

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

NEOMAR SANDRO MIGNONI

**O PAPEL DE ZARATUSTRA NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE: DO MEIO-DIA AO GRANDE MEIO-DIA**

TOLEDO
2015

NEOMAR SANDRO MIGNONI

**O PAPEL DE ZARATUSTRA NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE: DO MEIO-DIA AO GRANDE MEIO-DIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

TOLEDO
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

M636p Mignoni, Neomar Sandro
O papel de Zaratustra na filosofia de Nietzsche : do meio-dia ao grande meio-dia / Neomar Sandro Mignoni.-- Toledo, PR : [s. n.], 2015.
173 f.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação 3. Metafísica 4. Nihilismo 5. Valores I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio, Or. II. T.

CDD 20. ed. 193

NEOMAR SANDRO MIGNONI

**O PAPEL DE ZARATUSTRA NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE: DO
MEIO-DIA AO GRANDE MEIO-DIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof^a. Dra. Ester Maria Dreher Heuser
Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Stefano Busellato
Membro
Università degli Studi de Pisa – Itália

Toledo, 23 de Julho de 2015.

A quem poderia eu dedicar o resultado dos
sacrifícios, desencantos e alegrias
vivenciadas nesse período, senão a todos
aqueles que fizeram parte desta conquista?

AGRADECIMENTOS

Ao professor Wilson Antonio Frezzatti Jr. pela valiosa orientação, confiança, incentivo e amizade;

Aos professores Ester Maria Dreher Heuser e Roberto Saraiva Kahlmayer-Mertens pelos valiosos comentários e sugestões dadas ao texto durante o Exame de Qualificação.

Ao professor Stefano Busellato pelo pronto aceite em participar da Banca Examinadora de Defesa, sobretudo pelas importantes sugestões e considerações dadas ao texto que, ao lado das não menos importantes arguições feitas pela professora Ester Maria Dreher Heuser, também membro da Banca de Defesa, sem dúvida alguma se tornaram um forte incentivo a alçar voos cada vez mais altos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pela oportunidade, confiança e incentivo no desenvolver do trabalho;

Aos amigos e colegas que, pela amizade e companheirismo mantidos para além da formalidade acadêmica, contribuíram para que o caminho se tornasse menos árduo. Aqui, um aceno especial à Adaiane Nascimento, Daiane Martins Rocha, Luiz Carlos Goetz e Maglaine Priscila Zoz pela determinante amizade e incentivo dispensados no decorrer desse processo;

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa de Nível Superior – pelo apoio financeiro à pesquisa;

À todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para desenvolvimento da pesquisa, dentre estes e de maneira especial, ao zelo e amizade da secretária Maria Damke;

À todos os meus familiares, sobretudo meus pais e meus avós que, mesmo desconhecendo o universo da filosofia, jamais deixaram de manifestar seu apoio incondicional às minhas escolhas.

“Minha cabeça enlouquece, porém meu coração é sábio!”
18[14] outono de 1883

„Glücklich wie ein Elephant wenn er versucht sich auf den Kopf zu stellen“.
4[44] November 1882 — Februar 1883

“Sem um objetivo pelo qual tenha de esforçar-se, nenhum homem pode viver. Quando perdeu a sua finalidade e a sua ilusão, o homem transformou-se muitas vezes, com o aborrecimento, num monstro”.

F. M. Dostoievski, Memórias da casa dos Mortos, XVIII

MIGNONI, Neomar Sandro. *O papel de Zaratustra na filosofia de Nietzsche: do meio-dia ao grande meio-dia*. 2015. 163 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

RESUMO

Trata-se de uma investigação acerca do papel desempenhado pela personagem de Zaratustra no contexto da obra madura de Nietzsche, sobretudo no que se refere ao meio-dia e grande meio-dia. Por reconhecer que o período tardio da filosofia nietzschiana é marcado pela proposta afirmativa de uma transvaloração de todos os valores, o presente estudo dedica-se a compreender o itinerário percorrido pela personagem frente ao meio-dia enquanto início da tarefa da personagem e o grande meio-dia enquanto celebração que consuma sua incorporação do eterno retorno do mesmo e a efetivação definitiva da transvaloração de todos os valores. Em vista disso, a primeira seção busca evidenciar a crítica nietzschiana à cultura ocidental, marcada pelo niilismo e a morte de Deus tal qual ela se apresenta no *Crepúsculo dos ídolos* sob o título “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”. Frente a isso, procura compreender o meio-dia enquanto instante da total supressão das dualidades e da reconciliação do homem com a natureza a partir da qual se inicia a tarefa de Zaratustra. Em seguida, analisando as obras do segundo período da filosofia de Nietzsche, a seção seguinte reconstrói o solo a partir do qual Zaratustra e a filosofia do meio-dia se desenvolvem. Tal empreendimento destina-se a tornar conhecida a personagem e sua tarefa a partir do contexto da transvaloração de todos os valores. Por fim, na terceira e última seção, depois de acompanhar a trajetória de Zaratustra ao longo do prólogo da obra homônima até chegar o evento do meio-dia, a investigação segue a personagem no trajeto de seu ocaso, evidenciando assim, sua incorporação do eterno retorno e a consolidação da incondicional afirmação da existência no *amor fati*. Ao tratar de seu amadurecimento, o que permite a Zaratustra partir em direção à celebração do grande meio-dia, a dissertação se encerra chamando a atenção para o papel que os discípulos de Zaratustra, enquanto filósofos do futuro, desempenham na efetivação da transvaloração de todos os valores.

Palavras-chave: Nietzsche, Zaratustra, meio-dia, grande meio-dia, transvaloração de todos os valores.

MIGNONI, Neomar Sandro. *The role of Zarathustra in Nietzsche's philosophy: from the noon to the great noon*. 2015. 163 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

ABSTRACT:

This is an investigation of the role played by the character of Zarathustra in the context of the mature Nietzsche's work, especially with regard to noon and the great noon. Recognizing that the late period of Nietzsche's philosophy is marked by the affirmative proposal of a revaluation of all values, this study is dedicated to understand the journey crossed by the character in relation to the noon as the beginning of the character's task and the great noon as a celebration of the incorporation of the eternal recurrence of the same and the final consummation of the revaluation of all values. In light of this, the first section seeks to demonstrate the Nietzschean critique of Western culture, marked by nihilism and death of God such as it appears in the *Twilight of the Idols* under the heading "How the 'true world' finally became the fable". Following this thought, we seek to understand the noon time while the total elimination of dualities and also the man's reconciliation with the nature. From this point the task of Zarathustra begins. Then, analyzing the works of the second period of Nietzsche's philosophy, the following section reconstructs the ground from which Zarathustra and the noon's philosophy develop themselves. This undertaking is intended to make known the character and his task from the context of the revaluation of all the values. Finally, in the third and final section, after accompanying the trajectory of Zarathustra along the prologue of the homonymous work to get the event of noon, the research follows the character in the path of his *going under* [Untergang], showing thus its incorporation of the eternal recurrence and the consolidation of the unconditional affirmation of the *amor fati* existence. When dealing with Zarathustra maturation, that allows him from towards the celebration of the great noon, this dissertation ends by calling attention to the role that the disciples of Zoroaster, while philosophers of the future, play in the realization of the revaluation of all the values.

Keywords: Nietzsche, Zarathustra, noon, great noon, revaluation of all values

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1. O MEIO-DIA ENQUANTO EVENTO NECESSÁRIO AO COLAPSO DO MUNDO VERDADEIRO.....	21
2. ZARATUSTRA ENQUANTO PERSONAGEM NECESSÁRIA À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES.....	63
3. O DESENVOLVIMENTO DA TAREFA ZARATUSTRIANA EM PREPARAÇÃO AO GRANDE MEIO-DIA.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras de Nietzsche no decorrer do texto baseia-se na convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Org.) *Sämtliche Werke*: Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v. No decorrer do texto, a fim de facilitar a leitura, citaremos as obras de Nietzsche apenas em sua sigla no Português conforme a relação abaixo elencada:

NT – *O nascimento da tragédia* (GT/*Die Geburt der Tragödie*) - 1871

EE – *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (BA/*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*) –1872

CP – *Cinco prefácios a cinco livros não escritos* (CV/*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*) –1872

Co. Ext. I – *Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor* (DS/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller*) – 1873

FT – *A filosofia na época trágica dos gregos* (PHG/*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) - 1873

VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (WL/*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) - 1873

Co. Ext. II – *Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (HL/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) -1874

Co. Ext. III – *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador* (SE/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*) - 1874

Co. Ext. IV – *Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth* (WB/*Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*) - 1876

HHI – *Humano, demasiado humano* (vol. 1) (MAI/*Menschliches Allzumenschliches – vol. 1*) – 1878

OS – *Humano, demasiado humano* vol. 2: *Miscelânea de opiniões e sentenças* (VM/*Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen*) - 1879

AS – *Humano, demasiado humano* vol. 2: *O andarilho e sua sombra*
(WS/*Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten*) -1879

A – *Aurora* (M/*Morgenröte*) – 1880/81

GC - *A Gaia Ciência* (FW/*Die fröhliche Wissenschaft*) – 1881/82 e 86

IM – *Idílios de Messina* (IM/*Idyllen aus Messina*) - 1882

ZA – *Assim falava Zaratustra* (Za/*Also sprach Zarathustra*) – 1883/85

BM - *Para além de bem e mal* (JGB/*Jenseits von Gut und Böse*) – 1885/86

GM - *Para a genealogia da moral* (GM/*Zur Genealogie der Moral*) - 1887

CW – *O caso Wagner* (WA/*Der Fall Wagner*) - 1888

CI - *Crepúsculo dos ídolos* (GD/*Götzen-Dämmerung*) - 1888

NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888

AC - *O Anticristo* (AC/*Der Antichrist*) - 1888

EH - *Ecce homo* - 1888

DD – *Ditirambos de Dioniso* (DD/*Dionysos-Dithyramben*) - 1888

Na citação, o algarismo árabe indicará o aforismo; no caso de GM e GC, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá à parte do livro; em CI e EH, o algarismo árabe, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Na mesma direção, no caso de ZA os números romanos indicam a parte da obra seguida de sua respectiva seção. Para os fragmentos póstumos, indicamos o grupo de fragmentos a que nos referimos, com o respectivo fragmento entre colchetes. Acrescentamos a essa notação a data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA).

INTRODUÇÃO

“*Meio-dia e eternidade. Indícios de uma nova vida*” escrevia Nietzsche no fragmento póstumo 11[195] da primavera-outono de 1881 ao dar à luz sua mais diletta personagem. Nascia ali Zaratustra, um “destino que se fez homem” (cf. EH, Por que sou um destino, §2), no entorno do qual o filósofo elabora sua mais autêntica filosofia. Pensado no contexto de uma filosofia essencialmente afirmativa, como a que agora se inicia, o projeto intitulado “Meio-dia e eternidade”, também figura como o “esboço de uma filosofia heroica” (1[83] de julho-agosto de 1883), deixando entrever, assim, a importância da personagem ao longo de todo o último período da obra nietzschiana¹. Prova disso é que, ao publicar *A Gaia Ciência*, o filósofo inclui, no quarto livro, um último aforismo (§342) intitulado *Incipit Tragoedia* [A tragédia começa]. Título bastante sugestivo uma vez que este mesmo texto constituirá, ainda que com leves modificações, o primeiro parágrafo do prólogo de *Assim Falava Zaratustra*². A tragédia é iniciada e, com ela, a obra capital do filósofo, seja pela sua forma conceitual e figurativa, seja pela importância dada aos principais temas de sua filosofia: além-do-homem³, a morte de Deus, a vontade de potência⁴ e o eterno retorno do mesmo.

¹ Em relação à periodização da obra nietzschiana entendemos que a mesma se dá apenas em âmbitos metodológicos e, via de regra, seguimos as divisões estabelecidas por Scarlett Marton (1990, p. 19-25). Marton reconhece três períodos na obra do filósofo. Do primeiro fazem parte os escritos de 1870-1876, dentre eles *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*. No segundo, o qual em vista da penúltima fase da seção intitulada “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula” (CI, IV), denominamos de filosofia da manhã, se estende entre os anos de 1876 a 1882. Nele reconhece-se dentre outros escritos, *Humano Demasiado Humano*, *Aurora*, *A Gaia Ciência*. E por fim, o terceiro período, que, pelo mesmo motivo que o anterior, denominamos de filosofia do meio-dia, compreende os anos de 1882 a 1888. Fazem parte desse período *Assim Falava Zaratustra*, *Para Além de Bem e Mal*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo*, *Anticristo*. Este último período é comumente caracterizado como o período construtivo do filósofo, momento em que consolida uma filosofia originalmente própria.

² Para as obras publicadas de Nietzsche que possuem tradução para o português nos utilizaremos das traduções de Paulo César de Souza. Em casos especiais, os quais serão informados em nota, poderemos ainda nos utilizar da tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (*Os Pensadores*). Para os fragmentos póstumos ainda sem tradução para o português, nos utilizaremos da versão espanhola organizada por Diego Sanchez Meca (SEDEN). Da mesma forma que para as correspondências do filósofo, serão utilizadas a versão espanhola dirigida por Luis Enrique Santiago Guervós. Adiantamos ainda que as traduções adotadas serão cotejadas com o original em alemão, o que pode eventualmente ocasionar alterações nas mesmas. Sempre que isso ocorrer abrir-se-á nota justificando o motivo. As traduções das citações ou referências de obras sem tradução para o português sejam elas de Nietzsche ou não, são de nossa própria autoria e, havendo exceções, as mesmas serão informadas em nota.

³ Utilizamos aqui o termo “Além-do-homem” como tradução ao substantivo alemão *Übermensch* e nesse caso, preferimos a tradução de Torres Filho (*Os pensadores*), em vez da tradução de Paulo César de Souza que traduz por “Super-homem”. A razão de tal alteração se deve a uma nota de Torres Filho (p. 213, nota 1) que agora reproduzimos: “*Übermensch*, termo de origem medieval, calcado sobre o adjetivo *übermenschliches* (sobre-humano), no sentido inicial de ‘sobrenatural’ – em latim *humanos*, *homo*,

Apresentando-se desde as primeiras páginas da obra como o anunciador de uma completa reviravolta na cultura ocidental, Zaratustra perfaz o caminho inverso do “profeta”, do “fundador de religião”, do “fanático” (cf. EH, Prólogo, §4). Como um sedutor que quer, antes de tudo, seduzir cada um para si mesmo, ele não pretende formar um rebanho, mas sim atrair muitos para fora dele (cf. ZA, Prólogo, §9). Não quer discípulos, mas companheiros de viagem que, junto dele, tornem-se destruidores do bem e mal; tornem-se criadores de novos valores e novas tábuas. Deseja antes de tudo atingir seu ocaso (*Untergang*), partilhar de sua sabedoria (Prólogo, §1), levar a cabo sua tarefa para então celebrar o grande meio-dia (cf. ZA, I, Da virtude dadivosa).

Inserida no contexto da tentativa de uma transvaloração de todos os valores⁵, a reviravolta que a personagem vem anunciar nada mais é do que a resposta de Nietzsche às consequências da morte de Deus, o evento que marca o colapso do mundo verdadeiro, daqueles valores suprassensíveis que até então regiam a cultura ocidental. No *Crepúsculo dos Ídolos* (Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula), o filósofo se dedica a reconstruir as fases do engendramento e derrocada desse mundo verdadeiro, fases estas que também denomina como a “História de um erro”. Ao apresentar, ainda que de modo sintético, não apenas o modo pelo qual o mundo verdadeiro perde seu sentido e expressão, mas, sobretudo, a maneira pela qual ele é

etimologicamente: o nascido da terra (de *húmus*), cf. ‘mas que se sacrificam à terra, para que a terra um dia se torne do além-do-homem’ (§4). Firmado pela tradição literária (Goethe, Herder) e renovado radicalmente por Nietzsche: ser humano, que *transpõe* os limites do humano. Na falta de uma forma como, p. ex., ‘sobre-homem’ (como em francês *surhomme*), não há equivalente adequado em português, mas este próprio §4 do Zaratustra dá o contexto e a direção em que deve ser lida a palavra – ‘travessia, passar, atravessar’. – Para travessia, o texto traz apenas a preposição *Hinüber*, como que solta no ar; *Übergang* (de *übergehen*, passar sobre) está em simetria com *Untergang* (de *untergehen*, ir abaixo, declinar, sucumbir, que usa também para o acaso dos astros) – numa tradução analítica, se diria: uma ‘ida-por-sobre e uma ida-abaixo’; para ‘atravessar’, *hinübergehen*. Todos esses jogos com *über* (sobre, por sobre, para além) são demarcatórios quanto ao sentido do prefixo em *Über-mensch*”. Em vista desta perspectiva todas as referências ao *Übermensch* feitas pela tradução de Paulo César de Souza serão alteradas para a expressão “além-do-homem”. Acerca de um possível aprofundamento sobre o tema, bem como de seu significado no contexto da obra nietzschiana, indicamos a leitura de *A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche* (PASCHOAL, 2007, p. 105-121).

