tão feliz como tu, no passado e nos tempos vindouros. Enquanto vivo, os Argivos te honrávamos, qual se um deus fosses; ora que te achas no meio dos mortos, sobre eles exerces mando incontestado. Não podes queixar-te da morte, ó Pélida! [...] Ora não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, pois **preferiria viver empregado em trabalhos de campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos.**” (HOMERO, 1974, p. 165-166, grifos nossos).

de individuação de um ameaçador estado de natureza cruel e brutal (NIETZSCHE, 2000c, p. 42). Mas essa tentativa de resistência apolínea foi frustrada, já que os impulsos dionisíacos se intensificaram, irrompendo cada vez com maior frequência, tornando impossível sua contenção. Mesmo porque seria impossível suprimi-lo, já que o “titânico” e o “bárbaro” dionisíaco são tão necessários e integrantes da vida quanto o comedimento apolíneo. Metaforicamente, Nietzsche afirma que, quando Apolo percebeu que seria impossível derrotar Dionísio, sua ação se restringiu a “tirar das mãos de seu poderoso oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação concluída no devido tempo” (NIETZSCHE, 2000c, p. 33-34). Teria ocorrido uma espécie de acordo em que cada um fez concessões até cessarem os conflitos e entrarem em perfeita harmonia, tendo se tornado até mesmo complementares. Momento em que, segundo Nietzsche, nasce a tragédia ática.

A tragédia ática surgiu a partir das músicas ditirâmbicas entoadas pelos coreutas sátiros nos cultos em louvor ao deus Dionísio. Originalmente ela se constituía apenas de coro, era pura música. Nietzsche destaca e valoriza bastante essa origem da tragédia, mas ressalta que a música em questão não se trata da prosaica música “de acompanhamento” que apenas almeja ser como que um “retrato imitativo da aparência”, espécie de “pintura sonora” que tenta mimetizar “o real”. A que é elogiada por Nietzsche é a música trágica dotada de força criadora de mitos que reconduz à essência da vida, ao Uno Primordial. Música dionisíaca que chega à sua mais alta manifestação na tragédia ao interpretar o mito com nova e mais profunda significação por se referir simbolicamente à esfera da Vontade (*Wille*) que está acima e antes de toda aparência. É polissêmica e de significado ilimitado, cuja melodia é o que há de mais universal e prescinde de imagens e conceitos por jamais poder ser integralmente expressa através da restritiva palavra falada.

Originariamente a tragédia era só coro, portanto, a música é mais fundamental que a narrativa e a ação dramática. O coro é o responsável por provocar o *pathos* trágico através da dança, da música e da palavra mítica. Longe de efetuar mera “retratação servil da realidade”, o sátiro coreuta está para o homem civilizado na mesma relação em que a música dionisíaca está para a civilização. O coro ditirâmbico é um coro de transformados, fora do tempo e esferas sociais, para quem o passado civil e a posição social estão esquecidos. Eles ilustram o contraste entre a “verdade da natureza” e a “mentira da civilização”, sua incumbência é a de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco para que o homem civilizado se sinta suspenso em sua presença. Através deles, as artificiais fronteiras civilizatórias cedem e o abismo entre os homens dá lugar a um sentimento de unidade que reconduz ao coração da

natureza. Após esse estímulo inicial, o próprio público torna-se parte integrante do coro (NIETZSCHE, 2000c, p. 51-63).

Ao contrário do que pode aparentar em um primeiro momento, para Nietzsche, também a arte dionisíaca quer convencer do eterno prazer da existência, só que não por meio de belas aparências. O prazer dionisíaco ocorre justamente no momento em que se vai além do mundo das aparências, quando se suspende o véu das ilusões fenomênicas e do princípio da individuação e se ascende ao substrato dionisíaco da existência, ao Uno Primordial. Contudo, esse acesso ao dionisíaco propiciado pela tragédia é apenas temporário. Enquanto manifestação artística simultaneamente dionisíaca e apolínea, a encenação trágica possibilita o acesso ao dionisíaco através de meios e elementos apolíneos que salvaguardam a individualidade cotidiana de aniquilação definitiva. Trata-se de uma encarnação apolínea de cognições e efeitos dionisíacos que leva os espectadores-artistas a experienciarem o consolo metafísico e o sentimento de alegria trágica que, para Nietzsche, são os objetivos principais da encenação, sem os quais uma tragédia não pode ser classificada como tal. Quando se entra em contato com o núcleo pulsante de vida, que é o cerne da existência, percebe-se que apesar da destruição das aparências, por trás do princípio de individuação, a vida é eterna. Ao se perceber que, apesar da finitude e transitoriedade da existência individual, a vida é eterna e continuará a se produzir incessantemente, o espectador-artista vivencia o sentimento de alegria trágica que potencializa a existência.

A finalidade da encenação trágica não é, portanto, a de meramente iludir e entreter ou aplacar e descarregar impulsos, mas conduzir ao âmago do mundo para um contato com a terrível natureza da existência que transfigura e intensifica a vida daquele que a contempla. Essa alegria metafísica com o trágico só é possível devido à união harmônica entre os impulsos artísticos: sem o apolíneo, o princípio de individuação dos homens seria definitivamente aniquilado, e sem o dionisíaco não seria provocado o *pathos* necessário para produzir o sentimento de alegria trágica decorrente da consolação metafísica.

Para Nietzsche, assim como a tragédia nasceu do espírito da música, ela pereceu com o seu esvanecer. Ela teria chegado ao fim com as peças de Eurípides devido às mudanças que ele fez em aspectos centrais da encenação, sobretudo relativas à presença da música. Uma das principais alterações criticadas por Nietzsche diz respeito à drástica diminuição da participação do coro, tendo a música perdido o lugar de destaque que ocupava até então. Em contrapartida, foi dada excessiva importância à inteligibilidade através do radical aumento dos diálogos e explicações lógicas e retóricas. Essas modificações teriam sido efetuadas devido à grande influência que a filosofia de Sócrates teria exercido sobre o tragediógrafo Eurípides e

que o teria levado a escrever suas peças a partir do racionalismo socrático na tentativa de colocar “em prática” algumas de suas teorias, como a de que “tudo deve ser inteligível para ser belo” e “só o sabedor é virtuoso” (NIETZSCHE, 2000c, p. 81): “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo.” (NIETZSCHE, 2000c, p. 79).

Nietzsche considerava Eurípides e Sócrates como dois espectadores que não compreendiam a tragédia e que, conseqüentemente, realizavam diversas críticas à sua estrutura. Viam-na como algo pouco racional com “causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas”. Nietzsche constata que a postura socrática com relação ao trágico não é apenas de ordem estética, mas reflete um julgamento moral com relação à própria vida como um todo. Sócrates instaurou uma inédita e até então improvável (para os gregos) oposição entre a razão e os instintos ao considerar que “virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”. O socratismo estético não considera a arte como tendo um fim em si mesma, mas como mero meio para transmissão dos valores morais professados por sua doutrina. Sócrates erigiu o entendimento como critério último de apreciação estética: “tudo deve ser consciente para ser bom” (NIETZSCHE, 2000c, p. 83.). Com isso se tornou um ponto de inflexão na mentalidade grega antiga por ter inaugurado um tipo de homem até então desconhecido: o homem teórico que se norteia pelo que Nietzsche denomina vontade de verdade: “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (NIETZSCHE, 2000c, p. 93). Perspectiva de acordo com a qual há necessidade de fazer com que a existência aparente ser compreensível e justificada através de seu “otimismo teórico” que se contrapõe diretamente ao “pessimismo prático” grego.

Inspirado pelo socratismo estético, Eurípides quis reconstruir a tragédia a partir de uma “arte, moral e visão de mundo não-dionisíacas”. Preocupado com a compreensão do público, diminuiu consideravelmente a participação do coro e incluiu mais diálogos e explicações verbais. O herói de suas peças é sempre virtuoso e dialético, representante da dialética otimista socrática, e se expressa em longas cenas retóricas centradas na mera paixão vulgar e não mais no *pathos* trágico. Em suas peças tinha que haver justiça poética e uma ligação perceptível entre virtude, saber, crença e moral. Ele retirou o efeito de tensão ao incluir um Prólogo explicativo em que a trama é contextualizada e frequentemente recorreu ao uso do *deus ex machina* para garantir ao público a veracidade das informações e superar as dúvidas quanto à realidade do mito. Com ele, o espectador foi levado à cena. A maioria de suas peças retratava o homem comum em suas atividades prosaicas e não mais os sofrimentos do deus

Dionísio que, até então, sempre havia sido o protagonista de toda tragédia, mesmo que apenas indiretamente e de modo simbólico. Eurípides elaborou diálogos simples para que fossem facilmente compreendidos e o espectador visse e ouvisse como que “seu duplo” no palco, isento de dúvidas ou ambiguidades. Diante dessa exacerbada valorização do entendimento e da lógica que se relacionam estreitamente ao impulso artístico apolíneo, Nietzsche considera Eurípides como fortemente inclinado a privilegiar características estritamente apolíneas. Ele teria feito uma tentativa frustrada de aliança com o apolíneo com o objetivo de excluir definitivamente o dionisíaco. Porém, ao tentar retirar o elemento dionisíaco da encenação, o apolíneo também deixou de estar presente de modo equilibrado e harmônico. Aos olhos de Nietzsche, o máximo que Eurípides conseguiu ao produzir uma arte independente dos impulsos naturais foi “frios pensamentos paradoxais em vez das intuições apolíneas e afetos ardentes em lugar dos êxtases dionisíacos” (NIETZSCHE, 2000c, p. 78-83). Com essa perda da harmonia entre os impulsos chegou ao fim a tragédia grega, ao menos como era conhecida até então. Para Nietzsche, graças a esse “suicídio da tragédia” em que a própria encenação trágica adquiriu características diametralmente opostas às de seu surgimento, também chegou ao fim a “época trágica dos gregos” e teve início a “idade da razão”, raiz da decadente modernidade europeia.

No contexto de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche está se referindo especificamente à Grécia do século V a.C., que teria tido sua áurea “época trágica” sobrepujada por uma decadente “idade da razão”, inaugurada pela difusão da “antigrega” e “antinatural” doutrina transcendente socrático-platônica. Sócrates é tido por Nietzsche como o primeiro exemplar de uma nova forma de existência antes dele inaudita: o homem teórico, mestre da serenidade e felicidade de existir que se satisfaz em “desprender o véu da verdade” através de um esforço racional. Trata-se de um tipo otimista com fé na scrutabilidade da natureza das coisas que atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal cujo principal esforço é o de tentar fazer com que a existência apareça como compreensível e justificada de acordo com os parâmetros lógico-cognitivos a partir dos quais ele avalia o mundo: “Através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar” (NIETZSCHE, 2000c, §16). Perspectiva que posteriormente teria sido desenvolvida e difundida, sobretudo, pela cultura judaico-cristã e que constitui uma das principais bases do pensamento moderno tão criticado por Nietzsche.

Na “Tentativa de autocrítica”, que escreveu 16 anos após a publicação desse livro, Nietzsche afirma se orgulhar de, em *O nascimento da tragédia*, ter sido o primeiro a perceber

e denunciar a ciência, entendida enquanto racionalismo teórico e expressão do limitado socratismo dialético moralizante, como problemática e questionável. Por considerar que o “problema da ciência não pode ser reconhecido na própria ciência”, procurou “ver ciência sob ótica da arte e arte sob ótica da vida”. Razão pela qual um dos temas centrais do livro é o privilégio da arte e da intuição (*anschauung*) artística em detrimento do pensamento “científico” e das deduções intelectuais. No entanto, paradoxalmente optou por efetuar sua crítica à racionalidade através do próprio raciocínio lógico-argumentativo cuja eficácia pretendia questionar e combater. Ele teria inadvertidamente se servido de meios convencionais e limitados para expressar seus pensamentos extemporâneos e originais. “Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? [...] eu a chamei dionisíaca.” (NIETZSCHE, 2000c, §5).

Um dos principais incômodos de Nietzsche, assinalados na “Tentativa de autocrítica”, diz respeito ao fato de o dionisíaco, tão valorizado ao longo da obra, não ter estado presente também em seu estilo de escrita de então. Não poupa críticas a esta sua primeira publicação a que se refere como um livro problemático, mal acessível, desagradável, estranho, temerário, mal escrito, pesado, penoso, frenético, confuso e acometido de todos os defeitos da mocidade. Contudo, suas principais reservas dizem respeito apenas ao estilo de escrita do livro. Considera que um de seus principais equívocos foi o de ter tratado do impulso artístico dionisíaco através de uma linguagem teórico-argumentativa representacional tipicamente apolínea. Ressente-se que o dionisíaco tenha aparecido mais como ponto de interrogação do que como plena afirmação:

Falava voz estranha, discípulo de um deus desconhecido ainda, que se escondia sob o capucho do douto, sob a pesadez e a rabugice dialética do alemão [...] Falava uma alma mística e quase menádica, que, de maneira arbitrária e com esforço, quase indecisa sobre se queria comunicar-se ou esconder-se, como que balbuciava em uma língua estranha. Ela deveria cantar, essa “nova alma” – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo! Quanto lamento agora que não tivesse então coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios. (NIETZSCHE, 2000c, §3).

Nietzsche também questiona a importância atribuída à filosofia schopenhaueriana e ao projeto estético wagneriano. Chega a declarar que seu livro possui um cheiro desagradável de hegelianismo em função de uma possível interpretação dialética da relação entre Apolo e Dionísio. Em sua juventude, Nietzsche foi um entusiasta da filosofia schopenhaueriana e nutria profunda admiração e amizade por Schopenhauer. Há longas citações a *O mundo como*

vontade e representação em *O nascimento da tragédia*. O livro foi dedicado a Wagner, a quem Nietzsche se referiu como seu sublime precursor de luta na defesa da arte, então entendida como “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NIETZSCHE, 2000c, p. 26). Nietzsche chega a identificar Apolo ao fenômeno nos moldes schopenhauerianos, e Dionísio ao *noumeno*, ao grande núcleo essencial de vontade que é puro, contradição consigo própria.

O personagem Zarathustra pode ser interpretado como uma espécie de alter ego de Nietzsche através do qual poderiam ser identificados diversos traços biográficos e psicológicos do autor. Neste sentido, a seguinte passagem do discurso “Dos trasmundanos” poderia ser interpretada como uma referência indireta ao passado schopenhaueriano de Nietzsche:

Noutro tempo, também Zarathustra projetou sua ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos. Obra de um Deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo. Sonho, então, afigurava-se-me o mundo, e poesia de um Deus; colorida fumaça diante dos olhos de um divino descontente.[...]
Este mundo eternamente imperfeito, imagem, também imperfeita, de uma eterna contradição, inebriante prazer de seu imperfeito Criador, tal parecia-me, noutro tempo, o mundo.
Assim, também eu, noutro tempo, projetei a minha ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos. (NIETZSCHE, 2000a, p. 56).

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche ainda estava bastante influenciado pela filosofia de Arthur Schopenhauer e se utiliza de dualidades metafísicas como a distinção entre essência e aparência, Uno Primordial e Princípio de Individuação, verdade e ilusão, vontade e representação, noumeno e fenômeno, etc. Sobretudo a partir da publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878, Nietzsche se torna radical crítico da filosofia schopenhaueriana e das avaliações do mundo que se baseiam nesses pares valorativos dicotômicos transcendentais. Contudo, essa interpretação não é unânime. Por exemplo, Rosa Maria Dias problematiza a influência de Schopenhauer nas obras de juventude de Nietzsche. Nos artigos “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*” e “Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura”, Dias afirma que já em *O nascimento da tragédia* Nietzsche teria se criticado e se distanciado de diversas concepções transcendentais metafísicas presentes na filosofia schopenhaueriana. Aqui não pretendemos nos estender sobre o tema, mas apenas assinalar a controvérsia existente em torno da influência e presença da filosofia schopenhaueriana em *O nascimento da tragédia*. Apesar de o próprio Schopenhauer ser um crítico do Deus cristão, se intitular ateu e afirmar que sua filosofia é imanente, de acordo com a avaliação nietzschiana, ele seria movido pelo mesmo niilismo presente na doutrina judaico-cristã. Para Nietzsche, a filosofia schopenhaueriana é transcendente e metafísica por igualmente cindir o mundo entre vontade e representação,

interpretando a vontade como coisa-em-si e Uno Primordial que em muito se assemelha a Deus.

Roberto Machado defende a tese de que *Assim falou Zaratustra*, cujas três primeiras partes foram publicadas 12 anos depois de sua obra inaugural, foi o poema que Nietzsche não havia conseguido compor, o canto que ele não se atreveu a cantar na época de *O nascimento da tragédia*. Ou seja, o momento em que, finalmente, teve a coragem de criar a nova linguagem exigida por sua nova alma. Linguagem que, na imodesta concepção de Nietzsche, seria superior aos Vedas e a Shakespeare, e que teria contribuído mais para o aprimoramento da língua alemã do que os versos de Goethe ou a tradução da Bíblia realizada por Lutero (NIETZSCHE, 2001b, § 6). O principal diferencial do *Zaratustra* é o de não ter sido escrito em um estilo convencionalmente filosófico através da exposição argumentativa de conceitos, mas o de ser um romance filosófico experimental que apresenta seus pensamentos e noções através de um estilo de escrita poético-dramático. Escolha que, através de uma linguagem imagética, enseja o perspectivismo e a pluralidade de interpretações, tão caros à filosofia nietzschiana: “*Assim falou Zaratustra* não é um livro sistemático e argumentativo; é um livro que utiliza livremente as formas de expressão da epopeia, da tragédia e do romance de formação para apresentar a trajetória ou o processo de aprendizado de Zaratustra.” (Machado, 2011).

2 **TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NO ESTILO DE ASSIM FALOU ZARATUSTRÁ**

Neste segundo capítulo, trataremos inicialmente do livro *Assim falou Zaratustra*, buscando responder questões centrais como: Por que Nietzsche teria escolhido um profeta persa para protagonizar seu livro? Qual o estatuto e peculiaridade da “fala” do personagem Zaratustra? Por que *Assim falou Zaratustra* seria um livro “para todos e para ninguém”? E, sobretudo, qual a relação desse livro com o projeto de transvaloração dos valores?

No capítulo anterior caracterizamos o conceito de transvaloração dos valores, apresentamos significativos exemplos de sua presença ao longo das obras de Nietzsche e, através de uma análise de *Genealogia da moral*, de *Ecce homo* e da “Tentativa de autocrítica” a *O nascimento da tragédia*, procuramos evidenciar o lugar de destaque ocupado pelo *Zaratustra* com relação à expressão do projeto de transvaloração dos valores.

Neste capítulo apresentaremos o livro *Assim falou Zaratustra* através da análise do lugar que ele ocupa no conjunto das obras de Nietzsche e da extrema importância que alguns dos principais comentadores da obra nietzschiana atribuem a ele.

A partir da indicação dada em *Genealogia da moral* de que o *Zaratustra* ocupa lugar privilegiado de crítica e de criação de valores na filosofia de Nietzsche, buscaremos identificar os elementos da transvaloração dos valores presentes nesta obra. Desenvolveremos a interpretação de que a escolha do profeta persa Zaratustra como protagonista, assim como a paródia de passagens bíblicas, indica uma transvaloração dos valores metafísicos criticados por Nietzsche. A fala de Zaratustra, por um lado, parodia os livros bíblicos de sabedoria e as parábolas de Jesus, mas também se aproxima dos fragmentos pré-platônicos da época trágica dos gregos.

Seguindo a orientação de Colli de que o principal referencial do livro é a Grécia antiga, exploraremos algumas das referências feitas à filosofia de Platão presentes desde o Prólogo da obra. Nietzsche identifica Platão como criador da metafísica, cujos efeitos pretende reverter através de uma transvaloração paródico-crítica sobretudo da alegoria da caverna e da linha dividida, textos paradigmáticos da metafísica platônica que analisaremos em contraponto com passagens do *Zaratustra*. Também exploraremos a aproximação do *Zaratustra* com a investigação da *physis* pré-platônica, particularmente a influência recebida de Heráclito. Para tal, analisaremos o texto *Filosofia na época trágica dos gregos*. Destacaremos a perspectiva heideggeriana de que o modo como Zaratustra se expressa é fundamental para a devida

compreensão da filosofia nietzschiana, e faremos uma breve investigação da “fala de Zaratustra”.

A principal questão a ser investigada é se o estatuto de sua fala pode ser considerado conceitual, já que Nietzsche sempre foi um crítico dos conceitos filosóficos. Analisaremos o texto de juventude *Verdade e mentira em sentido extra moral* por se tratar do texto em que Nietzsche teceu mais extensas considerações sobre o conceito filosófico, então entendido como um conjunto de metáforas que não se reconhecem como tal e que, por costume e pelo tempo, acabaram por se tornar verdades. Com base no artigo “Transformação conceitual”, de Antonio Paschoal, trabalharemos com a interpretação de que, em sua juventude, Nietzsche compreendeu os conceitos estritamente em sua acepção platônico-aristotélica, mas que, a partir de 1878, expandiu sua noção de conceito, tendo passado a se referir aos principais temas de sua filosofia também como conceitos.

A partir disso, desenvolveremos a hipótese interpretativa de que Nietzsche utiliza o termo “conceito” em uma acepção própria. Em sua filosofia, trata-se de metáforas que se reconhecem enquanto tais e, como assinalou Deleuze em *O que é a Filosofia?*, embaralham as fronteiras entre arte e filosofia por não se tratarem de expressões da vontade de verdade, mas de criações artístico-filosóficas.

Este capítulo tem por objetivo principal sustentar que o estilo adotado no *Zaratustra* consiste em um dos principais aspectos da transvaloração dos valores presentes na obra e que é determinante para a criação e apresentação dos conceitos filosóficos nietzschianos.

2.1 Contextualização e principais referenciais do Zaratustra

O livro *Assim falou Zaratustra* é composto por um prólogo e quatro partes. A primeira e a segunda partes foram redigidas e publicadas em 1883; a terceira parte, em 1884; e a quarta e última, em 1885. Nietzsche considerava *Assim falou Zaratustra* como um de seus principais livros, talvez o mais importante deles. Assim como Nietzsche, os comentadores de suas obras também identificaram *Assim falou Zaratustra* como um de seus principais livros que ocupa lugar central em sua produção. Em função disso, as tentativas de periodização de seus escritos tendem a destacar o *Zaratustra* como ápice ou como um significativo marco que inaugura uma nova fase de seu pensamento.

A primeira tentativa de periodização das obras de Nietzsche partiu de seu amigo pessoal e colaborador Peter Gast, que, no prefácio para a segunda edição de *Assim falou Zaratustra*, em 1892, propôs uma divisão em três períodos: o primeiro (até 1876) seria marcado por *O nascimento da tragédia* e *As considerações extemporâneas*; o segundo (até 1882) se estenderia de *Humano, demasiado humano* até *A gaia ciência*; e o terceiro, de *Assim falou Zaratustra* em diante. Lou Andréas Salomé, em seu livro *Nietzsche em suas obras* (1924), propôs divisão semelhante, assinalando que ela teria sido estabelecida pelo próprio Nietzsche.

Podemos encontrar alguns indícios da posição de Nietzsche sobre a divisão temática de suas obras em algumas de suas cartas destinadas a Overbeck e à própria Lou Salomé no ano de 1882 e, sobretudo, em uma carta de junho de 1888, enviada a Karl Knortz, em que escreve:

Do meu *Zaratustra*, opino que é talvez, a obra mais profunda existente em língua alemã, e também a mais perfeita quanto ao idioma. Mas para perceber isto é preciso passar gerações que experimentem intimamente o que serviu de base ao nascimento de tal obra. Quase aconselharia começar pelas minhas últimas obras, que são as que maior espaço abarcam e as mais importantes são *Além de bem e mal* e *A genealogia da moral*. Para mim, as mais simpáticas são as obras médias – *Aurora* e *A gaia ciência* – que reputo como as mais pessoais. *As considerações extemporâneas*, escritos de juventude, num certo sentido, têm a maior importância para a percepção do meu desenvolvimento. (KGB, 9/340).

Karl Löwith, em seu livro *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même* (1935), aponta duas transformações radicais no pensamento de Nietzsche: a primeira, “de jovem reverente em espírito livre”; e a segunda, “de espírito livre em mestre do eterno retorno”. Transformações que referendam a tradicional divisão em três fases. A primeira, compreendendo *O nascimento da tragédia* e as *Considerações extemporâneas*, tem como marco a tematização da cultura alemã; a segunda, que compreende *Humano demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, apresenta a noção de espírito livre; e a terceira, que abrange o *Assim falou Zaratustra* e as obras subsequentes até *Ecce*

homo, explora a doutrina do eterno retorno.

Karl Jaspers, em sua obra *Nietzsche: Introduction a sa philosophie* (1936), igualmente propõe uma divisão em três fases. Contudo, apesar de incluir o *Zarathustra* na última fase, chama a atenção para o caráter peculiar do escrito que não se classifica em nenhum dos estilos até então experimentados por Nietzsche.

Eugen Fink, em continuidade com Löwith e Jaspers, mantém a mesma posição com relação à divisão do desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Em seu livro *A filosofia de Nietzsche* (1960), faz a seguinte observação:

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

Alexandre Nehamas, Mazino Montinari e Werner Stegmaier são alguns dos outros principais comentadores que atribuem destaque ao *Zarathustra* em suas análises e periodizações das obras de Nietzsche (JULIÃO, 2011).

Seguindo tais diretrizes, Scarlett Marton também propõe uma divisão da obra de Nietzsche em três fases, apontando o *Zarathustra* como inaugural da terceira e última delas, a que ela significativamente denomina “período da transvaloração dos valores”.

A 1ª fase compreenderia o conjunto de escritos redigidos entre 1870 e 1876, dos quais destacamos *O nascimento da tragédia* (1871), *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873), *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1874) e a *Segunda consideração extemporânea* (1874). Marton intitula esses primeiros escritos de período do pessimismo romântico: “é a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner, além da formação filológica, que fornecem a Nietzsche os pontos de partida para a reflexão.”

A 2ª fase compreenderia o conjunto de escritos redigidos entre 1878 e 1882, dos quais destacamos *Humano demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) e as quatro primeiras partes de *A gaia ciência* (1882). Marton denomina esse conjunto de escritos de período do positivismo cético, em que Nietzsche “se abre à influência das ideias de Augusto Comte” (Marton, 1996, p. 49).

A 3ª e última fase iria de 1883 a 1888 e compreenderia *Assim falou Zarathustra* (1883-1885), a “Tentativa de autocrítica a *O nascimento da tragédia*” (1886), os prefácios ao primeiro e segundo volume de *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* (1886); a quinta parte de *A gaia ciência* (1886); *Além do bem e do mal* (1886); *Genealogia da moral*

(1887), *O caso Wagner* (1888); *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *O anticristo* (1888), *Ecce homo* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888) e *Ditirambos de Dionísio* (1888).

Scarlett Marton enfatiza que essas periodizações por ela propostas não pretendem dividir a obra em compartimentos estanques, unidades fechadas em si mesmas, mas tomá-las enquanto parâmetro, para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações pelas quais o pensamento nietzschiano passou ao longo do tempo. Em função disso, não são os dados biográficos do autor nem os temas tratados que norteiam a divisão. O principal critério que norteia a periodização são os referenciais teóricos adotados por Nietzsche durante os vinte anos de sua produção (MARTON, 1996, p. 48-49).

Em nossa tese privilegiamos os escritos redigidos de 1883 a 1888, período que principia com a publicação de *Assim falou Zaratustra* e a que Marton denomina justamente “período da transvaloração dos valores”:

No terceiro, o da transvaloração dos valores, empenha-se em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia. É então que constrói a doutrina do eterno retorno, a teoria das forças e o conceito de vontade de potência, além de introduzir a noção de valor e instaurar o procedimento genealógico. (MARTON, 1996, p. 50).

Concordamos com essa periodização que destaca a singularidade do *Zaratustra* com relação às demais obras de Nietzsche. Destaque que o próprio autor lhe atribui como momento em que ele teria melhor expressado algumas das mais significativas ideias de sua filosofia. A partir disso, o que nos interessa explorar agora é como se operou, no livro *Assim falou Zaratustra*, a transvaloração entendida como reversão de um campo de valores dado em outro através de uma avaliação genealógica pautada pela vida, pela vontade de potência.

Ao longo de *Genealogia da moral*, Nietzsche destaca a importância de *Assim falou Zaratustra*. Na “Segunda dissertação” aponta o protagonista da obra como prognóstico afirmativo frente ao desolador panorama diagnosticado através de sua análise genealógica. Ao fim da obra sinaliza para o *Zaratustra* como contra-ideal que toma a arte por aliada, o que, em nossa concepção, ocorre em virtude de o livro efetuar uma transvaloração não apenas através dos conceitos filosóficos, mas também através do estilo adotado. “Falar a verdade e *atirar bem com flechas*, eis a virtude persa. – Compreendem-me?... A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra.” (NIETZSCHE, 2001b, p. 111).

Diante da grande importância que Nietzsche atribui a *Assim falou Zaratustra*, surge a dúvida sobre as possíveis razões que o teriam levado a escolher um protagonista tão inusitado

para figurar nas páginas desse livro, desde o título, tão exótico e enigmático. Afinal, quem teria sido Zaratustra?

Zoroastro⁴⁶ teria vivido por volta do século VII a.C. na Pérsia (região hoje correspondente ao território político do Irã), sendo considerado o fundador do zoroastrismo. De acordo com uma das principais versões difundidas pela tradição dessa doutrina, seu risonho⁴⁷ nascimento em Bactriana foi anunciado por três dias ininterruptos através de uma intensa luz, e, aos 30 anos de idade, ele teve uma revelação mística através da visão do deus Ahura-Mazdâ (sábio senhor ou o senhor da sabedoria), momento em que lhe foi conferida a missão de pregar “o valor mais alto” da verdade, retidão e ordem. Como profeta dessa divindade, Zoroastro compôs hinos místicos em seu louvor, intitulados *Avesta*, dos quais foram preservados apenas, aproximadamente, 1/4 dos textos originais. Há duas principais interpretações para a doutrina legada por ele: o mazdeísmo, que é dualista e defende que o deus Ahura Mazda, o princípio da vida e do bem, se encontra em permanente luta com Ahriman, o princípio negativo; e o zurvanismo, que assevera que o bem e o mal são dois espíritos derivados de um mesmo princípio. Zurvan é considerado por essa tradição como uma divindade do tempo infinito e indiferente aos princípios do bem (Ahura Mazda) e do mal (Ahriman), embora os tenha criado. Apesar das divergências, ambas as tradições encaram a luta entre o bem e o mal como aquilo que move o mundo. Mas por que escolhê-lo para protagonizar uma obra filosófica escrita no final do século XIX d.C.?

Ciente das dúvidas que surgiriam sobre as razões que o teriam levado a resgatar em sua filosofia esse místico oriental morto há quase três milênios, Nietzsche explicita alguns de seus motivos em *Ecce homo*:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome Zaratustra: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. **Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo.** [...] (NIETZSCHE, 2001b, p. 111, grifos nossos).

Nietzsche aponta Zoroastro como principal responsável pela interpretação moral e dualista da existência que veio a exercer profunda influência no pensamento ocidental. Ele teria instituído pela primeira vez pares valorativos metafísicos dicotômicos para ajuizar a

⁴⁶ O nome *Zarathustra* é habitualmente traduzido como Zoroastro ou Zaratustra. Convencionamos utilizar Zoroastro para nos referirmos ao místico oriental e Zaratustra para designar o personagem de Nietzsche.

⁴⁷ De acordo com a mitologia, Zoroastro teria nascido rindo.

vida. Então, por que Nietzsche, autoproclamado “primeiro imoralista”, nomeou o ímpio protagonista de uma de suas principais obras “aniquiladoras da moral” precisamente com o nome daquele que considera como tendo sido o primeiro metafísico moralista “maniqueísta”⁴⁸?