⁴ Paulo César de Souza, traduz a expressão *Wille zur Macht* por “vontade de poder” o que é correto, entretanto, optamos por seguir a versão de R. R. Torres Filho (*Os Pensadores*) que traduz por “vontade de potência”, que a nosso modo de ver, parece ser mais adequada àquilo que Nietzsche se refere com a expressão alemã. Além do mais, a expressão “vontade de potência” é amplamente utilizada nas pesquisas Nietzsche no Brasil, sobretudo pelos *Cadernos Nietzsche*, a quem somos devedores de grande parte de nossa compreensão acerca do filósofo alemão.

⁵ Paulo César de Souza traduz a expressão *Umwertung der Werte* por “Tresvaloração dos valores”. Mais uma vez nos permitimos alterar aqui sua tradução por acreditar que “Transvaloração dos valores” seja mais adequado à expressão. Embora o tradutor em uma expressiva nota (cf. EH, nota 5, p. 119-120) tenha justificado a dificuldade em se traduzir apropriadamente o substantivo *Umwertung*, reconhecendo que tanto as versões *trans* como *tres* são cabíveis, optamos por seguir as versões de R. R. Torres Filho (*Os Pensadores*) e André Sanchez Pascual (Alianza Ed.) que utilizam respectivamente “transvaloração dos valores” e “transvaloración de los valores”.

aniquilado, o filósofo situa sua própria filosofia enquanto um contramovimento a essa perda de sentido ocasionada pela morte de Deus.

Na última fase dessa síntese, sob a forma de sentença, descobrimos que a partir da morte de Deus, a partir do momento em que os valores do mundo verdadeiro já não possuem mais nenhum poder sobre a realidade do vir-a-ser, alcança-se o meio-dia, um momento em que a sombra é mínima, o mais longo erro chega ao fim, a humanidade atinge seu apogeu e, acima de tudo, *Incipit Zarathustra* [começa Zarathustra]. Já dizíamos que Zarathustra viera à luz sob o título do “Meio-dia e eternidade” e agora estamos também cientes que ele começa ao “meio-dia”. Em virtude disso, e levando-se em conta o conjunto dos póstumos, descobrimos ser o meio-dia uma importante e recorrente noção ao longo da filosofia nietzschiana.

Embora seja somente em 1881 que o meio-dia passe a figurar o início da jornada zarathustriana, ele já se encontrava presente nas reflexões de Nietzsche desde o período em que ele fora professor de filologia na Universidade da Basileia entre os anos de 1869 e 1879, mantendo-se até os últimos anos de sua lucidez intelectual. Tanto é que numa das preleções de 1870, intitulada *Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à tragédia de Sófocles*, o filósofo, comentando as orgias dionisíacas a partir das *Bacantes* de Eurípedes, descreve a cena situando-a no calor do meio-dia como “um mundo totalmente encantado; a natureza festeja sua reconciliação com o homem, tudo é extático e nesse caso digno e nobre” (NIETZSCHE, 2006, p. 52). Embora tal consideração ainda seja muito incipiente em relação às elaborações posteriores a 1881, é interessante o fato de, já nesta época, o meio-dia prefigurar entre seus escritos, como reconciliação entre o homem e a natureza⁶.

Com o surgimento de Zarathustra, em 1881, as aparições do meio-dia, nos póstumos do filósofo, se tornaram cada vez mais recorrentes. Como será evidenciado no decorrer do trabalho, o meio-dia encontra-se intimamente relacionado à personagem e traz sempre a noção de um momento de reconciliação, em que se evidenciam o jogo do vir-a-ser e a própria ideia de um além de bem e mal: “além de bem e mal” – escreve Nietzsche – “tudo é jogo, tudo mar, meio-dia, tempo sem objeto” (4[122] de novembro de 1882-fevereiro de 1883). Não nos esqueçamos que é também neste mesmo período

⁶ As demais ocorrências desse período (1869 a 1878) são bastante irrelevantes a esta investigação de modo que não serão aqui levadas em conta. Entretanto, podem ser encontradas nos seguintes fragmentos: 1[73] de outono de 1869; [5] de agosto setembro de 1870; 8 [35] do inverno 1870-71 a outono de 1872; 31[1] outono de 1873-inverno 1873-74; 22[94] primavera verão de 1874 e 28[3] da primavera verão de 1878.

do verão de 1881 que, juntamente com Zaratustra, o filósofo intui o pensamento do eterno retorno. Alias, tal pensamento é imediatamente anterior ao surgimento da personagem e, da mesma forma que a personagem, também encontra sua ligação com o meio-dia. Se a hora do meio-dia já figura como o início de Zaratustra, num momento mais além de bem e mal, ele também figura como o instante em que o homem toma consciência do eterno retorno do mesmo: “em cada círculo da existência do homem há sempre uma hora em que surge, primeiro em um, logo em muitos, por fim em todos, o pensamento mais poderoso, o do eterno retorno de todas as coisas – essa é sempre a hora do meio-dia para a humanidade” (11[148] da primavera de 1881).

Dado que o pensamento do eterno retorno nada mais é do que a concepção fundamental de *Assim falava Zaratustra*, é bastante natural que tanto a personagem quanto o meio-dia com ele se relacionem (cf. EH, *Assim falava Zaratustra*, §1). Contudo, quando adentramos à obra em busca de evidências do meio-dia, nos deparamos com uma outra noção, que por sinal encontra-se também intimamente ligada à Zaratustra e ao eterno retorno do mesmo: o grande meio-dia. Enquanto o auge das ocorrências do meio-dia encontra-se entre os anos de 1881 a 1886, o grande meio-dia perpassa a obra do filósofo entre os anos de 1883 a 1888. Como veremos adiante, diferentemente do meio-dia, o grande meio-dia não figura enquanto início de Zaratustra, mas enquanto seu destino, enquanto a consumação de seu ocaso: “para o grande meio-dia, cobijava sua vontade (*sein Wille begehrt*), e descendo perfazia seu ocaso (*Untergang*)” (31[20] do inverno de 1884-1885) escreve o filósofo.

Surgido no mesmo período da elaboração de *Assim falava Zaratustra*, a noção do grande-meio dia pertence quase que essencialmente a essa obra. Apresentada por Zaratustra, na maioria das vezes como um evento grandioso, ao qual deseja ele estar preparado, o grande meio-dia é a promessa de uma celebração entre a personagem e seus amigos. Insistindo em sua chegada, Zaratustra anuncia, muitas vezes em tom apocalíptico, que ele se aproxima: “Para todos está chegando o dia, a transformação, a espada da justiça, o grande meio-dia: muita coisa será então revelada” (ZA, III, Dos três males). É, pois, a este evento que a personagem, depois de incorporar o eterno retorno do mesmo e de receber seu sinal ao final da última parte da obra, se dirige, ardente e forte como o sol matinal: “O leão chegou, meus filhos estão próximos, Zaratustra amadureceu, minha hora chegou: - Esta é a *minha* manhã, o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, ó grande meio-dia!*” (ZA, IV, O sinal).

Tendo em vista que o objetivo principal de nossa investigação consiste em tornar explícito o papel de Zaratustra na filosofia madura de Nietzsche, sobretudo no que se refere ao meio-dia e ao grande meio-dia, não há como fugir dos cruciais questionamentos que agora se nos impõem: Quem é Zaratustra, a personagem que se inicia no meio-dia [*Incipit Zarathustra*] e, perfazendo seu ocaso, incorpora o eterno retorno mesmo preparando-se assim, para a celebração do grande meio-dia? E ainda: em que consiste exatamente o evento do meio-dia a partir do qual Zaratustra se inicia, bem como o grande meio-dia enquanto evento ao qual ele se destina? Acreditamos que seja na resposta a essas questões que melhor poderemos responder ao nosso objetivo principal, uma vez que é na relação com estes eventos que toda a missão zaratustriana se dá a conhecer⁷.

Em vista disso, articulamos nosso estudo em três capítulos. No primeiro, procuraremos estabelecer o contraponto a partir do qual a tarefa zaratustriana, a ser tematizada nos capítulos seguintes, adquire sentido e significado. Partindo da síntese nietzschiana da história de um erro, presente em *O Crepúsculo dos Ídolos* sob o título de *Como o 'mundo verdadeiro' se tornou fábula*, este capítulo visa a reconstruir a crítica nietzschiana à dicotomia entre os dois mundos (aparente *versus* verdadeiro). Tal empreendimento pretende não apenas tornar explícita a diagnose nietzschiana acerca da cultura ocidental mediante o niilismo e a morte de Deus, como também, sobretudo, apontar para o significado do meio-dia enquanto momento da mais curta sombra em que chega ao fim o mais longo erro e a humanidade atinge seu apogeu.

Depois de conhecido o processo de engendramento e derrocada do mundo verdadeiro, a partir do qual o meio-dia se instaura, o segundo capítulo procura evidenciar a natureza e a tarefa que a personagem desempenha ao longo dos escritos nietzschianos tardios. Ao analisar as obras que marcam a filosofia da manhã, ou mais propriamente dito, o segundo período das obras do filósofo, pretendemos reconstruir o viés que permite a filosofia do meio-dia vir à tona e com ela a personagem de Zaratustra. A partir dessa compreensão será então possível evidenciar a natureza e o propósito zaratustriano a fim de que, no último capítulo, se possa compreender a relação

⁷ Advertimos que, embora os principais temas da filosofia nietzschiana (niilismo, morte de Deus, vontade de potência, além-do-homem e eterno retorno do mesmo) estarão constantemente em contato com o escopo aqui em questão, não serão aprofundados mais que o suficiente para a discussão em pauta, uma vez que o objetivo de nossa perspectiva é acercar-se de Zaratustra em sua relação com o meio-dia e o grande meio-dia. Entretanto, sempre que for o caso, disponibilizaremos em nota bibliografias complementares ao aprofundamento dos referidos temas em questão.

que se estabelece entre a personagem e o grande meio-dia no contexto da transvaloração de todos os valores.

Por fim, no terceiro e último capítulo, buscaremos explicitar a maneira pela qual Zaratustra se insere no meio-dia e, desenvolvendo sua tarefa, incorpora o eterno retorno do mesmo, preparando-se assim para o grande meio-dia. Em vista disso, acompanharemos a trajetória zaratustriana ao longo de todo o prólogo de *Assim falava Zaratustra*, perpassando seu encontro com o velho santo da floresta, seu fracasso no anúncio do além-do-homem, até o momento do meio-dia, quando, após despedir-se de seu companheiro morto, descobre a nova verdade e então parte em direção à sua derradeira tarefa. Daqui em diante seguiremos o percurso da personagem em sua dura missão de incorporar o eterno retorno, sua convalescência e posterior amadurecimento quando então pode seguir confiante para o grande meio-dia. Ao longo desse percurso, pretendemos apontar para a natureza e as relações entre o grande meio-dia e a personagem a partir do projeto de transvaloração de todos os valores, mediante a elaboração de uma filosofia dionisíaca da existência.

1. O MEIO-DIA ENQUANTO EVENTO NECESSÁRIO AO COLAPSO DO MUNDO VERDADEIRO

“Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA*” (CI), assim Nietzsche finaliza “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”. Sentença esta que não apenas compreende o resultado da “história de um erro”, como também traz em seu bojo a perspectiva nietzschiana segundo a qual uma nova humanidade deverá brotar a partir de uma filosofia autodenominada de transvaloração de todos os valores. Compreendendo sua filosofia como um divisor de águas entre as “antigas e novas tábuas”, o filósofo aponta, assim, para a transição entre a derrocada do mundo verdadeiro e a ascensão de uma nova concepção de humanidade. Nesse sentido, questionamos: em que consiste o meio-dia enquanto instante da sombra mais curta em que chega ao fim o mais longo erro e a humanidade atinge seu apogeu? É a partir da resposta a esta questão que pretendemos, no próximo capítulo, investigar a sentença do *Incipit Zarathustra* [começa Zarathustra].

Porém, antes de adentrarmos à referida seção em busca de respostas, cabe ressaltar algumas breves afirmações de Nietzsche à própria obra em questão. No *Ecce Homo*, em referência ao *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo deixa claro que só se pode compreender o modo pelo qual antes dele tudo estava de cabeça para baixo se começarmos por este livro (cf. EH, *Crepúsculo dos Ídolos*, §1). Segundo o próprio autor, tal obra pretende-se não apenas como “um demônio que ri”, mas antes como uma “grande declaração de guerra” (CI, *Prólogo*) contra os ídolos *eternos*, e, como o próprio título sugere, tudo o que ali se chama ídolo “é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade...” (EH, *Crepúsculo dos Ídolos*, §1). Em referência ao engendramento do mundo verdadeiro enquanto a velha verdade e às ideias modernas na qualidade de ídolos mais jovens, o filósofo afirma que não há idealidade alguma que não seja tocada nessa obra. Razão pela qual optamos desenvolver nossa investigação a partir dela, uma vez que é na compreensão daquilo a que o filósofo se opõe que se pode melhor compreender aquilo que propõe.

Ao afirmar ser o primeiro a ter em mãos o metro para a “verdade”, o primeiro a poder decidir, o primeiro em quem a “vontade” acendeu uma luz sobre o declive que até

então se seguia, o filósofo coloca-se como o pioneiro em conhecer o caminho reto, o caminho *para cima*. Se o caminho anterior, o declive, a velha verdade, revelou-se um ídolo frágil a sucumbir diante da auscultação desse martelo destruidor, pode agora a humanidade, a partir de sua filosofia, ter novamente “esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura” uma vez que ele assume o papel de “*alegre mensageiro*” colocando-se exatamente por isso como um destino⁸ (cf. EH, *Crepúsculo dos ídolos*, §2).

Na intenção de percorrer este caminho, entre a derrocada do mundo verdadeiro e a ascensão da própria perspectiva filosófica nietzschiana, nos dedicamos agora a reconstruir a seção supracitada. Composta por seis fases, ela é capaz de oferecer um diagnóstico preciso acerca da cultura ocidental, ao mesmo tempo em que é elemento chave na compreensão do evento do meio-dia e de sua importância no contexto do *Incipit Zarathustra*. É mediante tais informações que poderemos encontrar respostas à questão levantada. Além do mais, parece-nos prefigurar aqui uma importante chave de leitura no que diz respeito à obra tardia do filósofo, sobretudo no tocante ao seu audacioso e por que não ambicioso plano de uma transvaloração de todos os valores ao qual, tanto Zarathustra quanto o meio-dia, encontram-se vinculados.

A primeira fase de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” evidencia as ideias e os ideais decorrentes do pensamento de Platão, as quais se encontram na base do engendramento do “mundo verdadeiro”. Acerca disso, Nietzsche escreve:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*.
(A mais velha fórmula da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão *sou* a verdade”). (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

⁸ Vale lembrar que a tarefa a que o próprio Nietzsche se propõe em *O Crepúsculo dos Ídolos* é a de filosofar a marteladas. Tomando o martelo como se este fosse um diapasão, o filósofo se dedica a auscultar ídolos. “Fazer perguntas com o *martelo*”, diz o filósofo, “e talvez ouvir, como resposta, aquele célebre som oco que vem de vísceras infladas – que para alguém que tem outros ouvidos por trás dos ouvidos – para mim, velho psicólogo e aliciador (*Rattenfänger*), ante o qual o que queria guardar silêncio *tem de manifestar-se (laut werden)*” (CI, Prólogo).

No prólogo de *Além de bem e mal*, Nietzsche indica sua oposição à filosofia dogmática de modo geral, a qual tem sua origem no Platão e no decorrente platonismo. De acordo com o filósofo, “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, Prólogo)⁹. É com Platão que se postula a existência de um mundo verdadeiro, um mundo suprassensível, essa ideia que progressivamente perpassará a história ocidental, culminando na grande reviravolta em que chega ao fim o mais longo erro, e *Incipit Zarathustra*. Embora ele ainda não tenha se tornado uma entidade “ideal”, “platônica” uma vez que “ele vive nele, *ele é ele*”, já é alcançável ao sábio, ao devoto e virtuoso.

Desse modo, parece-nos que há um duplo movimento da constituição do “mundo verdadeiro” nesta fase. Se, por um lado, tal mundo é composto pela velha forma da ideia, sagaz, simples e convincente, mas que ainda não constitui totalmente uma entidade suprassensível no sentido de um “ideal”, por outro, ao situar Platão autodenominando-se a verdade, Nietzsche, não só parafraseia a passagem evangélica em que Jesus se autodefine o caminho, a verdade e a vida (cf. JOÃO, 14,6), como também estabelece uma ponte a partir da qual Platão conduz ao cristianismo. Nisso é elucidativo o §2 de “O que devo aos antigos”. Ali, além de outras coisas, afirma o filósofo:

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra. Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver frequentado a escola dos egípcios (- ou dos judeus no Egito?...). Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de “ideal”, que possibilitou às naturezas mais nobres da Antiguidade entenderem mal a si próprias e tomarem a *ponte* que levou à “cruz”... E quanto de Platão ainda se acha no conceito “Igreja”, na construção, no sistema, na prática da Igreja! (EH, O que devo aos antigos, §2).

⁹ Interessante notar que a organização de *Além de bem e mal*, como bem salienta Giacóia, gira em torno dessa dupla vertente do erro dogmático de Platão. Se, por um lado, nas primeiras seções da obra, Nietzsche procura desconstituir o erro platônico do puro espírito, da pura razão, nas seções finais o filósofo se dedica a reverter essa ética socrático-platônico-cristã do bem-em-si (cf. GIACÓIA, 1997, p. 23).

Queda-se claro assim de que modo Nietzsche atribui a Platão a responsabilidade por esse “embuste superior” essa farsa do idealismo que ao fim e ao cabo incorre no “verdadeiro mundo”. Como protótipo de sua postura frente a tal mundo, Nietzsche elege Tucídides como figura de toda a cura para tal platonismo. E, talvez também, o próprio príncipe de Maquiavel uma vez que ambos “são os mais próximos a mim mesmo, pela incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão na realidade – não na ‘razão’, e menos ainda na ‘moral’”. Isso porque em Tucídides encontra expressão consumada a ‘cultura dos sofistas’, a ‘cultura dos realistas’, nele se encontra “a grande suma, a revelação última da forte, austera, dura factualidade (*Tatsächlichkeit*) que havia no instinto dos velhos helenos” (CI, O que devo aos antigos §2).

Nesse sentido, é elucidativo o §168 do livro três de *Aurora*, no qual Nietzsche explica de modo mais claro os motivos que o fazem honrar mais a Tucídides do que Platão. Segundo o filósofo, encontra-se em Tucídides uma alegria mais ampla e imparcial para com os acontecimentos e para com o que é típico do homem. Nele reside uma maior justiça prática do que em Platão. Tucídides não é um caluniador e um apequenador dos homens que não lhe agradam ou que lhe fizeram mal. Antes, vê algo de grande nas pessoas e nas coisas, e acrescentando a isso somente os tipos. Desse modo, nele a *cultura do conhecimento imparcial do mundo* chega a um último e esplêndido florescimento; uma cultura que teve Sófocles como poeta, Péricles como estadista, Hipócrates como médico e Demócrito como naturalista, uma cultura que deveria ser batizada com o nome dos sofistas, seus mestres. Nesse caso, o filósofo suspeita de que essa cultura tenha sido uma cultura muito imoral e por isso, fortemente combatida por Platão e as escolas socráticas, razão pela qual, desde o momento em que se deu seu florescimento até hoje, ela tem se tornado cada vez mais pálida e incaptável (cf. A §168)¹⁰.

¹⁰ Embora as traduções de R. R. Torres Filho (Coleção Os Pensadores) sejam de reconhecida qualidade, optamos por alterar aqui a tradução da expressão *eine sehr unsittliche Cultur*. Torres Filho opta por traduzir o referido termo por “uma civilização muito não-ética”. Nós por outro lado, acreditamos que seja mais adequado traduzir a expressão como “uma cultura muito imoral” uma vez que a própria expressão *unsittlich* pode ser traduzida como “imoral” e *unsittlichkeit* como “imoralidade”. Essa mesma perspectiva foi também adotada pela versão inglesa de R. J. Hollingdale (Cambridge, 2005) e a italiana de Fabrizio Desideri (Grandi Tascabili Economici Newton) que traduziram respectivamente a expressão por *a very immoral culture* e *uma cultura assai immorale*. Além disso, ainda que o termo *Cultur* em alguns casos também possa ser traduzido por “civilização”, acreditamos que, no contexto da obra nietzschiana, ele melhor signifique “cultura”. Para “civilização”, o termo alemão mais apropriado seria *Zivilisation*.

Nesse sentido, o que diferencia Tucídides de Platão é a “*coragem*” frente à realidade. Enquanto Tucídides assume uma postura afirmativa em relação à realidade, tomando-a pelo que ela é, Platão, por sua vez, assume uma postura de fuga dessa realidade na medida em que postula a dualidade sensível *versus* inteligível. Ou, dito de outra forma, ao passo que Tucídides tem *a si* sob controle, mantendo as coisas também sob controle, com essa “ampla e imparcial alegria”, Platão não passa de um covarde refugiando-se, portanto, no ideal (CI, O que devo aos antigos §2). É a partir dessa dupla perspectiva entre um mundo ideal, “verdadeiro,” e um mundo sensível que se sustenta a dualidade de mundos perpassada pelo embuste moral que culminará na sentença do meio-dia enquanto instante da mais curta sombra.

Na segunda fase desse longo erro, inicia-se a ruptura entre o mundo sensível e o suprassensível. Este é o momento em que a transcendência distingue-se da imanência que na fase anterior era alcançável ao sábio, ao devoto e ao virtuoso, mas que agora se torna inalcançável, uma mera e simples promessa. Diz Nietzsche:

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...) (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

Quando no prólogo de *Além de bem e mal* Nietzsche afirma que “a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão eclesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (BM Prólogo), ele tem em mente a estreita ligação existente entre o platonismo e a doutrina cristã. Tal ligação se expressa, sobretudo, no que diz respeito à eternidade. No cristianismo, e de maneira especial o paulino, a contraposição entre o tempo, referido àquilo que é de ordem mundana, e a eternidade, referida àquilo que é espiritual e divino, é bastante acentuada. Nesse sentido, a existência do espírito se projeta para além do tempo, na eternidade. É nesta relação entre a eternidade e o tempo que se sustenta um outro mundo. Tal sustentação encontra justificativa tanto no platonismo quanto na doutrina cristã.

Além disso, o cristianismo, ao tratar da relação entre tempo e eternidade quando de sua divisão em vida terrena e vida para “além-túmulo” e ao incorporar a transcendência em Deus, não só postula a transcendência da eternidade como também transpõe o valor para o reino de Deus, introduzindo a culpa no reino dos homens (cf. AZEREDO, 2008, p.184-185). Razão pela qual o terreno, o que pertence ao tempo, deve ser desvalorizado em vista do reino dos céus. Daí de sua promessa ao “pecador que faz penitência”. Nesse sentido, Nietzsche entende que o cristianismo não só procede a uma inversão de valores como também efetiva a passagem do ideal de perfeição, do plano ontológico para o plano moral, e assim o que era do plano filosófico torna-se religioso, torna-se “platonismo para o povo”.

À medida que a eternidade cristã propõe uma transvaloração dos valores antigos, ao introduzir a noção de um novo amor, também são inseridos os conceitos de punição, redenção e castigo. E, visto que a existência humana acontece aqui, mas que tende para o além, o mundo verdadeiro torna-se então objeto de promessa e de fé. Contudo, para Nietzsche, nada no cristianismo tem contato com a realidade, tudo não passa de pura imaginação. Tanto é que afirma no *Anticristo*:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre *seres imaginários* (“Deus”, “espíritos”, “almas”); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica: total ausência de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiosincrasia moral religiosa – “arrepentimento”, “remorso”, “tentação do Demônio”, “presença de Deus”); uma *teleologia* imaginária (“o reino de Deus”, “o Juízo Final”, “a vida eterna”). (AC §15).

Além desse caráter de “pura *ficção*”, Nietzsche aponta ainda para o fato de que a progressão da ideia, aqui tornada moral, religiosa, ela não só é totalmente diversa do mundo dos sonhos, mas que também, ao passo que este reflete a realidade, aquele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Com a invenção do conceito de “natureza” em oposição a “Deus”, o “natural” tornou-se “reprovável”, de modo que a origem desse

mundo fictício enraíza-se no *ódio* àquilo que é natural, à própria realidade. No fundo, tal mundo nada mais é que a expressão de “um profundo mal estar com o real”. Segundo o filósofo, só tem motivo para furtar-se da realidade quem com ela sofre. E apenas sofre com a realidade quem é uma realidade fracassada. Razão pela qual “a preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias” (AC §15). Em última análise, é tal preponderância quem transmite a fórmula da *décadence*¹¹.

A terceira fase da crença no mundo verdadeiro pertence ao pensamento de Kant. O filósofo de Königsberg constitui uma nova fase na história do mundo verdadeiro à medida que procura restaurar a crença em Deus, pensado aqui como bem supremo, combinando-a com a justificação do sentido da vida mediante a ideia de uma ordem moral do mundo¹². Nietzsche assim a descreve:

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, könisberguiana.) (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

No prefácio de *Aurora* (§3), Nietzsche afirma que o assunto mais perigoso até agora e o que pior se meditou foi sobre o bem e o mal. Ali, defendendo que a moral é algo que sabe entusiasmar, o filósofo argumenta que desde a antiguidade ela entende de todo diabolismo e arte de persuasão, e por isso tem se mostrado uma mestra máxima da sedução – inclusive aos filósofos - desde que sobre a terra se fala e se persuade. A partir do quê o filósofo questiona: “De onde vem, então, que desde Platão todos os arquitetos filosóficos na Europa edificaram em vão? Que tudo começa a ruir, ou já está em escombros, daquilo que eles próprios, honesta e seriamente, tomavam por *aere perennius?*” (A, §3). Respondendo a tais questões o filósofo aponta para o fato de que todos os filósofos edificaram sob a sedução da moral e Kant, como “o bom filho de seu

¹¹ Cf. nesse sentido MONTINARI (2014), *Nietzsche e la décadence* em que o autor trabalha ao longo de toda obra nietzschiana, a noção de *décadence* a partir de sua lógica, o nihilismo e do sintoma deste: o pessimismo.

¹² Cf. nesse sentido a obra de LAISECA, 2001, p.39.

século”, também ele “tinha no fundo da alma o pensamento do fanatismo moral” (A, §3)¹³.

É por estabelecer a separação entre conhecimento e fé racional em vista da instituição da moralidade que Kant é acusado por Nietzsche de fanatismo moral. Para ele, a defesa kantiana de um mundo incondicionado como limite para o sentido e o valor mantém ainda a dualidade de mundos. Assim, quando Kant defende que “o propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus” (KANT, 2001, p. 635), ele acaba por postular uma defesa explícita de um outro mundo. Na medida em que permite e até exige a existência da alma, da liberdade e de Deus, Kant mantém o verdadeiro mundo enquanto o incondicionado, salvando-o no domínio da moralidade. É no engendramento do mundo incondicionado enquanto limite e sentido para o valor, este pensado desde a perspectiva do imperativo categórico, que Nietzsche acusa Kant de perpetuar a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Isso se dá pelo fato da razão, através da moralidade, ao descobrir-se como puramente prática, possuir pleno acesso aos númenos, o que possibilita a transposição do mundo dos fenômenos para o mundo dos númenos garantindo, assim, a invulnerabilidade deste mundo verdadeiro bem como da moral.

A verdade é que, para Nietzsche, o valor do próprio conhecimento, bem como o valor da própria moral, jamais se tornou alvo da crítica kantiana, razão pela qual o filósofo de Königsberg mediante a crítica do falso conhecimento e da falsa moral engendrou-os em algo absolutamente seguro. Por conseguinte, ao necessitar de mais espaço para seu “reino moral”, Kant viu-se obrigado a “anexar um mundo indemonstrável, um ‘além’ lógico”, motivo pelo qual ele necessitava de sua *Crítica da razão pura*. Além disso, “*ele não teria necessitado dela se para ele isto não tivesse sido mais importante do que tudo, tornar o ‘reino moral’ invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão*” (A, §3). No fragmento 2 [165] do outono de 1885-1886 acrescenta:

¹³ Acerca da acusação fanatismo moral kantiano por parte de Nietzsche, no fragmento póstumo 9 [178] do outono de 1887 lemos: “Kant, com sua ‘razão prática’, seu *fanatismo moral* pertence inteiramente ao século XVIII”. A mesma ideia permanece nos fragmentos 10 [11] e 10 [118], ambos do mesmo período: outono de 87.

A mais sutil escapatória: o criticismo kantiano. O intelecto contesta a si mesmo o direito tanto de interpretar num sentido dado quanto de recusar a interpretação nesse sentido. Contesta-se em preencher o vazio com o aumento da confiança e da fé, com uma renúncia a toda possibilidade de provar sua fé, com um inconcebível e superior "Ideal" (Deus) para preencher a lacuna.

É no ideal que a razão busca sua perfeição. Determinado pela ideia, o ideal encontra-se mais distante da realidade objetiva do que a própria ideia. Nesse sentido, é importante distinguir ideia de ideal, uma vez que são conceitos essenciais para a compreensão da progressão da ideia em Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que seu conceito de ideal equivale em Platão a “uma *ideia do entendimento divino*, um objeto singular na intuição pura desse entendimento, a perfeição suprema de cada espécie de seres possíveis e fundamento originário de todas as cópias no fenômeno” (KANT, 2001, 498)¹⁴. A ideia, por sua vez, consiste nos conceitos puros da razão aos quais corresponde um objeto nos sentidos, de modo que é ela quem rege o ideal que funciona como um arquétipo em que ambos constituem o ponto máximo a ser atingido pela razão. Com isso institui-se um mundo modelo, um mundo das ideias e ideais que, em sua perfeição, mede o mundo imperfeito, o que na ótica nietzschiana nada mais é do que tornar o verdadeiro mundo uma obrigação, um imperativo. Nesse sentido, na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma:

Assim como a ideia dá a *regra*, assim o ideal, nesse caso, serve de *protótipo* para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir *realidade* objetiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito (KANT, 2001, p. 498).

¹⁴ É importante o fato de Kant aproximar seu conceito de ideia à noção platônica uma vez que corrobora a argumentação nietzschiana segundo a qual a progressão da ideia, o engendramento do mundo verdadeiro inicia-se com Platão, perpassando toda a história da filosofia até seu ocaso com a Morte de Deus e sua completa abolição a partir da filosofia do Meio-dia.

É diante da noção de ideia que se compreende a diferença estabelecida por Kant entre as determinações subjetivas e as ligações subjetivas dos conceitos. É a partir dessa diferença que a terceira antinomia encontra sua solução, fundando assim o imperativo ao qual Nietzsche se opõe na terceira fase de “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”. A terceira antinomia pauta-se segundo a tese de que “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” e ao mesmo tempo por sua antítese “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, 2001, p. 425). Para Kant, só há antinomia quando as teses forem aplicadas incorretamente, ou como determinação objetiva, ou como ligação subjetiva.

Entretanto, é mediante a distinção entre o uso do entendimento e da razão que a tese e a antítese podem ser conciliadas mediante dois planos diferentes: fenômenos e númenos. Ao passo que os fenômenos necessitam de uma causa para cada causa, os númenos constituem a realidade das coisas em si mesmas que, por sua vez, admitem tanto uma causa livre como um ser necessário. Assim, Kant soluciona a terceira antinomia relacionando a verdade da tese com a razão e a verdade da antítese com o entendimento de modo que no âmbito dos fenômenos os atos serão determinados, porém livres no plano dos númenos. Ao conciliar, mediante esses dois planos, o determinismo físico e a liberdade humana, Kant postula o imperativo categórico garantido pela obtenção da causalidade da liberdade (cf. AZEREDO, 2008, p. 201). Mediante a introdução do conceito de liberdade, enquanto uma propriedade da vontade dos seres racionais, Kant estabelece a ligação entre lei e vontade. Esta última é submetida à lei mediante a liberdade, uma vez que a lei moral possui liberdade por condição, garantindo, desse modo, o imperativo categórico que tem como pano de fundo, uma vez mais, a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

Nesse sentido, a progressão da ideia iniciada em Platão, entendida como a vida eterna no cristianismo e o incondicionado em Kant, nada mais são, ao olhar nietzschiano, que a sustentabilidade da dualidade de mundos. Por conta disso, ainda se sustenta o “velho sol” (platônico) ao fundo, a ideia tornada sublime, porém, pálida. É por tomar a “‘virtude’, o ‘dever’, o ‘bom em si’, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias que exprime o declínio, o esgotamento final da vida” (AC,

§11) que ela se torna königsberniana e por que não um “chinesismo königsberniano”¹⁵. E, se agora a progressão da ideia se mistura à neblina e ao ceticismo, é porque ela se tornou inalcançável, indemonstrável e impossível de ser prometido e, portanto, uma *décadence*¹⁶.

Na fase seguinte da história desse erro, Nietzsche refere-se à fase do ceticismo e da incredulidade posterior a Kant e ao Idealismo. É a fase do ateísmo incipiente. À medida que Kant destrói as certezas metafísicas, são destruídas também a cognoscibilidade e a crença no mundo ideal. Tornando-se incognoscível, o mundo verdadeiro não pode ser negado nem afirmado. Como resultado disso, a importância moral que tal mundo possuía enquanto postulado da razão prática se esvai. Consequentemente, o velho sol ofuscado pela neblina e pelo ceticismo kantiano torna-se manhã cinzenta permitindo um primeiro bocejo da razão. Nesse sentido escreve o filósofo:

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. Canta o galo do positivismo.) (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

À medida que em Kant o mundo verdadeiro tornara-se indemonstrável e inalcançado, ele também se torna desconhecido e conseqüentemente deixa de ser consolador, salvador e obrigatório. A progressão da ideia começa a declinar. O mundo

¹⁵ “Königsberniana” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente em fábula), “Chinesismo Königsberniano”(CI, §11) , “O grande chinês de Königsberg” (BM, §210) são evidentemente referências a Kant. Para melhor compreender a designação recorde-se a crítica de Nietzsche à Kant enquanto moralista, como já indicava o supracitado §11 do *Anticristo*, assim como o que representava a China para Nietzsche: “um país onde a insatisfação em grande escala e a capacidade de mudança se extinguíram séculos atrás” (GC, §24).