Certamente que Nietzsche, com o seu *Zaratustra*, não deseja fazer algum tipo de apologia mística ao dogmatismo e à transcendência. Em nossa concepção, as inúmeras referências feitas às doutrinas e práticas de certas tradições religiosas⁴⁹ não têm a intenção de enaltecê-las, mas de parodiá-las criticamente com o intuito de transvalorar as doutrinas e os discursos místicos dogmáticos de tom profético. É o próprio NIETZSCHE (2001b, §4) quem esclarece:

Aqui [em *Assim falou Zaratustra*] não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciónico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria [...] Aí não fala um fanático, aí não se “prega”, aí não se exige fé: é de uma infinita plenitude de luz e profundidade de felicidade que vêm gota por gota, palavra por palavra – uma delicada lentidão é a cadência dessas falas.

Parece-nos que uma boa chave interpretativa para elucidar a escolha do nome Zaratustra encontra-se no vigésimo primeiro discurso da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, “Da morte voluntária” (*Vom freien tode*, que também pode ser traduzido como “Da morte livre”). Esse discurso contém a única passagem ao longo de todo o livro na qual se alude nominalmente a um personagem tido por histórico, Jesus:

Cedo demais morreu aquele hebreu venerado por todos os pregadores da morte lenta; e foi fatal, desde então, para muitos, que morresse cedo demais.
Ainda não conhecia senão as lágrimas e a tristeza dos hebreus, justamente com o ódio dos bons e dos justos, – o hebreu Jesus; assaltou-o, então, o anseio da morte.
Tivesse permanecido no deserto e longe dos bons e dos justos! Talvez aprendesse a viver e aprendesse a amar a terra – e a amar, também, o riso!
Acreditei-me, meus irmãos! Morreu cedo demais: **abjuraria ele mesmo a sua doutrina se tivesse chegado à minha idade!** Nobre bastante, era ele, para fazê-lo. (NIETZSCHE, 2000a, grifos nossos).

Essa passagem evidencia que o objetivo de Nietzsche é o de transvalorar o legado de Jesus e Zoroastro no que concerne às suas interpretações morais da existência, e que deseja fazê-lo através de uma “autocrítica interna”, “autossuperação”, “autossupressão” (*selbstaufhebung*). Revive Zoroastro como personagem e parodia diversas passagens da suposta vida e doutrina de Cristo para fazer com que os próprios criadores e mantenedores do

⁴⁸ Maniqueísmo aqui entendido em sua contemporânea acepção coloquial de rígida delimitação e oposição entre “o bem” e “o mal”, sem qualquer alusão à doutrina posteriormente criada pelo também profeta persa Manes (ou Mani) no século III d.C. em controversa tentativa de relacionar zoroastrismo e cristianismo.

⁴⁹ Sobretudo ao zoroastrismo, pitagorismo, judaísmo, platonismo e cristianismo.

“mais fatal dos erros” (a metafísica moral dualista) reavaliem seus posicionamentos. Através da escolha de Zaratustra como protagonista e do intenso diálogo paródico-crítico com a tradição cristã, os criadores de algumas das mais influentes avaliações niilistas da existência são convocados para que eles próprios as “corrijam” e revertam seus efeitos nocivos.

Ao longo do livro são feitas inúmeras referências ao zoroastrismo e ao cristianismo. Por exemplo, aos 30 anos de idade Zoroastro teve sua revelação mística fundamental e tornou-se profeta de *Ahura-Mazdâ*. Também aos 30 anos Jesus foi batizado pelo profeta João Batista e iniciou sua pregação pública (LUCAS 3, 23). Foi justamente aos 30 anos, idade em que os dois místicos enquanto batizados, “renascidos”, iniciam suas tentativas de doutrinação do povo com o intuito de angariar fiéis, que o Zaratustra nietzschiano vivenciou o silêncio e a solidão ao partir para a reclusão em uma caverna no topo de uma montanha: “Aos trinta anos de idade, deixou Zaratustra sua terra natal e o lago de sua terra natal e foi para a montanha. Gozou ali, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar.” (NIETZSCHE, 2000a, Prólogo, §1). Ou seja, ele próprio seguiu o “conselho” que posteriormente destinou a Jesus: durante 10 anos permaneceu no deserto, “longe dos bons e dos justos”, até que aos 40 anos aprendeu a “viver, a amar a terra e o riso” e, finalmente, retornou ao convívio dos demais homens para compartilhar a selvagem sabedoria (*wilden weisheit*) desenvolvida ao longo de seu isolamento.

Desde o começo de *Assim falou Zaratustra* a transvaloração da mitologia cristã fica clara: com a idade em que Jesus principiou seu ensino para a multidão, Zaratustra iniciou seu aprendizado solitário. No mesmo momento cronológico em que Jesus e Zoroastro consideraram-se “prontos” e apresentaram-se como “renascidos” (aos 30 anos de idade), o Zaratustra nietzschiano partiu para seu processo de “aprimoramento”, para sua morte metafórica: “Tivesse [Jesus] chegado à minha idade [de 40 anos] teria abjurado ele próprio sua doutrina”. Jesus não poderia saber o que Zaratustra descobre ao fim de seu isolamento porque “morreu cedo demais”. Era ainda inexperiente para o duro aprendizado trágico que carece de maturação e coragem para ser devidamente vivenciado e compreendido.

Em seu *Zaratustra*, Nietzsche constantemente remete à vida e aos ensinamentos de Cristo. Faz com que seu Zaratustra, enquanto paródia do Cristo, efetivamente conheça algo além das “lágrimas e tristeza dos hebreus” e do “ódio dos bons e dos justos”. O Jesus parodiado em *Assim falou Zaratustra* tem sua vida continuada a partir do momento em que foi abruptamente interrompida de acordo com o cânone literário cristão. Na apropriação nietzschiana, o Messias, convertido em profeta de valores imanentes, deixa de ser venerado pelos “pregadores da morte lenta” por ter se livrado do “anseio da morte” e se tornado um

afirmador da existência. Nietzsche dota o principal divulgador do “mais fatal dos erros” da maturidade necessária para perceber o intenso niilismo de seu legado. Apura sua percepção e o converte em aliado que toma a seu próprio encargo a incumbência de “desfazer” aquilo que imprudentemente difundiu outrora.

“O hebreu” se tornou venerado pelos “pregadores da morte lenta” por, supostamente, ter inventado um outro mundo para denegrir este, “um lado-de-lá para difamar melhor o lado-de-cá” (NIETZSCHE, 2000c, §5). O cristianismo atribuiu a Jesus a responsabilidade de ter apresentado a negação da existência como uma boa nova (significado da palavra evangelho). Em contrapartida, em *Ecce homo*, “Por que sou um destino?”, o Zaratustra nietzschiano se autointitula um “mensageiro alegre como nunca houve” (NIETZSCHE, 2001b, §1) por restituir à Terra, ao corpo e aos sentidos a inocência que lhes é própria e havia sido desvalorizada e subvertida pela moralista e detratora interpretação cristã da vida. Contudo, cabe ressaltar que as críticas de Nietzsche são mais direcionadas aos rumos tomados pelo cristianismo do que à pessoa do Cristo propriamente dita, como se pode perceber, por exemplo, no aforismo 39 de *O anticristo* (cujo título *Der antichrist* pode ser igualmente traduzido por “O anticristão”)⁵⁰: “Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ morreu na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma ‘má nova’, um *disangelho*.” (Nietzsche, 2007, p. 9).

Apropriação semelhante ocorre com Zoroastro, que teve sua vida “reescrita” por Nietzsche a partir de seu momento mais significativo, da suposta revelação mística de sua doutrina. Em *Assim falou Zaratustra* são raros os momentos em que o passado do protagonista é mencionado.⁵¹ “O prólogo de Zaratustra” apenas informa que “ele deixou o lago de sua terra natal e foi para a montanha”, porém, em outros textos de Nietzsche, há

⁵⁰ Nietzsche não critica exatamente Jesus, mas uma determinada interpretação da vida que alega se basear em ensinamentos cristãos. A crítica nietzschiana incide principalmente sobre Paulo de Tarso, que se tornou um dos mais influentes apóstolos divulgadores do cristianismo após a suposta morte de Jesus e, conseqüentemente, um dos principais responsáveis pela imagem do redentor crucificado difundida no Ocidente.

⁵¹ Uma das poucas referências ao passado de Zaratustra encontra-se no discurso “Dos trasmundanos”: “Noutro tempo, também Zaratustra projetou sua ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos. Obra de um Deus sofredor e atormentado afigurava-se-me, então, o mundo. [...] Assim, também eu, noutro tempo, projetei a minha ilusão para além do homem, tal como todos os trasmundanos. [...] Que aconteceu, meus irmãos? Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma desapareceu! Um sofrimento seria agora, para mim, e, em minha convalescença, um suplício, acreditar em tais fantasmas; um sofrimento seria, para mim, e uma humilhação. Assim falo aos trasmundanos.” (I, p. 56-57). Em “Do imaculado conhecimento” há outra referência: “Em verdade, conseguis enganar os outros, vós, os ‘contemplativos’! Também Zaratustra, outrora, deixou-se engodar pelas vossas divinas peles; não adivinhava o novelo de cobras que era seu enchimento. Imaginava, outrora, ver brincar a alma de um deus em vossos jogos, ó buscadores do conhecimento puro! Não imaginava, outrora, nenhuma arte melhor do que as vossas artes! Sujeira de cobras e mau cheiro, ocultava-me a distância, e que a astúcia de uma lagartixa rondava lasciva por lá. Mas cheguei perto de vós; então, clareou o dia, para mim – e, agora, clareia para vós -, e, acabou-se o namoro da lua!” (p. 155).

variações desse trecho com importantes acréscimos, como no último aforismo do livro IV de *A gaia ciência*, em que está escrito que: “Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o **lago de Urmi** e foi para as montanhas.” (Nietzsche, 2001c, §342, grifos nossos). Assim como em um fragmento póstumo intitulado “Meio-dia e eternidade – apontamentos para uma nova vida”, da época em que Nietzsche redigia a primeira parte do livro, lê-se: “Zaratustra, **nascido às margens do lago Urmi**, deixou sua terra natal aos trinta anos, foi para a **província de Aria** e, nos dez anos de sua solidão na montanha, **escreveu o Zend-Avesta.**” (fragmento póstumo 11[195] da primavera-outono de 1881, grifos nossos). Estas diferentes versões do início da narrativa evidenciam quão significativa é a presença de elementos da mitologia zoroástrica, já que foi o profeta persa Zoroastro quem nasceu nas margens do lago Urmi, tendo posteriormente ido para Aria, local em que escreveu o Avesta após um período de meditação no interior de uma caverna.

Da meditação solitária na escuridão de sua caverna, Zoroastro trouxe o “ouro reluzente” de sua doutrina. Metáfora que incorporou ao próprio nome que mudou para simbolizar esse seu duplo nascimento (um dos possíveis significados do nome Zaratustra é estrela dourada ou estrela de ouro).⁵² Dividiu sua vida em antes e depois do suposto encontro místico com o deus Ahura-Mazdâ. Contudo, a “áurea” doutrina de Zoroastro se converte em um pesado fardo de cinzas nas mãos do Zaratustra de Nietzsche, uma vez que o que liberta Zoroastro aprisiona Zaratustra: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara.” (*Assim falou Zaratustra*, I, “Dos trasmundanos”). É igualmente no interior de uma caverna que Zaratustra passa pela transvaloração que o transforma em profeta de valores imanes que emancipam os homens de sua subserviência à transcendência.⁵³

Em nossa concepção, o personagem nietzschiano consiste em uma paródia crítica do profeta Zoroastro e de Jesus Cristo, que visa transvalorar os efeitos niilistas das valorações morais da vida que foram expressas através de suas doutrinas transcendentais. Talvez por isso Nietzsche tenha se referido a esse seu livro como um quinto evangelho, uma nova “revelação”, só que desta vez imanente e trágica.⁵⁴

⁵² Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, tradutores brasileiros dos *Cursos de Estética* de Hegel, também indicam “aquele que possui a velha chama” como possível tradução do nome Zarathustra. (v. 2, nota 15, p. 49).

⁵³ “O menino Zoroastro nasce rindo, imediatamente depois de uma grande luz o anunciar durante três dias, e viverá também numa caverna, como o nietzschiano. Sua vida será uma constante espera dos ‘sinais dos tempos’, como o Zaratustra que, na quarta parte da obra, espera o sinal que chegará através do leão risonho e das pombas.” (Cragnolini, 2011).

⁵⁴ No esboço de um Prefácio para o livro *Além do bem e do mal* (Fragmento póstumo XII, 6(4) do verão de 1886 e início de 1887).

Em seus comentários a respeito do livro, Elizabeth Foster, irmã do autor, declara que desde criança Nietzsche se sentia atraído pelas narrativas referentes ao profeta persa com o qual teria até mesmo sonhado por diversas vezes.⁵⁵ Independentemente da veracidade desse relato, fato é que na Europa do século XIX havia intenso interesse pela cultura oriental, inclusive pela Pérsia antiga, muito embora nem todas as pesquisas divulgadas fossem dotadas de rigor acadêmico e consistência histórica. O psiquiatra Carl Gustav Jung, fundador da psicologia analítica, também alude ao questionável fato de que, em sua juventude como estudante de Leipzig, Nietzsche teria feito parte de uma exótica seita mística de inspiração persa intitulada Mazdaznan. Seu então líder e profeta, um alemão da Saxônia chamado Haenisch, teria adotado o nome místico de El Ha-nisch para a transmissão de ensinamentos esotéricos baseados no *Zend-Avesta*, livro sagrado do zoroastrismo. Aparentemente Jung obteve essa controversa informação através de diálogos com o então professor de línguas orientais de Zurique, Emil Abegg, antigo colega de turma do próprio Haenisch, que teria lhe narrado esses fatos pessoalmente quando estudaram juntos.⁵⁶ Porém, ao que tudo indica, e a despeito dos comentários de sua irmã e das investigações de Jung, Nietzsche nunca nutriu particular interesse pela Pérsia ou pelo zoroastrismo, mas durante muito tempo foi amigo do orientalista Paul Deussen, e o marido de sua grande amiga Lou Andreas Salomé, Friedrich Carl Andreas, foi quem primeiro traduziu integralmente o *Zend-Avesta* para o idioma alemão. Também é relevante salientar que Nietzsche era leitor de Ralph Waldo Emerson, autor norte-americano que frequentemente aludia a doutrinas orientais em seus poemas e ensaios. Durante a catalogação da biblioteca particular de Nietzsche, Colli e Montinari apuraram que em seu exemplar do livro *Ensaio (Essays)* de Emerson, Nietzsche destacou com entusiasmo uma passagem em que o autor fez referência à mitologia zoroástrica.⁵⁷ Também é sabido que em seus anos na Basileia Nietzsche leu a tradução do *Zend-Avesta* e a arqueologia iraniana escritas por Spiegel e que em seu curso de 1877 utilizou a *Simbólica* de Creuzer.⁵⁸

⁵⁵ “A figura de Zaratustra freqüentemente apareceu ao seu irmão em seus sonhos muito antes de surgir nos seus escritos”. Eventualmente, “o espírito de Zaratustra subitamente apareceu e reclamou uma existência independente. (...) Nietzsche não escreveu [*o Assim Falava Zaratustra*] em nome de Zaratustra; [como o próprio título da obra indica.] Zaratustra escreveu por meio de Nietzsche.” (KRIWACZEK apud FERNANDES, 2003, p. 5).

⁵⁶ Cf. *Nietzsche's Zarathustra: notes of the seminar given in 1934-1939*, Lecture I, 2 May, 1934, p. 3-4.

⁵⁷ De acordo com MONTINARI (2003, p. 72), o trecho em questão é: “Exigimos que um homem deva ser tão grande e imponente na paisagem que ele deva ser recordado, que ele erga, e prepare-se para um grande esforço, e parta para um tal lugar. Os retratos mais críveis são aqueles de homens majestosos que prevaleceram à sua entrada [na cena do mundo], e persuadiram os sentidos, como aconteceu com o mago ocidental que foi enviado para testar os méritos de Zertusht ou Zoroastro.” Ao lado deste trecho Nietzsche significativamente escreveu a entusiasmada exclamação: “É isso mesmo!”

⁵⁸ Cf. Crescenzi, Luca. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitäts-Bibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879). In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, Walter de Gruyter, Band 23, 1994, p. 388-442.

Logo após a publicação da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* (em 23 de abril de 1883), Nietzsche enviou uma carta a Peter Gast em que afirmou que toda concepção de seu livro está relacionada à etimologia do nome Zaratustra (de acordo com Nietzsche, “estrela dourada”, “estrela de ouro”). Entretanto, de modo bastante suspeito, Nietzsche também assinala que isso teria ocorrido por mero acaso e coincidência, já que só teria tido acesso a essa informação etimológica após a publicação da primeira parte de seu livro.

Contudo, para Giorgio Colli, tradutor e pesquisador da obra de Nietzsche, apesar de todo referencial persa, o grande pano de fundo de *Assim falou Zaratustra* remete principalmente à Grécia antiga. Para ele, as grandes questões do livro se reportam aos filósofos gregos e à tragédia ática.

Antitética é a forma de *Assim falou Zaratustra* e antitético é o seu poder de comunicação. [...] a imagem de uma vida ascendente, triunfante, fora provocada aos olhos de Nietzsche pelo modelo da Grécia antiga. É a forma expressiva que lhe faz escolher o quadro persa em vez do grego. A apresentação deste último não teria podido deixar de ser conceptual, porque ligada à esfera histórica e aos seus esquemas. [...] No mito o passado deve estar presente, ao passo que a Grécia não pode ser imaginada como presente, porque demasiado conhecida, abstractamente conhecida, demasiado verificável, sufocada pelos esquemas da tradição. O *pathos* da narração extingue-se como o “já foi assim”, é estimulado pelo “será assim”. Nietzsche quis cuidadosamente ocultar que o modelo do seu Zaratustra é grego; usou símbolos históricos antitéticos, orientais, persas e bíblicos. Mas o original grego desta tradução oriental não é difícil de revelar, e não apenas pelas evocações intuitivas e explícitas [...]. Os temas éticos e especulativos são uma alusão contínua nessa direção, para ouvidos finos: a amizade, o acaso e a necessidade, a crueldade, a arrogância, a naturalidade entretecida na beleza. (COLLI, 2000, p. 99-100).

Para Giorgio Colli, apesar dos principais referenciais do Zaratustra remeterem à Grécia antiga, Nietzsche teria optado por não deixá-los explícitos com o intuito de evitar remissões e limitações de cunho histórico. Teria optado pela mitologia persa principalmente por conta de seu exotismo e distanciamento espaço-temporal de qualquer referencial concreto, o que lhe possibilitaria maior liberdade criativa.⁵⁹

Levando-se em conta tal tese de Colli a respeito do onipresente diálogo com a Grécia antiga, sem dúvida alguma, Platão pode ser considerado como um dos principais interlocutores de *Assim falou Zaratustra*. O próprio Colli chega a comparar os ousados discursos de Zaratustra aos célebres diálogos platônicos, sobretudo por seu acentuado caráter artístico e aporético.⁶⁰

Ao lado do intenso diálogo com o zoroastrismo e com o cristianismo, também é digna de nota a intensa presença da filosofia socrático-platônica, parodiada criticamente desde o

⁵⁹ A mitologia grega também parece ter sido utilizada com finalidade semelhante.

⁶⁰ Apesar de suas notórias reservas com relação à filosofia socrático-platônica, Nietzsche sempre se declarou profundo admirador dos diálogos platônicos.

início do livro. Estão particularmente presentes as célebres “alegoria da linha dividida”, que encerra o livro VI (de 509d a 511e), e a “alegoria da caverna”, que principia o livro VII de *A república* (514a a 518e). Dada sua importância, inicialmente faremos uma breve caracterização dessas passagens.

Platão, no sexto livro de sua obra *A república*, narra um diálogo entre Sócrates e seu discípulo Glauco sobre a hierarquia dos diferentes graus de saber. Com a finalidade de ilustrar sua explicação a respeito da superioridade do modo de conhecimento da inteligência desenvolvido pelo filósofo através da dialética, Sócrates apresenta a alegoria da linha dividida. Pede a seu interlocutor que imagine uma linha cortada em quatro partes desiguais, das quais duas delas simbolizam o “mundo sensível”, e as outras duas, o “mundo inteligível”. A instância inferior do mundo sensível é tida como composta pelas imagens dos objetos sensíveis, exemplificadas como sombras e reflexos nas águas. Trata-se de imagens disformes, constituídas em objetos refletores que agem como espelhos imperfeitos. O segmento seguinte, superior qualitativamente, é composto pelos objetos sensíveis a que se tem acesso nas vivências cotidianas: homens, plantas e seres vivos de modo geral. A divisão entre esses dois campos do sensível é definida como a divisão entre o que é verdadeiro (elementos sensíveis) e o que não é verdadeiro, o que é falso (as imagens representativas de modo geral).

A divisão seguinte refere-se ao “mundo inteligível” que também se subdivide em dois, sendo que a instância inferior é composta pelos objetos matemáticos (foco dos estudos desenvolvidos pelas ciências da Geometria e Aritmética de então) e, na mais elevada subdivisão do “mundo inteligível”, Sócrates coloca o conhecimento verdadeiro referente às ideias do Belo, do Justo e do Bom em si, a que se chega através da dialética (modo de conhecimento próprio da filosofia que cabe especificamente ao filósofo). No último segmento (inferior), que se refere às imagens enganosas, Sócrates considera que a modalidade de conhecimento com que se lida refere-se à operação da alma a que denomina suposição. No segmento anterior, dos objetos sensíveis, lida-se com a operação da alma a que denomina fé. No precedente, inferior ao inteligível, dos objetos matemáticos estudados pela Geometria e Aritmética, a operação da alma em questão é o entendimento. Já o superior dos segmentos (o da dialética, das ideias inteligíveis) lida com a operação da alma tida por Sócrates como superior, a inteligência, o conhecimento autêntico, verdadeiro, das ideias eternas inteligíveis a que só o filósofo tem acesso após uma longa vida de dedicação à investigação filosófica.⁶¹

Imediatamente após essa narrativa, ainda a fim de ilustrar a seu interlocutor Glauco a teoria das ideias, Sócrates narra a “alegoria da caverna”. Pede que ele imagine um grupo de

⁶¹ Cf. *A república*, Livro VI, 509d-513e (Platão, 1993, p. 313-316).

homens vivendo em uma caverna que tem apenas um de seus lados, localizado ao fim de um aclave, aberto para a luz solar. Os homens que lá se encontram sempre viveram nessa caverna e estão agrilhoados à parede através de suas pernas e pescoço, de modo que só podem permanecer no mesmo lugar e olhar numa mesma direção. Atrás deles, há uma fogueira, e, entre eles e essa fogueira, há um muro, atrás do qual transitam pessoas carregando objetos: “Estátuas de homens e animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns conversam entre si, outros seguem calados”. Devido aos grilhões, estão permanentemente voltados para frente, sem poderem flexionar o pescoço ou virar para trás. Eles não veem diretamente tais homens e os objetos que carregam, mas apenas os reflexos projetados na parede à sua frente sob a forma de sombras, devido à luz que emana da fogueira atrás deles e do muro. Por terem acesso apenas a essas sombras, os prisioneiros não sabem que se trata de reflexos, “cópias enganadoras”, meras imagens imperfeitas, mas julgam tratar-se da realidade. Por serem incapazes de olhar para trás, pensam que os ecos das vozes daqueles que carregam os objetos pertencem às sombras que veem.⁶²

Sócrates pede a seu interlocutor que imagine a possibilidade de um desses homens se libertar dos grilhões, “curando-se” assim de sua ignorância pela possibilidade de contemplar os objetos sem intermédio. A princípio, sentiria dor ao ver pela primeira vez a luz e não conseguiria discernir nada muito bem. Poderia até supor que o que via anteriormente consistia na realidade e o que agora se lhe mostra é enganoso. Pela dor provocada pela luz, possivelmente buscaria refúgio nas sombras de outrora, no que já conhece há mais tempo, podendo chegar a supor que é mais nítido que o iluminado pela luz da fogueira (e do sol). Caso fosse levado para fora da caverna, por não ter sido exposto à luz tão forte anteriormente, nada veria nos primeiros instantes até que seus olhos tivessem se acostumado com a nova situação. Precisaria se habituar à claridade paulatinamente, olhando primeiro sombras, depois imagens (como reflexos na água), até que pudesse olhar diretamente para os próprios objetos. Depois poderia se voltar para o céu durante a noite, olhando a luz das estrelas e da lua, até que finalmente seria capaz de olhar para o próprio sol e contemplar não apenas sua imagem, mas a ele próprio diretamente. Então compreenderia finalmente que é o sol que causa as estações, os anos, dirige o mundo visível e é o responsável por tudo aquilo de que via meras cópias anteriormente (pois o sol é a representação concreta do bem, do belo e do justo).

Quando se recordasse das circunstâncias em que ele e seus companheiros viviam outrora na caverna, ficaria feliz pela sua melhora de condição e se compadeceria da situação de inferioridade em que os outros ainda estão. Caso descesse de novo para o seu antigo posto

⁶² Cf. *A república*, livro VII, 516 d.

(na caverna em que vivia), na condição de liberto que já viu o sol, sofreria intenso impacto pela brusca diminuição de luminosidade. Caso se visse em situação de ter que discernir e julgar as sombras como fazia anteriormente, não mais seria capaz de fazê-lo por ter se desacostumado às trevas. Seus antigos companheiros zombariam dele e diriam que estragou sua vista por ter subido ao mundo exterior. Por conta disso, concluiriam que não vale a pena tentar a ascensão como ele fez. Poderiam até mesmo se tornar agressivos para com aquele que tentasse soltá-los, na intenção de conduzi-los ao plano superior.

Este quadro deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma no mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.⁶³

A narrativa da “alegoria da caverna” é habitualmente aproximada do processo pelo qual passou Sócrates no contexto ateniense e que é descrito por Platão no diálogo *Fédon*. A trajetória de Sócrates pode ser interpretada como a do prisioneiro da caverna que se desvencilha dos grilhões, contempla “o sol”, tenta compartilhar, sem sucesso, sua “visão” com os demais “prisioneiros” (os cidadãos atenienses) e acaba sendo agredido (em seu caso, “assassinado” por eles). Assim como na alegoria, Sócrates tentou, com suas célebres ironia e *maïêutica* (dialética), fazer com que os homens, através da depuração da razão e determinadas prescrições e práticas morais, ascendessem a um “plano superior de consciência”, tendo sido punido com o assassinato por ingestão de veneno (cicuta), porque questionava as normas vigentes, corrompendo a juventude de Atenas por meio desses ensinamentos.

Platão é, sem dúvida, um dos principais filósofos parodiados no Prólogo de *Assim falou Zaratustra*. Em seu sistema epistêmico, representa a ascensão do conhecimento humano através da imagem da saída de uma caverna subterrânea. Já Zaratustra descobre o maior dos acontecimentos, a morte de Deus, precisamente no interior de uma caverna situada no topo de uma montanha. Enquanto, para Platão, se deve sair da caverna para conhecer, Zaratustra vai a ela com essa finalidade. As ideias metafísicas platônicas, grau máximo de conhecimento para o filósofo ateniense, são alcançadas através do processo dialético: embate verbal entre, no mínimo, dois interlocutores, com fins de ascender ao grau de conhecimento até atingir a verdade. Já Zaratustra tem acesso a seus maiores pensamentos através do silêncio e da solidão. Outro detalhe que reforça essa contraposição consiste no fato de a caverna de Platão,

⁶³ *A República*, livro VII, 517b-c.

simbolicamente, ficar no subterrâneo, enquanto a de Zaratustra fica ao fim de um aclive, no topo de uma montanha. A primeira ação de Zaratustra na obra é a de, ao descer de sua caverna e montanha, virar-se para o sol e dizer: “Grande astro! Qual seria tua felicidade sem aqueles a quem iluminas? [...] nós te esperávamos e te aliviávamos de teu excesso, abençoando-te por isso”. Na filosofia de Platão, o sol é a representação física do Bem. É ele que dá, através de sua luz, vida e sentido ao mundo em que os homens vivem. Nietzsche inverte essa relação de dependência ao fazer com que um homem se volte para o sol e diga que os seres a quem ele ilumina são os que lhe dão sentido, sem os quais o sol nada seria: “Eles lhe abençoam e conferem felicidade”. Desde o início da obra, marca seu posicionamento como dissonante da proposta epistêmica platônica. Enquanto Platão busca verdades transcendentais através do pensamento dialético dicotômico de sua metafísica, Zaratustra vivencia a imanência da filosofia trágica dionisíaca.

Basta recordar que, na breve história do pensamento ocidental de *Crepúsculo dos ídolos*, Platão e Zaratustra estão em polos opostos. Como assinalado em *Além do bem e do mal*, Platão foi o criador da metafísica que Nietzsche busca transvalorar, e o ápice dessa transvaloração dos valores metafísicos foi o *Zaratustra*.

Os filósofos gregos anteriores a Platão, sobretudo Heráclito de Éfeso, também estão entre os principais interlocutores de *Assim falou Zaratustra*, só que não através da paródia crítica como no caso de Platão, mas pela afinidade e proximidade entre seus pensamentos. Como já assinalamos, contrariando a opinião tradicional, para Nietzsche, Sócrates não teria sido o ápice da filosofia grega, mas o início de sua decadência. Os grandes filósofos teriam sido os trágicos pré-socráticos (pré-platônicos pela terminologia nietzschiana) que o antecederam.

Nietzsche considera ter havido uma época trágica dos gregos nos dois séculos anteriores ao advento da doutrina socrático-platônica em meados do século IV a.C. Em sua concepção, a tragédia ática não se restringia a uma encenação artística, mas refletia uma peculiar atitude diante do mundo, resultante de um intenso sentimento dionisíaco com relação à existência.⁶⁴ Contrapondo-se às teorias tradicionais sobre o surgimento da filosofia na Grécia antiga, Nietzsche defende que os primeiros filósofos elaboraram seus pensamentos a partir de uma transbordante felicidade⁶⁵ e graças às influências recebidas de culturas “bárbaras”. A filosofia

⁶⁴ Tese apresentada em seu livro *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*.

⁶⁵ Cf. *A filosofia na era trágica dos gregos* (NIETZSCHE, 2008c, p. 32-33): “Não como algo que se dá, em primeiro lugar, na adversidade: tal como presumem, com efeito, aqueles que derivam a filosofia da aflição, mas, sim, na felicidade, numa puberdade madura, no interior da serenidade flamejante de um momento de vida vitorioso e corajoso.”

não teria sido um “milagre grego” autóctone como se dizia na Europa de sua época, mas resultante de intenso intercâmbio com civilizações ancestrais do Oriente, como a Índia, a Pérsia, o Egito e a China, por exemplo.

Foi um espetáculo fantástico quando aproximaram os supostos mestres do Oriente dos possíveis aprendizes da Grécia, trazendo à tona, aí então, Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses. (NIETZSCHE, 2008c, p. 33).

Curiosamente neste momento Nietzsche coloca o nome de Heráclito ao lado do profeta Zoroastro.⁶⁶ Também esclarece que a filosofia não foi “simplesmente importada para a Grécia, deixando de crescer a partir de um solo natural e endógeno” (NIETZSCHE, 2008c, p. 33), pois, ao passo que as demais culturas teriam gerado “santos”, somente a Grécia teria possibilitado o surgimento de “sábios” e filósofos. Uma das grandes qualidades dos gregos teria sido justamente sua intensa força plástica, expressa através da capacidade de assimilação dos ensinamentos e experiências de outras culturas sem se deixarem dominar. Ao contrário, incorporaram e adaptaram a suas próprias práticas tudo o que foi assimilado, enriquecendo com suas vivências. Nas palavras de Nietzsche, “eles aprendiam com fecundidade” e “absorveram em si toda formação viva de outros povos, logrando chegar assim tão longe, porque sabiam justamente atirar a lança a partir do ponto em que um outro povo a havia largado” (NIETZSCHE, 2008c, p. 33-34). Para estudar os gregos, não haveria necessidade de pesquisar as influências que eles receberam de outros povos, mas no que resultou sua singular assimilação criativa delas, ou seja, a especificidade de sua filosofia.