¹⁶ Para melhor compreender a crítica nietzschiana à moral kantiana veja-se o terceiro capítulo da obra *Das forças cósmicas aos valores humanos* de MARTON (2000). Texto este em que a autora expõe a atitude de Nietzsche frente à doutrina moral de Kant ao mesmo tempo em que analisa os limites e a procedência de sua crítica. Da mesma forma é bastante elucidativo o terceiro capítulo de AZEREDO (2008): *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*, no qual a autora, ainda que sob a perspectiva do eterno retorno e de modo *en passant*, procura analisar a suspensão da progressão da ideia a superação da dualidade de mundos iniciada com Platão perpassando o cristianismo, a doutrina moral kantiana, o esboroamento iniciado pelo positivismo até a sua supressão expressa na sentença do meio-dia.

verdadeiro enquanto o incondicionado, que em Kant tornara-se imperativo, começa agora a ruir. É nesse meio tempo em que se dá o progresso de uma manhã, ainda que cinzenta. É o momento em que se inicia o processo do reconhecimento da inutilidade do mundo verdadeiro. Para Nietzsche, esse movimento constitui o primeiro bocejo da razão, quando canta o galo do positivismo.

Reconhecendo a impossibilidade de se atingir qualquer conhecimento absoluto, o positivismo, mediante o estágio científico, renuncia a tal empreendimento em busca do conhecimento das leis efetivas que regem os fenômenos. Sua pretensão consiste em “tomar todos os fenômenos como sujeitos de *leis* naturais invariáveis”, de modo a quedar-se absolutamente inacessível e vazia de sentido qualquer “investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais” (COMTE, 1973, p. 13). Assim, na tentativa de somente analisar com exatidão suas leis efetivas, “suas relações invariáveis de sucessão e similitude”, procura explicar os fatos na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, que tendem a diminuir mediante o progresso da ciência (cf. COMTE, 1973, p. 10). De acordo com Nietzsche, semelhante atitude não passa de uma crença exacerbada na ciência, que, baseada apenas na observação empírica, em fatos, conduz ainda à dualidade de mundos. Tanto a metafísica quanto a crença exacerbada na ciência, sua anti-metafísica levam à dualidade de mundos.

Embora Nietzsche flerte com o positivismo comtiano na época de *Humano, demasiado humano*, é especialmente à redução da filosofia em teoria do conhecimento operada por Herbert Spencer, John Stuart Mill, Eugen Düring, Eduard von Hartmann que o filósofo aqui se contrapõe. Caracterizando-os como “‘filósofos da fuzarca’ que se denominam ‘filósofos da realidade’ ou ‘positivistas’”, ora ainda como filósofos mecanicistas, Nietzsche afirma que “são todos homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência [...] e que agora, de maneira honorável, raivosa, vingativa, representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana e na soberania da filosofia” (BM, §204). Isso porque a “‘filosofia mesma é crítica e ciência crítica e nada mais’”, tendo sido reduzida a uma ‘teoria do conhecimento’ que no fundo não passa de um “tímido epoquismo”. Tal “valoração da filosofia poderia gozar dos aplausos de todos os positivistas da França e da Alemanha” (BM, §210).

Na *Gaia Ciência* (§344), ao tratar acerca das hipóteses científicas, Nietzsche entende que elas adquirem “direito de cidadania” apenas enquanto ficções reguladoras. Recusando a noção de convicção presente na ciência de sua época, o filósofo alemão

empenha-se em demonstrar que na base de tal ciência encontra-se a crença num outro mundo. Diz ele: “vê-se que também a ciência repousa sobre uma crença, não há nenhuma ciência ‘sem pressupostos’”. Segundo o filósofo, a fé na ciência originou-se na vontade de verdade, na verdade a qualquer preço. Tal vontade de verdade poderia ser também uma velada vontade de morte, ou seja, um princípio destrutivo, hostil à vida. Destarte, o verídico, pressuposto naquele sentido último da crença na ciência, nada mais é do que uma afirmação de um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história, e na medida em que afirma esse outro mundo, nega o seu reverso, este mundo. Nesse sentido complementa ainda o filósofo:

Que é sempre ainda sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também *nosso* fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar ascendeu, aquela crença cristã, que também era a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...(GC, §344)

A dualidade de mundos encontra-se aqui garantida porque o positivismo, segundo Nietzsche, transforma a progressão da ideia em verdade, em ciência. É por contrapor a verdade ao erro que sustenta a dualidade ao contrário, pois, na medida em que o positivismo sustenta a admissão de fatos aos quais se pode reportar, acaba por admitir também a presença das aparências que lhe são sempre contrapostas (cf. AZEREDO, 2008, p. 208). Nesse sentido completa ainda o filósofo: “Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: ‘só há fatos’, diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações” (7 [60] do final de 1886 – primavera de 1887).

No fundo, o positivismo, ao apostar na ciência, sustenta a oposição mundo verdadeiro *versus* mundo aparente pelo viés reverso ao que até então vigorava. Na admissão da impossibilidade de se atingir qualquer conhecimento absoluto, o positivismo toma, ainda que de modo implícito, o absoluto enquanto um dado da consciência. Se ele não pode ser atingido, ele tem que necessariamente ser admitido. À medida que a ciência positivista é contraposta a esse absoluto incognoscível, perpetua a progressão da ideia, ainda que pelo viés contrário. Assim, se o mundo verdadeiro, por ser incognoscível e absoluto, logo inalcançável, não constitui a medida do mundo

aparente, o positivismo, embora o renegue, sustenta o seu oposto mediante o reconhecimento de sua realidade, mesmo frente à sua inacessibilidade ao conhecimento. É por conta desse reconhecimento que se sustenta ainda a dualidade de mundos, embora se reconheça aqui a impotência do mundo verdadeiro, razão pela qual se dá o despertar do primeiro bocejo da razão. Assim se desenvolve a próxima fase, fase esta em que se inicia a obra de demolição a qual se apresenta sob as imagens da filosofia da manhã e da figura do espírito livre. É o despertar de um novo dia, é o despertar da filosofia da manhã, a precursora do meio-dia:

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.) (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

Nas duas últimas fases da história desse erro, Nietzsche começa a explicitar sua própria perspectiva filosófica. A partir do momento em que o mundo verdadeiro perde seu valor ele começa a ser abolido, ele torna-se inútil, supérfluo. Por isso é natural que Nietzsche se refira a ele entre aspas, ou seja, ele deve ser suprimido, posto entre aspas. É o começo da fase do pensamento matinal, da filosofia da manhã que por sinal encontra-se elaborada na sua melhor forma no segundo período da obra nietzschiana, no mesmo período de suas influências positivistas, o que de certo modo o coloca em contato direto com a fase anterior. Não é por acaso também que este seja o período da construção do espírito livre (*freie Geister*)¹⁷, denotando a própria consciência do filósofo no tocante à evolução de seu pensamento em direção à transvaloração de todos os valores. É com a filosofia da manhã, seu pensamento matinal, com a evolução da cinzenta manhã em dia claro que o filósofo pensa aqui na própria obra de demolição

¹⁷ Sobre a figura do espírito livre é de grande valia o terceiro capítulo de ARALDI (2004): *Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. Ali, embora o foco do capítulo seja acerca da tentativa nietzschiana de superar o niilismo enquanto ceticismo extremo mediante o espírito livre, é interessante a reconstrução do autor acerca da figura do espírito livre no corpo da obra nietzschiana, assim como sua tentativa de enunciar um novo sentido e uma nova compreensão de mundo. Além disso, vale conferir também *Nietzsche, la vida como Literatura* de Alexander Nehamas, sobretudo nas páginas 83-85 e 92-98 em que o autor traça importantes caracterizações acerca do espírito livre.

que, depois de efetivada, possibilitará não só o evento do meio-dia, mas também toda a tarefa construtiva a ser levada a cabo por Zaratustra e celebrada no grande meio-dia.

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, de maneira mais incisiva, começa a dar forma a uma filosofia verdadeiramente própria a qual alcançará sua melhor efetivação no período da transvaloração dos valores. Se no período de seu pensamento, quando ainda influenciava-se no pessimismo romântico, quando ainda a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner constituíam, ao lado de sua formação filológica, os pontos de partida para sua reflexão, o presente período é caracterizado pela busca de um espírito livre, um caminho próprio de pensamento. É notável aqui sua crítica a toda forma de crítica voltada à manutenção dos ideais vigentes, bem como o elogio à ciência enquanto promotora da disciplina necessária para que o espírito se liberte das convicções.

É nesse período que o filósofo inicia sua obra de demolição. No *Ecce Homo*, ao referir-se a *Humano, demasiado humano* enquanto monumento de uma crise, o filósofo afirma que tal livro não apenas proclama-se para espíritos livres como também cada frase dele expressa uma vitória com o qual afirma haver-se libertado de tudo o que não pertencia à sua natureza. “A ele não pertence o idealismo” diz o filósofo, “o título diz: ‘onde vocês veem coisas ideais, eu vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’” (EH, *Humano, demasiado humano*, §1). Mais adiante, complementa: “*Humano, demasiado humano*, este monumento de uma rigorosa disciplina de si, com a qual dei um brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento belo’” (EH, *Humano, demasiado humano*, §5).

É, em *Humano, demasiado humano*, que se configura mais propriamente a figura do espírito livre. O filósofo o caracteriza como “aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (HHI, §225). Enquanto os espíritos cativos (*die gebundene Geister*) são a regra, os espíritos livres são a exceção, uma vez que, ao contrário dos cativos, ele exige razões da verdade enquanto aqueles apenas fé. Assim, no tocante ao conhecimento da verdade, mais importante que o impulso ou o caminho que a fez buscá-la, é possuí-la. Desse modo, pouco importa se os cativos se apegaram à inverdade pela moralidade ou os espíritos livres chegaram à verdade pela imoralidade. O mais importante aqui, não é ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição. Nesse sentido, a principal característica do espírito livre

é justamente o livramento (*Loslösung*) de todos aqueles elos que o prendiam ao passado, à tradição, o que permite ter ao seu lado, se não a verdade, pelo menos o espírito da busca pela verdade (cf. HHI, §225).

Desse modo, tendo como ponto de partida o ceticismo em relação àqueles pressupostos e ideias metafísicas, crenças, erros da religião, da arte, da moral, o espírito livre move-se pela busca da verdade. O ceticismo deveria então harmonizar-se com a perspectiva do conhecimento científico de tal forma que a história do pensamento humano poderia ser investigada através da ciência. Tal empreendimento do conhecimento científico teria por base guiar o ceticismo naquilo que tange ao mundo metafísico, na constatação de que há apenas um mundo. Isso porque uma prova científica do mundo metafísico é tão difícil que talvez a humanidade nunca se liberte da desconfiança em relação a ela. Segundo o filósofo, “quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela” (HHI, §21).

Entretanto, *Humano, demasiado humano* não é apenas uma obra na qual figura o espírito livre. Segundo o filósofo, se expressa também ali, por vez primeira, seus pensamentos acerca da “*origem de nossos preceitos morais*” (GM, Prólogo, §2). Sob o olhar cético do espírito livre, não faz mais sentido afirmar a tese segundo a qual o homem moral se encontraria mais próximo do mundo inteligível que o homem físico. Isso porque simplesmente não existe um mundo inteligível, e é valendo-se dessa tese que o filósofo pretende-se servir como um machado para cortar pela raiz a “‘necessidade metafísica’ da humanidade” (cf. EH, *Humano, demasiado humano*, §6).

É numa transvaloração de todos os valores, em um desprendimento ou se preferirmos num livramento (*Loslösung*), que o filósofo procura aquela nova manhã, aquele desconhecido e delicado rubor, com que um novo dia romperá. É num confiar e dizer Sim a tudo o que até então fora proibido, maldito e desprezado que tal obra pretende devolver “‘a alma’, a boa consciência, o elevado direito e *privilégio* à existência” (EH, *Aurora*, §2). É mediante essa concepção que o filósofo se dedica a investigar o problema da moral.

É certo que uma das tarefas essenciais da filosofia de Nietzsche é ver e mostrar o problema da moral como também fazer uma crítica à mesma. Compreendendo-a como aquela que perpassa toda a história ocidental, arraigada à progressão da ideia do verdadeiro mundo, o filósofo assume para si a tarefa de levar a cabo semelhante crítica,

sobretudo à moral cristã. Na *Gaia Ciência*, sentindo falta até mesmo da curiosidade científica acerca da moral, o filósofo afirma:

Não vejo ninguém que tivesse ousado uma *crítica* dos juízos morais de valor. [...] ninguém, portanto, examinou até agora o *valor* dessa mais célebre de todas as medicinas, chamada moral: para o que, é preciso, primeiro de tudo, alguma vez... pô-lo em questão. Pois Bem! Essa é justamente nossa obra. (GC, §345).

Este projeto genealógico, esta obra, a que o filósofo intenta dedicar-se nada mais é do que uma tentativa de superar aquele mais longo erro, aquela metafísica que engendrou o verdadeiro mundo inculcando-lhe aspectos morais. No que diz respeito aos valores, Nietzsche não pretende interrogar-se acerca deles enquanto tais, pois os valores não são definitivos nem se impõem por si mesmos. Ou seja, não se trata de questionar os valores pelos valores, mas, antes, questionar o valor desses valores, questionar as forças e as relações de forças responsáveis pela instituição de manutenção desses valores.

Para o filósofo, os valores não possuem existência em si como também não são uma realidade ontológica, constituem antes de tudo uma produção, uma criação humana. Com isso o filósofo não só denuncia os valores como produto da interpretação que o homem faz do mundo, como também destitui os valores de um caráter fenomênico. Ou seja, “tudo o que tem algum *valor* no mundo atual não o tem em si, não o tem por sua natureza – a natureza é sempre sem valor – mas um dia ganhou valor, como um dom, e nós somos os doadores. Fomos nós que criamos o mundo que diz respeito ao homem!”¹⁸ (GC, §301). O mesmo ocorre aos valores morais, uma vez que para o filósofo não há fenômenos morais e muito menos fatos morais, o que existe são interpretações morais. Nesse sentido, a pretensão nietzschiana, sobretudo aquela da *Genealogia da Moral*, nada mais é do que auscultar e perscrutar o passado desse ídolo da moral. O que está em jogo aqui são às relações de forças que constituem as diferentes tábuas de valores da moral.

¹⁸ Esta mesma concepção aparece também no fragmento póstumo 11 [99] Novembro de 1887- Março de 1888, do qual trataremos mais adiante, bem como na *Gaia Ciência* § 109 e *Além de bem e mal*, §21.

Contrapondo o período áureo da Grécia antiga à modernidade enquanto a “era da *décadence*”, o filósofo aponta para o fato de que aquele foi o momento e o lugar em que os valores aristocratas foram dominantes. Nesse período, em que se deu o apogeu da cultura, os valores que se opõem à moralidade são encontrados na arte, na epopeia, na tragédia, na poesia lírica. Da mesma forma com que o elo entre o trágico e o racional foi rompido pela filosofia socrático-platônica, a religião judaico-cristã deu curso à ruptura entre ética (ética aristocrática) e moral (moral escrava). Embora sejam diferentes momentos históricos, possuem em comum um mesmo evento, a instauração da *décadence* e suas consequências.

Compreendida aqui como uma diminuição, um enfraquecimento do homem, a decadência nada mais é do que a sobreposição das forças esgotadas sobre as forças potentes, a transformação do homem forte em fraco. Em outras palavras, pode-se ainda caracterizá-la como aquele momento em que a potência dos fortes é subtraída pela moral de maneira que os próprios fortes acabam por assumir os valores dos fracos. Mediante tal acontecimento, evidencia-se o conflito existente entre a ética aristocrática e a moral cristã. Este conflito foi o responsável por transformar o “homem-fera” aristocrático em animal doméstico, uma ave de rapina em cordeiro¹⁹. Ao sobrepor-se à ética aristocrática, a moral cristã evidenciou a diferença entre um tipo de vida ascendente e outro da fraqueza, do declínio, sendo que este último é o que se sobressai na modernidade.

No *Anticristo*, encontramos uma explicação para o fato do tipo decadente sobrepor-se ao ascendente, diz Nietzsche:

Este tipo de valor elevado já existiu muitas vezes; mas como um feliz acaso, como uma exceção, nunca como um tipo desejado deliberadamente. Pelo contrário, foi precisamente ele o mais temido até o presente, quase uma própria realidade temível em si – e a partir

¹⁹ É no § 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* que se encontra esta fábula acerca das aves de rapina e dos cordeiros. Embora ela não tenha propriamente o caráter de uma fábula, é de grande importância o fato de Nietzsche caracterizar que a transformação de ave de rapina em cordeiro não se trata de uma simples inversão de perspectivas. Não é por mero acaso que o filósofo substitua o lobo da fábula original pela ave de rapina. Pois, como bem salienta Marton: “Enquanto o lobo [...], dava-se ao trabalho de justificar sua atitude perante o animal que pretendia devorar, as aves de rapina surgem impetuosas e, num repente, apoderam-se dos cordeirinhos. É por isso que o lobo, esse animal matreiro, não passa de invenção do cordeiro; ele nada mais é do que a imagem que o fraco tem do forte. O forte, ele mesmo, é ave de rapina; não precisa de palavras para tomar posse de sua presa, não tem de convencer o interlocutor de que está com a razão (mesmo porque a ave de rapina nunca consideraria o cordeiro como seu interlocutor)” (MARTON, 1993, p. 52).

desses termos o tipo inverso foi desejado, criado, conseguido; o animal doméstico, o animal gregário, o animal doente, o cristão... (AC, Prólogo, §3).

Após haver distinguido dois tipos de moral, a *moral dos senhores* – aristocrata – e a *moral dos escravos* – moral socrático-platônica-ocidental –, Nietzsche afirma que, enquanto aqueles são dominantes e possuem um estado de alma elevado e orgulhoso, característica que lhes confere distinção e determinação na hierarquia, o olhar dos escravos não é favorável às virtudes do poderoso. Se a arte e o entusiasmo da veneração e da dedicação fazem parte do modo aristocrático de pensamento e valoração, o anseio de liberdade, o instinto para a sutileza do sentimento de liberdade pertence à moral e à moralidade do tipo escravo. Enquanto as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem, como a compaixão, o coração cálido, a humildade e a paciência recebem todas as honras do tipo escravo, o tipo aristocrata orgulha-se por não ser feito para a compaixão e para a ação altruísta. Sua fé e orgulho encontram-se em si mesmo a tal ponto de sentir ironia e hostilidade pela abnegação. Assim, enquanto a moral escrava é uma moral da utilidade, a moral de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, como o único que empresta honra às coisas, o que *cria valores* (cf. BM, §260). Como resultado de um sim a si mesmo, a ética aristocrática é afirmativa, enquanto que, pelo fato de não instaurar valores, a moral escrava é reativa.

A partir do poeta lírico grego Teógnis de Megara, porta-voz da nobreza grega, Nietzsche estabelece uma equação dos valores aristocráticos: bom = nobre = belo = feliz = amado dos deuses (cf. GM, I §5). Entretanto, com a moral judaica ocorre uma total inversão desses valores, uma “vingança espiritual pura”. Ou seja, os judeus, ao ousarem inverter a equação dos valores aristocratas, apegaram-se com unhas e dentes a esta tarefa, de modo que “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são os bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança”. Por outro lado, os nobres serão por toda a eternidade “os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (GM, I §7). Enquanto “povo nascido pela escravidão”, os judeus tornaram-se, assim, os responsáveis pela mais radical das declarações de guerra, a qual foi herdada pela cultura

ocidental. Em *Além de bem e mal*, ao refletir acerca dessa inversão de valores, o filósofo afirma:

Os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram “rico” “ateu”, “mau”, “violento”, “sensual” numa só definição e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra “mundo”. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral!* (BM, §195).

Se hoje perdemos de vista aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, é porque ela foi vitoriosa. Assim sendo, o tipo fraco, o escravo nada mais é do que um infeliz que denomina o tipo forte, o aristocrata, de malvado e de mau. Dito de outra forma, a rebelião escrava da moral nada mais é do que a criação de valores mediante o ressentimento. Se por um lado a moral nobre nasce da afirmação de si mesmo, a moral escrava diz *Não* a um “fora”, a um “outro”, a um “não-eu”, de maneira que este “*Não*” acaba sendo seu ator criador, ou seja, a necessidade de dirigir-se para fora em vez de voltar para si é própria do ressentimento, uma vez que necessita ele de um mundo oposto ao exterior para poder agir em absoluto. Em última instância, a ação da moral escrava, sua criação de valores não passa de uma reação. De certo modo, encontra-se aqui em jogo novamente a distinção da moral nobre com a escrava. Enquanto a moral nobre institui o “bom” e só depois institui o mal como uma “imagem contraste, pálida e posterior”, o escravo, por sua vez, institui por primeiro o “mau” como ato fundador da moral, atribui tal adjetivo ao nobre e a partir dessa oposição chega ao “bom”, o qual se atribui a si mesmo (cf. GM, I §10). No fundo, a afirmação do fraco provém da tentativa de negação daquele com quem não pode igualar-se.

Além disso, para o filósofo, do mesmo modo com que se distingue um raio de seu clarão, sendo o clarão apenas sua ação, ou seja, a operação de um sujeito em nome do raio, assim também a moral do povo distingue a força das expressões de força, imaginando que haja por detrás do forte, algum substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. A verdade é que “não existe um tal substrato”, diz Nietzsche, “não existe ‘ser’ por detrás do fazer, do atuar, do vir-a-ser; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação (*Tun*) – a ação é tudo” (GM, I §37). É a ovelha que denomina a ave

de rapina com o adjetivo de mau, de modo que tudo o que for oposto à ave de rapina é bom. De certo modo, ocorre aqui uma duplicação da ação, ela é posta como causa e em seguida como efeito. Isso inclusive poderia ser visto na ciência sob a sentença “força original”, ou a “coisa em si” kantiana. Desse modo, não seria nada espantoso que aquelas emoções sombrias e furiosas de ódio e vingança se utilizassem dessa crença para sustentar outra crença ainda maior: “a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha” (GM, I, §13). Com isso inicia-se o processo de decadência, o processo de colapso dos valores morais, pois o “olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso” ao mesmo tempo em que põem em relevo todas as “propriedades que servem para aliviar a existência” (BM, §260).

Tal atitude consiste numa negação da vida, dado que sua única função é “aliviar a vida dos que sofrem”. E o filósofo empenha-se em demonstrar tal acepção no decorrer de toda a *Genealogia da Moral* mediante suas três principais noções: o ressentimento, a má-consciência e os ideais ascéticos. Aqui o filósofo também perfaz talvez sua principal crítica à moral cristã. Prova disto é que, em *Ecce Homo*, numa seção dedicada à obra, Nietzsche a resume da seguinte forma:

A verdade da *primeira* dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não*, como se crê, do “espírito” – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*. A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência*: a mesma *não* é, como se crê, “a voz de Deus no homem” - é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e mais indelévels substratos da cultura. A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence* (EH, *Genealogia da moral*).

O ressentimento encontra-se na base do triunfo da moral de escravos sobre a moral aristocrática, uma vez que ele, enquanto força reativa que predomina sobre a força ativa, constitui o princípio a partir do qual se originam os valores decadentes. É a partir de tal conceito que o triunfo da moral dos escravos pode ser compreendido. Os escravos definem-se pelo ressentimento, este é parte do seu próprio modo específico de

ser, visto que é a partir do momento em que ele gera valores que a rebelião começa. Em vista disso, o ressentido não age nem reage realmente, apenas produz um ódio insaciável, uma vingança imaginária²⁰, daí a ênfase de Nietzsche em salvar os fortes da tirania decadente dos fracos²¹. Isso porque a partir do momento em que o fraco imaginar e buscar sua vingança contra o forte e seus valores, a quem denomina de malvado, o ressentido encontrará sentido à sua fraqueza de modo que o forte sempre parecerá culpado por aquilo que o fraco não é e não pode ser (cf. MACHADO, 1984, p. 73). Em última análise, ao conceber o forte como inimigo e malvado, o fraco não passa de uma negação dos valores instituídos por aquele ao passo que o forte, jamais despreza o seu contrário, antes venera seu inimigo, para o forte o mau é apenas o que não lhe é igual, o comum. Isso se torna expresso quando, em *Humano, demasiado humano*, o filósofo afirma:

Os bons são uma casta; os ruins [*Schlechten*], uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom e ruim equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mal [*Böse*]: ele pode retribuir. Em Homero tanto os troianos como os gregos são bons. Não aquele que nos causa dano, mas aquele desprezível, é tido por ruim. (HHI, §45)²².

²⁰ Sobre isso escreve Nietzsche em *Ecce Homo* “Por que sou tão sábio”, § 6: “Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica. E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a sustentabilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido aumento consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estomago, por exemplo” (EH, Porque sou tão sábio, §6). No mesmo sentido acrescenta na seção § 7: “o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza” (EH, Porque sou tão sábio, §6).

²¹ Na *Genealogia da Moral*, terceira dissertação, seção §14, Nietzsche afirma que: “o superior não deve rebaixar-se a instrumento do inferior”, pois “os doentios são o grande perigo do homem não os maus, não os ‘animais de rapina’. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados – são eles os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós”. Assim o que se deve temer “é o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não o é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o nihilismo” (cf. GM, III, §14).

²² Paulo César de Souza, tradutor desta citação, opta por traduzir *Schlecht* e *Böse*, ambos por “mau” o que não é inadequado uma vez que ambos podem ter o mesmo significado em alemão. Porém, dado que a tradição nietzschiana no Brasil consagrou a tradução de *Schlecht* por “ruim” e *Böse* por “mal” devido ao sentido filosófico que tais termos assumem ao longo da obra nietzschiana, optamos por alterar a respectiva tradução de acordo com o termo alemão empregado pelo filósofo, razão pela qual inserimos o respectivo termo entre colchetes após o seu correspondente em português.

Se o ressentimento constitui aquela força reativa que predomina sobre a força ativa e da qual se originam os valores decadentes, a má consciência, por sua vez, configura-se como expressão dessa reação. O homem passa a ser visto como um doentio projeto de tornar-se soberano. É aqui que se processa aquele desligamento do animal homem em vista de um homem em si, deve o homem agora frear seus instintos em vista do convívio social. Se outrora os instintos do homem podiam ser plenamente desenvolvidos, tomando-os inclusive como guia de sua ação, agora ele deve adaptar-se, ainda que de modo involuntário, à vida em sociedade²³. Segundo a genealogia nietzschiana, a má consciência ou o sentimento de culpa tem uma dupla origem. A primeira diz respeito à transformação do tipo forte em culpado levada a cabo com o surgimento do Estado, “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar sem hesitação, lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (GM, II, §17). No entender de Nietzsche, o Estado, enquanto a mudança mais profunda já produzida pela humanidade, mediante sua força coercitiva e repressora, evidencia que o processo de surgimento da má consciência se dá mediante a relação entre instinto e consciência.

Tais instintos, impossibilitados de agir no exterior voltam-se para dentro, criando uma interioridade. À medida que os instintos são impossibilitados de expandirem-se pela coerção social, voltam-se contra o próprio indivíduo originando assim, a partir dessa interiorização dos instintos, a má-consciência. Ou se preferirmos, nas próprias palavras do filósofo, lemos que: “Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos – esse 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*” (GM, II, §17).

O segundo modo pelo qual surge a má-consciência diz respeito à transformação do ressentido em culpado pelo sacerdote ascético²⁴. Sua função primeira

²³ Acerca deste aspecto no §16 da segunda dissertação de *A Genealogia da Moral*, o filósofo escreve: “Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM, II, §16).

²⁴ Acerca disto é interessante conferir as seções § 15 e § 16 da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*.

é ser um desprezador natural de toda saúde, um opositor a toda potência tempestuosa, dura e desenfreada. Cabe a ele aliviar seu rebanho do peso do ressentimento acumulado do contrário todo rebanho se autodestrói. Para Nietzsche, o valor da existência sacerdotal pode ser resumida numa única sentença: “O sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento” (GM, III, §15). Isso porque o ressentido, enquanto alguém que sofre, procura espontaneamente por uma causa, um culpado de seu sofrimento para poder, assim, sobre ele descarregar seu ódio. Ali entra a figura do sacerdote, pois é ele quem lhe mostra esse culpado: “‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *Somente você é culpada de si!...*’”. (GM, III, §15). Nesse sentido, a má-consciência nada mais é do que o ressentimento voltado contra si próprio. É assim que, mediante essa psicologia do sacerdote ascético, se introduz a noção de pecado.

É mediante a noção de pecado, pecaminosidade, corrupção, culpa, danação que o sacerdote ascético pode tornar os doentes *inofensivos* e os incuráveis destruírem-se a si mesmos. Fazendo com que voltem contra si mesmos seu ressentimento, o sacerdote pode, dessa maneira, *aproveitar* os instintos ruins dos sofredores em vista da autodisciplina, autovigilância e autossuperação. Segundo o filósofo, é assim que se organiza, de um lado, a concentração dos doentes para o qual a palavra “Igreja” seria o nome mais popular, e, do outro lado, uma salvaguarda provisória contra os mais sadios e plenamente forjados, o que mais uma vez expõe o abismo entre os doentes e sãos (cf. GM, III, §16). O pressuposto nietzschiano aqui em jogo encontra-se elaborado no sentido de que a natureza pecaminosa do homem não constitui um fato, mas antes apenas uma interpretação de um fato, o que não passaria de uma má disposição fisiológica vista sob uma perspectiva moral-religiosa e que não constitui mais nenhum imperativo, razão pela qual ela deve ser eliminada juntamente com o verdadeiro mundo.

Uma terceira forma de conceito moral tratado na *Genealogia da moral* é o ideal ascético, o suporte de toda a metafísica, de toda moral, religião e ciência. O único ideal vigente, aquele que se relaciona diretamente com toda busca de sentido. É ele quem precisa de um objetivo, daí que o homem preferirá ainda “*querer o nada a nada querer*” (GM, III, §1). Por preferir o nada em vez do nada querer, do *horror vacui*, o ideal ascético preserva o querer configurando-se assim uma contradição da “*vida contra a vida*”. Isso porque a origem do ideal ascético encontra-se “*no instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*” (GM, III, §13). Em meio à degeneração, a vida

busca manter-se por todos os meios. E ainda que seus instintos mais profundos, aqueles que ainda permanecem intactos perante a degeneração, lutem contra todos os novos meios e invenções, o ideal ascético, enquanto uma dessas invenções, perfaz o contrário do que seus adoradores acreditam. A vida luta através dele com a morte, contra a morte, de modo que ele não passa de um artifício para a preservação da vida. Onde se impôs a civilização e domesticação do homem, ele pode dispor e apoderar-se do homem expressando a *condição doentia* deste tipo de homem até agora existente, aquele que luta fisiologicamente com a morte, com o desgosto da vida, a exaustão e o desejo de “fim”. Complementa ainda o filósofo:

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: mais precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com *este* poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor. (GM, III, §13).

No fundo, o sacerdote ascético, aparentemente inimigo e negador da vida, constitui uma das grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida. Isso porque, na medida em que ele nega esta vida em favor de outra, a do além, ao lutar contra a morte, a exaustão e o desejo do fim, acaba por conservar e afirmar esta vida mesma. Entretanto, enquanto condição doentia, ele procede a invenção de um além para caluniar um aquém, o que obviamente estabelece mais uma vez a dualidade de mundos:

O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o receio da beleza e sensibilidade, um Além inventado para melhor caluniar o aquém, no fundo uma demanda do nada, do fim, do repouso, [...] – tudo isso me parecia, do mesmo modo que a vontade incondicional do cristianismo, considerar como válidos apenas valores morais, sempre como uma forma mais perigosa e inquietante entre todas as possíveis formas de “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda enfermidade, cansaço, desanimo, esgotamento, empobrecimento vital

– pois perante a moral (especial a cristã, ou seja, a moral incondicional) a vida tem constante e inevitavelmente de sofrer uma injustiça, uma vez que a vida é algo de essencialmente imoral ... (NT, Ensaio de autocrítica, § 5).

O ideal ascético junto com o ressentimento e a má-consciência constituem os meios de organização do tipo de moral judaico-cristã caracterizada como caluniadora e envenenadora da vida. Ao fazer com que os instintos de decadência, aqueles instintos de negação da vida em vista de uma outra vida, dominem sobre os instintos de expansão, sobre os instintos aristocráticos, em que a vontade de nada vence a vontade de viver, a moral judaico-cristã possibilita nada mais nada menos que a irrupção do niilismo²⁵. E pensado enquanto um fenômeno no qual se intensificam os instintos de destruição, o niilismo configura-se como essa derrocada e corrosão de valores vivenciada pela cultura ocidental. Em última instância, o analisado pelo filósofo ao longo de *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente em fábula* configura-se como um transcurso niilista, justificando assim a necessidade de suplantando o verdadeiro mundo a fim de tornar a humanidade liberta da moral, e o mundo (o vir-a-ser), de sua aparência.