Uma das principais peculiaridades assinaladas por Nietzsche com relação à filosofia na época trágica dos gregos consiste na necessária identidade entre conhecimento e vivência. Os gregos foram dos poucos povos que conseguiram domar o insaciável impulso ao conhecimento, sobretudo porque desejavam viver, de imediato, tudo aquilo que aprendiam. Um tipo como o erudito moderno, denominado filisteu da cultura, seria impossível no contexto grego, pois, entre o pensar e o caráter, vigorava uma rígida necessidade.⁶⁷

⁶⁶ Muito provavelmente em função da grande importância que os pares dicotômicos possuíam para ambos. Mas, ao passo que Zoroastro os considerava opostos irreconciliáveis e os avaliava moralmente (um necessariamente bom e outro necessariamente ruim), Heráclito valorizava a harmonia decorrente de sua relação de oposição e via essa dinâmica de funcionamento da vida como uma atividade inocente e isenta de ajuizamentos morais.

⁶⁷ Cf. *Filosofia na época trágica dos gregos* (NIETZSCHE, 2008c, p. 34): “Eles são dignos de admiração por sua 'arte de aprender com fecundidade', pois não aprendiam com vistas à erudição, mas a viver como seu vizinho, valendo-se de tudo o que foi aprendido como suporte a partir do qual se pode pular para além e mais acima dele.” Nietzsche também destaca que “em todas as épocas o desenfreado impulso ao conhecimento barbariza tanto quanto o ódio ao conhecimento, e que, por consideração à vida, por meio de uma necessidade ideal de vida, os gregos domaram seu intrinsecamente insaciável impulso ao conhecimento [...]”.

Perspectiva bastante cara a Nietzsche, que em sua autobiografia também afirmou que “em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência” (NIETZSCHE, 2001b, p. 53).

Em acordo com a interpretação clássica, Nietzsche aponta Tales de Mileto como o primeiro dos filósofos, mas inusitadamente indica Sócrates como o último deles. Longe de, como de hábito, considerar o célebre mestre de Platão como ápice da filosofia grega, o avalia como o início de sua decadência e marco do fim de sua áurea época trágica. Uma das principais razões para isto é que, com Sócrates, a filosofia teria deixado de ser uma investigação da *physis* (“natureza”) e se convertido em mero meio para a transmissão dos valores morais professados por sua antigrega e antinatural doutrina transcendente. Ele teria sido o primeiro a professar a existência de valores morais intrínsecos à vida e inalienáveis, que deveriam ser descobertos, conhecidos e obedecidos por todos. Atitude que limitava consideravelmente o campo para análise e criação, indo de encontro à experimental investigação imanente da *physis* que até então caracterizava a filosofia.

Outra das principais razões para a exclusão da filosofia pós-socrática de seus estudos helênicos está estreitamente relacionada à concepção nietzschiana de “tipos filosóficos”. Nos dois esboços de prefácio para esse seu principal texto a respeito do assunto, que permaneceu inacabado e nunca publicado pelo autor, assinala que seu interesse principal é pelos singulares e solitários grandes homens geniais desse período. Em virtude disso, circunscreve suas análises aos chamados tipos puros, que seriam os filósofos a que denomina pré-platônicos, ou seja, de Tales a Sócrates, passando por Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles e Demócrito. Aos olhos de Nietzsche, Platão teria sido o primeiro e grande personagem filosófico misto, por sua doutrina ser um híbrido de elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos.⁶⁸

Dentre os denominados pré-platônicos e tipos filosóficos puros, Heráclito de Éfeso sempre recebeu particular atenção por parte de Nietzsche. Desde seus primeiros textos de juventude até suas últimas anotações sempre teceu intensos elogios e aproximou seus

⁶⁸ Cf. *Filosofia na época trágica dos gregos* (NIETZSCHE, 2008c, p. 38): “Com Platão, inicia-se algo inteiramente novo; ou, para falar com igual propriedade, pode-se dizer que, em comparação com aquela república-dos-gênios que vai de Tales até Sócrates, desde Platão falta algo essencial aos filósofos. Aquele que conta expressar-se com desdém acerca desses mestres antigos pode chamá-los de unilaterais e seus epígonos, com Platão em seu ápice, de multifacetados. Mais acertado e imparcial seria, porém, compreender esses últimos como personagens filosoficamente mistas e, os primeiros, como tipos puros. O próprio Platão constitui a primeira e grande personagem mista, tanto em sua filosofia quanto em sua personalidade. Em sua doutrina das ideias, elementos socráticos, pitagóricos e heraclitianos acham-se unidos: por isso, ela não é um fenômeno tipicamente puro. Também como homem Platão mistura os traços de Heráclito, auto-suficiente e majestaticamente reservado, de Pitágoras, melancolicamente compassivo e legislativo, bem como os traços de Sócrates, dialético conhecedor de almas. Todos os filósofos posteriores constituem tais personalidades mistas [...]”

pensamentos de concepções heraclitianas. Em *Ecce homo* chegou a declarar se sentir “mais cálido e bem disposto na atmosfera de Heráclito do que em qualquer outro lugar”. Como boa parte das informações relativas aos pré-socráticos, a biografia de Heráclito é bastante incerta e de seus livros restaram apenas alguns fragmentos descontextualizados, geralmente citados por comentadores de épocas posteriores que não chegaram a conviver com ele ou mesmo a ler seus originais. É esse o caso de uma das principais fontes de sua vida e obra, o livro *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, escrito por Diógenes Laércio. Nietzsche nutria profunda admiração por essa obra⁶⁹ e muito provavelmente foi sob sua influência que redigiu *Filosofia na época trágica dos gregos*, em cujo esboço de prefácio declarou que “apenas o que há de pessoal [em um autor] pode interessar”. Postura que o levou a enfatizar que este seu ensaio parte do pressuposto de que “é possível formar a imagem de um homem a partir de três anedotas, deixando de lado o excedente” e que procurou nessa obra justamente ressaltar “a partir de cada sistema [pré-platônico], três anedotas”.⁷⁰

De acordo com Laércio, Heráclito viveu sua maturidade por volta da 69ª Olimpíada (504-501 a.C.), não foi discípulo de ninguém e declarou que investigava e aprendia tudo por si mesmo. Apesar de descender de família rica com decisiva influência na *polis*, abriu mão de participar do governo da cidade e, com a altivez que lhe era peculiar, renunciou ao direito de reinar em favor de um irmão mais novo. Excêntrico e taciturno, quando questionado sobre seu frequente e inquietante silêncio afirmou que se mantinha calado para que os demais cidadãos, alheios à filosofia, pudessem tagarelar mais à vontade. Cultivou a solidão ao extremo, tendo chegado a se afastar de todo convívio humano, passando a viver nas montanhas como um eremita, alimentando-se de ervas e verduras. Criticava duramente o povo enquanto massa, multidão, em favor da singularidade do grande homem. Escreveu sua obra propositalmente num estilo obscuro a fim de que somente os iniciados se aproximassem dela e para que a facilidade formal de acesso não gerasse a vulgarização e banalização de seus pensamentos e o consequente desdém por seus textos escritos.⁷¹ Em suma, Diógenes caracteriza Heráclito como um autodidata, alheio à política, calado e misantropo, com orgulho aristocrático e de estilo deliberadamente obscuro e enigmático. Diante desse breve perfil, como não se recordar de imediato de Nietzsche, o extemporâneo filósofo-artista, andarilho solitário e aristocrata do espírito, que escrevia livros com obscuros aforismos e enigmáticos discursos “para todos e

⁶⁹ Bastante explorada em suas aulas sobre os filósofos pré-platônicos.

⁷⁰ Cf. Primeiro e segundo prefácios de *Filosofia na época trágica dos gregos* (NIETZSCHE, 2008c).

⁷¹ Cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, “Heráclitos” (LAÉRTIOS, 1987).

para ninguém”? O próprio Nietzsche (2001b, p. 64) enfatiza sua intensa proximidade com Heráclito:

Tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica – procurei em vão por indícios dela inclusive nos grandes gregos da filosofia, aqueles dos dois séculos antes de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito.

Esse trecho evidencia que um dos principais elementos que caracterizam o trágico é a afirmação imanente da transitoriedade, assim como a percepção do embate, da dor e do sofrimento não como obstáculos à existência que devam ser corrigidos ou extintos, mas como experiências necessárias para sua intensificação.⁷² A referência à filosofia trágica principia com uma definição negativa, posto que um filósofo trágico é caracterizado, antes de qualquer outra coisa, como um antípoda de um filósofo pessimista. Posição que remete à avaliação nietzschiana dos valores ocidentais, de acordo com a qual, desde a difusão da metafísica socrático-platônica e da moral judaico-cristã, predominam na cultura ocidental valores transcendentais e pessimistas que precisam ser transvalorados.

Ao nos recordarmos que, no §1 do capítulo sobre *Assim falou Zarathustra* do *Ecce homo*, Nietzsche (2001b) aponta o eterno retorno como a concepção fundamental do *Zarathustra*, essa proximidade com Heráclito se torna ainda mais significativa. Não à toa esse filósofo está presente de modo acentuado ao longo de todas as obras de Nietzsche. Por exemplo, em *Crepúsculo dos ídolos*, último de seus livros publicado (escrito aproximadamente três anos depois do *Zarathustra*), Nietzsche aponta o singular e obscuro filósofo de Éfeso como uma nobre e notável exceção com relação à história da filosofia. Inicialmente critica de modo incisivo a “idiossincrasia nos filósofos”:

Sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam sob a perspectiva da eternidade – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos [...] A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções – até mesmo refutações. [Para eles] o que é não se torna; o que se torna não é...

E, no parágrafo seguinte, faz uma ressalva com relação a Heráclito:

⁷² Como assinalado pelo 8º fragmento de Heráclito: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia.”

Ponho de lado, com grande reverência, o nome de Heráclito. Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. [...] Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único. O mundo verdadeiro é apenas mentirosamente acrescentado... (NIETZSCHE, 2006, III, §1 e §2).

Nietzsche se refere a Heráclito como um precursor de sua sabedoria trágica. Heráclito não teria apenas questionado a cisão do mundo em dois e a dualidade transcendente metafísica, mas também a própria noção de ser. Reconheceu o devir (o vir-a-ser, a transitoriedade) e o tomou por fundamental e única realidade.⁷³ Os textos em que Nietzsche mais detidamente se referiu a Heráclito foram escritos em sua juventude, mas, apesar de ao longo dos anos seus pensamentos terem passado por consideráveis mudanças, diversas posições permaneceram bastante semelhantes, como nos parece ser o caso de sua proximidade e admiração por Heráclito.

Como mencionamos, Giorgio Colli assinala, em *Escritos sobre Nietzsche*, que o principal pano de fundo de *Assim falou Zaratustra* é a Grécia antiga, muito embora Nietzsche não se refira a ela nominalmente. É provável que Nietzsche não tenha querido remeter à história concreta dos gregos, pois isso o deixaria preso a esquemas conceituais tradicionais e predeterminados, submetidos ao verificável “já foi assim” histórico. Em contrapartida, teria optado por uma forma expressiva mitológica, que lhe permitisse dialogar com diversos pensamentos e práticas gregos antigos, só que através de símbolos históricos antitéticos, orientais, persas e bíblicos que ensejassem maior liberdade e possibilidades para experimentação criativa. Contudo, apesar dos referenciais gregos e do protagonista ter o mesmo nome do profeta persa, a história do livro não está situada no tempo ou no espaço. O único personagem histórico mencionado é Jesus, mas não fica claro se ele é contemporâneo de Zaratustra ou mesmo se faz parte da história recente ou distante da trama.

Werner Stegmaier destaca, no artigo “Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra* de Nietzsche”, a existência de inúmeras referências e até mesmo a proximidade formal de *Assim falou Zaratustra* com os diálogos platônicos e com os evangelhos cristãos. Ele também considera que a lógica e o estilo de escrita do *Zaratustra* são mitológicos, sobretudo por sua grande proximidade com as mitologias zoroástrica, grega, cristã e nórdica. Além das constantes referências aos diálogos socrático-platônicos, Nietzsche teria se servido de alegorias e de uma lógica própria às narrativas míticas com o intuito de imprimir um caráter ficcional ao enredo de seu peculiar romance filosófico.

⁷³ Conceção presente em diversos fragmentos de Heráclito como, por exemplo, nos fragmentos 51 e 91: Eles não compreendem como, separando-se, podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira.” e “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira.”

Ademais, Stegmaier indica que há diversas outras referências presentes desde o início do livro. A respeito do prólogo, destaca que:

Paralelos com Cristo e a Bíblia entremeiam-se com reminiscências de deuses solares, de diferentes religiões, mas também com deuses ctônicos, assim como Goethe, que poetizara sobre “cálices de ouro” e sobre o “esplendor colorido”, em que possuímos a vida, e, por fim, com recordações do próprio Nietzsche, em suas obras *Aurora* e *O nascimento da tragédia*, da contraposição do deus solar Apolo ao deus selvático Dionísio. Nietzsche sobrecarrega a cena inicial com tantas possibilidades de interpretação, que elas se entrecruzam e ficam em suspenso. (STEGMAIER, 2009, p. 21).

A partir dessas reflexões, podemos concluir que inicialmente o nome do místico persa foi escolhido por Nietzsche para servir de paródia crítica a seu personagem ateu. Mas, além desse diálogo direto com o profeta responsável pela criação do dualismo, o principal pano de fundo do Zaratustra é a Grécia antiga com notórias referências, por exemplo, à mitologia de modo geral, à tragédia ática e à vida e obra de Sócrates, Platão e Heráclito de Éfeso. Não se pode deixar de mencionar, é claro, as onipresentes alusões culturais e histórico-sociais à Europa, sobretudo à Alemanha, da época de Nietzsche.⁷⁴

Além desse pano de fundo histórico, dos diálogos, referências e elementos de transvaloração dos valores temáticos e conceituais do livro, também é fundamental atentar para a fala do personagem. Por que “assim falou” Zaratustra em um livro “para todos e para ninguém”?

O personagem Zaratustra se expressa na maior parte das vezes através de discursos de tom profético semelhantes aos atribuídos a místicos como Jesus⁷⁵ e Zoroastro. Estilo de pregação que em muito se assemelha ao utilizado por alguns dos profetas judaicos e que se encontra presente, sobretudo, nos chamados livros de sabedoria da Bíblia: Jó, Provérbios, Eclesiastes, Sabedoria e Eclesiástico. Por diversas vezes Zaratustra se utiliza de parábolas semelhantes às utilizadas por Jesus e o estilo de seus discursos em muito se assemelha aos livros de sabedoria bíblicos. Tendo em vista nossa hipótese de que as referências ao zoroastrismo e cristianismo têm uma função prioritariamente paródico-crítica, consideramos que o mesmo ocorre com relação à fala aparentemente profética do protagonista. Ou seja, apesar de ele fazer uso dessa forma de expressão, os conteúdos de seus discursos não são propriamente “de sabedoria” ou “proféticos”, mas paródias críticas desses estilos, que têm a

⁷⁴ Particularmente a Schopenhauer, Wagner, Goethe e à tradução da Bíblia feita por Lutero. Também já foi apontado que o *Hiperión* de Hölderlin representou um paradigma para a construção do *Zaratustra* (Giametta, 1991, cap. IX) e que ele possui grande proximidade com o *Prometeo* de Spitteler, com Shelley e com Lipiner, por exemplo.

⁷⁵ Muito embora um dos principais modos de expressão privilegiados no Novo Testamento seja a parábola, estilo que prima pela simplicidade, caráter didático, facilidade de expressão popular e que foi pouco explorada em *Assim falou Zaratustra*.

intenção de transvalorar seus efeitos dogmáticos, transcendentais e “maniqueístas”. Um dos principais indicativos dessa alusão à sabedoria profética é a recorrente presença da frase *Also sprach Zarathustra* (*Assim falou Zarathustra*) para encerrar os ensinamentos de seus discursos. Privilegiamos “falou” como tradução do verbo *sprach* justamente por considerarmos que o pretérito perfeito expressa melhor o tom assertivo, taxativo e dogmático dos discursos de fé que julgamos terem sido parodiados por Nietzsche ao longo do livro.

Cabe destacar a lenda de que o filósofo Pitágoras de Samos encerraria as cerimônias místicas para transmissão de ensinamentos esotéricos aos iniciados em sua doutrina justamente com a frase ritual “assim falou o mestre” (*magister dixit*). Informação de grande relevância já que, por diversas vezes, o próprio Platão admitiu a intensa influência do pitagorismo em sua filosofia, e *Assim falou Zarathustra* contém diversas referências às doutrinas de ambos os pensadores. Outra das lendas em torno da enigmática figura de Pitágoras assevera que ele teria sido discípulo direto do profeta persa Zoroastro. Apesar de historicamente controversa, essa possibilidade é bastante instigante por estabelecer uma estreita relação entre alguns dos principais interlocutores do *Zarathustra* de Nietzsche. De acordo com essa teoria, os ensinamentos de Zoroastro teriam influenciado profundamente a doutrina pitagórica que teve Platão como um de seus principais adeptos. Tendo em vista que Nietzsche (2001a, p. 8) chega a se referir ao cristianismo como platonismo para o povo, devido à decisiva influência da filosofia platônica para a criação da teologia cristã, e a extrema influência que ele confere ao pensamento cristão para os rumos do Ocidente, esse possível elo entre o profeta Zoroastro e o cristianismo pode ter sido decisivo para a escolha de seu inusitado protagonista persa. Independentemente da veracidade histórica dessas informações, sabe-se que Nietzsche tinha grande admiração e nutria particular interesse pelo filósofo pré-platônico⁷⁶ Pitágoras de Samos, assim como pelas lendas em torno de sua enigmática figura.⁷⁷ Por exemplo, em sua *Segunda consideração intempestiva*, alude à lenda de um suposto osso de ouro que conferiria sobre-humanidade e indicaria maior proximidade entre esse mestre esotérico e as divindades de que ele se declarava porta-voz privilegiado: “[...] nas raras pessoas que se tornam em geral visíveis salta aos olhos algo não natural e estranho, semelhante ao quadril de ouro que os discípulos de Pitágoras supunham ter visto em seu mestre.” (Nietzsche, 2003, p. 22).

⁷⁶ Como já assinalamos, contrariando a tradição de se referir aos primeiros pensadores gregos que investigaram a *physis* por pré-socráticos, Nietzsche os denomina pré-platônicos.

⁷⁷ Por diversas vezes, o próprio Nietzsche se declarou ávido leitor do livro *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, redigido por Diógenes Laércio.

O estatuto dessa “fala” autodeclarada profética de Zaratustra também intrigou Martin Heidegger, que, em seu artigo “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”, investigou a questão:

Quem é Zaratustra? Lendo atentamente o título principal da obra, ganhamos um aceno: *Assim falava Zaratustra*. Zaratustra fala. Ele é um falador (*Sprecher*). De que espécie? Um orador popular ou talvez um pregador? Não. O falador Zaratustra é um “porta-voz” (*Fürsprecher*). Com este nome, vem-nos ao encontro uma antiga palavra da língua alemã e, na verdade, com múltiplos sentidos. “Für” (por, para, em favor de) significa, de fato, “vor” (diante de, à frente). “Fürsprecher” (porta-voz) fala “diante de” e dirige ou conduz a palavra. Mas “für” significa, ao mesmo tempo: “a favor de”, e “em defesa de” ou “para a justificação de”. Por fim, o “Fürsprecher” é aquele que interpreta (ex-põe) e esclarece isso “de que” e “para que” ele fala. (HEIDEGGER, 2006, p. 87-88).

Além do já mencionado caráter paródico da “fala” de Zaratustra com relação aos tradicionais discursos proféticos dogmáticos de teor transcendente, também julgamos a observação heideggeriana de extrema pertinência. Zaratustra é um porta-voz, alguém que fala “em favor”, “em defesa”, “para a justificação” de algo, assim como interpreta e se esforça por esclarecer e explicar isso “de que” e “para que” ele fala. Ou seja, é um mestre que tem algo importante a ensinar e que se esforça para ser devidamente compreendido.

Heidegger também analisa esse *status* de mestre desempenhado pelo personagem:

Zaratustra, o porta-voz, é “alguém que ensina”, um “mestre” [...] permaneceria discutível se ouvimos este porta-voz, se aprendemos deste mestre. Sem este ouvir e aprender jamais saberemos com certeza quem é Zaratustra. Assim não basta ajuntar frases, nas quais se manifesta o que este porta-voz e mestre diz de si. Precisamos atentar e considerar *como* ele o diz, em que ocasião e com que propósito. (HEIDEGGER, 2006, p. 89).

Comentário importante por ressaltar que os discípulos de Zaratustra, assim como os leitores de Nietzsche, devem ouvir e aprender aquilo que ele ensina enquanto mestre, mas que não devem se restringir apenas aos ensinamentos “formais”, sob o risco de só atingirem uma parcela bastante limitada da experiência trágica vivenciada e expressa por ele. Não basta apenas apreender intelectualmente o teor de seu ensino, o conteúdo propriamente dito de seus ensinamentos transmitidos através dos discursos. Como destaca Heidegger, ao lado disso, é igualmente fundamental investigar “como ele o diz, em que ocasião e com que propósito”. Ou seja, ao lado das noções filosóficas expressas através dos discursos, não se pode negligenciar o modo como Nietzsche optou por transmiti-los e o contexto em que eles aparecem no livro. Caso contrário, só se poderá atingir um conhecimento parcial e extremamente limitado de “quem é” Zaratustra e do teor de seu ensino trágico.

Assim falou Zaratustra é uma espécie de romance filosófico, uma obra poético-literária e seu estudo não pode ignorar tal estrutura dramática, posto que ela foi intencional e, conseqüentemente, também integra seu conteúdo. Trata-se de um caso em que a forma e o conteúdo são indissociáveis para a devida compreensão do livro.

O próprio NIETZSCHE (2001b, p. 19) destacou a importância do modo como Zaratustra fala e a necessária depuração da arte de ouvir para compreendê-lo de modo proveitoso: “É preciso antes de tudo ouvir corretamente o som que sai desta boca, este som alcônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria. [...] ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra [...] Ele não apenas fala diferente, ele é também diferente...”

2.2 A questão do conceito na filosofia de Nietzsche

As críticas de Nietzsche aos conceitos filosóficos estão presentes ao menos desde seu texto de juventude *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral* (escrito em 1873 e nunca concluído ou publicado pelo autor). Nele, Nietzsche defende que a palavra nada mais é do que a “reprodução de um estímulo nervoso em sons” que erroneamente costuma ser diretamente associada a causas extrínsecas a quem a profere. Cita como exemplo da falsidade dessa correlação entre a palavra e aquilo que ela designa a adjetivação “dura” atribuída a uma pedra, já que se trata de uma característica que só pode ser conhecida através de um estímulo totalmente subjetivo. Nesse mesmo sentido, também julga arbitrárias as designações de gênero que levaram a se classificar a árvore como feminina e o vegetal como masculino e recorda que a palavra “serpente” foi criada a partir dos movimentos de serpentear do animal ao qual, por conta disso, se passou a denominar “serpente”. Seguindo essa lógica, outros seres que fazem movimentos semelhantes, como o verme, por exemplo, também poderiam ter o mesmo nome. Afirma que tais convenções e a pluralidade de idiomas existentes evidenciam a arbitrariedade da linguagem, assim como a intransponível distância que separa as palavras das supostas coisas em si propriamente ditas a que elas pretendem se referir. Em sua concepção, a palavra não se refere a alguma essência íntima, mas apenas expressa uma preferência particular por determinada propriedade daquilo que nomeia:

[A linguagem] designa apenas as relações das coisas com os homens e para expressá-las serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas.[...] Um estímulo nervoso transporto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova. [...] Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. [...] O surgimento da linguagem não ocorre logicamente. O inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cuculândia, em todo caso não na essência das coisas. (NIETZSCHE, 2008a, p. 32-35).

Para Nietzsche, as palavras são incapazes de se referir a pretensas coisas em si, ou essências, pois não lidam com verdades ou certezas, mas são convenções contingentes criadas arbitrariamente a partir de perspectivas e preferências subjetivas. Em última análise, trata-se de metáforas sonoras decorrentes das imagens criadas a partir da percepção particular de determinado estímulo nervoso.

Se Nietzsche já questiona a eficácia das palavras prosaicas no sentido de se referirem satisfatoriamente a objetos cotidianos, é previsível que destine críticas ainda mais radicais aos

conceitos, que têm a pretensão de se referir a diversos elementos sob uma mesma nomenclatura. Também o conceito seria uma metáfora:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial. (NIETZSCHE, 2008a, p. 35-36).

Nietzsche considera artificiais e equivocados os conceitos com que as pessoas lidam cotidianamente, por serem construídos através de igualações arbitrárias que omitem o desigual e pretendem igualar sob uma mesma nomenclatura diversas singularidades que são diferentes entre si. Em sua concepção, o que possibilita a criação do conceito é a inobservância daquilo que há de individual e efetivo, pois a própria oposição entre indivíduos e gênero é antropomórfica e não advém de alguma suposta essência das coisas. Considera que a natureza desconhece quaisquer formas, conceitos e gêneros, e que muito provavelmente ela só oferece aos homens um “x” sempre indefinível e inacessível. Mas Nietzsche se limita a expressar suas reservas com relação a essa correspondência, tendo sempre o cuidado de não afirmar categoricamente que se trata necessariamente de um erro ou de uma impossibilidade, pois, caso contrário, também recairia no dogmatismo que tão incisivamente critica.

Esses limitados, arbitrários e controversos conceitos transpostos para o âmbito filosófico têm o agravante de inviabilizarem o questionamento dos valores tidos por verdadeiros e absolutos que eles pretendem representar. Enquanto expressões de uma restritiva vontade de verdade, impedem que os valores vigentes sejam colocados em perspectiva, assim como dificultam a possibilidade de criação de novos valores. Nietzsche critica de modo enfático essa crença moral na verdade que se pretende natural e constitutiva da vida:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2008a, p. 36-37).

Em sua concepção não há verdades fundantes que possam ser descobertas através de investigações cognitivas. O que se entende por verdade é o resultado de convenções decorrentes de interesses individuais que vieram a se tornar metáforas habituais. Tendo em vista a não existência de verdades essenciais, todos mentem inconscientemente e conforme

hábitos seculares. Aqueles que se pretendem verdadeiros apenas estão submetidos a uma obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada. Mentem em rebanho num estilo a todos obrigatório.

A crítica à vontade de verdade, à correlação entre as palavras e aquilo a que elas pretendem se referir e, conseqüentemente, à pertinência e exatidão dos conceitos, sobretudo filosóficos, parece ter acompanhado Nietzsche ao longo de todas as suas obras. O último de seus livros publicados, *Crepúsculo dos ídolos*, é um dos principais momentos em que essas críticas são retomadas. Na sessão significativamente intitulada “A 'razão' na Filosofia” afirma que tudo o que os filósofos manejaram por milênios foram conceitos-múmias em virtude de sua idiossincrasia, de sua falta de sentido histórico e de seu ódio ao vir-a-ser, que os levou a valorizar a imobilidade e a ver tudo pela perspectiva da eternidade. Consideram os sentidos enganadores e recorrem à moral com o intuito de transcender a ilusão e limitação do vir-a-ser e da história. Para eles, o corpo é um problema, e a mudança e a transformação não são prova da aparência, mas evidências de que há algo que induz ao erro. Nietzsche (2006, III, 5) também retoma a crítica à linguagem como uma das principais mantenedoras e divulgadoras da vontade de verdade: “A 'razão' na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus pois ainda cremos na gramática...” Compreendendo a morte de Deus como a derrocada dos valores absolutos e universais, podemos interpretar essa crença na gramática como uma espécie de novo dogma que igualmente limita a ação humana. A esse respeito, o comentário de Scarlett Marton (2010, p. 133) é esclarecedor:

Com Sócrates, teve início a ruptura da unidade entre *physis* e *logos* e a filosofia se converteu em antropologia. Com Platão, ocorreu a duplicação de mundos e, então, a filosofia se tornou metafísica. Desvalorizando este mundo em nome de um outro, essencial, imutável e eterno, ela instituiu o dualismo que se encontra na base mesma da cultura ocidental. Ora, metafísica e linguagem se acham profundamente ligadas. As convicções metafísicas contribuem para legitimar a crença na identidade entre ser e discurso; as palavras e os conceitos apreenderiam a realidade tal como ela é. Os conceitos e as palavras, por sua vez, concorrem para propagar as convicções metafísicas; induzem a pensar que correspondem a algo no mundo verdadeiro. Assim é que as “certezas” metafísicas constituem o prolongamento da crença na gramática e nada mais fazem do que justificar, de maneira retroativa, a confiança nas estruturas gramaticais.

No artigo “Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche”, Maria Cristina Franco Ferraz (2002) analisa particularmente o texto de juventude *Sobre a verdade e a mentira em um sentido extra-moral* que reabilita a metáfora investindo contra a primazia tradicionalmente atribuída ao conceito na filosofia. Ferraz destaca como uma das principais qualidades desse texto póstumo nietzschiano o fato de ele não valorizar a metáfora apenas através da tese apresentada, mas igualmente por meio de sua própria trama em que, “a partir de certo ponto, eclodem múltiplas metáforas que se interligam, instaurando um jogo de

sentidos diverso daquele suscitado pela articulação entre conceitos” (FERRAZ, 2002, p. 37-38). A esse respeito recorda que o próprio sentido inscrito na etimologia da palavra texto remete ao verbo latino *texere*, “tecer, entrançar, construir entrelaçando ou sobrepondo –, indica uma visada interpretativa primeira, um gesto analógico originário” (FERRAZ, 2002, p. 38). Atividade a que Nietzsche estaria remetendo por não apenas revalorizar a metáfora e confrontá-la ao conceito, mas principalmente fazer um “uso estratégico de uma densa rede de metáforas, colocando em funcionamento uma delicada e potente máquina-texto que se esquivava à redução e à rígida fixação do sentido operada, geralmente, pelo conceito” (FERRAZ, 2002, p. 39).

Tomando por referência os estudos de Sarah Kofman, sobretudo o livro *Nietzsche et la métaphore*, Ferraz esclarece que a metáfora costuma ser encarada pela tradição filosófica como um mero transporte de um conceito para outro, como a passagem de um lugar lógico a outro, de um lugar “próprio” a um figurado. Aristóteles teria sido o primeiro a interpretar a metáfora desse modo ao analisá-la em sua *Poética* (1457b) como “o transporte para alguma coisa de um nome que designa outra, transporte do gênero à espécie ou da espécie ao gênero, ou da espécie para a espécie ou segundo a relação de analogia” (ARISTÓTELES apud FERRAZ, 2002, p. 40-41).

Cabe destacar que, em grego, metáfora significa transporte e que a própria escolha do termo para nomear essa figura de linguagem já indica uma tomada de posição por parte de Aristóteles com relação a sua função e valor. De acordo com essa concepção, a metáfora não seria dotada de um estatuto ontológico autônomo, mas sempre remeteria ao princípio de identidade, ou seja, a um sentido primeiro de que as metaforizações derivariam e a que necessariamente se refeririam, sem contaminar ou desestabilizar o sentido próprio do termo. Aristóteles lidaria com a dicotomia “conceito *versus* metáfora”, “linguagem própria *versus* linguagem figurada” ao remeter a metáfora ao conceito. A originalidade de Nietzsche teria sido a de subverter essa norma lógica ao identificar o conceito à metáfora.

Em *Sobre a verdade e mentira em um sentido extra moral*, Nietzsche atribui à linguagem uma gênese metafórica, enquanto o conceito seria uma artificialidade inexata que se pretende anterior e mais preciso. Ferraz defende que Nietzsche teria explorado as metáforas com tanta intensidade por julgar o conceito “insuficiente para dar conta de certos movimentos do pensamento, de um pensamento em movimento”. Para Nietzsche, a metáfora não pode ser traduzida em termos conceituais por possuir uma carga de significado que ultrapassa o conceito. Enquanto o conceito se restringe a um único significado correto, as metáforas são polissêmicas. Em função disso, a metáfora exige uma “arte da interpretação”, não se

submetendo a um papel secundário, ilustrativo, como mero ornamento que emolduraria um texto dissertativo (FERRAZ, 2002, p. 39-40): “tomar a metáfora como primeira equivale a afirmar o caráter interpretativo, relacional, antropomórfico, de toda nomeação, esquivando-se à caução à lógica da identidade.”

Nessa valorização de metáforas experimentais em detrimento de conceitos filosóficos tradicionais estaria implícita uma “crítica ao caráter supostamente metafísico e a-histórico do conhecimento”. A prisão ao princípio de identidade de conceitos-múmiás refletiria uma recusa do aspecto cambiante e transitório da vida, assim como uma aversão à instabilidade e movimento da vida. Em última análise, trata-se da rigidez decorrente de uma necessidade de “opor à dissolução, à demolição inerentes à vida, a regularidade e a frieza da lógica que intenta, malogradamente, controlar e deter o que é da ordem do puro movimento” (FERRAZ, 2002, p. 44). Em função disso, Nietzsche teria buscado alternativas aos limitados e rígidos estilos de transmissão dos tradicionais conceitos filosóficos, tão criticados ao longo de suas obras.

Como já mencionamos, ao longo de suas obras Nietzsche experimentou distintas estratégias para abordar temas semelhantes, tanto para criticar como para defender determinada posição. Com relação à linguagem, em seus primeiros textos fez uso de dicotomias metafísicas para tratar do tema (autêntico e inautêntico, verdadeiro e ilusório, natural e artificial, etc.). Já em suas obras de maturidade, a alternativa encontrada teria sido se expressar através de uma linguagem mais metafórica, artístico-literária e poética, que enseja múltiplas perspectivas por suscitar uma pluralidade de interpretações. Como consequência também torna necessária uma leitura atenta, cuidadosa e igualmente artística por parte dos leitores. Nas palavras do autor, seus leitores devem desenvolver uma “arte de ruminar” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §8) para apreciarem devidamente tudo o que seus aforismos têm a oferecer. E, sem dúvida alguma, *Assim falou Zaratustra* é um dos principais exemplos dessa escrita poético-dramática.

Em seu artigo “Novas líras para novas canções”, Scarlett Marton (2010) também aproxima a crítica nietzschiana à linguagem, presente desde seus primeiros textos de juventude, ao estilo do *Zaratustra*. Inclusive o título de seu artigo remete ao discurso “O convalescente” em que os animais de Zaratustra (a orgulhosa, altiva águia e a esperta, inteligente serpente) lhe dão um conselho neste sentido: “Para os teus novos cantos, precisas de novas líras.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 262), ou seja, são necessários novos meios de expressão para os inovadores e extemporâneos ensinamentos que ele tem a apresentar. Como evidenciam os diversos elogios de Nietzsche à música ao longo de suas obras e a própria

identificação de seu *Zaratustra* à música, ele busca encontrar uma forma de expressão que não se restrinja a figurar e representar. A principal razão disso consiste na estreita proximidade entre a linguagem e a consciência, que é considerada por Nietzsche como o mais recente, e mais frágil e limitado dos órgãos humanos. Como destaca a comentadora, não se trata propriamente de uma crítica à racionalidade de modo lato, mas de uma crítica especificamente ao “tomar-consciência-de-si da razão” que implica uma ingênua e irrestrita confiança nessa função pouco desenvolvida que pode induzir a erros por se tratar de órgão impróprio, inadequado, limitado e falsificador (MARTON, 2010, p. 138-139). A consciência torna-se problemática quando “ignorando sua origem biológica, sustenta-se que, em vez de estar a serviço da vida, tem de julgá-la; em vez de contribuir para seu crescimento, deve condená-la. Supõe-se que não poderia concorrer para a melhoria das funções animais, mas, espiritualizada, a elas precisaria se opor.” (MARTON, 2010, p. 139) e, de acordo com ela, “tal inversão entre corpo e consciência está na base da religião e da metafísica”.

Mas a interpretação de que Nietzsche se contrapõe aos conceitos e que seu estilo metafórico, particularmente em *Assim falou Zaratustra*, teria sido uma tentativa de buscar alternativas aos tradicionais conceitos filosóficos não é unânime. Por exemplo, é curioso observar que Gilles Deleuze afirma sem ressalvas que Nietzsche não apenas lidava com conceitos, como defendia que a principal tarefa dos filósofos é a criação conceitual.

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze (2000, p. 10) afirma que “a Filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”, a despeito de grande parte dos que se intitulam filósofos terem se alienado dessa função prioritária. Deleuze reivindica que não se negligencie a tarefa por excelência da disciplina, a produção de conceitos, e significativamente ilustra sua perspectiva remetendo a um aforismo e a um fragmento póstumo redigidos por Nietzsche:

Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que o criam. Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los luzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso”, mas é necessário substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, desde que ele mesmo não os criou [...] Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos? (DELEUZE, 2000, p. 14).

Para Deleuze, todo filósofo digno dessa nomenclatura é um criador de conceitos, e Nietzsche, como um de seus principais filósofos interlocutores, não escaparia dessa condição de artífice conceitual. Mesmo o livro *Assim falou Zaratustra* é considerado como uma obra predominantemente filosófica e seu protagonista um personagem conceitual. Deleuze

demarca fronteiras entre a filosofia e a arte, mas aponta *Zarathustra* como um caso à parte em que há uma espécie de embaralhamento no qual as fronteiras que separam a filosofia da arte não ficam tão claras e delimitadas.

Diante dessa problemática sobre o uso ou crítica dos conceitos filosóficos por parte de Nietzsche, adotaremos a interpretação apresentada por Antonio Edmilson Paschoal (2009b) em seu artigo “Transformação conceitual”. De acordo com o comentador, enquanto em *Sobre verdade e mentira* Nietzsche valorizou a metáfora em detrimento do conceito, aproximadamente em meados de 1879⁷⁸ Nietzsche teria passado a associar o conceito à ideia de signo, o que teria lhe permitido uma revalorização do conceito ao aproximá-lo da ideia de “fluidez de sentidos” e de “transformação conceitual”.

Paschoal recorda que a palavra conceito (do latim *conceptu*) significa a representação de um objeto, de uma ideia ou de um sentimento por meio do intelecto, explicitando suas características gerais de tal modo que a formulação proposta corresponda àquilo de que se quer falar. Ou seja, trata-se de um produto do pensamento que tem por função definir algo através de uma representação linguística. O comentador recorda que o termo latino *conceptus* também pode significar “concebido”, “gerado no entendimento”, e que o termo *begriff* (conceito) possui um significado figurativo de “tocar”, num parentesco com o termo *ergreifen* (apanhar, alcançar) e *inbegriff* (conteúdo, essência, teor) e é utilizado em associação com *verstehen* (compreender) e também *vorstellung* (representação) de uma ideia. Utilização que confere ao termo uma forte conotação de “conteúdo” e, ao mesmo tempo, a ideia de apreender e representar, permitindo compreendê-lo como a apreensão e a representação de um conteúdo.

A partir disso, o comentador explicita que em seu texto de juventude *Sobre a verdade e a mentira*, Nietzsche não critica propriamente o significado vernacular ou corrente do termo conceito, mas sua acepção platônico-aristotélica entendida como uma forma de correspondência ou equivalência a algo imutável e rígido. Como já assinalamos, a fixidez de tal conceito é então contraposta à metáfora por ele valorizada ao longo do ensaio como espaço privilegiado para a fluidez, provisoriedade e o deslocamento de sentidos. Contudo, Paschoal identifica que, aproximadamente a partir de 1879, Nietzsche parece reformular sua relação com o conceito, deixando de compreendê-lo apenas segundo a acepção platônico-aristotélica. Por exemplo, no §33 de *O andarilho e sua sombra*, escreve que “da mesma forma que as palavras, os conceitos são como bolsos, nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” Nesse momento o conceito parece ser tomado como o produto de certas

⁷⁸ Posição que teria se acentuado com a publicação de *A gaia ciência* em 1882.

apropriações, resultado de imposições de forças, algo provisório que pode dar lugar a outras formas, a novos conceitos. Parece tratar-se de algo efêmero, mutante, que se produz e se modifica no tempo a partir da ação das diversas forças a que está sujeito. O conceito parece ser tomado como o produto de uma convenção, como o resultado de processos de subjugamento, em cujo desdobramento ganha forma e se modifica, permitindo que se fale em “transformação conceitual” (*begriffsverwandlung*).

O pesquisador também destaca que, tanto em *Sobre a verdade e a mentira* quanto nos escritos posteriores a 1879, Nietzsche mantém a ideia de mundo como vir-a-ser, como efetividade, alternando apenas a utilização do termo “conceito”, que em sua maturidade passa a designar a fluidez vislumbrada por Heráclito e não mais as ideias estáticas de Platão. Mais do que isso, o próprio conceito passa a ser considerado como parte de tal efetividade que reconhece a si próprio e às coisas a que pretende designar como constituídos e inseridos no tempo e sujeitos a constantes mudanças e até mesmo aniquilação. Nesse contexto, o homem passa a ser entendido como um “inventor de signos” (*A gaia ciência*, §354). O conceito deixa de ser encarado como uma tentativa de apreender e dizer um suposto em si do mundo e passa a ser visto como parte do mundo entendido como “vontade de poder e nada mais” (*Além do bem e do mal*, §36).

Paschoal também assinala que a noção de *transformação conceitual*, a associação entre conceito e signo tem um lugar central na filosofia de Nietzsche, especialmente em seus escritos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, particularmente em *A genealogia da moral*. Pois a “transformação conceitual” (*Genealogia da moral*, I, §4) consiste em uma estratégia para criar valores e significados, ou seja, para a transvaloração dos valores.

O conceito e suas transformações possuem, portanto, um uso estratégico numa filosofia que critica justamente a “falta de sentido histórico” e o “ódio à noção mesma do vir-a-ser” dos filósofos e a ideia de que tornam algo meritório ao “des-historicizá-lo”, ao retirarem-no da fluidez que caracteriza a vida. Uma estratégia que ganha forma num determinado momento dos escritos de Nietzsche contra aquelas filosofias que, dessa forma, passam a operar com “conceitos-múmias” (CI III 1) e contra todas as conseqüências que se tem quando se afasta o pensamento, um instrumento da vida, do que é próprio à vida: o crescimento, a transformação e a morte. (“Transformação conceitual”, p. 28-29).

Contudo, como já indicamos, as críticas de Nietzsche aos conceitos filosóficos não se circunscrevem às suas obras de juventude. Ao lado de referências em que apresenta a tarefa por excelência de todo filósofo como sendo a criação de conceitos, há momentos em que igualmente destina duras críticas aos conceitos filosóficos, como no já citado “A razão’ na Filosofia” de *Crepúsculo dos ídolos*. Parece-nos que isso ocorre devido ao fato de, em sua juventude, Nietzsche só ter identificado características negativas nos conceitos por concebê-

los numa acepção estritamente platônico-aristotélica, como rígidos, limitados, com pretensões universais. Já em sua maturidade (sobretudo a partir de *A gaia ciência*), teria abandonado essa interpretação e reconhecido a possibilidade de utilizá-los de modo afirmativo.

Diante disso, nossa posição é a de que em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche não se omitiu perante aquela que, segundo Deleuze, é a tarefa por excelência do filósofo: dialogar com os conceitos da tradição e criar seus próprios conceitos. Mas Nietzsche o fez criticando o modo como boa parte dos pensadores ocidentais se relacionam com o conceito e através da criação de conceitos bastante peculiares, sobretudo por sua proximidade com a linguagem literária, o que levou Deleuze a situar o *Zaratustra* na fronteira entre os conceitos filosóficos e os afectos e perceptos artísticos. Como ressalta Heidegger (2006, p. 107), em nenhum lugar na história da filosofia ocidental “se poetizou ou, dizendo-se mais adequada e literalmente, se fantasiou como obra de pensamento de maneira tão própria a figura essencial de seu respectivo pensador”.

Sobre esse estilo híbrido do *Zaratustra*, que contém elementos retóricos, musicais, poéticos, bíblicos, SALAQUARDA (1997, p. 17-39) destaca que:

De “pregação” Nietzsche pode falar, se pensa na tradição retórica a que estava ligado; de “sinfonia”, se leva em conta a forma sonora e rítmica de sua obra assim como a execução dos motivos que nela aparecem; de “poesia”, se pensa na composição enquanto um todo; de “Evangelho” ou “escrito sagrado”, se quer salientar a luta empreendida no livro contra o paradigma central da tradição. Mas cada um dos aspectos citados também não é correto, na medida em que a rubrica se altera, quando nela se inclui a obra. *Assim falava Zaratustra* é uma pregação, pois o autor fala de forma tética e serve-se de todas as figuras e truques retóricos, que os pregadores protestantes de Lutero a Ludwig Nietzsche desenvolveram; observa o andamento, o ritmo, o timbre, etc.; escreve uma prosa em suave transição para a poesia. Mas *Zaratustra* é também uma anti-pregação, pois o personagem exige de nós que deixemos falar nosso si-mesmo e nada aceitemos por mera autoridade. Do mesmo modo, *Zaratustra* é com efeito uma poesia, mas bem curiosa, pois nela todos os poetas, inclusive o seu próprio, são desmascarados como mentirosos. Por outro lado, esse inspirado escrito sagrado também anuncia “a morte de Deus” e representa todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana.

Em suma, a linguagem metafórica, poético-dramática e “musical” da fala de *Zaratustra* teria sido decorrente de uma necessidade, sentida por Nietzsche, para expressar de modo mais adequado as peculiaridades dos extemporâneos pensamentos que pretendia apresentar em seu livro experimental “para todos e para ninguém”. E como se trata de um estilo e de ensinamentos inaugurais, é previsível que tanto Nietzsche quanto seu personagem *Zaratustra* não tenham encontrado ouvintes preparados para seus ensinamentos.

3 **TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NOS CONCEITOS FILOSÓFICO-POÉTICOS DE *ASSIM FALOU ZARATUSTR***

No capítulo anterior destacamos a importância do estilo criado por Nietzsche para a expressão de seus pensamentos em *Assim falou Zaratustra* e explicitamos por que eles podem ser tratados como conceitos.

Neste terceiro capítulo trataremos inicialmente do caráter imagético dos conceitos nietzschianos apresentados em *Assim falou Zaratustra*. Em seguida analisaremos alguns dos principais conceitos presentes no livro com a preocupação de contextualizá-los na trama poético-dramática da obra. Veremos os conceitos diretamente relacionados à transvaloração dos valores, como morte de Deus, além-do-homem, vontade de potência, niilismo, virtude dadivosa, eterno retorno e *amor fati*.

Também examinaremos o primeiro discurso do personagem Zaratustra, “As três transmutações do espírito”, que é de suma importância por se tratar de uma imagem paradigmática da transvaloração dos valores, como indicam as inúmeras referências a esse discurso que são feitas ao longo do livro.

Salientaremos a importância da solidão, do riso e da alegria na trajetória de Zaratustra com o intuito de defendermos a nossa tese de que o *Zaratustra* teria sido a concretização do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores tanto através do estilo quanto dos conceitos filosóficos nele desenvolvidos.

3.1 A linguagem imagética do *Zaratustra*

Martin Heidegger, um dos primeiros a empreender uma análise propriamente filosófica dos textos de Nietzsche, chegou a afirmar que os cinco temas capitais da filosofia nietzschiana seriam “transvaloração dos valores”, “além-do-homem”, “vontade de potência”, “eterno retorno” e “nihilismo”, todos desenvolvidos em *Assim falou Zaratustra*. Sem dúvida, são temas relevantes e que estão presentes na filosofia de maturidade de Nietzsche, mas sua suposta centralidade e preponderância sobre os demais temas tratados por Nietzsche é questionável. É curioso observarmos que, quando o próprio Nietzsche se refere ao *Zaratustra*, não são os temas destacados por Heidegger que ele valoriza (excetuando-se o eterno retorno, apontado como principal pensamento do livro). Os principais elogios feitos por Nietzsche são relacionados ao estilo e aos gestos estéticos do personagem. Para exemplificar, citamos o trecho extraído da quarta parte de *Assim falou Zaratustra* em que o riso é valorizado, com que Nietzsche encerra a “Tentativa de autocrítica” a *O nascimento da tragédia*:

Levantai vossos corações, ó meus irmãos, alto, mais alto! E não esquecei tampouco as pernas! Levantai também as vossas pernas, vós, bons dançarinos, e melhor ainda: erguei-vos também sobre a cabeça!

Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a minha cabeça, eu mesmo declarei santo o meu riso. Não encontrei nenhum outro, bastante forte para isto, hoje.

Zaratustra, o dançarino; Zaratustra, o leve, que acena com as asas, pronto a voar, acenando a todos os pássaros, preparado e pronto, um bem-aventurado leviano:

Zaratustra, o verodizente; Zaratustra, o verorridente; não um impaciente, não um incondicional, mas um que ama os saltos e os saltos laterais: eu mesmo coloquei esta coroa sobre a minha cabeça!

Esta coroa do ridente, esta coroa grinalda-de-rosas: a vós, meus irmãos, eu vos atiro esta coroa! O riso eu declarei santo: vós, homens superiores, aprendei – a rir!

Além do próprio Nietzsche, diversos pesquisadores de sua filosofia também destacaram a importância da presença das imagens para a melhor expressão de seu pensamento. Um deles foi Gastón Bachelard. Em suas interpretações, Bachelard conferiu grande importância à expressão imagética do pensamento de Nietzsche, particularmente nas presentes em *Assim falou Zaratustra*. Em *O ar e os sonhos*, no capítulo intitulado “Nietzsche e o psiquismo ascensional”, BACHELARD (2001, p. 125) identifica a transvaloração dos valores como principal tema da filosofia nietzschiana, e, por compreendê-la como uma “transformação da energia vital” que “envolve o ser inteiro”, inicialmente questiona se analisar tal transformação através de considerações sobre o imaginário não seria “tomar o eco pela voz”, a “efígie pela moeda”. Conclui que, sobretudo na obra lírica que é *Assim falou Zaratustra* e em algumas de suas poesias, as imagens induzem ao pensamento. A partir disso, ele se propõe a demonstrar que, no caso de Nietzsche, “o poeta explica em parte o pensador e que Nietzsche é o tipo

mesmo do poeta vertical, do poeta das alturas, do poeta ascensional” (BACHELARD, 2001, p. 127-128).⁷⁹ Bachelard valoriza intensamente a linguagem imaginária⁸⁰ adotada por Nietzsche e defende que, em suas obras, as imagens são dotadas de autonomia e possuem um estatuto próprio. Razão pela qual sua proposta metodológica é a de analisar a dinâmica de constituição e a mudança das imagens de ascensão, e não sua possível relação com algum conceito subjacente ou elementos da realidade concreta. No entanto, tal proposta não chega a demarcar fronteiras muito bem delimitadas entre a filosofia e a poesia, o que nos leva a crer que, neste caso, filosofia e poesia poderiam ser identificadas.

Já Eric BLONDEL (1986, p. 18-19), em *Nietzsche, le corps et la culture*, reconhece a importância de Bachelard como um dos precursores da análise da imagem como autônoma na obra de Nietzsche e admira a importância de preservar sua autonomia, mas manifesta ressalvas com relação àquela que denomina postura idealista de Bachelard, que vincularia as imagens a um campo transcendente próximo ao do inconsciente coletivo de Jung, que seria prévio e independente da experiência empírica dos homens. Em contrapartida, Blondel reivindica um estudo das imagens nietzschianas circunscritas ao texto do autor, já que considera que elas surgem do corpo e da relação empírica com o mundo.

Aqui não cabe entrar no mérito da pertinência da crítica de Blondel à análise bachelardiana, mas é inegável a importância e a singularidade das imagens na filosofia de Nietzsche e que elas se tratam de um recurso antimetafísico e imanente, que recusa a linguagem convencionalmente filosófica por considerá-la ainda atrelada à metafísica.

A respeito da presença de imagens em obras filosóficas, consideramos pertinente a referência à posição de dois autores nacionais: Benedito Nunes e Gerd Bornheim. Ao entrevistar Benedito Nunes, Clarice Lispector faz uma pergunta a respeito da relação entre filosofia e literatura.⁸¹ Nunes responde que, em sua concepção, “a literatura pertence cada vez mais ao domínio do pensamento. Há uma *poiesis*, que se reparte entre ela e a filosofia” e que, “depois que Nietzsche vislumbrou a natureza artística dos sistemas filosóficos”, a filosofia revelou sua retórica, “os seus apoios lingüísticos e os traços que a distinguem como uma certa

⁷⁹ No capítulo dedicado a Nietzsche, inicialmente Bachelard se propõe a esclarecer porque Nietzsche não seria um poeta da terra, do fogo ou da água, mas do ar, por utilizar, na maior parte das vezes, imagens “das alturas”, “ascendentes”.

⁸⁰ Pois, para BACHELARD (2001, p. 1), “o vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é imagem, mas imaginário. O valor de uma imagem mede-se pela extensão de sua auréola imaginária. Graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, evasiva.”

⁸¹ Entrevista realizada em 1969. Após a afirmação de Benedito Nunes de que “a literatura pertence cada vez mais ao domínio do pensamento, e o problema da crítica literária leva-nos, afinal, ao encontro de toda uma cerrada problemática filosófica”, Clarice Lispector pergunta: “Assim, entende você que entre literatura e filosofia haverá um novo tipo de relacionamento que resta a definir...”

espécie de criação verbal”. Conclui que a literatura “revela o homem a si mesmo, que o desnuda, e que se constitui nas suas mais altas instâncias, como afirmação do sentimento trágico, como descida dos abismos, como promessa de renovação da vida, como domínio utópico das possibilidades humanas”. Lispector insiste na questão, pedindo maiores esclarecimentos sobre a situação da filosofia frente à literatura contemporânea. Nunes, então, esclarece que, como sobrevivente do “desabamento dos ‘grandes sistemas’”, o lugar da filosofia é o de “um discurso que se sabe precário e incompleto”, cujo espaço “híbrido e impuro” é “interdisciplinar e atópico”. Na qualidade de principal instaurador dessa crise enquanto protagonista de uma mudança radical, em Nietzsche, as imagens, metáforas, símbolos não são recursos pedagógicos ou exemplificações, mas o próprio conteúdo, o meio privilegiado através do qual os conceitos são criados e vêm à tona.

Em seu ensaio “Filosofia e literatura: o espaço da estética”, Gerd Bornheim (1998) assevera que “o parentesco entre filosofia e poesia não deriva tão-somente de qualquer coisa como a forma externa da expressão”. Atenta para o fato de que “filosofia e poesia medram a partir de uma mesma problemática, a ponto de se poder asseverar que, quando Nietzsche fala da ‘filosofia no tempo trágico dos gregos’, faz-se difícil garantir onde termina o substantivo e onde começa o adjetivo”. A partir, principalmente, de Sócrates ocorre uma radical separação entre essas instâncias que perdura, aproximadamente, até o fim da modernidade filosófica. No referido ensaio, Bornheim comenta que, no transcorrer desse longo período, os filósofos, sobretudo a partir da modernidade, frequentaram com intensidade os literatos, mas estabeleceram com eles uma relação bastante irônica. Textos filosóficos do período fazem menção a obras literárias, em muitos casos chegando a reproduzir longos trechos, porém, “tão somente para adornar a aridez da reflexão filosófica... [a literatura na filosofia da época fica] reduzida à condição de ‘pausa que refresca’, não ocorre ao filósofo perguntar sobre o possível sentido de alguma verdade presente na linguagem poética”. Nietzsche foi um grande crítico dessa postura de restringir a arte à mera ilustração, exemplificação. Sempre reivindicou que seu estatuto próprio fosse reconhecido, que a arte tivesse um fim em si mesmo e não ficasse reduzida a simples meio pedagógico para transmissão de valores morais ou de conceitos filosóficos. Para Bornheim, somente em meados do século XIX a relação entre filosofia e literatura, enquanto diálogo efetivo, começa a ser retomada, a partir de um radical questionamento com relação à tradição metafísico-filosófica. No fim da modernidade começam a surgir “posições que tratam a linguagem dentro de coordenadas mais amplas, numa perspectiva ontológica, e que se pretendem radicalmente críticas em relação ao passado metafísico”. Momento privilegiado em que “o diálogo com a palavra poética encontra ou

reencontra o seu espaço de possibilidades”, abrindo “novo campo com a consideração da densidade ontológica do verbo poético”. Bornheim destaca que um dos principais filósofos a explorar essa relação foi, sem dúvida alguma, Friedrich Nietzsche, cuja noção de morte de Deus ocupa lugar determinante nessa discussão.

A esse respeito, podemos nos recordar da célebre afirmação nietzschiana de que não nos livraremos de Deus enquanto ainda acreditarmos na gramática. Isso parece explicar em parte o desespero de Zaratustra ao ser incompreendido no início de sua trajetória e exclamar que seria primeiro necessário partir os ouvidos dos homens, tão habituados que estavam ao senso comum e à religião, antes de apresentá-los a temas como a morte de Deus e o além-do-homem.

Curiosamente Zaratustra também se identifica como um poeta, apesar de em certos momentos criticá-los e afirmar que os poetas mentem demais. No aforismo 84 de *A gaia ciência*, Nietzsche critica o fato de os filósofos mais sérios recorrerem a citações de poetas para fortalecerem e justificarem os seus pensamentos e, paradoxal e ironicamente, conclui o aforismo citando um verso atribuído ao poeta grego Homero:

Não é divertido que mesmo os filósofos mais sérios, normalmente tão rigorosos em matéria de certezas, recorram a citações de poetas para dar força e credibilidade a seus pensamentos? – e, no entanto, uma verdade corre mais perigo quando um poeta a aprova do que quando a contradiz! Pois, como diz Homero: “Os poetas mentem demais”.

Essa mesma citação de Homero é bastante explorada em *Assim falou Zaratustra*. Em um primeiro momento, em “Dos poetas”, Zaratustra afirma que os poetas mentem demais e posteriormente se identifica como um poeta:

Mas o que foi que, um dia, te disse Zaratustra? Que os poetas mentem demais? Mas também Zaratustra é um poeta.
Acreditas, agora, que, nisso, ele falou a verdade? Por que acreditas?
O discípulo respondeu: “Eu creio em Zaratustra”. Mas Zaratustra meneou a cabeça e sorriu.
“A mim, a fé não me beatifica” – disse –, “mormente a fé em mim. Mas admitamos que alguém tenha dito, com toda a seriedade, que os poetas mentem demais: ele tem razão – nós mentimos demais”.

Enquanto poeta e “mentiroso”, o principal meio e modo de expressão utilizado por Zaratustra é o artístico e imagético: “Porque eu falo em linguagem figurada, capengando e gaguejando como os poetas.” (“Das velhas e novas tábuas”, §2). O que Nietzsche mais valoriza em *Assim falou Zaratustra* é justamente esse seu estilo artístico. Sem dúvida alguma, um dos principais aspectos de transvaloração da filosofia nietzschiana consiste nessa recusa aos meios convencionalmente filosóficos de expressão e a experimentação de um estilo singular e artístico que, como muito bem assinalou Deleuze em *O que é a Filosofia?*, provoca

um embaralhamento que produz indiscernibilidade entre as fronteiras do conceito filosófico e dos afectos e perceptos artísticos.

Em função disso, analisaremos alguns importantes conceitos da filosofia de Nietzsche presentes em *Assim falou Zaratustra*, como morte de deus, vontade de potência, virtude dadivosa, niilismo, eterno retorno e *amor fati*, sempre com a preocupação de contextualizá-los, identificando “como eles são ditos”, ou seja, como e quando eles aparecem no enredo poético-dramático do *Zaratustra*.

O livro principia com a narrativa de que, aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua terra natal e o lago da sua terra natal e foi para uma caverna no topo de uma montanha em que durante dez anos goza “de seu próprio espírito e solidão, sem deles se cansar”. Depois desses dez anos em silêncio e sozinho, decidiu retornar ao convívio dos demais homens por sentir necessidade de compartilhar a sabedoria que acumulou ao longo de seu isolamento.

Enquanto uma obra poético-dramática composta por imagens, o *Zaratustra* exige uma arte da interpretação, já que boa parte de seu conteúdo não está explícito, exposto de modo objetivo e direto. As imagens do *Zaratustra*, assim como os aforismos nietzschianos, devem ser decodificadas através de um exercício da arte de ruminar, mencionada por Nietzsche no prefácio de *Genealogia da moral*. Tal análise das imagens é bastante fértil e desdobra múltiplos significados que enriquecem a leitura. Ao observarmos, por exemplo, o início do livro por esse viés, podemos interpretar a terra natal, materna, como o lugar do pensamento dominante, vigente, do ensino tradicional, ancestral, do costume que deve ser aprendido e reproduzido sem questionamento. Nesse contexto, o lago também é um símbolo significativo. Consiste em água represada, parada, que não se renova. Remete a uma mesma gama de valores preservada, a um saber consensual, ancestral, estagnado, repetitivo. Já o movimento de abandonar essa ancestral terra materna e esse estagnado lago de valores e ir para uma caverna em uma montanha é um movimento de esforço individual e solitário. Montanha remete a altitude, pairar acima dos demais, ter visão panorâmica, ampla, estratégica. Lugar do esforço, da conquista da singularidade e da autonomia. Caminho a ser percorrido pelo próprio indivíduo por esforço próprio, sem tutela ou guia.

No discurso “Do país da cultura”, Zaratustra também critica a pátria dos pais e afirma desejar a pátria dos filhos. Ou seja, almeja por algo que ainda não se encontra presente, mas que está para ser criado, algo novo, um projeto para o futuro:

Mas não encontrei a minha pátria em parte alguma; errante sou eu em todas as cidades e um decampar de diante de todas as portas de cidades.

Estrangeiros, são para mim, e motivo de escárnio, os homens do presente, para junto dos quais meu coração, de pouco tempo, me arrastou; e sou expulso de todas as terras pátrias e mátrias.

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

Quero compensar nos meus filhos o ser eu filho de meus pais, e, em todo o futuro – este presente. (NIETZSCHE, 2000a, p. 152).

Ao descer da caverna no alto da montanha, Zaratustra afirma estar “transbordando”. Ao contrário de um lago que delimita e restringe suas águas estagnadas que não se renovam, ele passa a transbordar, ultrapassar seus limites: “Aborreci-me da minha sabedoria, como a abelha do mel que ajuntou em excesso; preciso de mãos que para mim se estendam.” De fonte de conhecimento associada a um lago de onde só poderia sair o mesmo, Zaratustra passa a “taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada”. Dotado de um saber de tal ordem transvalorador que fará com que os homens voltem a “alegrar-se de sua loucura e os pobres de sua riqueza”. O que o motiva não é a falta, a carência, a insatisfação, mas a plenitude, o excesso e a vontade de compartilhar.