Se por um lado a *História de um erro* mostrou-nos como um mundo verdadeiro foi erigido com os auspícios ontológicos do ideal e sob o aval de uma moral negadora da vida, por outro lado, tornou-se evidente que a negação da vida e a nulidade ontológica desse verdadeiro mundo possibilitou a irrupção do niilismo. Embora o niilismo, conforme o discutido na filosofia nietzschiana, seja complexo e multifacetado, em um fragmento do outono de 1887, Nietzsche fornece uma clara definição do “mais inquietante” de todos os hóspedes, diz ele: “*Nilismo*: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à pergunta ‘para quê’. Que significa o niilismo? – *Que os valores supremos desvalorizaram-se (sich entwerten)*” (9[35]). Ao descrever assim o fenômeno mesmo do niilismo, Nietzsche aponta para a falta de sentido gerado pelo mundo verdadeiro no tocante às respostas tradicionais ao “porquê” e ao “para quê?” – Deus, a Verdade, o Bem – da vida e do cosmos. É nessa total ausência de sentido, em que o mundo

²⁵Cabe lembrar aqui as reflexões do filósofo sobre a *História do Niilismo Europeu*, caracterizada por ele como este transcurso histórico no qual estão presentes os temas e fenômenos da decadência, pessimismo, instituição e ausência de valores, vontade de nada, Morte de Deus e esgotamento. Além disso, vale lembrar também que, embora haja uma relação estreita entre niilismo e decadência, é possível encontrar uma distinção básica nas obras de Nietzsche. Ou seja, enquanto que o niilismo é compreendido como um transcurso histórico provindo desde o platonismo até o triunfo do pensamento afirmativo (evento do grande meio-dia), a decadência é entendida como algo necessário que se manifesta de forma a-histórica.

verdadeiro enquanto “aquela ideia tornada inútil”, “que para mais nada serve, não mais obriga a nada” que se encontra a sociedade moderna.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, numa crítica à modernidade, Nietzsche afirma que pelo fato de havermos perdido os instintos dos quais se originam as instituições, as próprias instituições estão se perdendo, porque segundo ele “não mais prestamos para elas” (CI, Incursões de um Extemporâneo, §39). A modernidade tornou-se assim a “era da *décadence*”, visto que não é mais possível construir instituições duradouras (por exemplo, o matrimônio). Essa manifestação do niilismo enquanto colapso de valores constitui o grande transcurso da modernidade, razão pela qual o século XIX é considerado pelo filósofo como um caos niilista.

O pensamento filosófico do niilismo passa então a ser historicamente desenvolvido, compreendido e articulado por Nietzsche como um transcurso histórico. Isso fica claro quando, em um fragmento póstumo de 1887, o filósofo declara:

O que eu narro é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode deixar de vir: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada desde agora, pois a necessidade mesma está aqui em obra. Este futuro fala já através de cem signos; este destino anuncia-se em geral; para esta música do futuro estão todos os ouvidos aguçados. Nossa cultura europeia inteira move-se desde há muito numa tortura da tensão, que cresce de século em século, como se quisesse ocasionar uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada. Como uma corrente que quer o fim, que não reflete mais sobre si, que teme refletir sobre si (11 [411] de novembro de 1887 – março de 1888)²⁶.

E assumindo-se ele mesmo como o primeiro niilista completo, o que viveu e experimentou o niilismo até o fim, Nietzsche reconhece a impossibilidade de o homem moderno salvaguardar os valores tradicionais. Assim, ao realizar um duplo movimento, em que, por um lado, observa extemporaneamente o desenrolar do fenômeno, por outro assume a modernidade em si mesmo, o filósofo passa a compreendê-la como o período da crescente decadência acompanhada pelo cansaço e pelo esgotamento. Enquanto este movimento descomunal e decisivo que como um “hóspede perturbador” permeia todos os âmbitos do pensamento como também toda ação humana, o niilismo constitui esse

²⁶ A tradução deste fragmento pertence à ARALDI, 2004, p. 99.

grande “perigo dos perigos”, “o autêntico *problema trágico* do nosso mundo moderno” (7 [8] do final de 1886 – primavera de 1887). Nesse sentido, o transcurso da metafísica ocidental, bem como o da moral cristã, não passam de uma única história sem nenhuma descontinuidade significativa no tocante à superação da noção de verdade e dos valores morais.

Diante desse transcurso em que os valores e a moral mesma encontram-se desvalorizados, o interesse de Nietzsche centra-se na busca pelos maiores traços e marcos da história do homem na tentativa de compreender por inteiro a história da filosofia. Tal perspectiva desdobra-se na investigação da metafísica enquanto cisão de mundos. Nesse sentido, é possível afirmar que a estratégia nietzschiana está em captar o marco decisivo e básico da filosofia ocidental, o qual se encontra diretamente implicado na cisão entre o homem e o mundo, e que foi o responsável pelo engendramento do mundo verdadeiro. No livro V da *Gaia Ciência*, ao tratar sobre a origem a partir da qual o niilismo se desenvolve mediante a oposição homem-mundo, o filósofo escreve:

A inteira atitude ‘homem *contra* mundo’, o homem como ‘princípio negador do mundo’, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre sua balança e a ache leve demais [...]. Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição [*gegensatzes*], de um oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *tolerávamos* viver – e um outro mundo, *que somos nos próprios*: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou: ‘ou abolir vossas venerações, ou – *vós mesmos!*’ Este último seria niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? – Esse é *nosso* ponto de interrogação. (GC, § 346).

Além de afirmar a necessidade de radicalização do niilismo²⁷, Nietzsche aponta o sentido da mesma, ou seja, demonstra que a ruptura homem-mundo encontra-se na raiz do niilismo e que sua superação não se dá suprimindo apenas um dos dois polos. Se

²⁷ Nietzsche compreende que a radicalização do niilismo ocorre no transcurso em que este se desenvolve enquanto processo que move toda a história do ocidente. Isso se dá na medida em que o homem experimenta a morte de Deus, ou seja, o vazio de sentido causado pela ruína dos valores superiores. Para o filósofo, tal radicalização é necessária pois, à medida que leva ao esgotamento, à experimentação da morte de Deus, também possibilita a superação do niilismo, uma vez que é somente a partir da morte de Deus que o evento do meio-dia pode manifestar-se abrindo curso para uma filosofia que afirma e defende a vida.

o niilismo é consequência do colapso dos valores morais, metafísicos e religiosos da tradição ocidental, é na interpretação moral da existência e do mundo que ele tem sua origem. Nesse sentido, é imbricada com a moral que a metafísica ocorre enquanto cisão de mundos. Razão pela qual o filósofo, ao tratar do mundo verdadeiro, compreende que a invenção da verdade não se dá apenas no âmbito da moral, mas também no plano ontológico. A verdade é que o motivo pelo qual irrompe o niilismo, o princípio segundo o qual se engendra um outro mundo, reside na pretensa necessidade do homem colocar-se como medida e valor das coisas.

Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, no § 5 de “A Razão na Filosofia”, Nietzsche se ocupa em demonstrar de que modo a razão nos coage a submeter o vir-a-ser sobre o signo de unidade, identidade, ser, substância, duração, causa, coisidade a tal ponto de nos enredar no erro, a ponto de necessitarmos desse erro. Nesse sentido, a linguagem constitui o constante advogado desse erro²⁸. A crença na razão torna-se uma fé na “metafísica da linguagem”, uma crença na gramática. Assim, na medida em que trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da razão, entramos em um grosseiro fetichismo para o qual a vontade constitui a causa em geral. Tal fetichismo acredita no “eu”, no eu como substância, como ser. A crença na substância-eu é então projetada sobre todas as coisas. Isso permite que o conceito “coisa” seja criado. Por conta disso, o ser passa a ser pensado-junto por toda parte, acaba sendo “*introduzido sub-repticiamente*”. Isso significa dizer que o conceito de ser é derivado da concepção “eu”. Nesse sentido, escreve o filósofo:

Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser com prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular, unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; [...] A linguagem pertence, por sua

²⁸ Para Nietzsche a linguagem é compreendida como a primeira forma de “arte de simulação” do intelecto humano. Surge a partir de uma necessidade da vida em comum onde se constroem conceitos e “verdades fixas” a fim de estabelecer comunicação com os demais. Contudo, ela não se aplica a toda a realidade, uma vez que é convencional, é fruto de uma necessidade humana. O homem toma tal convenção sob a forma de “verdade” permanecendo preso a ela. Sob o impulso à verdade o homem pensa nas leis da verdade que, em sentido de correspondência do juízo com as coisas, não passa de uma ficção necessária para a vida. Sobre isto é de fundamental importância a obra de Laiseca (2001): *El Nihilismo Europeu: El nihilismo de la moral ya la tragedia anticristiana en Nietzsche*, sobretudo no segundo capítulo, item 2 (p. 77-103), quando de sua tematização sobre a crença na linguagem e na lógica enquanto crença niilista na verdade

origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa” [...]. No início está a grande fatalidade do erro, de que a vontade é algo que *faz efeito* – de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que é meramente uma palavra... Muito mais tarde, em um mundo mil vezes mais esclarecido, a *segurança*, a *certeza* subjetiva na manipulação das categorias da razão, chegou, com surpresa, à consciência dos filósofos: concluíram que elas poderiam provir da empiria – a empiria inteira, mesmo, está em contradição com elas (CI, “A Razão na filosofia”, §5).

No entender do filósofo, até agora não houve nenhuma outra força tão ingênua e persuasiva que o erro do ser; e tal como ele foi formulado pelos eleatas, cada palavra e cada proposição que falamos está a seu favor. Nietzsche compreende ainda que até mesmo os adversários dos eleatas acabaram por sucumbir à sedução de seu conceito-de-ser: “Demócrito entre outros, quando inventou seu átomo... A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina!” (CI, “A Razão na filosofia”, §5). É por conta dessa crença no ser, bem como pela sua derivação da concepção “eu” que as características atribuídas ao “verdadeiro ser” nada mais são que as características do não-ser, do nada.

Da mesma maneira, em um fragmento póstumo (11[99] de novembro de 1887 – março de 1888), Nietzsche constata desvalorização do mundo, o niilismo mesmo é resultado da crença nas categorias da razão. Nele o filósofo discute o colapso do mundo verdadeiro e, de modo mais rigoroso, o niilismo enquanto estado psicológico. Em suma, na primeira parte de tal fragmento, Nietzsche apresenta as três formas pelas quais o niilismo ocorre enquanto estado psicológico e, em vista disso, na segunda parte, constata os resultados de tais ocorrências. Essa estruturação expõe a relação entre a crença nas categorias da razão e o niilismo a partir da qual se compreende as razões pelas quais o mundo verdadeiro entra em colapso, ocasionando a irrupção do niilismo. Em virtude de tais ocorrências, o filósofo constata a insuficiência dos conceitos de “fim”, “unidade”, “verdade – ser”, utilizados até então para interpretar o que ele próprio denomina de “caráter global da existência”. Com isso, torna-se evidente o modo pelo qual agora o “mundo parece sem valor” (cf. 11[99] de novembro de 1887 a março de 1888).

Segundo o fragmento, o niilismo enquanto estado psicológico deverá (*müssen*)²⁹ ocorrer em um primeiro momento na busca por um “sentido”, por uma finalidade em todo acontecer que não está nele, de modo que, pelo fato de não haver finalidade alguma, aquele que procura acaba por perder o ânimo. Assim, o niilismo aqui entendido nada mais é do que o dar-se conta, o tomar consciência daquele longo desperdício de força em vista de um fim. Ele é fruto daquele tormento de que tudo foi “em vão”, daquela insegurança, da falta de uma direção, da vergonha sobre si mesmo por haver se enganado por demasiado tempo. No entender de Nietzsche, tal sentido poderia ser tanto o cumprimento de um cânone ético supremo em todo acontecer, enquanto ordenação ética do mundo, como também poderia ser o aumento do amor e da harmonia para com os seres; ou ainda a aproximação de um estado de felicidade universal ou até mesmo o tornar-se livre frente a um estado universal de nada. Qualquer que seja o fim será sempre um sentido.

De acordo com o filósofo, em todos esses modos de representação, o que há de comum é que, através do processo mesmo, algo deve ser alcançado. Entretanto, frente ao vir-a-ser compreende-se agora que nada pode ser alcançado, ou seja, que não há como atingir um sentido, um fim em todo acontecer, simplesmente porque ele não existe. Diante disso, o resultado nietzschiano é de que a causa do niilismo nada mais é do que a desilusão sobre a pretensa finalidade do vir-a-ser. Tal pretensão pode ser tanto em vista de um fim bem determinado, quanto em vista de uma universalização. O que está aqui em jogo é a compreensão de que todas as hipóteses finalistas até agora são insuficientes no tocante ao desenvolvimento inteiro do vir-a-ser. Desse modo, o homem não é nem colaborador do vir-a-ser, quanto mais seu centro.

Em segundo lugar, o niilismo enquanto estado psicológico ocorre mediante a tentativa de, em todo acontecer e sob todo acontecer, erigir uma totalidade, uma organização ou sistematização. Desse modo, uma alma sedenta de admiração e veneração diante desta representação global de uma suprema forma de governo e admiração pode regalar-se. De acordo com o filósofo, para a alma de um lógico bastaria uma real-dialética e uma absoluta coerência para que tudo estivesse reconciliado. O

²⁹ Interessante notar que Nietzsche escreva o fragmento no qual o niilismo, enquanto estado psicológico, “deve”, “tem que”, “precisa” ocorrer. Acreditamos que a utilização do verbo *müssen* por parte do filósofo não é de mero acaso, uma vez que a perspectiva do filósofo no tocante ao niilismo seja de superá-lo a todo custo. O fato de utilizar-se de um verbo que denote carência, necessidade, dever, obrigação evidencia ainda mais a perspectiva de uma radicalização do niilismo, uma vez que para superá-lo é preciso levá-lo às últimas consequências.

discutido aqui diz respeito a uma espécie de unidade ou a um monismo, um todo infinitamente superior a quem o homem, frente a esse *modus* da divindade e munido de um profundo sentimento de dependência e conexão, procura abandonar-se e submeter-se. Isso porque o bem universal exige seu abandono e submissão. Contudo, esse universal não existe. Assim, o niilismo vem à tona à medida que o homem toma consciência de que através dele não atua um todo infinitamente valioso, de modo que ele perde a crença em seu valor. No fundo, o que ocorre é que o homem concebeu um todo para poder crer em seu valor, porém, ao tomar consciência de que tal todo não existe, acaba descrendo de seu valor.

Numa terceira e última forma, o niilismo enquanto estado psicológico deverá emergir frente a essas duas compreensões. Ora, se com o vir-a-ser nada é alcançado e se sob todo o vir-a-ser não reina nenhuma totalidade como um elemento de supremo valor ao qual deva o indivíduo submergir totalmente, a saída é condenar por inteiro esse mundo do vir-a-ser, tomando-o como ilusório, e inventar um mundo verdadeiro, um mundo que esteja para além deste. Contudo, o homem, ao descobrir que esse mundo verdadeiro foi erigido mediante necessidades psicológicas e que ele não tem nenhum direito a ele, emerge a última forma de niilismo a qual encerra em si “*a descrença em um mundo metafísico*, que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*” (11[99] de novembro de 1887 – março de 1888). Sendo assim, a única realidade a ser admitida é a realidade do vir-a-ser. Toda e qualquer via dissimulada que leve a falsas divindades ou a ultramundos torna-se proibida. Desse modo, ainda que não se suporte este mundo, já não se pode mais negá-lo.

No fundo, ao se compreender que com o conceito de “fim”, “unidade” e “verdade” não se pode interpretar o caráter total da existência, alcança-se o sentimento da ausência de valor (*Wertlosigkeit*), do colapso. Desta forma, nada é alcançado ou obtido, uma vez que falta aquela unidade que, na multiplicidade do acontecer, tudo abarca. Isso demonstra que não há nenhuma razão para iludir-se com o mundo verdadeiro, dado que o caráter da existência é falso. Isso porque não há mais nenhum fundamento para iludir-se com um mundo verdadeiro. Dito de outro modo, as categorias “fim”, “unidade” e “ser”, que até então incutiam valor no mundo, foram extirpadas do homem, fazendo com que o mundo parecesse sem valor. É a partir dessa constatação que a filosofia da manhã aproxima-se cada vez mais do meio-dia.

Mediante a explicitação das três formas pelas quais o niilismo enquanto estado psicológico vem à tona, Nietzsche ocupa-se em investigar os resultados de tais

ocorrências. Segundo ele, dado que não é mais possível interpretar o mundo a partir das categorias de “fim”, “unidade” e “ser”, e que por conta disso o mundo pareça sem valor, há que se perguntar de onde provém nossa crença nessas três categorias. E, mais ainda, se rescindíssemos a crença nelas, o que restaria? A princípio poderíamos imaginar que, ao retirar o valor das categorias, o mundo também perderia seu valor, contudo não é isso que ocorre. No entender de Nietzsche, depois que retirarmos o valor dessas três categorias, depois que se evidencia que elas não se aplicam ao Todo, não resta mais nenhum fundamento para que o Todo seja desvalorizado (cf. 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888). Tal perspectiva permite ao filósofo não apenas diagnosticar o mal-estar da cultura ocidental, como também empreender a própria tentativa de superação do niilismo mediante a abolição total dos valores que regem o mundo verdadeiro.

Por constatar que as categorias de “fim”, “unidade” e “ser” não constituem a descoberta do valor do mundo através dele mesmo e sim uma tentativa de adequação deste mundo a elas, Nietzsche conclui que a causa do niilismo advém da crença nestas categorias. Isso significa dizer que o mundo foi valorado mediante categorias da razão, ou seja, valoramos o Todo mediante categorias “*que se referem a um mundo puramente fictício*”. Razão pela qual a conclusão final do fragmento é de que a ausência de valor do mundo nada mais é do que o resultado da tentativa de tornar o mundo avaliável ao homem através de seus próprios valores. Isso se dá à medida que se mostram inaplicáveis, uma vez que psicologicamente constituem apenas determinadas perspectivas da utilidade, falsamente projetadas na essência das coisas, quando sua aplicação se resume à sustentação e o incremento de configurações de domínio em âmbitos puramente humanos. Ou seja, em última análise, a desvalorização do mundo resultando em niilismo constitui aquilo que Nietzsche denomina de *ingenuidade hiperbólica do homem*, ou seja, a ingênua pretensão humana de constituir-se como sentido e critério de valor das coisas (cf. 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888)³⁰.