Ao sair de seu isolamento, a primeira pessoa que Zaratustra encontrou foi um velho santo eremita, único habitante de uma floresta, que se recordou de já tê-lo visto dez anos antes quando ele subia a montanha, mas que se surpreendeu com suas intensas mudanças. A década de isolamento transfigurou radicalmente o comportamento de Zaratustra e o faz descer a montanha com o coração mudado, com o olhar puro, com a boca sem laivo de náusea e caminhando como um dançarino. Transformações que levaram o eremita a identificá-lo como um “desperto” e a censurá-lo por querer retornar ao convívio dos demais homens que “ainda dormiam”. O eremita também enaltece a solidão, alerta que o povo desconfia dos solitários e afirma ter se recolhido à floresta e ao ermo por amar Deus e considerar os seres humanos imperfeitos e até mesmo nocivos. Como resposta, Zaratustra afirmou amar os homens e que lhes trazia um presente. Ao que o eremita o aconselhou a não dar nada aos homens, mas a “tirar-lhes, de preferência, alguma coisa de cima e ajudá-los a levá-la” ou a dar-lhes apenas não mais que uma esmola; “e, mesmo assim, só depois [de a terem mendigado]”. Com veemência, Zaratustra respondeu que não daria esmolas, pois não era “bastante pobre para isso”. E quando inquirido acerca do presente destinado aos homens, achou por bem não compartilhá-lo naquela circunstância e abruptamente se despediu alegando não ter nada para dar ao santo da floresta, mas sim a lhe tirar. Zaratustra ignora suas advertências, surpreende-se com o fato de ele ainda desconhecer a morte de Deus e despede-se com o intuito de dar aos demais homens o presente que lhes reserva.

Quando novamente ficou só, Zaratustra mostrou-se bastante surpreso com o fato de o eremita ainda não saber da morte de Deus: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (NIETZSCHE, 2000a, p. 33-35).

Seu primeiro interlocutor é um velho eremita que mora na floresta, associado à terra, que se alimenta de raízes, um representante do saber tradicional, dos antigos valores, um conservador. A juventude e caráter ígneo de Zaratustra contrastam com o conservadorismo e inércia desse personagem resignado. É Zaratustra quem traz o fogo para o vale, ele é um dançarino, um homem do movimento e da mudança, enquanto o eremita permanece estagnado e os demais homens ainda dormem.

Tanto Zaratustra quanto o velho santo eremita são solitários (a própria palavra eremita remete ao deserto, à solidão), no entanto, a relação que cada um deles estabelece com a solidão é bastante singular. É perceptível que eles próprios identificam suas diferenças, posto que ambos se despedem ironicamente “rindo como dois meninos”, certamente que por razões diversas. Enquanto o eremita julga Zaratustra ingênuo por desconhecer os homens, ter optado por abandonar seu isolamento e não amar a Deus sobre todas as coisas, Zaratustra estranha o fato de o outro ainda desconhecer a morte de Deus, desprezar a humanidade e pretender permanecer indefinidamente exilado (NIETZSCHE, 2000a, p. 33-35).

Um dos principais diferenciais entre os personagens diz respeito à sua relação com Deus. Aparentemente o presente que Zaratustra reserva aos homens trata-se do anúncio da morte de Deus e da possibilidade de contribuir para engendrar o além-do-homem (*übermensch*) que ele teria vislumbrado em seu retiro na caverna.⁸² Já o eremita não apenas ignora a morte de Deus, como ainda o ama a ponto de ter erigido seus valores e pautar todos os seus comportamentos a partir desse sentimento por um ser transcendente. Essa atitude de tomar como parâmetro avaliativo a perfeição idealizada de uma divindade tem como consequência direta o desprezo pelos homens que, quando comparados a um Deus onipotente, onipresente e onisciente, terminam julgados como “coisa por demais imperfeita” (NIETZSCHE, 2000a, p. 33-35) que necessita passar por um processo de correção e adequação. Por essa razão, quando ele pede que também lhe seja dado o presente reservado aos demais homens, Zaratustra reluta e se despede afirmando que não teria nada para lhe dar, mas sim a retirar. Pois, tendo em vista que o amor a Deus é um dos principais alicerces do sistema valorativo que anima e sustenta o santo eremita, podemos compreender que receber o

⁸² “Que haveria para criar se houvesse deuses!” (discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”) e “Mortos estão todos os deuses, agora queremos que o super homem [*übermensch*] viva” (discurso “Da virtude dadivosa”) são alguns dos ensinamentos de Zaratustra que evidenciam esta postura.

presente de Zaratustra, ou seja, perceber a morte de Deus, retiraria a segurança, estabilidade e conforto que ele tem com relação à vida e faria ruir desde as bases toda a estrutura em que sua existência se assenta.

Apesar de ter se surpreendido ao perceber que ainda nem todos estavam cientes da morte de Deus⁸³, depois de se despedir do eremita, Zaratustra vai à cidade mais próxima e discursa em praça pública sobre a morte de Deus e o além-do-homem. Para sua surpresa, os ouvintes o ignoram, ridicularizam, hostilizam e até mesmo compreendem o oposto do que ele quis transmitir, a ponto de oferecerem o além-do-homem em troca do último homem: “‘Dá-nos esses últimos homens, ó Zaratustra!’, gritavam. – 'Transforma-nos nesses últimos homens! E nós te damos de presente o super-homem!’” (NIETZSCHE, 2000a, §5). Em virtude dessa aguda dificuldade de comunicação, ele termina o prólogo novamente sozinho e profundamente decepcionado por ter sido incompreendido. Em seu lamento parecem ecoar, agora como proféticas, as advertências do velho santo eremita: “‘Não vás para junto dos homens, e fica na floresta! Vai ter, antes, com os animais! Por que não queres ser como eu – um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?’”. (NIETZSCHE, 2000a, §2). Repellido pelos homens e acompanhado apenas por seus dois animais (uma altiva águia e uma sagaz serpente), Zaratustra se recorda e desta vez aparentemente concorda com o conselho dado por ele: “‘Encontrei mais perigos entre os homens do que entre os animais, perigosos são os caminhos de Zaratustra. Possam guiar-me os meus animais!’ Após dizer isso, lembrou-se das palavras do santo na floresta”. (NIETZSCHE, 2000a, §10)

Ao fim do prólogo, são apresentados os dois principais companheiros que acompanharão Zaratustra ao longo de todo o livro: a inteligente, esperta e prudente serpente; e a altiva e orgulhosa águia. Os símbolos da águia e da serpente estão presentes em diversas culturas e com os mais distintos significados. Tendo em vista os principais interlocutores de Nietzsche nesse livro, parece conveniente explorar alguns de seus possíveis significados na mitologia cristã, zoroástrica e grega.

A escolha desses dois inusitados companheiros trata-se de uma provável paródia bíblica, referente a Mateus 10,16: “sede prudentes como as serpentes e inofensivos como as pombas.” Só que Nietzsche efetua uma transvaloração ao substituir a humilde e inofensiva pomba pela altiva, orgulhosa e predadora ave de rapina águia. Afirma que em certos momentos pode até prescindir da prudente, astuta e inteligente serpente da recomendação bíblica, mas sempre estará acompanhado por sua águia, que possui o pecado capital do

⁸³ Surpresa perceptível no seguinte trecho: “Quando ficou só, Zaratustra falou assim ao seu próprio coração: 'Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*'” (Nietzsche, 2000a, p. 35).

orgulho. Quando a esperteza da serpente se afastar, sua altivez e orgulho serão acompanhados pela loucura: “E se, algum dia, a minha prudência me abandonar – ah, como gosta de bater asas! –, possa a minha altivez, então, voar ainda em companhia da minha loucura!” (NIETZSCHE, 2000a, p. 49).

No contexto bíblico, a pomba costuma ser utilizada como símbolo do Espírito Santo. Símbolo da paz, humildade, obediência, mansidão. É um emissário de Deus, dos desígnios divinos. Expressão da vontade divina, símbolo da aliança de Deus com os homens. Já a águia costuma ser usada para caracterizar os inimigos do povo de Deus e o sentimento do orgulho é um pecado duramente censurado: “Se te elevares como águia, e puseres o teu ninho entre as estrelas, dali te derrubarei, diz o SENHOR.” (OBADIAS 1:4). Trecho que parece ter sido diretamente parodiado em: “Na árvore do futuro, construímos o nosso ninho; para nós, solitários, águias deverão trazer alimento em seus bicos!” (NIETZSCHE, 2000a, p. 128) e “Deve tirar-se, ao criador, a sua fé e, à águia, o seu pairar em aquilinas distâncias?” (NIETZSCHE, 2000a, p. 115). Em termos bíblicos, a águia também costuma ser associada ao evangelista João, conhecido como apóstolo do amor. É um símbolo que denota tanto orgulho, coragem e combatividade quanto afeto e amor. Nietzsche também cogitou como epígrafe de *Ecce homo* uma citação de Galiani que faz referência semelhante: “Planar acima e ter garras, eis o quinhão dos grandes gênios”. E, de acordo com Scarlett Marton, essas palavras de Galiani “incitam a afastar-se do desenrolar dos acontecimentos, mas não de forma resignada ou indiferente, pois incitam também a desafiá-los. Pôr-se à distância é, aqui, uma atitude combativa; mais ainda, é uma atitude que cria as condições de possibilidade do combate.” (“Por que sou um extemporâneo”, p. 28-29).

E a serpente costumeiramente é identificada ao mal, ao diabo, principal antagonista de Deus, como na célebre narrativa do Gênesis: “Ora, a serpente era mais astuta que todas as alimárias do campo que o Senhor Deus tinha feito.” (GÊNESIS 3:1). Mas, no versículo de Mateus que parece ter inspirado a paródia nietzschiana, a esperteza da serpente é apresentada como um exemplo a ser seguido pelo povo de Deus.

Sobre possíveis significados desses animais na mitologia zoroástrica, Monica Cragnolini faz importantes ponderações:

Em ambas tradições, assim como em outras religiões euro-asiáticas, aparecem a águia e a serpente (os animais emblemáticos do personagem de Nietzsche) como evidência da luta constante do elemento solar e do elemento terreno, binômio que expressa tanto a oposição quanto a complementaridade dos princípios opostos de bem e de mal. [...] Zoroastro aparece nesta tradição como o homem que pode ensinar esse caminho de posseção das forças e os elementos que compõem a lenda de sua biografia serão resgatados no *Zarathustra* nietzschiano.

Nesse contexto, a águia seria solar e a serpente terrestre. No contexto grego, entretanto, a serpente também possui familiaridade com o deus solar Apolo por ele ter matado a serpente Píton no mesmo local em que, posteriormente, justamente por conta disso, teria sido construído o oráculo de Delfos (de onde derivou a palavra pitonisa e se estabeleceu relação direta da serpente com os cultos de Apolo). A serpente também é associada ao deus Dionísio e sempre esteve presente nos cortejos dionisíacos. Representa tanto uma força terrestre quanto ígnea, tanto noturna quanto solar. Também é um animal associado a Zeus. Em certas narrativas mitológicas, ele tem uma águia sobre seu comando, em outras, ele próprio se metamorfoseia em águia. O que reforça o significado da águia como um símbolo de orgulho, altivez, poder, visão panorâmica, uma grande capacidade de observação e até mesmo furor e vingança. É tanto um símbolo de razão quanto de afeto. A águia de Zeus foi a responsável pela punição de Prometeu, e Zeus também se transformou em águia para manter relações amorosas. Foi sob a forma de uma águia, por exemplo, que Zeus seduziu o jovem Ganimedes.⁸⁴

Acompanhado por esses dois companheiros, Zaratustra inicia sua trajetória marcada pela dádiva e pela afirmação do sentido da terra.

⁸⁴ Os possíveis significados dos símbolos e imagens não são estanques. Devem ser analisados e interpretados conforme o contexto em que aparecem. Por exemplo, ao longo do livro, a pomba também se torna um dos animais próximos a Zaratustra. O sinal de que “chegou a sua hora” será a vinda de um “leão risonho” acompanhado por “um bando de pombas”. Também a serpente, animal companheiro de Zaratustra, no discurso “Da visão e do enigma”, aparece como expressão do niilismo e do inimigo “ferrenho, mortal e nato” de Zaratustra, o espírito de gravidade.

3.2 A morte de Deus e as transmutações do espírito de Zaratustra

Na estrutura dramática do livro, aparentemente Zaratustra se deu conta da morte de Deus ao longo dos dez anos em que “cultivou seu próprio espírito e solidão” na caverna da montanha. Levando-se em conta as demais obras publicadas por Nietzsche, a primeira referência à “morte de deus” ocorreu no livro imediatamente anterior, *A gaia ciência*, de 1882. O aforismo 125, intitulado *Der tolle mensch* (“O homem louco”, “transtornado”, “insensato”, “perturbado”), narra a história de um homem que “em plena manhã acendeu uma lanterna e correu para um mercado” à procura de Deus. Aqueles que o viram ridicularizaram sua busca até que, em meio ao deboche de seus contemporâneos, ele gritou: “para onde foi Deus? Já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso?”. Entretanto, o “homem transtornado” não estava preocupado apenas com o modo como Deus teria morrido, mas principalmente com o que fazer após a constatação desse inquietante acontecimento: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa [dele], a uma história mais elevada que toda história até então!” Essa questão, porém, é deixada em aberto. Diante do silêncio apático dos demais cidadãos, o personagem concluiu ter vindo cedo demais: “Esse acontecimento enorme [ainda] está a caminho [...]: ainda não chegou aos ouvidos dos homens [...] e, no entanto, eles o cometeram!” (NIETZSCHE, 2001c, p. 147-148).

A “morte de Deus” mencionada por Nietzsche pode ser compreendida como uma referência à modernidade filosófica que provocou “o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino e o aparecimento de valores humanos demasiado humanos” (Machado, 2000, p. 86). Através de seus questionamentos de cunho lógico-racional, a modernidade promoveu uma “substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou sujeito; substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre [...]” (MACHADO, 1997, p. 48). De acordo com Roberto Machado:

Nietzsche foi talvez o primeiro filósofo a situar a origem do humanismo justamente nos acontecimentos que estão no início da modernidade: a filosofia de Kant e seu projeto de estabelecer os limites do conhecimento humano, a ciência positiva e sua independência da teologia, a Revolução Francesa e sua defesa das 'ideias modernas' de igualdade, liberdade e fraternidade, a arte romântica e sua simpatia pelo que é doentio [aos olhos de Nietzsche]. (MACHADO, 2000, p. 85-86).

Contudo, Nietzsche também é intensamente crítico da valorização humanista da racionalidade, sobretudo por considerar que, apesar de ela combater a transcendência,

igualmente professa valores absolutos semelhantes aos que critica, já que pressupõe a existência de uma natureza humana que igualmente privilegia o intelecto e a veracidade como valores superiores e universais.

No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, assim como no aforismo 125 de *A gaia ciência*, o personagem vai à praça pública discursar sobre questões prementes que supõe inquietarem a todos, mas se surpreende com o descaso e escárnio com que é recebido por seus contemporâneos. Ao longo de sua trajetória, Zaratustra busca precisamente encontrar meios afirmativos de viver em um mundo “sem Deus” e sem a crença em uma suposta natureza humana predeterminada, evitando recair em condutas niilistas, negadoras da vida. Um dos principais diferenciais entre a referência à morte de Deus presente em *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra* é que Zaratustra não apenas anuncia a morte de Deus, mas também sugere como lidar com ela. O principal objetivo de seu primeiro discurso em praça pública é justamente o de apresentar o além-do-homem como sentido da terra após a morte de Deus.

Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinqüentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (NIETZSCHE, 2000a, p. 36).

“Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o super-homem viva!” – Seja esta um dia, no grande meio-dia, nossa última vontade! (NIETZSCHE, 2000a, p. 106).

Com a morte de Deus e a consequente supressão dos valores que se alicerçavam na metafísica transcendente através da imagem do *übermensch* (além-do-homem), Zaratustra reivindica a criação de novos valores, só que desta vez imanentes e afirmativos. É importante ressaltar que o além-do-homem não é uma meta concreta a ser atingida, pois nunca poderá haver algum indivíduo que personifique todas as qualidades que lhe são atribuídas. Até mesmo porque conceber o ser humano como tendo alguma meta predeterminada, com finalidades e objetivos específicos, seria incompatível com a doutrina difundida pelo próprio Zaratustra, principalmente se atentarmos para seu ensinamento de que “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*” (NIETZSCHE, 2000a, p. 38). Zaratustra não se identifica ao além-do-homem, mas se apresenta como seu profeta e anunciador, “corisco e trovão do grande raio que irromperá da negra nuvem humana”. “Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra!” (NIETZSCHE, 2000a, p. 58).

A criação do sentido da terra é um dos principais objetivos da transvaloração dos valores nietzschiana. Trata-se da revalorização do corpo, dos sentidos, do mundo sensível de

modo geral, após a morte de Deus, a derrocada da metafísica maniqueísta. Movimento que se encontra muito bem ilustrado em “Das três metamorfoses”.

Em seu primeiro discurso, Zaratustra menciona três transmutações do espírito (*verwandlungen des geistes*): como o espírito se torna camelo, o camelo, leão, e o leão, criança. É significativa a presença dessas três imagens precisamente no primeiro dos discursos do protagonista, imediatamente após o prólogo que narra seu aprendizado inicial e a tentativa frustrada de compartilhá-lo com o povo.

As imagens do espírito enquanto camelo, leão e criança podem ser entendidas como referentes ao processo de libertação de um estado inicial de heteronomia subserviente em prol de uma experimentação criativa autônoma. Héber-Suffrin (1999, p. 121) chega a comparar as três transmutações do espírito com três das principais etapas da vida humana: a educação que se recebe passivamente na infância, a crise da adolescência e a iniciativa do adulto.⁸⁵ Porém, como ressalta Eugen Fink, as imagens do camelo, do leão e da criança não se referem apenas a um processo individual de emancipação, mas à postura de toda a humanidade com relação à existência de um Deus uno e absoluto. Segundo Fink, esse primeiro discurso “indica o tema fundamental [do prólogo e da primeira parte do livro]: a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a transformação da sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma” (FINK, 1983, p. 76).

O espírito enquanto camelo é caracterizado por Zaratustra como um espírito de suportaçãõ (*tragsamen geiste*) respeitoso que se ajoelha para ser carregado pelas mais pesadas e difíceis cargas requeridas por sua própria força que, humildemente, se alegra com essa prova de sacrifício e penitência. As características que lhe são atribuídas podem ser aproximadas de preceitos tipicamente cristãos como o exercício da humildade no combate ao orgulho, a contenção de afetos como valor, a busca ascética pela verdade e pelo conhecimento, assim como a vivência deliberada da dor e do sofrimento como vias privilegiadas de acesso a uma pretensa verdade unívoca e universal. O primeiro gesto do camelo é justamente o de, resignadamente, ficar de joelhos para se submeter às dificuldades que lhe são impostas por outrem. Carregado desses pesadíssimos fardos, ele marcha para o seu próprio deserto, para a solidão e isolamento em que vivencia sua segunda transmutação do espírito: de camelo em leão.

⁸⁵ Para Héber-Suffrin (1999, p. 120-121), “Zaratustra começa com uma alegoria, que ilustra as três etapas da transmutação. Ele nos ensina como, partindo-se da obediência passiva do camelo, que sempre aceita as cargas que lhe são impostas, se deve derrubar todo o fardo dos valores, com a selvagem brutalidade do leão, e depois passar à criação de valores novos, com a originalidade inocente da criança.”

O leão se insurge contra a atitude submissa do camelo e contra a carga de deveres que o oprimem. Na luta pela conquista de sua liberdade, ele confronta um dragão chamado Tu debes (*Du-sollst*), que, na qualidade de seu derradeiro senhor e deus, se apresenta como representante de valores milenares e inquestionáveis. Visando libertar-se desse pesado jugo e expandir suas possibilidades criativas, a vontade do leão afirma Eu quero (*Ich will*) e diz um sagrado “Não” a todo dever. Graças a essa confrontação, ele se torna senhor de seu próprio deserto e conquista a liberdade para criar novos valores. É importante atentar para o fato de que o dragão contra o qual o leão se insurge é o único dos seres mencionados no discurso que não possui existência concreta. Detalhe que é significativo por ele representar justamente uma criação contingente, mas que não costuma ser reconhecida como tal. No caso, parece tratar-se de uma caricatura da crença na existência de juízos de valor morais intrínsecos à vida e universais. O dragão pode ser interpretado como uma alegoria daqueles que pautam suas condutas por uma vontade de verdade (*wille zur wahrheit*) que leva a crer que haja valores absolutos que devam ser descobertos e obedecidos, e não pela perspectiva de que os valores precisam ser experienciados e criados pelos próprios viventes.

Parece-nos que o dragão combatido pelo leão está estreitamente relacionado ao camelo, particularmente à sua carga. Tendo em vista que somente enquanto leão o espírito se insurge contra os deveres impostos por seu derradeiro senhor e deus, ao passo que enquanto camelo ele ainda permanece submetido aos pesadíssimos fardos de sua carga, não seria excessivo supor haver uma identidade entre o dragão Tu debes e o peso que oprime e subjuga o camelo.

Importante ressaltar que o camelo é constantemente associado ao peso que carrega, sobretudo tendo em vista o fato de o principal inimigo de Zaratustra ser justamente um pesado espírito de gravidade, personagem identificado ao niilismo. No discurso “Do espírito de gravidade”, esses dois personagens chegam a ser identificados, e boa parte da descrição do camelo é transcrita com o intuito de caracterizar esse “inimigo ferrenho, mortal e nato” de Zaratustra:

Nós carregamos fielmente conosco, nas duras costas e por ásperos montes, aquilo que recebemos em dote! E, se suamos nos dizem: 'Sim, a vida é um pesado fardo!' Mas somente o homem é um pesado fardo para si mesmo! E isso procede de que carrega às costas demasiadas coisas estranhas. Tal como o camelo, ajoelha-se logo e deixa que o carreguem bem. Especialmente o homem forte, com espírito de suportaçã, ao qual inere o respeito: de demasiadas palavras e valores estranhos e pesados carrega ele mesmo suas costas – e, então, a vida parece-lhe um deserto! (NIETZSCHE, 2000a, p. 231).

Perspectiva reforçada pela contraposição estabelecida no interior do próprio discurso entre as posturas do camelo e do leão com relação ao dragão: o espírito precisa se transmutar em leão justamente para dar conta daquilo que o animal “de carga, suportador e respeitador”

não consegue. Para o subserviente camelo que ama o Tu deves como o que há de mais sagrado, o direito de criar novos valores é encarado como uma conquista terrível, típico “ato de rapina e tarefa de animal rapinante” que não se coaduna com sua índole pacífica e resignada. Somente quando se tornar leão o espírito conseguirá relativizar os valores aos quais se submetia e perceberá o quanto eles têm de “quimera e arbítrio”. A vontade do leão se insurge contra a postura do camelo e contra os valores tradicionais manifestos sob a forma de um opressor dragão, mas ele ainda não os transvalora, ainda não cria novos valores em substituição aos que recusa. Sua tarefa é a de lutar contra o dragão para conquistar o direito de criar novos valores, mas a criação propriamente dita caberá somente à terceira das transmutações do espírito: de leão em criança: “Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer 'sim'.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 53).

A criança é aquela que, por ignorar o “mundo do rebanho”, gera o seu próprio mundo ao afirmar um sagrado “Sim” criador e autônomo. Diferente do camelo que pautava suas condutas por parâmetros externos e pela memória dos valores milenares a que se submetia, a criança é “uma roda que gira por si mesma” dotada de acentuada capacidade de esquecimento. Ela também difere do leão, cuja postura se restringia a uma reação contra o dever e que apenas dizia “Não” ao outro, ainda permanecendo preso, por continuamente definir-se somente pela recusa e negativa às escolhas alheias que nunca são esquecidas por ele. A criança é um novo começo autorreferente e um movimento inicial que prescindir do passado e independe de agentes exteriores para se efetivar.

É relevante o fato de Nietzsche dedicar bem menos espaço à caracterização da última transmutação do espírito e não fazer qualquer alusão ao conteúdo propriamente dito de suas criações: o que é esquecido pela criança? Com o que ela joga? Aonde conduz seu movimento inicial? Ao que ela diz sim? Consideramos que as respostas a essas questões não são apresentadas de modo direto intencionalmente. Uma descrição assertiva e exaustiva de tais elementos iria até mesmo de encontro ao que é proposto pela imagem inocente e lúdica do espírito enquanto criança. Ao passo que o camelo estava preso aos deveres do passado e o leão confrontou a tradição para conquistar sua liberdade presente, a criança é pura aposta no futuro. Suas criações ainda não estão estabelecidas, trata-se de projetos que, por serem inaugurais e singulares, estão mais próximos do murmúrio e balbúcio de um recém-nascido ainda envolto em indefinição do que de definições bem delimitadas e pré-estabelecidas. Referir-se a seus inocentes valores de modo taxativo cristalizaria sua vitalidade imagética em uma rigidez estéril que limitaria, ou até mesmo inviabilizaria, a especificidade de sua tarefa

criativa. Cabe recordar que, para Zaratustra, “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta” (NIETZSCHE, 2000a, p. 38). O que ele ama no homem é precisamente seu caráter provisório e mutável de permanente transição. Em última análise, as características que definem a criança estão mais próximas de um critério balizador para a criação de valores do que de valores propriamente ditos. O próprio caráter de jogo que lhe é atribuído deixa claro que sua função não é de criar novas verdades rígidas em substituição às que foram destruídas pelo leão, mas valores experimentais que se reconheçam como criações perspectivas por se nortarem pela afirmação da vida entendida como vontade de potência.

Essa imagem da criança remete à pátria dos filhos ansiada por Zaratustra, assim como ao além-do-homem como possibilidade futura de transvaloração dos valores. A criança se aproxima da virtude terrestre enquanto possibilidade:

Fala, pois, gaguejando: “Este é o meu bem, é o que amo, é assim que gosto dele, somente assim eu quero o bem.

Não o quero como uma lei de deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas; que não seja, para mim, seta indicadora de mundos ultraterrenos e paraísos.

É uma virtude terrestre, a que amo: pouca prudência há nela e, menos do que qualquer outra coisa, a razão de todo o mundo. Mas foi em mim que essa ave fez seu ninho; amo-a, por isso, e a acaricio – e, agora, ela cobre em mim, chocando-os, seus ovos de ouro. (NIETZSCHE, 2000a, p. 62).

A escolha das três transmutações do espírito como primeiro ensino de Zaratustra para doutrinar discípulos, assim como a recorrência das imagens do camelo, leão e criança ao longo da obra, evidenciam a grande importância desse primeiro discurso. Pressupondo-se que em algum momento Zaratustra tenha aprendido aquilo que ensina e tendo em vista que o que se sabe a respeito de sua trajetória anterior a esse discurso encontra-se no prólogo que o antecede, aventamos a hipótese de que o começo do livro narra justamente o processo de transmutação do espírito do próprio Zaratustra. Interpretação que encontra respaldo através da atenta observação do comentário feito pelo primeiro personagem que o encontrou após seu isolamento de dez anos: “Mudado está Zaratustra, tornou-se criança, Zaratustra, despertou, Zaratustra; que pretendes, agora, entre os que dormem?” (NIETZSCHE, 2000a, p. 34). Esse comentário do santo eremita da floresta nos leva a crer que, entre a subida e a descida da montanha, Zaratustra passou por uma mudança que o transformou justamente no resultado final das transmutações do espírito, ou seja, nesse ínterim ele teria se tornado criança. Mudança que chega a ser comparada a um despertar que o distingue dos demais homens que ainda dormem.

Parece-nos que as primeiras linhas do livro narram o início do processo de “tornar-se o que se é” de Zaratustra. Assim como o camelo de seu primeiro discurso, ele abandonou as

facilidades oferecidas pela vida gregária em sua terra natal e marchou, carregado das cinzas de seu passado e dos valores que até então lhe foram impostos⁸⁶, para a solidão da caverna no topo da montanha onde vivenciou sua transmutação do espírito em leão: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma *desapareceu!*” (NIETZSCHE, 2000a, p. 57). Após dez anos de isolamento, Zaratustra percebeu que o dragão de deveres a que passivamente se submetia não passava de uma fantasmagoria opressiva a que corajosamente disse um sagrado “Não”. Tendo então se dado conta da morte de Deus, finalmente conseguiu conquistar sua liberdade e tornar-se senhor em seu próprio deserto. Ao superar a si mesmo e ao niilismo decorrente da morte de Deus, seu coração mudou, inventou para si uma chama mais clara e tornou-se criança. Movido por sua recém-adquirida virtude dadivosa (*schenkenden tugend*), passou a amar os homens e a desejar dar e distribuir a selvagem sabedoria (*wilden weisheit*) que desenvolveu ao longo desse seu processo de transmutação.

Apesar de considerarmos que inicialmente Zaratustra passou por essas três transmutações, não nos parece que ao fim do prólogo ele tenha estabilizado na última delas e permanecido estático no restante do livro. Ao contrário, nossa interpretação é a de que suas três primeiras transmutações, que já estariam presentes no prólogo (de camelo em leão e de leão em criança), teriam sido acontecimentos necessários para viabilizar o início de sua jornada, mas que, em sua trajetória, ele ainda terá que passar por diversas outras mudanças. Inclusive, cada uma das três transmutações iniciais permanecem recorrentes ao longo de todo o livro, muitas vezes referidas ao próprio Zaratustra, que, em certos momentos, deve desenvolver ou abandonar determinadas características ora do camelo, ora do leão e ora da criança. Como exemplo, podemos citar os seguintes trechos: “A vida é dura de suportar; mas, por favor, não vos façais de tão delicados! [Nós] passamos, todos juntos, de umas lindas bestas de carga.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 67); “Para ordenar, falta-me a voz do leão.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 179); “Ainda precisas tornar-te criança e não sentires vergonha” (NIETZSCHE, 2000a, p. 180).

Também acreditamos que o espírito enquanto camelo passa por dois momentos principais: inicialmente ele se submete aos mais pesados fardos e, posteriormente, marcha sozinho para o deserto em que se transmuta em leão. A escolha do místico persa como

⁸⁶ Neste sentido, o trecho “E mais de um que foi para o deserto e sofreu sede com as feras, queria apenas não sentar-se em torno da cisterna na companhia dos sujos cameleiros” (Nietzsche, 2000a, p. 126) pode ser interpretado como uma referência à própria vida de Zaratustra por aparentemente tratar do que teria motivado sua ida para o isolamento descrita no prólogo. Nesse contexto, os “cameleiros” podem ser compreendidos como os contemporâneos de Zaratustra que contribuíam para a manutenção dos antigos valores que produziam os “camelos” dos quais ele sentia necessidade de se distanciar.

protagonista do livro oferece importantes indicações dessa primeira transmutação do espírito do personagem. Inclusive, uma das possíveis traduções do nome Zaratustra é justamente “camelo de ouro” (*zarat* – amarelo, dourado; e *ushtra* – camelo).

Nossa interpretação é a de que o profeta persa parodiado criticamente por Nietzsche representa a transmutação do espírito em camelo por ter sido o primeiro a atribuir à vida uma interpretação moral e dualista que, posteriormente, foi retomada e desenvolvida pela filosofia socrático-platônica e pela cultura judaico-cristã. Tradições que são apontadas por Nietzsche como principais responsáveis pelo intenso niilismo identificado, sobretudo, na modernidade europeia. Já o segundo momento do espírito enquanto camelo, sua ida para o deserto e transmutação em leão, em nossa concepção, encontra-se representado no começo do livro quando o personagem Zaratustra abandona “o lago de sua terra natal” e se dirige para o isolamento em uma caverna no alto de uma montanha. Imagem que representa a recusa dos valores tradicionais, o esforço de romper com eles que culmina no desejo de escrever novos valores em novas tábuas. Ao descer a montanha ele já teria inventado para si uma chama mais clara e se tornado criança, como prontamente percebeu seu primeiro interlocutor. Transfigurado pela conquista de uma nova inocência que tornou seu olhar puro, sua boca sem laivo de náusea e o fez caminhar como um dançarino. O oposto de sua subida, quando marchava carregado por cinzas com a finalidade de se afastar dos homens. Enquanto sua subida à caverna no topo da montanha foi “pesada”, sua descida é marcada pela leveza, expressa através da graciosidade da dança e da pureza de seu olhar. Desse modo, Zaratustra vai ao encontro dos demais homens para presenteá-los com uma selvagem sabedoria que afirma o sentido da Terra e anuncia a possibilidade de transvaloração dos valores humanos.

3.3 Vontade de potência, niilismo e virtude dadivosa

“Onde encontrei vida, encontrei vontade de [potência] [...] a própria vida me confiou [este segredo]: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo.*’ (*Assim falou Zarathustra*, “Do superar a si mesmo”). Como já assinalamos, o que caracteriza a transvaloração dos valores como principal tarefa da filosofia de Nietzsche consiste em avaliar o valor dos valores tomando por critério balizador a vida, a vontade de potência. Consequentemente, um dos principais aspectos ressaltados com relação aos valores é que “foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal [...] não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.” (*Assim falou Zarathustra*, “De mil e um fitos”). Ou seja, apesar de habitualmente o valor dos valores ser considerado “como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §6), em realidade, ele foi criado e conferido pelos homens. “Um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.”

Em *Genealogia da moral* Nietzsche recorda que a própria palavra “homem [*mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como o animal avaliador” (NIETZSCHE, 1998, II, §8). A postura humana diante da vida não é neutra, mas sempre “interessada”, “afetiva” e se manifesta fundamentalmente a partir do corpo, do si mesmo. Cabe ao homem a irrevogável tarefa de avaliar e atribuir sentido e valor. A crítica de Zarathustra é direcionada, principalmente, para aqueles que não acatam o caráter criador, múltiplo e agonístico⁸⁷ da vida e pautam suas condutas não pela expansão e autossuperação da vontade de potência, mas pela conservação e adequação da vontade de verdade. Conduta niilista que originou valores decadentes que marcaram o ocidente enquanto “indícios de miséria, empobrecimento e degeneração de vida”. Em seu *Zarathustra*, Nietzsche propõe a transvaloração desses valores através da criação de novos valores que se pautem por uma manifestação de vida ascendente que enseje crescimento, força, coragem e revele plenitude de modo a possibilitar, enfim, o alcance do “supremo brilho e potência” do homem.

O décimo segundo discurso da segunda parte de *Assim falou Zarathustra*, “Do superar a si mesmo”, é dos principais momentos em que Nietzsche se refere à vontade de potência em sua obra publicada. O discurso principia com uma crítica aos “mais sábios dentre os sábios” que, embora costumeiramente se digam impelidos por uma nobre, objetiva e desinteressada “vontade de conhecer a verdade”, são acusados por Zarathustra de quererem tornar todo o

⁸⁷ Referente a *agon* (“guerra”, “conflito”, “embate”).

existente súdito do espírito, possível de ser pensado e submetê-lo à sua vontade (de potência) com a finalidade de “criar o mundo diante do qual [possam ajoelhar-se]”. Frente a tão incisiva crítica, há que se perguntar quem são esses “sábios” e qual a origem dessa sua tão questionável vontade de perscrutar e corrigir a vida.

Cabe recordar que, desde seus primeiros escritos, direta ou indiretamente, Nietzsche tematizou essa questão. Por exemplo, já em seu primeiro livro publicado, *O nascimento da tragédia*, caracterizou criticamente a então denominada “vontade de verdade” como uma “fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (NIETZSCHE, 2000c, §15). Parece-nos que essa formulação em muito se aproxima da vontade de conhecer a verdade atribuída aos “sábios dentre os sábios” no discurso em questão. Em ambos os casos a crítica é direcionada principalmente à pretensão de que, através de certo uso da racionalidade humana, se possa e deva conhecer uma suposta verdade essencial da existência para que posteriormente se tente corrigir a vida a partir desses parâmetros avaliativos idealizados e exteriores a ela.

Longe de endossar a habitual postura ocidental que costuma compreender a racionalidade como uma atividade deliberada do pensamento em busca da verdade, Nietzsche questiona todos os pressupostos que fundamentam essa concepção. Problematiza tanto a suposta autonomia do pensamento humano quanto a noção moderna de subjetividade, assim como a exacerbada valorização moral do que usualmente se entende por verdade. “Um pensamento vem quando 'ele' quer, e não quando 'eu' quero” (Nietzsche, 2001a, p. 23), assevera ao denunciar a crença na existência de um sujeito uno, centralizador das funções fisiológicas e “no comando” das atividades corporais e de pensamento como um mero preconceito decorrente da vaidade humana. Considera que o modo de conhecimento com que lidam os homens, além de não lhes conferir qualquer supremacia com relação aos demais seres, também não é constitutivo da natureza humana, mas foi criado em determinado momento histórico específico e motivado por interesses bem “pouco nobres”.

Ao observarmos atentamente o título do discurso, “Do superar a si mesmo”, percebemos que ele contém o mesmo termo que é utilizado para se referir ao corpo humano ao longo do livro (*selbst*, traduzido por “si mesmo” ou “ser próprio”). O discurso versa sobre a necessidade de “superação” daquilo que o autor entende por corpo. Para Nietzsche, a vontade humana não está centralizada e circunscrita a algum setor ou órgão específico que seria responsável pela gênese e direcionamento “do todo”, como o cérebro ou o espírito, por exemplo. Em contraposição a essa postura, declara: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e

alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo.” (“Dos desprezadores do corpo”). Em sua concepção de vida como vontade de potência, o corpo de modo geral, e não somente alguma de suas partes específicas, é considerado “pensador”. Pensamento que não se trata de busca ascética pela verdade através de parâmetros lógico-rationais, mas entendido como potência criadora, imanente e experimental. Todos os elementos que constituem o corpo, até as mais ínfimas de suas partículas, querem, desejam, avaliam, se posicionam e tentam estender seu domínio sobre os demais: “Onde encontrei vida encontrei vontade de potência” (“Do superar a si mesmo”). Onde há vida, inclusive no interior de cada corpo humano, nunca há repouso ou paz permanentes, mas constante “guerra”, embate e conflito (*agon*) entre uma multiplicidade de vontades que ininterruptamente lutam entre si com o intuito de mandarem e exercerem o comando. Contudo, o corpo é “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.” Apesar dos conflitos serem incessantes, a cada momento eles “se resolvem” e se organizam em um “sentido único”. Ocorre uma “paz” mesmo que provisória e é conferido um “direcionamento” específico que exerce o comando temporariamente. O corpo humano saudável, aos olhos de Nietzsche, não é “anárquico” em decorrência de seu permanente estado bélico, mas harmônico devido à configuração provisória assumida por essa pluralidade de vontades a cada momento de sua efetivação com vistas à ação. Entretanto, tais “acordos de paz” devem durar somente o tempo necessário para conferir harmonia, equilíbrio e unidade “ao todo”. Caso eles se estendam além da medida conveniente, podem levar as forças em jogo a se acomodarem e estagnarem, ocasionando uma perda de vigor que traria como consequência a cristalização, enrijecimento e repetição estéril. “Desde que conheço melhor o corpo, o espírito, para mim, ainda é espírito somente por assim dizer; e todo o imperecível – também é apenas uma imagem poética.” (Nietzsche, 2000a, p. 158).

O corpo, entendido como “si mesmo” (*das selbst*), é aquele que efetivamente avalia e conduz o homem. Corpo e homem são indissociáveis (uma só e a mesma coisa) e sinônimos daquilo que é imanente e, inevitavelmente, interessado e atribuidor de valores. A antítese dessa conduta, um comportamento supostamente desinteressado, “diz-se, em alemão, *selbstlos*, o que, ao pé da letra, significa sem si mesmo, isto é, sem um eu, sem um ser próprio [si mesmo]”.⁸⁸ O desinteresse é o oposto de um corpo enquanto “si mesmo”, tal qual compreendido por Nietzsche. Essa concepção é bastante distinta da noção moderna de subjetividade, que pressupõe a existência de um sujeito uno, determinado, distinto do

⁸⁸ Nota do tradutor de *Assim falou Zaratustra*, Mário da Silva (Nietzsche, 2000a, p. 229).

corpo e soberano no comando de todas as funções, inclusive corporais. Isso porque Nietzsche não considera o “sujeito” como inato e passível de ser “descoberto” pelo homem, mas como um constructo de unidade apenas aparente; apesar de nem sempre ser reconhecido como dotado do caráter *poiético* (criador) que lhe é próprio.

Nietzsche não considera o corpo como dotado de uma vontade única, mas composto por uma pluralidade de vontades divergentes entre si. Permanente “campo de batalha” entre distintos estímulos em constante embate. Mas, apesar da “guerra” ininterrupta entre essa multiplicidade, a direção é única. A cada momento, uma determinada vontade alcança predomínio sobre as demais e submete as restantes, conferindo-lhes um sentido específico. E a configuração que enseja predominância a certa vontade é provisória, logo cede lugar a outro conflito do qual advirá novo resultado igualmente transitório. O corpo humano é caracterizado como “uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (“Dos desprezadores do corpo”).⁸⁹ Pois, a cada momento, o “rebanho de vontades” que constitui o corpo humano entra em conflito, do qual “sai vitorioso” determinado “pastor” a conduzir sua direção, mas que no próximo instante será substituído pelo novo vitorioso do conflito subsequente.

O estado de permanente movimento e guerra entre as vontades que formam o corpo se justifica pelo fato de que a vontade tematizada por Nietzsche, como dito anteriormente, é entendida como vontade de potência (*wille zur macht*). Ou seja, ela não busca a comodidade e a inércia através de conservação e repouso, mas o constante aumento de potência através de expansão e autossuperação. Quando Nietzsche fala do “si mesmo” (*das selbst*) é ao corpo que ele se refere. Corpo compreendido como esse permanente estado de tensão bélica em constante busca de intensificação e autossuperação. E essa dinâmica não se circunscreve ao corpo humano, mas está presente em toda a vida, mesmo nas manifestações de vida que não se reconhecem como tal.

Ao compreender o corpo e a vida de modo geral como vontade de potência, Nietzsche põe em xeque a maneira como habitualmente se compreende a liberdade humana com relação aos atos e pensamentos. A consciência deixa de ser considerada como causa soberana e autônoma de todas as atividades fisiológicas e passa a ser encarada como mera consequência resultante de processos instintivos vivenciados pelos diversos impulsos “inconscientes” que

⁸⁹ Cf. *Assim falou Zaratustra*, “Dos desprezadores do corpo” (*Von den verächtern des leibes*): “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.” [...] Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio [si mesmo]. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria?”

estão em intensa e constante atividade nas diversas instâncias que constituem o corpo de cada vivente. Aquilo que efetivamente se manifesta e que costuma ser tomado por resultante de escolhas conscientes é tão-somente a configuração momentânea do estado de guerra em que permanentemente se mantêm as díspares e múltiplas vontades que constituem cada corpo humano.

Em “Do superar a si mesmo”, Zaratustra afirma que sua vontade de potência [também] caminha com os pés da vontade de conhecer a verdade professada pelos mais sábios dentre os sábios. Toda manifestação de vida é vontade de potência, mesmo que ela não se reconheça enquanto tal e, paradoxalmente, até mesmo negue esta sua condição ou se esforce por suprimi-la: “muitas coisas o ser vivo avalia mais alto que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de potência”.

O discurso “Dos famosos sábios” (*Von den berühmten weisen*), imediatamente anterior aos três cantos⁹⁰ que antecedem “Do superar a si mesmo”, também oferece importantes elementos para investigarmos esses temas. Nele, Zaratustra também dialoga criticamente com (famosos) sábios e os acusa de terem servido à superstição do povo e não à verdade, razão pela qual teriam conquistado a veneração “da maioria”. Zaratustra reiteradamente os compara e aproxima do povo de modo depreciativo, sobretudo por sua falta de *finesse* no trato com os valores. De início já os acusa de terem servido à superstição do povo e não à verdade, razão pela qual teriam conquistado a veneração “da maioria”. Chega até mesmo a ironizar que eles não precisam mais procurar a verdade por julgarem que “a verdade está com o povo”⁹¹. Nesse discurso, a figura contraposta aos famosos sábios é o espírito livre que já havia sido mencionado no livro *Humano demasiado humano*.⁹² Aqui ele é apresentado como um inimigo dos grilhões que não adora ninguém, mora sozinho nas selvas e é odiado pelo povo “como um lobo pelos cães”. É inegável a proximidade entre essa breve descrição do espírito livre e a trajetória de Zaratustra, o que leva a crer que ele próprio se identifica como um espírito livre e contrapõe sua trajetória e atitudes às dos (famosos) sábios. Também é bastante significativo o fato de, nesse oitavo discurso da segunda parte, serem feitas diversas referências às três transmutações do espírito mencionadas no primeiro discurso da primeira parte da obra.

⁹⁰ “O canto noturno”, “O canto de dança” e “O canto do túmulo”.

⁹¹ Importante assinalar que essa acentuada popularidade que lhes é atribuída se opõe diretamente à extemporaneidade, solidão e silêncio constantemente enfatizados nos pensamentos expressos pelo personagem Zaratustra e pelo próprio Nietzsche.

⁹² O subtítulo de *Humano demasiado humano* é justamente “um livro para espíritos livres”.

A alegoria das três transmutações do espírito (em camelo, leão e criança) nos parece ilustrar muito bem a relação entre a vontade de verdade, a superação de si e a vontade de potência e, conseqüentemente, o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores. Em “Dos famosos sábios”, Zaratustra afirma que “para que eu comece a acreditar na vossa 'veracidade' deveríeis, primeiro, partir a vossa vontade de veneração”. Como já mencionamos, a veneração é justamente o que caracteriza a primeira transmutação do espírito: o camelo é um animal de carga e respeitoso, com um “espírito de suportação” (*tragsamen geiste*) que o leva a se ajoelhar para ser carregado pelas mais pesadas e difíceis cargas que são requeridas por sua própria força que, humildemente, se alegra com essa prova de sacrifício e penitência. Pode-se interpretar “o camelo” como uma representação do homem que permanece submetido à vontade de verdade até que, corajosamente, marcha carregado de “seus pesadíssimos fardos” para “seu próprio deserto”, ou seja, para a solidão e isolamento em que vivencia sua segunda transmutação do espírito: de camelo em leão.

O leão se insurge contra a atitude submissa do camelo e contra a “carga de deveres” que o oprime. Na luta pela conquista de sua liberdade, ele confronta um dragão chamado Tu debes (*Du-sollst*) que, na qualidade de seu derradeiro senhor e Deus, se apresenta como representante de valores milenares e inquestionáveis. O dragão também pode ser interpretado como uma expressão da opressora e secular vontade de verdade. Visando libertar-se desse pesado jugo e expandir suas possibilidades criativas, a vontade (de potência) do leão afirma “Eu quero” (*Ich will*) e diz um sagrado “Não” (*heiliges nein*) a todo dever. Graças a essa confrontação, ele se “torna senhor de seu próprio deserto” e conquista a liberdade para criar novos valores. Conduta que poderia ser perfeitamente ilustrada por duas passagens extraídas de “Do superar a si mesmo”: “Um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos” e “Aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores”. Nesse contexto, o embate entre a vontade do leão e os imperativos do dragão pode ser interpretado como um movimento trágico de autossuperação e de afirmação da vida como vontade de potência.

Em outro momento do discurso em que se refere aos famosos sábios, Zaratustra afirma que “desejaria que atirásseis para longe de vós a pele do leão”. A segunda transmutação do espírito é a mais radical, pois o leão é aquele que rompe com a tradição ao afirmar um sagrado “Não” e com isso conquista a liberdade para novas criações: “Faminta, violenta, solitária, sem deus: assim quer a si mesma a vontade do leão. Livre da felicidade do servo, redimida dos deuses e das adorações, destemida e terrível, grande e solitária”. Os tão criticados (famosos) sábios não estão próximos do espírito enquanto leão que se autossupera, mas que ainda

possuem diversas características em comum com o camelo que se submete à vontade de verdade: “povo permaneceis para Zaratustra, povo de vista curta que ignora o que é espírito”. Aos olhos de Zaratustra, eles permanecem povo e sequer sabem o que é espírito. Nesse mesmo discurso é apresentada a enigmática definição de espírito como “a vida que corta na própria vida; graças ao seu sofrimento, aumenta seu saber”. Essa breve frase parece expressar com precisão o sentimento trágico com relação à vida, pois reflete a importância de uma afirmação imanente da existência tal qual ela se apresenta sem idealizações ou tentativas de corrigi-la a partir de parâmetros transcendentais. Incita a não tentar evitar ou fugir da transitoriedade, das adversidades, dos conflitos ou sofrimentos, mas a entrar em embate com eles e afirmá-los com o intuito de se autossuperar.⁹³ Nas paródicas palavras de Zaratustra com relação a Jesus Cristo, “o homem não deve desejar remover montanhas [tampouco construir apesar delas], mas construir com elas.”

A última das transmutações do espírito, em criança, é a principal delas. Diferente do camelo, que pautava suas condutas por parâmetros externos e pela memória dos valores milenários a que se submetia através de sua opressora vontade de verdade, a criança é “uma roda que gira por si mesma” dotada de uma faculdade ativa de “esquecimento” em permanente processo de autossuperação. Ela também difere do leão, cuja postura se restringia a uma reação contra o dever e que apenas dizia “Não” ao outro, permanecendo ainda preso por continuamente definir-se somente pela recusa e negativa às escolhas alheias que nunca são esquecidas por ele. O leão se libertou de um fardo, mas aparentemente ainda não sabia “para que” havia conquistado sua liberdade nem o uso que faria de suas potencialidades. Em contrapartida, a criança é um “novo começo” autorreferente e “um movimento inicial” que prescindir do passado e independe de agentes exteriores. Sua função não é de criar novas verdades rígidas em substituição às que foram destruídas pelo leão, mas valores experimentais que se reconhecem como criações perspectivas por se nortearem pela afirmação da vida entendida como vontade de potência. Cabe recordar que, para Zaratustra, “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta.” O que ele ama no homem é precisamente seu caráter provisório e mutável de permanente “transição” inconclusa (Nietzsche, 2000a, p. 38). Em

⁹³ Essa frase se relaciona estreitamente a outras recorrentes imagens de conflitos que possibilitam a criação do novo como o romper da casca do ovo, a gravidez e nascimento, golpes do martelo para a criação da escultura, etc. Nesse sentido, também parece bastante próxima do célebre oitavo aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*: “Da escola de guerra da vida – o que não me mata me fortalece”.

última análise, as características que definem a criança estão mais próximas de um critério balizador para a criação de valores do que de valores propriamente ditos.

Ao se efetuar uma avaliação do valor dos valores a partir da vida, certos valores são identificados como niilistas, negadores da vida. A postura de considerar a vida um problema e de elaborar juízos de valor contrários a ela é denominada por Nietzsche de niilismo. Termo derivado do latim *nihil*, que significa nada.

Gilles Deleuze identifica ao menos três diferentes tipos de niilismo presentes ao longo das obras de Nietzsche: o niilismo negativo, o niilismo reativo e o niilismo passivo. O niilismo negativo teria sido o responsável pelo “nascimento de Deus”. Consiste na negação do mundo que se encontra na base das doutrinas socrático-platônica e judaico-cristã. Remete à cisão metafísica do mundo em dois polos, sendo que o transcendente é dotado de maior valor, considerado como verdadeiro e essencial, em detrimento daquele a que se tem acesso imediato, o físico, sensorial, concreto, que é desvalorizado como falso e enganoso.

Com a morte Deus surgem as duas outras possibilidades de niilismo assinaladas por DELEUZE (1976). O niilismo reativo que, apesar de pretender superar Deus e seus valores transcendentais, acaba mantendo viva a sombra do Deus morto ao professar valores morais igualmente absolutos, universais, só que dessa vez laicos e “humanos, demasiadamente humanos”. E o niilismo passivo que é característico daqueles para os quais, após a morte de Deus, tudo o mais perde o sentido, não criam novos valores em substituição aos que ruíram.

O termo niilismo, assim como o termo transvalorização dos valores, não está presente em *Assim falou Zaratustra*, mas, apesar disso, o *Zaratustra* é provavelmente o livro em que o niilismo é mais detidamente tematizado. Identificada a morte de Deus, o objetivo de Zaratustra é superar o niilismo decorrente de sua morte, criando novos valores em novas tábuas a partir da vida, com o intuito de criar o sentido da terra através da figura do além-do-homem. Como observou DELEUZE (1976, p. 136), o além-do-homem é “um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida”.

A principal manifestação do niilismo com que Zaratustra se depara é o niilismo do homem moderno, surgido após a morte de Deus. Momento de desvalorização dos valores tidos por supremos e mais elevados. No prólogo, essa constatação da existência niilista abre como possibilidades o além-do-homem e o último homem.

Se há ruptura entre o niilismo reativo, niilismo moderno da morte de Deus, e o niilismo negativo do cristianismo e da metafísica, a continuidade entre essas duas formas de niilismo é muito mais fundamental: a desvalorização moderna dos valores superiores continua o processo de negação da vida iniciado pela moral cristã e metafísica. Tal continuidade ocorre

pela moral, posto que os modernos dispensaram Deus como crença desnecessária, mas conservaram a crença na moral, a ponto de o próprio Kant, com sua moral, haver reintroduzido o supracensível ou ter recaído nos erros que são “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, como uma raposa que se prende em sua jaula. O homem moderno nega Deus, mas continua inconscientemente a reverenciá-lo ao pôr em seu lugar ideias modernas como “humanidade”, “sociedade livre”, “ciência”, “progresso”, “felicidade para todos”... Substituir Deus pelo homem, como faz a modernidade, colocar valores humanos, demasiado humanos, no lugar de valores considerados divinos, não muda o essencial, porque o espaço, o lugar em que se coloca o homem continua o mesmo do Deus desaparecido: o espaço da moral ou da oposição de valores que instituiu a superioridade do bem e da verdade. O homem moderno perpetrou a morte de Deus, mas foi envolvido pela sombra do Deus morto. Ainda é preciso, portanto, livrar-se dessa sombra (MACHADO, 1997).

Se houvesse deuses, como toleraria eu não ser um deus? Logo, não há deuses. [...]
 Deus é uma suposição; mas quem beberia, sem morrer, todo o tormento dessa suposição?
 Deve tirar-se, ao criador, a sua fé e, à águia, o seu pairar em aquilinas distâncias?
 Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado.
 Como? Teria sido o tempo abolido e todo o transitório não passaria de mentira?
 Pensar assim é um rodopiar e ter tonturas, para ossos humanos, e ainda, para o estômago, uma causa de vômito: em verdade, sofrer de vertigens chamo a tal suposição.
 Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas de uno e perfeito e imóvel e sacio e imperecível.

Os discursos de Zarathustra (do segundo momento da primeira parte do livro) são uma realização de seu projeto de “atrair muitos para fora do rebanho” mencionado no § 9 do prólogo. Ele não procura mais comover o povo, mas conquistar discípulos que contribuam para o advento do além-do-homem. Tais discursos se restringem, quase que exclusivamente, à apresentação do ensino de Zarathustra. No último capítulo aparece pela primeira vez a palavra discípulo, o que evidenciaria que teriam atingido seu objetivo de angariar e criar discípulos. As principais ideias da primeira parte seriam a morte de Deus e a possibilidade de advento do além-do-homem, apresentadas através da crítica ao niilismo, como destacado em um fragmento póstumo (outono de 1881, 12[21]) escrito por Nietzsche na época em que redigia essa parte: “O primeiro livro como oração fúnebre de Deus morto.” Com os discursos, Zarathustra se torna mais pedagógico e começa a falar não mais da morte, mas do nascimento de Deus; não mais do niilismo considerado como desvalorização da vida em nome dos valores, e sim como desvalorização da vida em nome dos valores superiores, que é seu primeiro sentido (MACHADO, 1997).

Ao longo do livro *Assim falou Zaratustra*, há diversos exemplos das muitas variantes do niilismo. Como exemplos de niilismo lato senso podemos citar o palhaço do prólogo, o camelo do primeiro discurso e o anão do discurso “Da visão e do enigma”.

Como exemplo de niilismo negativo podemos citar o eremita do prólogo, aparentemente o único personagem do livro que inicialmente ainda acredita em Deus.

Como exemplo de niilismo reativo, além dos doutos e dos crentes e servidores do Estado, podemos citar alguns dos homens superiores, como o aleijado às avessas e o consciencioso do espírito.

Como exemplos de niilismo passivo podemos citar o último homem do prólogo: “Não mais querer e não mais determinar valores e não mais criar: ah, sempre longe de mim fique esse grande cansaço!” (NIETZSCHE, 2000a, p. 116) e alguns dos homens superiores, particularmente o adivinho:

- E vi uma grande tristeza descer sobre os homens. Os melhores deles cansavam-se de suas obras.
 Proclamou-se uma doutrina, que uma fé acompanhava: 'Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!' Decerto, fizemos a colheita; mas por que todos os frutos se nos apodreceram e enegreceram? O que caiu lá embaixo da má lua, na última noite?
 Inútil foi todo o trabalho, veneno tornou-se o nosso vinho, um mau-olhado engelhou e amarelou nossos campos e nossos corações.
 Tornamo-nos, todos, secos; e, se caísse fogo sobre nós, seríamos reduzidos a cinza: - sim, cansamos o próprio fogo.
 Todas as fontes se nos enxugaram, também o mar retirou-se. O solo quer fender-se, mas o abismo não nos quer tragar!
 'Ah, onde há um mar, ainda, no qual possamos afogar-nos?'
 - assim soa o nosso lamento – corrente por sobre brejos de águas pouco profundas.
 Em verdade, já estamos cansados demais, para morrer; agora continuamos acordados e vivendo – em câmaras mortuárias!

O niilismo passivo é o mais radical, pois efetivamente não quer nada. Não agencia forças e afetos para a efetivação de ação alguma, sequer para sua autoaniquilação.

Na quarta parte, todos os personagens que representam modos de vida niilistas são convidados para um jantar na caverna de Zaratustra, em uma paródia da santa ceia. São igualmente 13: o rei da direita; o rei da esquerda; o sábio (espírito positivo, “fechado em seus rigorosos escrúpulos intelectuais, numa especialização ridiculamente estreita”; HÉBER-SUFFRIN, 1999, p. 137); o mágico; o último papa. Trata-se de representações dos principais aspectos da cultura humana: poder político, ciência, arte e religião. Também estão presentes o burro; o mendigo voluntário; a sombra de Zaratustra, o mais feio dos homens e o adivinho. Somados a eles, a águia, a serpente e o próprio Zaratustra totalizam 13 convidados, como na santa ceia bíblica.

Consideramos que Zaratustra vai de encontro a eles sem se contaminar com seu niilismo e lida com a morte de Deus sem recair no niilismo em função de sua virtude dadivosa,

expressão da vontade de potência que não se confunde com o sentimento cristão de compaixão.

Desde o princípio da obra, a trajetória de Zaratustra é marcada pela dádiva. Ele deixa a solidão por se sentir “repleto”, “cheio” da sabedoria que acumulou “como a abelha do mel que ajuntou em excesso”, como uma “traça que quer transbordar” e por precisar “de mãos que [para ele] se estendam”. Busca companhia por sentir necessidade de “compartilhar”, de “dar” sua selvagem sabedoria (*wilden weisheit*). Também é por amor aos homens que deseja encontrá-los para lhes dar um presente (NIETZSCHE, 2000a, p. 33-34).

O gesto de presentear é bastante significativo, pois não se trata de mera troca de favores motivada por interesse, nem de pretensa compaixão benemérita semelhante ao conselho dado pelo santo. O presente-dádiva de Zaratustra é uma oferta necessária, decorrente de um excesso afetivo e que tem um fim em si mesmo. É “desinteressado”, mas não de um desinteresse que implica falta de vontade, mas enquanto expressão de uma alma pródiga que não espera que lhe agradeçam nem encara sua ação como “pagamento” ou “devolução” (NIETZSCHE, 2000a, p. 39). Mas no que precisamente consiste essa dádiva que ele reserva aos homens?

Inicialmente Zaratustra estava disposto a dar “seu presente” a todos os homens, mas, quando percebeu que o eremita ainda não estava ciente da morte de Deus, optou por não compartilhá-lo com ele, pois, no seu caso, recebê-lo não seria um ganho, mas uma subtração. Imediatamente depois desse encontro, foi à praça pública da cidade mais próxima e anunciou o além-do-homem (*übermenschen*) como novo sentido da terra após a morte de deus (NIETZSCHE, 2000a, p. 35-40). Pode-se supor que o presente de Zaratustra consiste nesse anúncio do além-do-homem enquanto possibilidade de superação do tipo humano até então vigente, e que essa dádiva não pôde ser compartilhada com o santo justamente por ele ainda desconhecer a morte de Deus.

O prólogo antecipa aquela que será a trajetória do protagonista descrita ao longo do livro: evidenciar a morte de Deus e a necessidade de contribuir para engendrar o além-do-homem, alertando sobre os possíveis riscos de se recair em condutas niilistas características do último homem. Porém, como foi malsucedido em sua primeira tentativa de dialogar sobre essas questões com todo o povo, Zaratustra decidiu passar a falar para um número restrito de companheiros.⁹⁴ Tendo em vista que o primeiro de seus discursos vem imediatamente após essa decisão, somos levados a crer que, a partir desse momento de seu percurso, ele anseia e procura por uma audiência selecionada e apta a compreendê-lo. E já que o discurso versa

⁹⁴ Cf. Prólogo, §9 (NIETZSCHE, 2000a, p. 47): “Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho!”

sobre a necessidade de se passar por três transmutações do espírito, esta parece ser uma recomendação aos que desejam segui-lo na condição de discípulos, uma espécie de pré-requisito para o aprendizado de sua doutrina. Ou, como assinala Laurence Lampert (1986, p. 32), talvez Zaratustra tenha se dado conta da inexistência de pessoas preparadas para sua sabedoria (*weisheit*), e seus discursos a partir de então tenham a intenção de criar o público adequado para acolher seu inovador ensino. Independentemente das possíveis motivações de sua pregação, é perceptível que seus discursos têm a intenção de angariar discípulos, seja pelo desejo de procurá-los ou pela necessidade de criá-los.

Contudo, desde o início Zaratustra também deixa claro que não tem interesse em formar e conduzir rebanhos de seguidores, mas que seu objetivo é o exato oposto: desgarrar a maior quantidade possível de integrantes do rebanho.⁹⁵ Sua busca é por companheiros na criação igualmente dispostos a criar novos valores em novas tábuas. Tornar-se um discípulo de Zaratustra não implica acatar suas prescrições como dogmas ou mimetizar suas atitudes de modo passivo e irrefletido. A tarefa que ele assume enquanto mestre é a de contribuir para despertar a necessidade de se passar por um processo de emancipação que, em última análise, é individual. Frequentemente ele ressalta que não busca crentes dependentes, mas companheiros autônomos dos quais espera que queiram segui-lo motivados prioritariamente pelo desejo de seguir a si próprios.⁹⁶

Diante disso, o que seria a virtude dadivosa (*schenkenden tugend*, virtude “generosa”, “que oferta”, “que dá”, “que oferece”) que norteia o comportamento de Zaratustra e do além-do-homem, e em que ela se distingue dos valores professados pelos contemporâneos de Zaratustra que, em larga medida, representam os contemporâneos de Nietzsche enquanto herdeiros da modernidade filosófica? “Que me importa a minha virtude! Ainda não me fez delirar. Como estou farto daquilo que, para mim, é o bem e o mal! Tudo isso não passa de miséria, sujeira e mesquinha satisfação! [...]” (NIETZSCHE, 2000a, p. 37).

⁹⁵ Cf. Prólogo, §9 (NIETZSCHE, 2000a, p. 47): “Atrair muitos para fora do rebanho – foi para isso que vim. Deverá irar-se comigo a multidão e o rebanho: ‘ladrão’, quer chamar-se Zaratustra para os pastores. Pastores, digo eu, mas eles se dizem os bons e os justos. Pastores, digo eu, mas eles se dizem os crentes da verdadeira fé. Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador.”