³⁰ Na *Gaia Ciência*, o filósofo deixa claro que o caráter do mundo é destituído de toda e qualquer estética humana. O mundo não é nem perfeito, nem belo, nem nobre e o mais importante: “Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades” (GC, §109). Em *Além de bem e mal* também afirma que “somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como

De acordo com o explicitado, a gênese dessa decadência, do niilismo propriamente dito, encontra-se na proposta de um mundo ideal, um mundo verdadeiro, transcendente em si que por fim considera este mundo como mera aparência. Nesse sentido, o mal estar da modernidade é resultado não só de uma valoração do mundo mediante categorias de ordem puramente humana, como também da negação deste mundo e da vida mesma mediante a moral de escravos compreendida enquanto um transcurso histórico que se arrasta pelo Ocidente desde Platão. De modo prático, tal configuração constitui a gênese dessa desvalorização de todos os valores na medida em que o mundo verdadeiro, ao revelar-se como suprassensível, como ideal, mostra-se como inacessível e inatingível. Em virtude disso, o Ser mesmo acaba por esvair-se à medida que o mundo verdadeiro perde sua consistência e é por conta disso que o evento mais emblemático da modernidade consiste na morte de Deus.

Concernente à modernidade, a morte de Deus constitui aquele evento em que os valores da tradição esvaem-se e, por sua vez, o sem sentido irrompe trazendo consigo o caos dos impulsos inquietos. Compreendida como o auge da decadência do verdadeiro mundo, da verdade superior, a verdade divina entra aqui em colapso. Isso porque Deus, enquanto aquela ordenação moral do mundo em si mesmo, aquela verdade divina, aquele caráter absoluto de finalidade, unidade e Ser, à medida que se tornou um imperativo inatingível e indemonstrável, tornou-se também desconhecido e por conta disso dispensável. É por isso que, aos olhos do louco anunciador desse evento, fomos nós que matamos Deus (cf. GC, §125). Nós o matamos à medida em que o engendramos como criador absoluto de valores absolutos, inatingíveis e indemonstráveis.

Nesse sentido, a morte de Deus não se refere a algum tipo de enunciado metafísico acerca de algum ente superior, mas antes àquele abalo cósmico em que toda aquela finalidade e sentido do vir-a-ser se esvai mediante o distanciamento da fonte divina dos valores que até então conferiam sentido ao mundo. Por conta disso, o “maior acontecimento da modernidade” não é apenas um evento ocorrido ao acaso, mas sim um evento longamente preparado desde o engendramento da “mais velha forma da ideia” mediante a moralização do mundo. Nada mais é do que o mundo verdadeiro tornado fábula, do que o fim da oposição entre o homem e o mundo, o fim da dualidade entre mundo verdadeiro e aparente. É o velho sol platônico como um ídolo a despedir-se em seu último crepúsculo.

algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*” (BM, §21). Nessa direção veja-se também BM, §22.

Iniciada com Platão, a progressão da ideia tornou-se vida eterna no cristianismo, incondicionado em Kant, ciência com o positivismo, ainda que pelo viés contrário. Agora, com a morte de Deus ela se dissolve em niilismo. Através do pensamento matinal, da algazarra dos espíritos livres, com a filosofia da manhã Nietzsche diagnostica a modernidade segundo o engendramento desse mundo verdadeiro que agora colapsa. É com essa mesma filosofia que inicia sua obra de demolição. Daí a necessidade da radicalização do niilismo, visto que é preciso levá-lo às últimas consequências e superá-lo. Tarefa a que se pretende a filosofia do meio-dia com a transvaloração de todos os valores e a noção de eterno retorno. Assim, se com as fases anteriores Nietzsche estabelece uma crítica aos responsáveis pela progressão da ideia ao longo da história da filosofia (Platonismo, Cristianismo, Kant e o Positivismo), com a filosofia da manhã pode o filósofo, mediante sua obra demolidora, preparar a chegada do meio-dia em que se dá o início da fase reconstrutiva operada, sobretudo por Zaratustra. Razão pela qual a morte de Deus é vista como um evento positivo pelo filósofo.

Se, por um lado, a morte de Deus representa a irrupção do vazio, do sem sentido, do niilismo propriamente dito, mediante a ruína dos valores superiores, por outro, o filósofo afirma nunca haver tido um ato maior de modo que “quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” (GC, §125). Da mesma forma, no § 343 do livro V de *A Gaia ciência*, Nietzsche relembra que o maior acontecimento recente constitui a Morte de Deus e a falência do Deus cristão a irromper suas sombras pela Europa. Assim, a sequência de ruptura, declínio, destruição e cataclismos deverão tornar-se eminentes agora. E para os adivinhos natos, “colocados entre o hoje e o amanhã”, “primogênitos do século vindouro”, as consequências desse evento não são nem um pouco tristes e sombrias, mas antes “uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora”. Ou nas próprias palavras de Nietzsche:

Nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim, nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o

conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (GC, §343).

Se, a partir do crepúsculo do velho Deus em seu último adeus, o céu ainda não se encontra limpo, é porque a modernidade ainda não reconheceu o maior dos atos e, por conta disso, procura substituí-lo por outros valores, sejam eles da razão, do progresso ou até mesmo da história. Relembre-se aqui a crítica do filósofo à modernidade e ao positivismo. Não é à toa que o louco, ao finalizar o anúncio da morte de Deus, encarando novamente seus espantados ouvintes, afirma: “eu venho cedo demais, não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens” (GC, §125). Entretanto, na medida em que o homem experimenta a morte de Deus, ou seja, o vazio de sentido causado pela ruína dos valores superiores, ele não só experimenta o vazio deixado por aqueles valores como também o niilismo se radicaliza e com isso é levado às últimas consequências. Por conta disso, uma nova perspectiva é aberta aos espíritos livres, aos filósofos: navegar em mar aberto. Aqui se compreende o motivo do retorno ao *bon sens* e da jovialidade, assim como o rubor de Platão e a algazarra infernal de todos os espíritos livres da quinta fase de *Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente em fábula*.

Se no final de *Aurora* Nietzsche reconhecia que aos “aeronautas do espírito” se abre um mar fora do comum, “uma rota livre”, embora ainda não seja possível adquirir uma certeza nem uma garantia prévia do ‘destino’ de tais navegadores e experimentadores, em *A Gaia Ciência*, diante da necessidade de enfrentar a Morte de Deus e as consequências do niilismo, o filósofo vislumbra a concepção mais fundamental de toda a sua filosofia. Por conseguinte, do mesmo modo que ao final do capítulo IV³¹ o filósofo introduz, por vez primeira, um fragmento acerca do *maior dos pesos* (cf. GC, IV, § 341), o pensamento mais abissal enquanto promessa de uma total reviravolta de nossa cultura, ele anuncia também a concepção básica de sua obra mais afirmativa (*Assim Falava Zaratustra*), na qual, mediante o *Incipit tragoedia*, apresenta o porta-voz de seus pensamentos mais fundamentais (Zaratustra) (cf. GC, IV, § 342). Desse modo, o filósofo pode agora passar à última fase de *Como o ‘mundo verdadeiro’*

³¹ Vale lembrar que os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência* são de 1882, e que somente em 1886 (mesmo período de redação de *Além de Bem e Mal*), Nietzsche viria a incluir o quinto e último livro à obra, resultando na versão que hoje conhecemos.

se tornou finalmente fábula elevando sua filosofia aos patamares que com *A Gaia Ciência*, mediante o anúncio da morte de Deus, se inicia: a filosofia do meio-dia.

À medida que, com a filosofia da manhã, com o despertar do novo dia e o retorno do *bons sens*, definha-se a oposição entre o homem e o mundo e interdita-se a valoração do sensível mediante as categorias da razão, culminando no reconhecimento da morte de Deus, dá-se o colapso final do mundo verdadeiro. Contudo, essa é apenas parte da obra de demolição, razão pela qual é preciso chegar ao meio-dia. Não basta reconhecer a insuficiência dos conceitos de finalidade, unidade e verdade-Ser para valorar o mundo, não basta reconhecer que o mundo verdadeiro tornou-se inacessível e por conta disso o sensível foi desvalorizado, resultando no niilismo. É preciso ir além, do contrário, que é feito do lugar em que se encontrava a progressão da ideia e que agora a partir de seu ocaso ficou vazio? Ou ainda, qual o sentido que o sensível adquire após o suprasensível haver sido abolido? É em virtude disso que o filósofo pretende dar conta dessa demolição na última e decisiva fase da história desse erro. Diz o filósofo:

6. Abolimos o mundo verdadeiro: que 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]) (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula).

A última fase da breve história, que inclui também agora a abolição do mundo aparente, assinala a tarefa assumida por Nietzsche de superar o mais longo erro. Tal tarefa impõe-se ao filósofo como a necessidade de libertar o vir-a-ser do jugo da aparência. Em outras palavras, não se trata de abolir o mundo sensível, que além de cair no nada é absurdo, mas antes de libertar a realidade do sensível do caráter de aparência. A partir do momento em que o mundo verdadeiro foi suprimido, cria-se a possibilidade para uma nova concepção de sensível. Nesse sentido, não se trata apenas de inverter a velha hierarquia enaltecendo o sensível e desprezando o suprasensível. Não basta efetivar uma mera inversão do platonismo, é preciso antes de tudo suprimir toda e

qualquer dicotomia ontológica resultante dele bem como de suas respectivas categorias³².

É em virtude disso que a última fase do texto, *Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar uma fábula*, inclui também a abolição do mundo aparente. Deste modo, Nietzsche não só liberta o vir-a-ser de seu caráter de aparência como também evita recair numa mera inversão do platonismo. No supracitado fragmento 11[99] de novembro de 1887 – março de 1888, Nietzsche cita três momentos, os quais parecem justificar essa tese: em primeiro lugar ocorre a tomada de consciência de que o mundo não pode mais ser interpretado mediante as categorias da razão, fato que efetiva o colapso dos valores cosmológicos; daqueles valores com os quais se inculcia ao mundo um valor. O mundo torna-se então desprovido de valor uma vez que o mundo verdadeiro já não existe mais. Isso permite um segundo momento, momento este em que se investiga a origem dessa crença. Dado que a origem da crença reside em nós, se ela se configura apenas como uma aparência de perspectiva, diga-se fruto de uma mera necessidade humana, então ela pode ser rescindida.

Com isso, o mundo é libertado daquela avaliação efetuada via categorias racionais e, portanto, torna-se também liberto do ideal, da concepção de mundo verdadeiro. Isso faz com que o terceiro momento venha à tona. Ou seja, quando as categorias são desvalorizadas, torna-se demonstrada sua inaplicabilidade ao todo de modo que já não constituem mais nenhum fundamento para que o todo seja desvalorizado. Retomando as palavras do próprio filósofo: “Abolimos o mundo verdadeiro: que restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6). Aqui se concretiza o fim do mais longo erro; aqui a humanidade atinge seu ponto mais alto; aqui começa Zaratustra e aqui se dá o meio-dia como o instante da mais curta sombra.

³² Nesse sentido a tese de uma “reversão do platonismo”, que remonta à juventude de Nietzsche, não é suficiente para caracterizar seu pensamento antimetafísico nem muito menos para superar o niilismo (cf. 7 [156] fim de 1870 – abril de 1871). Reverter o platonismo e proclamar a morte de Deus nada mais é do que perpetuar o niilismo e generalizar o modo metafísico do pensamento, e nesse ponto Heidegger teria razão em situar Nietzsche no bojo da metafísica ocidental (cf. HEIDEGGER, 2007a, p. 362 e 2007b, p.22ss). Contudo, quando Nietzsche escreve o *Crepúsculo dos Ídolos*, ele parece ter em mente que tomar o platonismo às avessas não o desembaraça da metafísica, tanto é que o ponto alto da humanidade, o início da jornada de Zaratustra só se efetiva após a supressão do mundo verdadeiro e do mundo aparente, o que, sem dúvidas, abre caminhos para uma superação efetiva do niilismo, ou se preferirmos a uma nova concepção de mundo totalmente liberta e alheia à concepção do mundo verdadeiro.

A realidade do vir-a-ser, o mundo agora liberto do jugo da aparência, constitui um livre jogo de forças sendo pura e simplesmente vontade de potência (*Wille zur Macht*)³³. E, enquanto vontade de potência, ele constitui o efetivar-se da força sem nenhuma causalidade. Seu efetivar-se emerge de seu constante “querer-vir-a-ser-mais-forte”. Tal configuração decorre de seu constante e inevitável conflito com outras forças que lhe oferecem resistência na busca por mais potência. Tal conflito é sempre de caráter agonístico advindo da pluralidade dos beligerantes. É mediante este efetivar-se enquanto impulso de toda força que novas configurações são criadas. Desse modo, nenhum *nomós* pode ser admitido à vontade de potência, uma vez que seria absurdo que as forças fossem coagidas a seguirem sempre um mesmo padrão no relacionamento entre si. Da mesma maneira, seria absurdo exigir dela um *telos*, posto que, ao superar a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças (cf. MARTON, 2000, p. 70).

Assim, o mundo revela-se como um pleno vir-a-ser em que a cada mudança outra se segue de modo que o mundo não teve um início e não terá fim. Diz o filósofo: “O mundo subsiste; não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer, - conserva-se em ambos... *Vive de si próprio: seus excrementos são seu alimento*” (14 [188] da primavera de 1888)³⁴. Não houve um momento inicial porque não se pode atribuir nenhuma intencionalidade à vontade de potência, da mesma forma que não haverá nenhum instante final, uma vez que ao mundo não se deve conferir nenhum caráter teleológico. “*Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!” (38 [12] de junho – julho 1885). É assim que o filósofo estabelece um de seus maiores pontos de ruptura com a tradição filosófica, pois como bem ressalta Marton (2000, p. 72), ao conceber o mundo e o homem enquanto pluralidade de forças, pura e simplesmente vontade de potência, Nietzsche encontra-se “mais próximo da arché dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles”.

³³ Embora aqui indispensável para a compreensão do arcabouço filosófico nietzschiano, o tema da vontade de potência não será por nós abordada exaustivamente, isso porque que nossos esforços concentram-se apenas nos aspectos relevantes à problemática que perseguimos nesse estudo. Entretanto, para um necessário aprofundamento do tema, é indispensável a leitura de MARTON, (2000) *A constituição cosmológica: a vontade de potência, vida e forças*, primeiro capítulo da obra *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*.

³⁴ Sobre isso vale conferir também os fragmentos póstumos 36[15] de Junho – Julho de 1885, 10 [138] do Outono de 1887 e 10 [72] do mesmo período.

É nesse contexto que nos deparamos com o evento maior do meio-dia enquanto o ápice da humanidade. Ora, se tanto o mundo quanto o homem constituem nada mais nada menos que pura e simplesmente vontade de potência, e que devido às suas configurações inexiste qualquer tipo de causalidade e fatos, tudo o que há não passa de mera interpretação. Assim, é somente enquanto interpretante que se pode estar e vir a ser no mundo. A vontade de potência ao exercer-se, constitui ao mesmo tempo o intérprete, o interpretante e a interpretação, razão pela qual se torna absurda toda e qualquer tentativa de dualidade, dada a inexistência de um mundo verdadeiro ou aparente. Tudo o que existe são interpretações, perspectivas provisórias destinadas a afirmar e dominar o vir-a-ser. Desse modo, ao compreender que a progressão da ideia tornada Verdade não passa de mera interpretação cujo valor encontra-se na obstrução e negação da vida, sua total abolição permite novas interpretações cujos valores pautam-se pela afirmação da vida enquanto livre jogo de forças.

Nesse sentido, tanto o homem como o próprio vir-a-ser encontram-se livres para infinitas possibilidades. Daí o ápice da humanidade, o meio-dia enquanto momento da mais curta sombra passa a ser aquela reconciliação do homem com a natureza, uma vez que marca o retorno do homem à terra, em que novamente pode vivenciar o mundo enquanto vir-a-ser. Se o ideal tornado verdade, o engendramento de um outro mundo é interpretado como negação e distanciamento deste mundo, a filosofia do meio-dia constitui aqui uma filosofia do vir-a-ser enquanto livre jogo de forças. Ela não apenas encerra o resgate daquilo que fora considerado como mera aparência, como sombra, que desde Platão fora alijada do conhecimento, como também se projeta para além delas superando toda e qualquer dicotomia.

Nesse sentido, é interessante notar que, quando Nietzsche escreve o *Andarilho e sua Sombra* (1879), ele ainda considera a sombra tão necessária tanto quanto a luz. Não é à toa que o andarilho afirma que elas se dão amavelmente, não são rivais até porque quando a luz se vai a sombra vai com ela. Razão pela qual pode o andarilho alegrar-se não somente por ouvir, mas também por vê-la: “Perceberás que eu amo a sombra assim como a luz. Para que haja beleza no rosto, nitidez na fala, bondade e firmeza no caráter, a sombra é tão necessária quanto a luz” (AS, “O andarilho e sua sombra”, Introdução). Sombra e luz constituem assim os símbolos significativos da filosofia da manhã. Reconhecer a sombra no mesmo grau de importância da luz significa resgatar as sombras, a aparência negada por Platão, e trazê-la para junto da luz,

do verdadeiro conhecimento platônico, com a mesma importância. É igualar a dualidade no intuito de superá-la no momento seguinte.