⁹⁶ Cf. Prólogo, §9 (NIETZSCHE, 2000a, p. 47): “[...] de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero. Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos – e para onde eu queira.”; cf. também III, “Do espírito de gravidade”, §2 (NIETZSCHE, 2000a, p. 233): “Este, agora, - é o meu caminho; - onde está o vosso?”; assim respondia eu aos que me perguntavam ‘o caminho’. Porque o caminho – não existe!”. cf. também I, “Da virtude dadivosa”, §3 (NIETZSCHE, 2000a, p. 105): “Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. [...] Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua! [...] Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes; mas que importam todos os crentes! Ainda não vos havéis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças. Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós.”

Amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois sempre é dadivoso e não quer conservar-se. [...] (NIETZSCHE, 2000a, p. 39).

Rara, é a mais alta virtude, e inútil, reluzente e suave em seu brilho: uma virtude dadivosa é a mais alta virtude. (NIETZSCHE, 2000a, p. 101).

De acordo com Laurence Lampert (1986), os discursos da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* têm a função pedagógica de criticar o niilismo do ensino vigente e apresentar o inovador ensino de Zaratustra como alternativa afirmativa. O primeiro dos discursos em que os valores correntes são criticados de modo mais incisivo é “Das cátedras da virtude”. Nesse momento, Zaratustra é levado por um grupo de jovens para ouvir os ensinamentos de um mestre bastante popular e tido por sábio que vinha angariando o interesse de boa parte dos jovens. Quase todo o discurso consiste na pregação desse mestre que falava “doutamente do sono e da virtude”, enumerando fórmulas e esquemas com o intuito de ensinar sua audiência a evitar conflitos, conciliar adversidades e se adaptar às mais diversas situações com a finalidade de “dormir bem”. Depois de ouvi-lo, Zaratustra riu e comentou que finalmente havia compreendido “o que outrora se procurava, acima de tudo, quando se procuravam os mestres da virtude. Procuravam um bom sono e virtudes com a virtude da papoula”. Importante destacar que é da papoula que se extrai o entorpecente ópio e que ela é uma planta tradicionalmente utilizada no combate à insônia. De onde se depreende que aquilo a que Zaratustra ironicamente denomina “virtude da papoula” consiste em uma virtude que ele considerada quietiva, e responsável por promover um embotamento dos sentidos e um entorpecimento que inibe as ações e leva à acomodação e ao descanso. Nesse discurso, o “sono” também é usado como metáfora da morte com a intenção de criticar aqueles que negligenciam a vida ao privilegiarem um “além vida” a que se teria acesso através da morte. Significativamente os discursos subsequentes são “Dos trasmundanos” e “Dos desprezadores do corpo”, que versam justamente sobre os malefícios da metafísica transcendente para a vida.

Diante dessas intensas críticas ao valor das virtudes predominantes, pode-se perceber que a virtude anunciada por Zaratustra é de outra ordem. No quinto discurso da primeira parte, “Das alegrias e das paixões”, ele afirma que não deseja o seu bem “como uma lei de Deus”, uma norma ou uma necessidade, pois sua virtude não deve ser “seta indicadora de mundos ultraterrenos e paraísos”, mas terrestre, com pouca prudência e sem “a razão de todo o mundo”. Adverte que não há bem e mal para todos como em um grande rebanho, mas que os valores devem ser criados por cada vivente.

O discurso mais esclarecedor com relação à virtude de Zaratustra é o último da primeira parte da obra, que se intitula justamente “Da virtude dadivosa”. No primeiro momento desse

discurso, ele acabou de deixar a cidade onde até então difundiu seu ensino, *die bunte kuh* (vaca malhada), acompanhado por “muitos que se diziam seus discípulos”. Quando chegam a uma encruzilhada, ele dispensa seus acompanhantes alegando ser “amigo de caminhar sozinho” e, como despedida, discursa sobre a virtude dadivosa almejada por eles. Compara essa mais alta virtude ao ouro, por ele ser igualmente “o valor mais alto”, assim como raro, inútil e sempre “dar-se de presente”. Também destaca sua novidade enquanto “um novo bem e um novo mal, um novo murmúrio e a voz de uma nova fonte”, que difere radicalmente do egoísmo doente que só deseja a conservação e expressa a degenerescência de um corpo enfermo.

No segundo momento do discurso, ele alerta para o fato de que, graças à predominância do “egoísmo dos doentes”, sempre houve virtude desorientada do que é terrestre. Conclama seus ouvintes a permanecerem fiéis à terra e, ao apresentar o além-do-homem como “nova esperança” e “nova aurora”, chama para si a tarefa de trazer a virtude desorientada de volta à terra, ao corpo e à vida, para que todos os valores sejam novamente estabelecidos pelos homens de modo imanente.

Na última parte de seu discurso, ressalta que essa mudança não pode vir de fora, mas que deve ser provocada pelo próprio “doente”: “médico ajuda-te a ti mesmo, assim ajudará o doente. Que a melhor ajuda seja ver com os próprios olhos aquele que cura a si mesmo”. Finalmente se despede alertando que se retribui mal um mestre quando se permanece somente discípulo. Adverte que os que se mantêm na posição subserviente de meros seguidores dogmáticos o fazem por nunca terem procurado a si próprios: “Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 105).

Esse emancipador discurso de despedida ajuda a compreender a figura do além-do-homem enquanto saída de uma situação heterônoma em direção a uma autonomia criativa por meio de uma autoeducação em que o silêncio e a solidão são fundamentais. Ele não desempenha a função de meta concreta, de ideal utópico ou de norma dogmática a ser mimetizada de modo passivo, mas de exemplo vital afirmativo que incentiva a um processo de autocura e autoeducação. E a principal marca da virtude dadivosa é, sem dúvida alguma, a novidade, já que ela difere radicalmente das principais características denunciadas por Nietzsche com relação aos valores e virtudes niilistas e reativos que vigoram desde a “revolução plebeia no campo da moral”.

No quinto discurso da segunda parte, “Dos virtuosos”, Zaratustra contrapõe diretamente sua inovadora virtude dadivosa às demais. Caracteriza os autoproclamados virtuosos como

dotados de sentidos “langues e adormecidos” em formulação semelhante à presente em “Das cátedras da virtude”, quando ironicamente usou a expressão “virtude da papoula” para se referir à sua indolência, falta de paixão e pretensa negação da vontade com relação à prática dos valores e virtudes. Um dos principais objetivos do discurso é o de desmistificar o suposto desinteresse de que os virtuosos tanto se orgulham. Zaratustra denuncia que seus interesses egoístas se camuflam sob a roupagem ascética de gestos abnegados e compassivos: “induziram, mentindo, prêmio e castigo no fundo das coisas – e, agora, também no fundo de vossas almas, ó virtuosos! Mas, igual às presas do javali, deverá minha palavra rasgar o fundo das vossas almas; relha de arado, quero ser para vós.” (Nietzsche, 2000a, p. 124). Aponta para o paradoxo de que, apesar de se pretenderem abnegados, introduziram “vingança, castigo, prêmio, recompensa” nos valores e esperam ser pagos pelas virtudes que alegam praticar por abnegação. Em contrapartida, Zaratustra ensina que não existe paga nem pagador, mas também adverte que a virtude tampouco é sua própria recompensa. Compara sua virtude dadivosa ao amor que a mãe sente pelo filho e que não espera retribuição de qualquer ordem.

[...] “Que sabeis *vós* da virtude! Que *poderíeis*, vós, saber da virtude!” –Senão para que vós, meus amigos, fiqueis cansados das velhas palavras que aprendestes dos mentirosos e néscios: Cansados das palavras “prêmio”, “recompensa”, “castigo”, “justa vingança” – Cansados de dizer: “O que faz uma ação ser boa é ser desinteressada.” Ah, meus amigos! Que o vosso ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a *vossa* palavra a respeito da virtude! (NIETZSCHE, 2000a, p. 125).

A virtude dadivosa não é decorrente da pretensa experiência mítica de alguma tradição ancestral nem constitui o imperativo externo ou a norma de conduta da coletividade de que se faz parte. Tampouco visa à utilidade prática, à satisfação de vingança ou a algum tipo de recompensa ou retribuição. Não se trata de uma norma prescritiva, mas de uma espécie de “padrão de comportamento”, “modo de agir” que deve ser criado por cada vivente de modo autônomo e individual em decorrência de uma necessidade afetiva “desinteressada” e “com fim em si mesma”.

A virtude dadivosa do além-do-homem e de seu profeta Zaratustra consiste em uma expressão da vontade de potência e que, assim como ela, não almeja a mera conservação, mas, principalmente, a intensificação da vida através da autossuperação e da expansão criativa que promove uma transvaloração dos valores vigentes.

O principal objeto de crítica é a moral, sobretudo a relação moral com a verdade que leva a crer que ela seja intrínseca à vida. Zaratustra questiona a existência de alguma verdade absoluta, subjacente à vida tal qual ela se apresenta, que possa vir a ser descoberta através de processos cognitivos: “Nunca, até aqui, andou a verdade de braço dado com qualquer ser

absoluto” (“Das moscas da feira”). Ele critica a possibilidade de existir um “imaculado conhecimento” objetivo, capaz de descortinar alguma natureza pretensamente mais íntima e fundamental da vida. Para Zaratustra, o conhecimento é produzido através de avaliação valorativa empreendida pelo “si mesmo”, ou seja, pelo corpo humano. É uma manifestação imanente e perspectiva da vontade de potência, já que os valores vitais não são da ordem da descoberta ou adequação, mas criados pelos próprios viventes. De modo que aquele que deseja “encontrar”, antes, deve criar, posto que “sem a avaliação, seria vazia a noz da existência” (“De mil e um fitos”).

[Zaratustra veio para que vós] fiquéis cansados das velhas palavras que aprendestes dos mentirosos e néscios: Cansados das palavras “prêmio”, “recompensa”, “castigo”, “justa vingança” – Cansados de dizer: “O que faz uma ação ser boa é ser desinteressada.” Ah, meus amigos! Que o vosso ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a vossa palavra a respeito da virtude! Na verdade, tirei-vos cem palavras e o brinquedo preferido da vossa virtude; e, agora, estais amuados comigo, como fazem as crianças. Brincavam á beira-mar, - veio-, então, uma onda e arrancou-lhes o brinquedo das mãos, levando-os para o fundo. Agora, choram. Mas essa onda deverá trazer-lhes novos brinquedos e lançar a seus pés novas conchas coloridas! (NIETZSCHE, 2000a, p. 125).

De vós, ó virtuosos, ria hoje a minha beleza. E nestes termos chegou a mim a sua voz: “E ainda pretendem- ser pagos!”

E ainda pretendeis ser pagos, ó virtuosos! Pretendeis paga pela virtude e céu pela terra e eternidade pelo vosso hoje

E, agora, vos zangais comigo porque ensino que não existe paga nem pagador? E, na verdade, eu não ensino, sequer, que a virtude é a sua própria recompensa.

Ai de mim, é este o meu desgosto: introduziram, mentindo, prêmio e castigo no fundo das coisas – e, agora, também no fundo de vossas almas, ó virtuosos!

Mas, igual às presas do javali, deverá minha palavra rasgar o fundo das vossas almas; relha de arado, quero Sr para vós. (NIETZSCHE, 2000a, p. 123).

Aqueles a quem chamam Redentor impôs-lhes grilhões...

Grilhões de falsos valores e palavras ilusórias! Ah, se alguém os redimisse do seu Redentor!

[...] Chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e os fazia sofrer; e, na verdade, havia muito de heróico em sua adoração!

E não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem! (NIETZSCHE, 2000a, p. 120-121).

3.4 Solidão, eterno retorno e *amor fati*

Em *Ecce homo*, Nietzsche reiteradamente enfatiza a singularidade e elevação que julga distinguir e distanciar seu livro *Assim falou Zaratustra* de todos os demais.⁹⁷ Um dos principais reflexos dessas peculiaridades é a radical solidão do livro e de seu protagonista. Condições que foram intensamente tematizadas pelo próprio Nietzsche que por diversas vezes ressaltou a “solidão anil” dessa obra *sui generis*, que classificou como um “ditirambo à solidão” (Nietzsche, 2001b, “Por que sou tão sábio”, §8).

Em seu artigo “Silêncio, solidão”, Scarlett Marton (2010, p. 65-66) destaca a fundamental importância que a vivência da solidão possui para Nietzsche e para o seu personagem Zaratustra, sobretudo por seu caráter profilático e acolhedor, já que é nela que “autor e personagem se revigoram e se reencontram a si mesmos; é nela que se restabelecem do convívio com os homens”. Marton também assinala que, além de regeneradora, a solidão é marca distintiva e condição necessária para o pensar de Nietzsche/Zaratustra⁹⁸:

Na solidão, desfruta o silêncio, a água pura, o ar fresco, o alimento genuíno, a morada acolhedora; na solidão, encontra o seu lar. Assumindo valores que contrastam com os dos homens de seu tempo, torna sua morada imprópria para eles; abraçando perspectivas avaliadoras que se contrapõem às que adotam, faz de seu lar um lugar a eles inacessível. E, mesmo na topografia, deixa expressa sua singularidade; por demais alto e íngreme, habita. (MARTON, 2010, p. 74-75).

Ao longo da trajetória de Zaratustra torna-se evidente sua diferença com relação aos demais homens e a consequente dificuldade de compreensão e distanciamento entre Zaratustra e o restante da humanidade de seu tempo.⁹⁹

É frequente o uso de imagens de altitude como a do “voo”, “topo de montanha”, “gelo duro”, “vento cortante”, dentre outras, para marcar a grande distância que os separa. Zaratustra chega a afirmar que o tempo é seu único contemporâneo (“Do país da cultura”) e não poupa termos depreciativos para se referir aos demais homens que têm, por *habitat* natural, a feira e, como meio privilegiado de expressão, a imprensa: “povo”, “muitos demais”, “moscas da feira”, “rebanho”, “canalha”. Já Zaratustra se considera “seis mil pés acima do homem e do tempo” e afirma ter que se esforçar até mesmo para enxergá-los em sua

⁹⁷ Como, por exemplo, em *Ecce homo*, “Assim falou Zaratustra”, §6: “Meu conceito de 'dionisíaco' tornou-se ali [em *Assim falou Zaratustra*] ato supremo; por ele medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado.”

⁹⁸ A autora identifica autor e personagem por considerar Zaratustra alterego de Nietzsche.

⁹⁹ Como já assinalamos, principalmente em virtude de sua percepção da morte de Deus e da necessidade de contribuir para engendrar o além-do-homem.

pequenez: “Vós olhais para cima, quando aspirais a elevar-vos. E eu olho pra baixo, porque já me elevei.” (“Do ler e escrever”).

Em verdade, não mantemos prontas, aqui, moradas para os impuros! Caverna de gelo pareceria, a seus corpos e espíritos, a nossa felicidade! E, como fortes ventos, queremos viver acima deles, vizinhos das águias, vizinhos da neve, vizinhos do sol: assim vivem os ventos fortes. E, tal como um vento, quero, algum dia, soprar no meio deles e, com o meu espírito, tirar o respiro ao seu espírito: assim quer o meu futuro. Em verdade, um forte vento é Zaratustra para todas as baixuras [...]. (NIETZSCHE, 2000a, p. 128).

Este é um dos muitos aspectos em que o personagem e seu autor possuem afinidade. Nietzsche sempre se considerou distante de seus contemporâneos, tendo chegado a se autointitular um nascido póstumo a quem só o depois de amanhã pertenceria (Nietzsche, 2007, prólogo). Em “Por que sou tão inteligente”, *Ecce homo*, declara que considera “sofrer de solidão” como uma das principais “objeções a um homem” e que sempre sofreu justamente do oposto disso, “da multidão” (NIETZSCHE, 2001b, §10). Em *Além do bem e do mal*, no aforismo 284, aponta a solidão como uma das quatro principais virtudes nobres (ao lado da coragem, da perspicácia e da simpatia). E, no aforismo 443 de *Aurora*, afirma considerar que a mais comum deficiência do tipo de educação e formação de sua época consistia no fato de que ninguém aprendesse, aspirasse ou ensinasse a suportar a solidão. Em última análise, a solidão de Zaratustra, assim como a de Nietzsche, parece ser uma consequência natural da extemporaneidade dos pensamentos expressos por eles. Costumeiramente Nietzsche se referia à sua filosofia como “do futuro”, pois julgava que ela só poderia ser devidamente compreendida em meados do século XXI. Utilizando termos idênticos aos de seu personagem, afirma:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal – mas com que tranquilidade estão todas as coisas à luz! com que liberdade se respira! quanto se sente *abaixo* de si! – filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas. (NIETZSCHE, 2001b, prólogo, §3).

No discurso “Das moscas da feira”, essa relação de incompatibilidade e distância entre a aristocrática altura de Zaratustra e a plebeia pequenez do rebanho fica bastante clara. Ele principia com a urgente e preocupada advertência: “Foge para a solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo alarido dos grandes homens e picado pelo ferrão dos pequenos”. O apelo de Zaratustra se destina aos “seus amigos”, ou seja, aos que estão próximos a ele, em condição semelhante à sua ou aos que se esforçam por conquistá-la. Os que nesse momento são chamados “grandes homens” o são apenas aos olhos do povo, pois para Zaratustra não passam de impostores pretensiosos. O povo de então pouco compreende do que seja grandeza, mas tem “sentidos despertos para todos os apresentadores e comediantes das grandes causas”. São

desprovidos de critérios valorativos consistentes e não conseguem distinguir entre a verdadeira grandeza e o embuste. Só focam atenção no que excita os sentidos de modo mais imediato, no que se apresenta de forma espalhafatosa e que oportunamente diz o que querem ouvir. Para Zaratustra, a feira é o espaço privilegiado desse “alarido dos comerciantes e zunido das moscas venenosas” onde os considerados “grandes homens – apresentam e representam as coisas do mundo”. Não maturam seus conhecimentos e experiências em “poços profundos”, mas são rasos e apressadamente levam à feira de modo histriônico suas pretensas verdades com estilo levemente jornalístico, superficial e tendencioso, exigindo uma reação imediata de pró ou contra. São comediantes descompromissados que alteram as opiniões por conveniência, com o intuito de atenuar o ócio do público dotado de “longas orelhas”, que recebem passivamente tudo o que se populariza, ao contrário das “pequenas orelhas”, que abrigam os seletivos ouvidos de Zaratustra. Em decorrência de toda essa leviandade, os valores mais fundamentais que orientam suas vidas não são questionados, o que leva Nietzsche a se referir a eles como “seres absolutos com os quais a verdade nunca andou de braço dado”. (“Das moscas da feira”). Por essas críticas fica claro o que não é grande aos olhos de Zaratustra. Mas o que seria a grandeza para ele?

Para Zaratustra, grandeza significa “dar direção”.¹⁰⁰ “Grande” é a força criadora, sobretudo a que avalia os juízos de valor morais de modo perspectivo e cria novos valores a partir da vontade de potência: “Gira o mundo em torno dos inventores de novos valores – e gira de maneira invisível. Mas em torno dos comediantes giram o povo e a fama: é esse o caminho do mundo”.¹⁰¹ Enquanto os que preservam os valores angariam a simpatia e admiração popular, os poucos que percebem a necessidade de transvalorar os valores vigentes são discretos, agem de modo silencioso e precisam de solidão e silêncio para maturar suas avaliações e criações.

Até o momento identificamos dois tipos principais de solidão: a do eremita, que é uma espécie de fuga solipsista do mundo decorrente de um excesso de idealização transcendente; e a solidão de Zaratustra, que ocorre por ele não se identificar com seus contemporâneos, sentir necessidade de se destacar do rebanho e de se isolar temporariamente para iniciar seu

¹⁰⁰ Este é o título do aforismo 521 de *Humano, demasiado humano* (“Grandeza significa: dar direção”): “Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons.”

¹⁰¹ *Assim falou Zaratustra*, parte I, “Das moscas da feira”. A este respeito, podemos nos recordar, por exemplo, do Prólogo quando as atenções do povo se voltam para o palhaço equilibrista e não para o anúncio do além-do-homem ou para o alerta sobre o último homem feito por Zaratustra. Cf. Prólogo, §6.

processo de tornar-se o que se é. Diferenças de posturas que estão muito bem caracterizadas em uma frase presente no discurso “No monte das oliveiras”: “A solidão de um, é a fuga do doente; a solidão de outro, é a fuga ante o doente”. Mas já em “Das moscas da feira” também está assinalada uma outra vertente de solidão que trata de sua importância para o processo criativo. Pode-se percebê-la através da concepção de que a criação é um indicativo de grandeza e que é longe da feira, na solidão, que habitam os criadores: “É longe da feira e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores. Foge, meu amigo, para a tua solidão”. No entanto, suas características só serão exploradas mais detalhadamente no discurso “Do caminho do criador”, que principia tratando explicitamente da solidão: “Queres, meu irmão, refugiar-te na solidão? Queres procurar o caminho de ti mesmo?” Esse referido “caminho de ti mesmo” parece estar diretamente relacionado ao processo de tornar-se o que se é. Não se trata de um caminho preexistente que deva ser encontrado, mas de um caminho a ser experimentado através de vivências singulares, pois, como indicado em *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, §9: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que é*”.

Também cabe destacar que nesse momento Zaratustra trata seu interlocutor, outrora denominado companheiro e amigo, por “meu irmão”. Certamente no uso do termo “irmão” há o componente paródico-crítico ao discurso místico de tom profético, mas também parece haver um legítimo vínculo fraterno a uni-los no sentido de versar sobre uma experiência vivenciada pelo próprio Zaratustra, pela qual ele tem apreço e deseja compartilhar. Assevera que para seguir o caminho rumo a si mesmo é necessário se tornar “um movimento inicial, uma roda que gira por si mesma”, em alusão direta à terceira das transmutações do espírito (em criança), enunciada em seu primeiro discurso. De modo indireto ele insinua que para seguir o angustiante e criativo caminho rumo a “si mesmo” é necessário, antes de qualquer outra coisa, tornar-se criança. Cabe recordar que, ao descer de sua caverna após um isolamento de 10 anos, a primeira pessoa que o encontrou identificou Zaratustra justamente como uma criança. É preciso se tornar criança porque a ela cabe a tarefa criativa. A anterior transmutação do espírito, em leão, conquistou a liberdade para novas criações, mas é a criança que fará uso dessa liberdade. Zaratustra é enfático ao afirmar que não basta se afastar do rebanho e recusar seus valores, mas que também se deve criar a partir disso: “Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes, quero ouvir, e não que escapaste de um jugo [...] Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor. Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente deve teu olho informar-me: livre para quê?”

Nesse trecho de “O caminho do criador” também nos parece haver um intenso diálogo com as transmutações do espírito. Enquanto o camelo, de modo passivo e resignado, se submete a um jugo, o leão afirma um sagrado “Não” para se livrar do opressivo dragão Tu deves. Mas não basta atingir essa etapa leonina de destruição de valores, pois ela se limita a negar e desconstruir. Após quebrar as antigas tábuas de valores, há que se escrever novos valores em novas tábuas. Na sequência do discurso ele questiona “Podes dar a ti mesmo o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador da tua lei?”. Essa interrogação associada à reivindicação de querer ouvir o pensamento “dominante” parece dizer respeito à principal tarefa assumida pela filosofia nietzschiana de empreender uma transvaloração dos valores. Não mais carregar valores milenares como um resignado camelo, mas avaliá-los e, ao reconhecê-los como opressivos e arbitrários “dragões de deveres”, leoninamente combatê-los para posteriormente, de modo alegre e jovial, criar novos valores. A solidão é determinante nesse processo, pois ele só ocorre quando se vai para o “mais ermo dos desertos”, como fez Zaratustra ao abandonar sua terra natal e se dirigir para uma caverna isolada. O trecho “E mais de um que foi para o deserto e sofreu sede com as feras, queria apenas não sentar-se em torno da cisterna na companhia dos sujos cameleiros” (discurso “Da canalha”, §2), pode ser interpretado como uma referência à própria vida de Zaratustra por aparentemente tratar do que teria motivado sua ida para o isolamento descrita no prólogo. Nesse contexto, os “cameleiros” podem ser compreendidos como os contemporâneos de Zaratustra que contribuía para a manutenção dos antigos valores que produziam os “camelos” dos quais ele sente necessidade de se distanciar. Tal trecho em muito se assemelha ao aforismo 491 de *Aurora*, momento em que Nietzsche aparentemente se refere à sua própria trajetória:

Vou para a solidão a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre muitos, vivo como muitos e não penso como eu; após algum tempo, é como se me quisessem banir de mim mesmo e roubar-me a alma – e aborreço-me com todos e receio a todos. Então o deserto é necessário, para ficar novamente bom.

A importância da solidão também fica clara no último discurso da primeira parte, “Da virtude dadivosa”. Nele, apesar de aparentemente ocupar um lugar privilegiado de mestre que ensina e orienta, Zaratustra se esforça para desconstruir essa imagem ao enfatizar a autonomia e o exemplo de vida em lugar do ensino meramente discursivo: “Médico, ajuda-te a ti mesmo: assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos aquele que cura a si mesmo”.¹⁰² Trata-se de um ensino diretamente vinculado à

¹⁰² Advertência semelhante se encontra no §2 do prólogo do livro *Aurora*: “Não creiam que eu venha exortá-los às mesmas audácias! Ou à mesma solidão! Pois quem perfaz esses caminhos próprios não encontra ninguém: é o que sucede aos

experiência, de um aprendizado através da observação daquele que está engajado no processo de tornar-se o que se é. Nesse discurso, Zaratustra também surpreende ao optar por se separar dos poucos discípulos que havia angariado com bastante dificuldade e depois de muito empenho.¹⁰³ Despede-se e afasta-se, sobretudo para que não se crie uma dependência entre eles. Ele se afasta para que o processo de aprendizado deles possa se desenvolver de modo autônomo e independente de sua tutela. Nesse momento é perceptível uma dificuldade de Zaratustra no trato com a solidão. Ele sabe que é necessário se afastar, mas reluta e demonstra dificuldade para se despedir.

Postura semelhante também pode ser percebida no discurso “O canto noturno”, que teve como título provisório “A canção da solidão”, quando Zaratustra apresenta grandes dificuldades para lidar com a solidão. Ele já começa com o lamento: “Eu sou luz; ah, fosse eu noite! Mas esta é a minha solidão: que estou circundado de luz”. Cabe assinalar que Nietzsche traduz o nome Zaratustra por “estrela dourada” e que ao longo da obra enfatiza seu brilho e luminosidade. No prólogo chega a identificar o protagonista ao sol como astro-rei que ilumina a humanidade. Mas, como se pode perceber pelo próprio título do discurso, nesse momento ocorre uma aproximação do personagem com o lado noturno e sombrio da existência.¹⁰⁴ Em *Ecce homo* se referiu a “O canto noturno” como “a mais solitária canção jamais composta” e afirmou que: “Coisa igual não foi jamais criada, jamais sentida, jamais sofrida.” (NIETZSCHE, 2001b, §8). E ainda faz um revelador comentário: “Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o sentido: ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.” (NIETZSCHE, 2001b, §4). Tudo leva a crer que essa tarefa, comum ao autor e a seu personagem que “redime tudo o que passou”, consiste precisamente da corajosa afirmação do eterno retorno de todas as coisas que será explicitado em *Assim falou Zaratustra*, logo após a radicalização de sua solidão.

Em “O canto noturno” e no último discurso da segunda parte, “A hora mais silenciosa”, Zaratustra aparenta vivenciar o niilismo com relação à solidão que havia previsto

‘caminhos próprios’. Ninguém aparece para ajudá-lo; tem de lidar sozinho com tudo o que se lhe depara de perigo, de acaso, de maldade e mau tempo. Pois ele tem o seu caminho para si- e, como é justo, seu amargor, seu ocasional dissabor com esse ‘para si’”.

¹⁰³ “Agora, prossigo sozinho, meus discípulos! E vós, também, agora, ide embora sozinhos! Assim o quero.[...] Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. E por que não quereis arrancar folhas da minha coroa? [...] Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua! [...] Ainda não vos havéis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças”. (*Assim falou Zaratustra*, parte I, Da virtude dadivosa, §3).

¹⁰⁴ Em “O regresso” também se saberá que este foi outro dos momentos em que Zaratustra vivenciou uma experiência de abandono.

em “Do caminho do criador”. Parecem se tratar de momentos de radicalização da solidão que devem preceder a afirmação do eterno retorno:

Algun dia, sentirás o cansaço da solidão, algun dia, sentirás a tua altivez dobrar-se e a tua coragem ranger os dentes. Algun dia gritarás: “Estou só!” Algun dia, não mais verás o que em ti é elevado, mas verás perto demais o que é baixo; a tua própria excelsitude te fará tremer como se fosse um fantasma. Algun dia, gritarás: “Tudo é falso!”. Há sentimentos que querem matar o solitário; se não o conseguem, eles mesmos, então, devem morrer! Mas és tu capaz disto: ser um assassino?

O que promove a supressão desses sentimentos niilistas que ameaçam o solitário é precisamente a afirmação do eterno retorno. E só pode chegar a afirmá-lo aquele que levar sua solidão ao extremo, às “últimas consequências”. É justamente o que Zaratustra parece fazer a partir de “O canto noturno”. Nesse sentido, o último discurso da segunda parte, “A hora mais silenciosa”, também é outro que mostra o desconforto de Zaratustra com relação à intensificação de sua solidão: “Que me aconteceu, meus amigos? Vedes-me perturbado, arrastado daqui, obediente a contragosto, disposto a ir – ai de mim, a ir embora de vós! Sim, mais uma vez deve Zaratustra voltar à sua solidão; mas com pesar, agora, regressa o urso ao covil!”. Ele próprio percebe a necessidade de se isolar, mas não deseja fazê-lo e precisa ser obrigado. A responsável por essa coação é aquela a que denomina “sua hora mais silenciosa”. O discurso narra em forma de parábola onírica uma discussão entre Zaratustra e essa sua “irada e temível senhora”. Dentre outras reprimendas, ela afirma: “cumpre-te dar ordens”, “tens o poder e não queres dominar”, “os teus frutos estão maduros, mas tu ainda não estás maduro para os teus frutos – deves voltar novamente para a solidão: porque ainda precisas sazonar”. Ela também lhe ensina que: “São as palavras mais silenciosas as que trazem a tempestade. Pensamentos que chegam com pés de pomba dirigem o mundo”.

A terceira parte começa com o discurso “O andarilho” (*Der wanderer*) em que Zaratustra anuncia que deve se confrontar com sua última solidão. Provavelmente se trata de uma referência ao discurso seguinte, “Da visão e do enigma”, que versa sobre a enigmática visão do ser mais solitário. O discurso “O convalescente” é considerado como o mais determinante do livro por se tratar do discurso em que se explicita a vivência do eterno retorno. Somente nesse momento, após seu diálogo com a solidão, ficará claro que a imagem do ser mais solitário, o pastor com a negra serpente, foi uma experiência do próprio Zaratustra: “aquele monstro que penetrou na minha goela... eu lhe mordi a cabeça”.

Após a então enigmática narrativa de sua visão do ser mais solitário, há um dos mais esclarecedores discursos sobre a solidão, que convenientemente antecede a afirmação do eterno retorno em “O convalescente”. Trata-se de “O regresso”, em que a solidão é

personificada e estabelece um insólito diálogo com Zaratustra. Ao encontrá-la, ele a compara à sua mãe e exclama: “Ó solidão! Ó solidão, minha pátria! Tanto tempo selvagememente vivi em selvagens terras estranhas, para não regressar sem lágrimas”. Referir-se à solidão como sua pátria, lar,¹⁰⁵ é extremamente significativo. Indica não possuir lar algum, não pertencer a nenhuma pátria, ser independente e solitário. Zaratustra é um andarilho (*wanderer*) apátrida e sempre nômade. Na qualidade de estrangeiro viandante, tem percepção mais apurada para os valores e práticas das pessoas que vivem em conjunturas para as quais já estão anestesiadas pela rotina e costume. Por seu distanciamento e experiência, possui olhar mais apurado, panorâmico e está mais apto para avaliar o valor dos valores humanos.¹⁰⁶ A solidão personificada lhe explica que “Uma coisa é o abandono, outra, a solidão” e cita como exemplos de abandono passagens dos três discursos que já mencionamos: o fim do Prólogo, “O canto noturno” e “A hora mais silenciosa”. O abandono consiste em solidão imposta e desconfortável que intensifica as experiências ao propiciar uma radicalização do niilismo como preparação para a afirmação e vivência trágica do eterno retorno que irá superá-lo. Já a solidão propriamente dita se faz necessária para que Zaratustra possa se afastar do rebanho, vivenciar o processo de tornar-se o que é e trazer à luz os singulares pensamentos que culminarão na afirmação do eterno retorno.

O eterno retorno é apresentado pela primeira vez no aforismo 341 de *A gaia ciência*, intitulado “O maior dos pesos”:

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Essa vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar [...]

Diante desse desafio sobre a possibilidade de repetição eterna da vida, são destacadas duas atitudes fundamentais, a do pessimista que nega o que viveu: “Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim?” e a atitude trágica que afirma tudo o que se viveu, assim como a possibilidade de sua eterna repetição: “Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’”. Ao que Nietzsche conclui que:

Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda

¹⁰⁵ No contexto desse discurso, Mário da Silva optou por traduzir *heimat* como “pátria”, e Scarlett Marton, como “lar”.

¹⁰⁶ Como indicado no início do discurso “De mil e um fitos”: “Muitas terras, viu Zaratustra, e muitos povos: descobriu, assim, o bem e o mal de muitos povos”.

inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre o teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela?

NIETZSCHE (2001b, AFZ, § 1) chega a afirmar que a concepção fundamental do *Zaratustra* é o pensamento do eterno retorno, “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar. Ideia apresentada inicialmente em agosto de 1881 em uma página com o significativo subscrito “Seis mil pés acima do homem e do tempo”. Muito embora o eterno retorno esteja indicado desde o Prólogo, é somente a partir dos discursos “Da visão e do enigma” e “O convalescente” que ele é anunciado de modo explícito.

No primeiro momento do discurso “Da visão e do enigma”, Zaratustra narra sua subida numa íngreme montanha, acompanhado pelo espírito de gravidade sob a forma de um anão, até que chegam a um portal com dois caminhos que duram uma eternidade e que, apesar de se contradizerem, estão unidos no portal chamado *augenblick* (“instante”, “momento”). Diante dessa visão, Zaratustra começa a cogitar o possível eterno retorno de todas as coisas, até que é arrebatado pela “visão do ser mais solitário”. Abruptamente é transportado para um campo aberto à noite quando um jovem pastor se contorce sufocado por uma negra e pesada serpente que está em sua garganta. De dentro de Zaratustra alguma coisa gritou para que o rapaz mordesse a cabeça da serpente. Ele, então, mordeu, cuspiu a cabeça dela e se levantou:

Não mais pastor, não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que ria! Nunca até aqui, na terra riu alguém como ele ria!
Oh, meus irmãos, eu ouvia um riso que não era um riso de homem – e, agora, devora-me uma sede, um anseio, que nunca se extinguirá.
Devora-me um anseio por esse riso: oh, como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! (NIETZSCHE, 2000a, p. 195-196).

Somente no discurso “O convalescente” ficará claro que esta foi uma experiência do próprio Zaratustra: “aquele monstro que penetrou na minha goela... eu lhe mordi a cabeça.” Na antevisão, narrada no discurso “Da visão e do enigma”, que Zaratustra teve de si próprio sob a forma de um pastor em cuja garganta pendia uma negra serpente, ao mordê-la e cuspir sua cabeça para longe, transmutou-se. Nesse discurso, a serpente simboliza “o que há de mais negro e pesado”. Trata-se de uma representação do niilismo, assim como o espírito de gravidade. E o meio privilegiado para transvalorá-lo é o riso.

Um dos livros em que Nietzsche mais tematizou o riso e a alegria foi *A gaia ciência*. É sintomático que também seja o livro em que mais tratou do eterno retorno. Apesar de habitualmente *A gaia ciência* ser apontada como integrante de outra fase da produção de Nietzsche distinta do *Zaratustra*, são estreitos os laços de união entre essas duas obras. O eterno retorno, principal ideia do *Zaratustra*, é apresentado pela primeira vez no aforismo 341

de *A gaia ciência*. E o aforismo 342, último da 4ª parte da mesma obra, leva o significativo título “A tragédia começa” e consiste em uma versão do início de *Assim falou Zaratustra*.

É importante destacar que tanto em *A gaia ciência* quanto em *Assim falou Zaratustra* o eterno retorno é apresentado como uma possibilidade, um enigma e um desafio. O aforismo 341 principia com a formulação hipotética “e se...”, e Zaratustra cogita a possibilidade do eterno retorno a partir de uma enigmática visão. Ao longo de todo o *Zaratustra*, o protagonista não faz qualquer afirmação peremptória ou tese assertiva com relação ao eterno retorno, mas apenas levanta questionamentos e hipóteses a respeito de sua possibilidade. Parece-nos que isso ocorre porque a grandeza do eterno retorno está em sua vivência, que não comporta um conhecimento meramente teórico, pois não poderia prescindir da experiência para sua devida compreensão. Não importa a verdade ou a mentira dessa suposição com relação a sua efetiva manifestação, mas os efeitos que podem ser extraídos para a vida a partir de sua possibilidade.

Neste mesmo tom de hipótese e até mesmo com uma comparação à encenação teatral, Nietzsche também fez uma discreta alusão ao eterno retorno em um aforismo de *Além do bem e do mal* (§59) em que significativamente critica o pessimismo:

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemã [...] quem verdadeiramente [...] penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modos de pensar – além do bem e do mal e não mais [...] no fascínio e delírio da moral – talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda a eternidade, gritando incessantemente do início, não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – Como? E isto não seria um deus como círculo vicioso.

O pessimista é um ressentido que vive em permanente insatisfação e responsabiliza os outros e, em última análise o mundo e a vida, pela situação desprazerosa e desvantajosa em que julga se encontrar. Ressente-se de que a vida não seja como ele idealiza que ela deveria ser. Já para Nietzsche e Zaratustra, a existência não é culpada e não possui pecado algum a expiar. Aos olhos de Nietzsche, Zaratustra é um dos poucos seres afirmadores do mundo, que diante do desafio do eterno retorno teria a necessária coragem trágica para perceber e dizer: “Era isso a vida? Pois muito bem, de novo!”

O riso e a alegria desempenham papel acentuado na afirmação do eterno retorno. *Assim falou Zaratustra* e *A gaia ciência*, os dois livros que apresentam o eterno retorno, talvez sejam as obras em que o gesto estético do riso se encontra presente de modo mais acentuado ao longo da filosofia de Nietzsche.

Chama a atenção o fato de *A gaia ciência* ser o único dos livros de Nietzsche que começa e termina com uma série de poemas com o significativo título “Príncipe pássaro livre” ou “Príncipe fora da lei” (*vogelfrei*) e “Brincadeira, astúcia e vingança”¹⁰⁷, a que ele se refere justamente como “canções em que um poeta zomba de todos os poetas” (“Prefácio” de *A gaia ciência*, §1). Em sua autobiografia declara que é “um livro que [no maior grau] diz Sim”, que é “profundo, porém claro e benévolo” e que “em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos” (*Ecce homo*, “A gaia ciência”).

A expressão que dá título à obra não foi criada por Nietzsche, mas trata-se de uma referência a um estilo bastante peculiar de cânticos satíricos entoados por trovadores provençais do medievo. Apesar de no título ter tentado traduzir a expressão para o alemão (como *Die fröhliche wissenschaft*), em quase todas as demais referências ao termo fez questão de preservar a grafia original *gaya scienza* ou *gai saber*, com o intuito de remeter imediatamente à noção provençal por ele definida como “unidade de trovador, cavaleiro e espírito livre com que a maravilhosa cultura dos provençais se distingue de todas as culturas equívocas” (*Ecce homo*, “A gaia ciência”). O termo “scienza” ou “saber” não é sinônimo do que usualmente se compreende por ciência, mas tem seu significado mais próximo de “sabedoria”, “saber”, “conhecimento”. O termo *gaya* ou *gai* também não faz referência às teorias do planeta Terra como Gaia, das quais Nietzsche claramente se distancia.¹⁰⁸ Antes, diz respeito a algo “alegre”, “jovial”, “leve”, “gaiato”. A noção de “gaia ciência” remete a um tipo de “saber” que deve ser entendido mais como *modus operandi* do pensamento do que como “sabedoria” ou “ciência” propriamente dita. Trata-se de um modo de lidar com o “conhecimento” através da leveza, da alegria, sem rígidas concepções fixas ou pretensões universais, mas com uma jovial flexibilidade experimental que leva em consideração a pluralidade de perspectivas visando a intensificação da vida e a afirmação da existência.

Um dos principais diferenciais do livro *A gaia ciência*, além da já assinalada presença de poemas-canções, é a fundamental aliança com a arte que não é mais encarada como “a tarefa suprema e atividade propriamente metafísica da vida”, como na metafísica de artista de *O nascimento da tragédia*, mas como expressão de uma vontade criadora imanente e

¹⁰⁷ O livro principia com uma série de poemas intitulada “Brincadeira, Astúcia e Vingança’ – prelúdio em rimas alemães” e termina com outra série de poemas intitulada “Canções do príncipe Vogelfrei”, este último acrescentado ao livro somente a partir da segunda edição publicada em 1887.

¹⁰⁸ Sobretudo no aforismo 109: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna”.

fisiológica que leva Nietzsche a reivindicar que, experimentalmente, se tente fazer da própria vida uma obra de arte.¹⁰⁹ Diversos gestos estéticos como o canto, a música, a dança e, sobretudo, o riso estão intensamente presentes ao longo da obra como aliados estratégicos na crítica à vontade de verdade. O riso em particular cumpre a dupla função de, por um lado, criticar a vontade de verdade e, por outro lado, transmitir a “gaia ciência” nietzscheana evitando que seus pensamentos sejam “contaminados” por alguma das diversas variantes do niilismo.

A própria epígrafe criada por Nietzsche para abrir o livro evidencia isso: “Vivo em minha própria casa, jamais imitei algo de alguém e sempre ri de todo mestre que nunca riu de si também”. Viver em sua própria casa é ser autônomo, independente, imune às flutuações do senso comum e perseverante no processo de tornar-se o que se é. Remete à postura extemporânea de não se identificar com a pequenez do homem moderno que tem como consequência o distanciamento e embate com o tempo presente. O “mestre que nunca riu de si” é um crente da vontade de verdade que não reconhece o caráter perspectivo de seu conhecimento por pretendê-lo absoluto e universal: “[Ele] não quer absolutamente que riamos da existência, tampouco de nós – e tampouco dele.” Tantos são estes mestres que se torna impraticável enumerá-los: mestres da finalidade da existência, mestres da ética, mestres da felicidade são alguns dos muitos mencionados por Nietzsche. Todos têm em comum o fato de serem homens teóricos seguidores da vontade de verdade.

Nietzsche significativamente principia *A gaia ciência* com uma crítica aos que denomina “mestres da finalidade da existência”. Através deste termo irônico se refere aos homens de rebanho que se mantêm engajados na tarefa de contribuir para a conservação da espécie humana. Como o próprio título do primeiro aforismo indica, o “mestre da finalidade da existência” é o responsável pela noção teleológica de causa final de acordo com a qual tudo o que acontece seria regido por uma razão e teria uma finalidade intrínseca e predeterminada. Aos olhos de Nietzsche, ele só pode pensar e agir desse modo por também ser um “mestre moralista”, ou seja, por ter realizado uma interpretação moral da vida que o levou a imputar-lhe determinados preconceitos morais externos como se fossem valores constitutivos dela. Por esta razão, no mesmo aforismo também alude a esses tipos como “mestres da ética” que inventam uma “segunda, uma outra existência” supostamente mais “racional”, plausível” e até mesmo escatológica com o intuito de mascararem a tragicidade da vida em que “tudo ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade”

¹⁰⁹ Opção que, como procuramos demonstrar, foi radicalizada no *Zaratustra*.

(Nietzsche, 2001c, §1). A investigação genealógica nietzschiana identifica que o que possibilitou o advento dessa perspectiva niilista foi uma avaliação dos valores a partir daquilo a que ele denomina vontade de verdade.

O aforismo 327, intitulado “Levar a sério”, ilustra muito bem o contraste entre esses “mestres que não riem de si” e a “gaia ciência” nietzschiana:

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh, como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há riso e alegria, o pensamento nada vale”: - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. – muito bem! Mostremos que é um preconceito!

O homem moderno, que tanto se orgulha de seu intelecto a ponto de considerá-lo como principal fator que o torna superior aos demais seres, é chamado no aforismo de “besta humana”. Através do emprego desse termo, Nietzsche destaca o caráter artificial da racionalidade. O modo como “a grande maioria das pessoas” se relacionou com o conhecimento fez com que a “besta humana” perdesse sua graciosidade, tendo se convertido em uma “besta séria” para quem o intelecto se tornou uma “máquina pesada, escura, rangente [e] difícil de pôr em movimento”. Nietzsche não utiliza o riso e alegria apenas sob seu aspecto crítico-destrutivo, mas também como elementos fundamentais para a elaboração e expressão de seus pensamentos afirmativos. Aliado a eles que pretende evidenciar as limitações do intelecto e o preconceito das “bestas sérias” com relação a toda gaia ciência.

Logo nas primeiras páginas de sua *Genealogia da moral*, principal obra em que desenvolve sua avaliação do valor dos valores a partir da vida como vontade de potência, Nietzsche assinala a importância de sua gaia ciência:

Não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério [do que os problemas da moral]; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez um dia se possa levá-las na brincadeira, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, a *gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. (NIETZSCHE, 1998, Prólogo, §7).

Ao avaliar o valor dos valores morais que possibilitam o “pensamento científico”, a crítica de Nietzsche se direciona, principalmente, para o homem teórico que não acata o caráter criador, múltiplo e agonístico da vida e que, em contrapartida, não pauta suas condutas pela expansão e autossuperação da vontade de potência, mas pela conservação e adequação da vontade de verdade. Postura que expressa uma conduta niilista que originou valores decadentes que marcaram o ocidente enquanto “indícios de miséria, empobrecimento e degeneração de vida”. Através de sua *gaia ciência*, de seu petulante e alegre “saber gaiato e

risonho”, Nietzsche propõe a transvaloração desses valores niilistas através da criação de novos valores que se reconheçam como perspectivos e que se norteiem por uma manifestação de vida ascendente, experimentalmente aliada à arte, que enseje crescimento, força, coragem e revele plenitude de modo a possibilitar, enfim, o alcance do supremo brilho e potência do homem (NIETZSCHE, 1998, prólogo).

Em *Ecce homo*, afirma preferir ser considerado sátiro e bufão que sábio ou santo¹¹⁰ e, em *Além do bem e do mal*, chega a reivindicar que se faça uma hierarquia dos filósofos a partir da qualidade e intensidade de suas risadas¹¹¹.

A presença do riso como gesto estético e ético é igualmente fundamental para a criação e difusão dos pensamentos apresentados por Zaratustra, como se pode perceber em seu sétimo discurso, intitulado “Do ler e do escrever”, integrante da primeira parte da obra. Nele, encontra-se de modo patente o caráter simultaneamente destruidor e criador do riso de Zaratustra.¹¹² Zaratustra principia esse discurso afirmando que “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito.” O sangue é um dos principais símbolos da vitalidade e movimento porque, assim como a vida, está em constante fluxo, em incessante processo de renovação. Sua eventual estagnação implicaria término da circulação e conseqüente morte. Uma escrita com sangue reflete uma filosofia atenta à vida que, experimentalmente, afirma a transitoriedade e provisoriedade dos pensamentos que concebe. O discurso termina reiterando a crítica à estagnação e valorizando a graciosidade do devir: “Eu acreditaria somente num deus que soubesse dançar. E, quando vi o meu diabo, achei-o sério, metódico, profundo,

¹¹⁰ Cf. *Ecce homo*, Prólogo (NIETZSCHE, 2001b, p. 17): “Sou um discípulo do filósofo Dionísio, preferiria antes ser um sátiro a ser um santo”; e *Ecce homo*, “Por que sou um destino”, §1 (Nietzsche, 2001b, p. 109): “Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disso – pois até o momento nada houve mais mendaz do que os santos –, a verdade fala em mim. – Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. – *Tresvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne.”

¹¹¹ Cf. *Além do bem e do mal*, §294: “[...] eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocaria no topo aqueles capazes da *risada de ouro*. E supondo que também os deuses filosofem, como algumas deduções já me fizeram crer, não duvido que eles também saibam rir de maneira nova e sobre-humana – e à custa de todas as coisas sérias! Os deuses gostam de gracejos: parece que mesmo em cerimônias religiosas não deixam de rir.”

¹¹² Em *Nietzsche's teaching*, Laurence Lampert assinala que os primeiros discursos de *Assim falou Zaratustra* possuem uma unidade temática: todos tratam do contraste entre os ensinamentos morais herdados da tradição e o novo ensino anunciado pelo próprio Zaratustra. Segundo esta interpretação, o primeiro discurso “Das três metamorfoses” descreve os três estados de espírito que Zaratustra julga necessários para aqueles que desejam segui-lo como discípulos. Já os cinco discursos posteriores a ele criticam intensamente o ensino tradicional e ressaltam a necessidade de um novo. De acordo com Lampert, apenas do oitavo discurso em diante Zaratustra começa a revelar, de modo direto, o teor de seu próprio ensino. Este sétimo discurso, “Do ler e do escrever”, encontra-se precisamente no momento de transição entre a crítica aos valores vigentes e o anúncio de novos valores, contendo, portanto, a tensão entre o ensino dos “mestres que não riem de si” e o ensino de Zaratustra enquanto “mestre que ri de si”.

solene: era o espírito de gravidade – a causa pela qual todas as coisas caem.” O grande “opositor” do pensamento dançarino de Zaratustra, o “seu diabo”, é apresentado justamente como um espírito “de gravidade”, “de peso”. Um ser de comportamento “sério, metódico, profundo, solene”. Ou seja, o exato oposto daquele que sabe que “sangue é espírito” e age pautado pela leveza, alegria e graciosidade inerentes à vida.¹¹³

O riso enaltecido por Nietzsche, sobretudo em *A gaia ciência e Assim falou Zaratustra*, ao lado de sua vertente crítica, possui igualmente um profundo caráter afirmativo e criador. O riso do personagem Zaratustra, por exemplo, não possui apenas o intuito de escárnio com relação a condutas niilistas, mas igualmente uma acentuada vertente criadora. Não é somente crítico com relação ao que se opõe à graciosidade, mas, ele próprio, é gracioso e até mesmo dotado da capacidade de converter o peso da gravidade em leveza através de sua ação afirmativa e transvaloradora.

Assim falou Zaratustra é dos muitos momentos em que Nietzsche pôs em prática o compromisso assumido em *A gaia ciência* de evidenciar o preconceito das bestas sérias com relação ao pensamento permeado de riso e alegria. Certamente é contra estes “mestres que não riem de si”, expressões do espírito de gravidade que Zaratustra destina uma das principais máximas de seu sétimo discurso: “Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!”

A hipótese do eterno retorno propõe um modo inovador de se relacionar com a temporalidade, com a memória, com a finitude e com a história, ao propor a integração das três esferas temporais habituais (passado, presente e futuro) no instante. A filosofia socrático-platônica e a cultura judaico-cristã, cujos valores Nietzsche pretende transvalorar, lidam com concepções lineares, teleológicas e escatológicas do tempo. Teria havido um começo, depois um desenvolvimento progressivo, cumulativo e evolutivo do tempo, em direção a uma determinada finalidade. Almejando atingir objetivos predeterminados os “mestres da finalidade da existência”, os pensadores metafísicos que professam concepções transcendentais, procuram corrigir a vida tomando as pretensas metas idealizadas por parâmetros. Niilismo e ideais ascéticos só são possíveis por conta dessa concepção metafísica de tempo linear escatológico e teleológico. A noção nietzschiana de temporalidade apresentada através do eterno retorno é circular e assevera que se “a existência tivesse algum objetivo, então ele já deveria ter sido atingido” (*Fragmentos finais* 5, (71), p. 49).

¹¹³ Em *Assim falou Zaratustra*, III, “Do espírito de gravidade”, §1, afirma: “Que eu seja inimigo do espírito de gravidade é modo de ser de ave; e, na verdade, inimigo ferrenho, inimigo mortal, inimigo nato!” (NIETZSCHE, 2000a, p. 230).

Além do riso, alegria e eterno retorno, também é em *A gaia ciência* que Nietzsche faz uma primeira referência ao *Amor fati*.

Eu quero aprender cada vez mais a considerar a necessidade das coisas como o belo em si – assim, eu serei um daqueles que tornam as coisas belas, amor fati: que seja este de agora em diante o meu amor! Eu não vou fazer guerra contra o feio, eu não o acusarei mais, eu não acusarei nem mesmo os acusadores. Suspender o olhar, que esta seja minha única forma de negar. Eu não quero, a partir desse momento, ser outra coisa senão pura afirmação. (§276)

Ideia posteriormente retomada em *Ecce homo*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário - mas amá-lo.”

O *amor fati*, amor ao fado, ao destino, à vida tal qual ela se manifesta, consiste em uma postura diante da vida que subjaz à transvaloração dos valores nietzchiana. Comportamento vivenciado pelo personagem Zarathustra que o leva à afirmação trágica do eterno retorno de todas as coisas e que lhe permite efetuar críticas e criações afirmativas pautadas pela alegria e pela jovialidade.

4 CONCLUSÃO

Com o intuito de apresentarmos e defendermos a hipótese interpretativa de que o projeto de transvaloração dos valores, anunciado por Nietzsche somente a partir do ano de 1888, se encontra presente no livro *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), inicialmente definimos no que consiste a transvaloração dos valores proposta por Nietzsche. Na tese, tratamos particularmente da transvaloração dos valores compreendida como conceito filosófico nietzschiano que, tomando a vida como vontade de potência por parâmetro avaliativo e critério balizador, avalia o valor dos valores e efetua uma transvaloração afirmativa dos valores reativos e dos modos de vida que os produzem. A partir dessa definição, apresentamos a hipótese de que, particularmente no livro *Genealogia da moral*, podem ser encontradas as definições principais que caracterizam as diretrizes do ato de transvalorar valores.

Nietzsche apontou para o projeto de transvaloração dos valores como tema central de sua filosofia que se encontra presente desde o seu primeiro livro publicado. Em função disso, investigamos e analisamos aspectos da transvaloração dos valores que estariam presentes em algumas de suas obras de juventude e de maturidade, como *O nascimento da tragédia*, *Verdade e mentira em sentido extra-moral*, *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*. A partir disso, analisamos a “Tentativa de autocrítica”, que escreveu dezesseis anos após a publicação de *O nascimento da tragédia*, em que estabeleceu um contraponto direto entre sua obra inaugural e *Assim falou Zaratustra*. Nesse texto indica que seu livro *Assim falou Zaratustra* teria sido uma obra mais bem-sucedida na expressão dos principais temas que perpassam sua filosofia, como a afirmação do caráter imanente da vida, a crítica ao pensamento metafísico e ao racionalismo socrático e a identificação da vida à arte. O principal elogio ao *Zaratustra* ocorre em função do estilo artístico, poético-literário, adotado na obra.

Após caracterizarmos os principais temas de *O nascimento da tragédia* como elementos de transvaloração dos valores, assinalamos que eles teriam sido mais bem apresentados em *Assim falou Zaratustra*. E após evidenciarmos que *Genealogia da moral*, livro que julgamos ser o mais explicativo da transvaloração dos valores, atribui inegável lugar de destaque para o *Zaratustra*, nos encaminhamos para a apresentação de nossa principal hipótese de que a trajetória do personagem Zaratustra consiste na concretização da transvaloração dos valores, por conta da associação de seus conceitos afirmativos ao modo de expressão artístico-literário.

Finalmente, analisamos os aspectos da transvaloração dos valores presentes em *Assim falou Zaratustra*. Tratamos da acentuada presença de paródias críticas a pensamentos tradicionais metafísicos, como o zoroastrismo, o platonismo e o cristianismo, assim como da valorização da perspectiva trágica pré-platônica presente particularmente nos fragmentos de Heráclito. Concluimos com uma referência aos conceitos de morte de Deus, além-do-homem, vontade de potência, niilismo, virtude dadivosa, eterno retorno e *amor fati*, também à importância da solidão e das transmutações do espírito para o personagem *Zaratustra*. Com isso, através da análise de alguns dos principais conceitos presentes no livro e do modo como eles são apresentados, nossa intenção foi a de defender a presença da transvaloração dos valores em *Assim falou Zaratustra*.

REFERÊNCIAS

- ANDREAS SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em suas obras*. Tradução de José C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BLONDEL, Éric. *Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- _____. *As asas de Nietzsche: filologia e genealogia Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- BARRENECHEA, Miguel. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- _____. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- _____. Nietzsche: para uma nova era trágica. In: BARRENECHEA, Miguel; CASANOVA, Marco; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles. *Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- BARRENECHEA, Miguel. O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do *Zarathustra*. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).
- BARROS, Fernando. *A maldição transvalorada*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BILATE, Danilo. A propósito do nojo de Zarathustra: a nobreza e o *pathos* da distância. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).
- BORNHEIM, Gerd. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: UAPE, 1998.
- CALOMENI, Tereza. O segredo abissal de Zarathustra. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução de Federico Carotti. Campinas: Unicamp, 1996.

CRAGNOLINI, Mônica. De Bactriana e às margens de Urmi à montanha e o ocaso como introdução à leitura de *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Rebeca Furtado de Melo. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).

DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70.

_____. Pensamento nômade. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2000.

DIAS, Rosa Maria. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

_____. Do imaculado conhecimento: olhos ébrios de lua. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).

_____. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Ímago, 1994.

_____. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993.

_____. Nietzsche e Foucault: a vida como obra de arte. In: FREITAS, Romero; KANGUSSU, Imaculada; PIMENTA, Olímpio; SÜSSEKIND, Pedro. (Orgs.). *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em o nascimento da Tragédia. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, set. 1997, p. 7-21.

_____. Schopenhauer e a arte. In: HADDOCK-LOBO, Rafael (Org.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

_____. *As paixões tristes: Lupicínio e a dor-de-cotovelo*. Rio de Janeiro: Leviatã, 1994.

FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.

FINK, E.. Nova experiência do mundo em Nietzsche. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FERNANDES, Edrisi. *As origens históricas do Zaratustra nietzschiano: o espelho de Zaratustra, a correção do mais fatal dos erros e a superação da morte de Deus*, 2003. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do norte, Natal, 2003.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nietzsche o bufão dos Deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Das metamorfoses da interpretação. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).

_____. *Platão: as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2003.

_____. Lendo da visão e do enigma. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).

_____. Preliminares para ler da redenção em assim falava Zaratustra, Parte II. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, n.1, p.38-48, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/01/04_gilvan_fogel.pdf>.

_____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor: uma leitura da visão e do enigma em Assim falou Zaratustra, de Frederico Nietzsche*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. Nietzsche, Freud e Marx. *Nietzsche: cahiers de royaumont*. Paris: Minuit, 1967.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Da redenção: assim falou Zaratustra para uma interpretação. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).

_____. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

_____. Nietzsche: entre servo e livre-arbítrio. In: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 3, set, 1997, p. 23-36.

GIAMETTA, S. *Nietzsche, il poeta, il moralista, il filosofo*. Milano: Garzanti, 1991.

HÁLEVY. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. *Nietzsche*. Porto: Editorial Inova Limitada.

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

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. Nietzsche wort "Gott is tot". In: _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1962.

_____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche. Tradução de Gilvan Fogel. In: *Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O zaratustra de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Três, 1974.

JULIÃO, José Nicolao. Zaratustra quarta parte. *Tempo Brasileiro 143*: Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. O Assim falou Zaratustra como obra capital de Nietzsche. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. Circulus vitiosus. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Pauot, 1972.

_____. Os conceitos de cultura nas extemporâneas ou a dupla dissimulação. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1987.
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's teaching: an interpretation of thus spoke Zarathustra*. New Haven : Yale University Press, 1986.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga.
- LISPECTOR, Clarice. *De corpo inteiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LÖWITH, Karl. Nietzsche e a completude do ateísmo. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MACHADO, Roberto. A alegria e o trágico. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).
- _____. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. (Org.) *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- _____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Dom Casmurro*. São Paulo: Editora Núcleo, 1995.
- MARTINS, André. Nietzsche e a negação do mal. In: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. A experiência trágica na quarta parte de *Assim falou Zarathustra*. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*, n. 25. São Paulo: GEN, 2009.
- _____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
- _____. Nietzsche, reflexão filosófica e vivência. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011 (no prelo).

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1996.

_____. Novas líras para novas canções. In: _____. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarolla, 2010.

_____. Prefácio. In: MÜLLER LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

MENDONÇA, Adriany. *O nascimento da filosofia a partir da arte*. Tese (Tese de doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. Filosofia e arte: o antiplatonismo de Nietzsche nos cursos da Universidade da Basileia. In: BARRETO, Ana; BARROS, Tiago; BILATE, Danilo (Org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Capes, 2011.

MENDONÇA, Alexandre. Ecce homo: um livro quase homem. *Cadernos Nietzsche*, n. 4, p. 51-62, 1998.

_____. *Nietzsche e a ficção da verdade*. Tese (Tese de Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

_____. Nietzsche e o riso: por uma gaya scienza. In: LINS, Daniel (Org.). *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Do trágico ao trágico: Nietzsche e a filosofia dionisíaca*. Dissertação (Dissertação de) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

MENDONÇA, Adriany; MENDONÇA, Alexandre. Zaratustra e A gaia ciência. In: BARROS, Tiago; DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Faperj, 2011. (no prelo).

MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: o Crepúsculo dos ídolos. *Cadernos Nietzsche* 3, p. 77-91, 1997.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MÜLLER LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NEHAMAS, Alexander. The genealogy of genealogy: interpretation in Nietzsche's second untimely meditation and in on the genealogy of morals. In: SDRACHT, Richard (Org.). *Essays Nietzsche's on the genealogy of morals*. USA: University of California Press, 1994.

_____. The eternal recurrence. *Philosophical Review*, 99, 1980.

NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1988.

_____. *Oeuvres Philosophiques Completes*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.(Coleção os pensadores).

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000b.

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

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001c.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000c.

_____. *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

NIETZSCHE. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Fragmentos do espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Seleção e tradução de Flávio Kothe. Brasília: Editora UnB, 2004b.

_____. *Fragmentos finais*. Tradução de Flávio Kothe. Brasília: UnB, 2002.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008a.

_____. *Unfashionable observations*. Tradução e posfácio de Richard T. Gray. Califórnia: Stanford University Press, 1995.

_____. *A vontade de poder*. Tradução e notas de Marcos Sinésio Fernandes e Francisco Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008c.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Unijuí, 2009a.

_____. Transformação conceitual. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, n.4, p. 17-29, 2009b. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/04/paschoal.pdf>.

PETERS, H. F. *Zarathustra's sister: the case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*. New York: Crown Publishers, 1977.

_____. *Lou minha irmã, minha esposa: uma biografia de Lou Andreas Salomé*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *O real e seu duplo*. Tradução de José Thomaz Brum. São Paulo: L&PM, 1988.

_____. *Lógica do pior*. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro & Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

RUBIRA, Luis. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Editorial, 2010.

SALAGUARDA, Jorge. A concepção básica de Zarathustra. *Cadernos Nietzsche*, n.2, p.17-39, 1997.

SALOMÉ, Lou Andreas. *Minha vida*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 25, 2009.

TRABILSI, José Antônio Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade: na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. O egoísmo contra o ego: a paixão do desinteresse e seu sentido segundo Nietzsche. In: MARTINS, André (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2001.