Se, no segundo período de sua obra, período este em que Nietzsche opera de modo mais significativo sua tarefa demolidora, ocorre o resgate das sombras com vistas à superação da dicotomia de mundos, o evento do meio-dia constitui a abolição total do mundo verdadeiro e com isso a superação última da dualidade, de modo que a última fase de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” constitui o instante da mais curta sombra. Por conseguinte, a abolição do mundo verdadeiro juntamente com o mundo aparente, não só elimina definitivamente toda e qualquer dicotomia como também, ao estabelecer o fim do mais longo erro no instante da mais curta sombra, liberta o caráter do vir-a-ser de toda e qualquer tentativa de valoração metafísica. Razão pela qual a humanidade atinge assim o seu ápice, visto que, reconciliada com a natureza, pode outra vez inserir-se e experimentar a realidade mesma do mundo enquanto vir-a-ser.

Ou se preferirmos, ao reconciliar o homem com a natureza, superando-se as dualidades é sempre e outra vez meio-dia. “O sol do conhecimento volta a estar em seu zênite” diz o filósofo, “e em sua luz, enroscada, encontra-se a serpente da eternidade - - é vosso tempo, irmãos do meio-dia” (11[196] da primavera – outono de 1881). Instaurado o evento do meio-dia enquanto o marco do fim do mais longo erro, o filósofo pode agora inserir sua própria perspectiva filosófica com vistas à “transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão” (EH, Além do Bem e do Mal, §1). Se com a filosofia da manhã o filósofo demoliu fundamentos, declarou colapsado o mundo verdadeiro, a partir do evento do meio-dia, ele empenha-se em levar a cabo sua própria perspectiva criadora.

Portanto, no evento do meio-dia ainda não há criação de novos valores, nem tampouco se efetiva a transvaloração de todos os valores ou a superação do niilismo. Pelo contrário, ele é tão somente aquele momento decisivo que marca o fim das dualidades, a completa suplantação do mundo verdadeiro abrindo curso para que Zaratustra entre em cena e leve a cabo sua tarefa construtiva. Contudo, uma vez instaurado, o evento do meio-dia não poderá deixar de existir, dado que sua ausência seria sintoma da existência de um outro mundo, razão pela qual o sol do conhecimento ao voltar a seu zênite encontra, enroscada em sua luz, a serpente da eternidade (11[196]

da primavera – outono de 1881)³⁵. É, pois, sob essa perspectiva que se desenvolve o *Incipit Zarathustra*, sentença que pretendemos agora investigar.

³⁵ Na seção “Da virtude dadivosa” (ZA, I, §3), Zarathustra, depois de seu primeiro anúncio acerca do grande meio-dia, também afirma que no dia em que se celebrará o grande meio-dia o sol do conhecimento permanecerá no meio-dia.

2. ZARATUSTRA ENQUANTO PERSONAGEM NECESSÁRIA À TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

INCIPIT ZARATHUSTRA escreve Nietzsche em latim e maiúsculas na sentença final de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula” (cf. CI). Tal sentença não apenas encerra o fim do “mais longo erro”, possibilitando que desenvolva uma nova concepção de mundo mediante o projeto de uma transvaloração de todos os valores, como também situa a personagem Zarathustra no interior da filosofia nietzschiana. Assim, depois de conhecido o processo de engendramento e derrocada do mundo verdadeiro a partir do qual o meio-dia se instaura, a questão essencial a ser levada a cabo a partir de agora consiste em tornar explícita a natureza e a tarefa que a personagem desempenha ao longo dos escritos nietzschianos tardios.

Iniciando pelas obras que marcam a filosofia da manhã³⁶, procuraremos explicitar o modo pelo qual vem à tona a filosofia do meio-dia e conseqüentemente a personagem de Zarathustra. Mediante o surgimento da personagem no interior da filosofia do meio-dia, em que se evidenciam a natureza e o propósito zarathustriano, buscaremos compreender a tarefa destinada à personagem a fim de que, no próximo capítulo, seja possível visualizar como ele a empreende. Tais configurações nos

³⁶ A noção de uma “filosofia da manhã” tomamos de empréstimo de Eugen Fink (2003, p. 42-50). Fink caracteriza a filosofia da manhã como o segundo período de Nietzsche compreendido pelas obras de *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*. No entender do autor, a filosofia da manhã é “a fria desconfiança ‘científica’ contra todo ideal, contra toda ‘fraude idealista’, contra todos os trasmundanos, contra todo além e toda a realidade sobrehumana” (p. 46). Ela não é meramente uma inversão do período anterior (ligado a Schopenhauer e Wagner), mas antes de tudo uma preparação ao terceiro período: “Todas as ideias fundamentais e decisivas” – acrescenta Fink – “já aparecem aqui, relampejam, lançam uma luz mais profunda, mais plena, mais de meio-dia, sobre a atitude ‘ilustrada’ e livre-pensadora. Por detrás da negação ilustrada emerge lentamente a afirmação própria da autêntica filosofia de Nietzsche. A segunda parte é, em sua essência, transição” (p. 42). Nesse sentido o próprio filósofo escreve em *Humano, demasiado humano* (§638): “Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarião - embora não como viajante *em direção* a um alvo último: pois este não há. Mas bem que ele quer ver e ter os olhos abertos para tudo o que propriamente se passa no mundo; por isso não pode prender seu coração com demasiada firmeza a nada de singular; tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade. [...] mas então vêm, como recompensa, as deliciosas manhãs de outras regiões e dias, em que já no alvorecer da luz ele vê, na névoa da montanha, os enxames de musas passarem dançando perto de si, em que mais tarde, quando ele, tranquilo, no equilíbrio da alma de antes do meio-dia, passeia entre árvores, lhe são atiradas de suas frondes e dos recessos da folhagem somente coisas boas e claras, os presentes de todos aqueles espíritos livres, que na montanha, floresta e solidão estão em casa e que, iguais a ele, em sua maneira ora gaiata ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos segredos da manhã, meditam sobre como pode o dia, entre a décima e a décima segunda badalada, ter um rosto tão puro, translúcido, transfiguradamente sereno: - buscam *a filosofia de antes do meio-dia*.”

permitirão compreender a relação entre a personagem e o grande meio-dia, o qual de certo modo, constitui o evento último da transvaloração de todos os valores. Sendo assim, a presente seção dedica-se a tornar explícito o pano de fundo mediante o qual se desenvolve a filosofia da manhã para, em seguida, vir à tona a filosofia do meio-dia com sua personagem mais emblemática: Zaratustra. Quem é ele? Por que ele agora se inicia? É na solução dessas questões que se encontram não apenas os elementos que nos permitem explicitar o papel que tal personagem desempenha frente à filosofia madura de Nietzsche, como também analisar, no momento seguinte, de que modo a personagem desempenha sua função frente à proposta do grande meio-dia enquanto evento principal de uma transvaloração de todos os valores.

Desde 1878 quando publica *Humano, Demasiado Humano*, expressando suas “mais íntimas impressões sobre os homens e as coisas” em que pela primeira vez traçou “os contornos de seu próprio pensamento” (cf. Carta a Wagner, inícios de 1878), o filósofo começa a caminhar com seus próprios passos realizando assim o que oito anos depois chamará de “um grande livramento” (*einer großen Loslösung*) (HHI, Prefácio, §3). *Humano, demasiado humano* inaugura sem dúvidas, uma nova fase do pensamento nietzschiano, a filosofia da manhã (cf. HHI, §638). À medida que rompe com Wagner e Schopenhauer, Nietzsche abandona as ilusões metafísico-artísticas para enfim tornar-se “espírito livre”.

Descrito enquanto “monumento de uma crise”, enquanto um livro que se proclama para espíritos livres, em que “cada frase ali expressa vitória” tal obra constitui para o filósofo, “um brusco fim a todo ‘embuste superior’, idealismo’, ‘sentimento belo’ e outras feminilidades de que fora contagiado” (EH, *Humano, demasiado humano*, §5)³⁷. Segundo seu autor, foi neste escrito polêmico que seus pensamentos sobre a procedência de nossos preceitos morais receberam “sua primeira parcimônia e provisória expressão” (GM, Prefácio, §2). Lançavam-se assim os primórdios de uma declarada guerra aos preceitos morais, despontavam assim no horizonte filosófico

³⁷ No §3 desta mesma seção (EH, *Humano, demasiado humano*) o filósofo também escreve: “O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner – eu percebi um total desvio de meu instinto, do qual um desacerto particular, fosse ele Wagner ou a cátedra de Basileia, era apenas um sinal. Uma *impaciência* comigo mesmo me tomou; vi que era hora de refletir, retornar a mim. De súbito ficou terrivelmente claro quanto tempo já fora desperdiçado – quão inútil e arbitrariamente toda a minha existência de filólogo destoava de minha tarefa. Envergonhei-me dessa falsa modéstia... Dez anos atrás de mim, durante os quais a *alimentação* de meu espírito havia literalmente cessado, em que eu nada de útil havia mais aprendido, em que havia esquecido absurdamente tanto, debruçado sobre a tralha de erudição empoeirada. [...] Tive pena ao me ver tão magro, tão esquelético: as *realidades* faltavam inteiramente em meu saber, e as ‘idealidades’ para que diabos serviam!”.

nietzschiano, os primeiros raios de uma aurora prestes a converter-se em filosofia da manhã.

Longe ainda do meio-dia e de Zaratustra, mais longe ainda de um grande meio-dia, *Humano, demasiado humano* já alinha as primeiras frentes de batalha em vista de uma implosão de fundamentos. Frentes estas, que algum tempo depois, serão reforçadas com a publicação do apêndice ao livro para espíritos livres, as *Miscelânea de opiniões e sentenças*. Distanciando-se de Wagner e Schopenhauer, o filósofo passa a ver Goethe cada vez mais como o modelo ideal da nobreza de espírito, da tolerância equânime em quem a “não-tragicidade” representa uma superação positiva da barbárie trágica. No *Crepúsculo dos Ídolos* (Incursões de um extemporâneo, §49), Goethe é descrito como um acontecimento europeu que, de modo formidável, tentou superar o século XVIII mediante um retorno à natureza e o *ascender* à naturalidade. Carregado dos mais fortes instintos, não se desprende da vida, mas pôs-se dentro dela. Combatendo a separação da razão, sensualidade, sentimento, vontade, criou a si mesmo; disse sim a tudo, concebeu um homem forte e altamente cultivado, que possui as rédeas de si mesmo, que ousa permitir-se a toda riqueza do que é natural. “Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega...” – escreve Nietzsche. Esta seria a maior de todas as crenças possíveis, a qual “batizei com o nome de Dionísio” acrescenta ainda. É, portanto, através dessa noção que se desenvolve a campanha antirromântica nietzschiana já presente em *Humano, demasiado humano* e que permanecerá uma constante em sua obra posterior³⁸.

Nesse meio tempo, o estado de saúde de Nietzsche se agrava consideravelmente, até que por fim a 02 de maio de 1879 escreve uma carta de demissão da Universidade da Basileia, que foi aceita. O filósofo passa então a receber uma pensão que lhe permite continuar a viver decorosamente como um *fugitivus errans* (cf. Carta a Paul Rée, fins de julho de 1879) pela Itália, França, Suíça e Alemanha. Em um póstumo da época, o filósofo elenca três objetivos principais para sua nova etapa: “criar uma saúde”, “buscar uma filosofia”, “buscar um estilo”. Começa assim sua jornada em busca de climas propícios à sua saúde, passando o verão de 1879 em Alta

³⁸ Acerca das circunstâncias da publicação de *Humano, demasiado humano, Miscelânea de opiniões e sentenças*, da polêmica e das circunstâncias do distanciamento de Nietzsche para com Wagner, são de fundamental importância as asserções de MONTINARI (1999, p. 83-101): *Che cosa há detto Nietzsche*, bem como também os detalhados relatos de D’IORIO (2014, p. 43-54): *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia*.

Engandina, longos períodos em Gênova e Veneza em 1880, até encontrar no verão de 1881 o pequeno povoado alpino de Sils-Maria, lugar onde o pensamento do eterno retorno vem à tona.

Enquanto resultado desses primeiros anos de sua vacância, a filosofia que agora nasce nem suficientemente iluminista, nem positivista, é consequência do naufrágio das ilusões metafísico-artísticas de sua juventude. A figura do espírito livre surge com a vitalidade necessária para empreender um autêntico trabalho de demolir os ídolos da cultura e libertar o homem das amarras ultraterrenas. É o filósofo inquieto que, em seus voos mais solitários, começa a explorar rumos cada vez mais inexplorados pelo pensamento sem sequer preocupar-se com o perigo de “naufragar no infinito”³⁹. Nessa época, talvez influenciado por Pascal e, sobretudo pelos moralistas franceses, dentre eles La Bruyère, Vauvenargues, La Rochefoucauld, o filósofo passa a escrever cada vez mais no estilo aforismático.

O processo criativo se intensifica e a partir dos materiais que não entraram na composição de *Humano, demasiado humano*, publica, em 1879, a *Miscelânea de opiniões e sentenças. O andarilho e sua sombra* é redigido durante o verão em apenas três meses, seguindo a mesma linha temática dos últimos escritos, embora se acentue a valorização da existência solitária do filósofo e a vontade de verdade em detrimento da velha confiança da moral na razão. No inverno de 1880-1881, primeiro ano de sua estadia em Gênova, ganham forma definitiva os pensamentos anotados pelo filósofo durante todo esse primeiro ano de sua vida errante. Um inverno de grande solidão e recolhimento em que começa a exprimir-se em sua *Passio nova*, título a ser dado à sua obra nascente que recorrentemente aparece nos preparatórios de *Aurora*.

Como bem salienta Montinari (1999, p. 105), se em *Humano, demasiado humano* Nietzsche celebra a libertação do espírito, *Aurora* é o hino à paixão do conhecimento. E, ainda que haja grande afinidade e continuidade entre essas duas obras, *Humano, demasiado humano* permanece como o “monumento de uma crise” (EH, *Humano, demasiado humano*, §1), em que ocorre o distanciamento dos ideais decadentes e esteticizantes expressos no binômio Wagner-Schopenhauer. *Aurora*, por sua vez, se expressa como o resultado de um Nietzsche ainda aprisionado, porém, cada vez mais consciente de si e de sua tarefa.

³⁹ Cf. 6[364] do outono de 1880 em que Nietzsche cita um verso do poema *O Infinito* de Giacomo Leopardi: “e naufragar neste mar me é doce”, verso ao qual também alude no último aforismo de *Aurora*.

Descobrimo a solidão como condição indispensável à sua filosofia, o filósofo aprofunda as conquistas de *Humano, demasiado humano* de maneira que o projeto de destruição das convicções se torna mais radical. Abandonadas as convicções metafísico-artísticas, faz-se necessário agora examinar impiedosamente os preconceitos morais. Com *Aurora*, a moral perde seu fundamento racional e, do mesmo modo que a metafísica, também não passa de um mero produto da história. Assim, pelo mesmo motivo que o mundo não possui um significado metafísico, ele também não possui um significado ético, ou como bem afirma logo na primeira página da obra:

Quando o homem deu a todas as coisas um gênero, não acreditou estar brincando, mas haver obtido uma profunda compreensão: — apenas muito tarde, e talvez ainda não completamente, ele deu-se conta da enormidade desse erro. — De igual modo, o homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral (*Moral*) e revestiu o mundo de um significado ético (*ethische Bedeutung*). Um dia, isso terá tanto valor quanto hoje tem a crença na masculinidade ou feminilidade do Sol. (A, I, §3).

Para o filósofo, a moral, assim como todas as outras coisas que vivem demasiado tempo, acaba por impregnar-se de razão a tal ponto que a sua proveniência do irracional torna-se improvável (cf. A, I, §1). Foi por essa razão que ela acabou por escravizar àqueles que poderiam pôr sua racionalidade em causa: os filósofos. Como mestra da sedução ela acabou por se tornar a autêntica Circe dos filósofos⁴⁰. Aparentemente em busca da verdade, todos os filósofos nada mais fizeram que tentar encontrar um fundamento aos “majestosos edifícios morais” (cf. A, Prólogo, §3). Nesse sentido, *Aurora* cumpriria o seu papel de um autêntico livro pessimista na medida em que expõe uma contradição sem amedrontar-se diante dela, visto que retira a confiança da moral. Isso por que

[...] também a nós fala ainda um “tu deves”, também nós obedecemos ainda a uma rigorosa lei acima de nós – e esta é a última moral, que se faz ouvir a nós também, que nós também ainda sabemos *viver*; aqui,

⁴⁰ Circe dos filósofos: alusão de Nietzsche à *Odisséia* de Homero (canto X) em que Ulisses é enfeitado e feito prisioneiro pela feiticeira Circe, a qual também transformou em porcos os companheiros do herói grego.

se é que, em alguma parte, nós também somos ainda *homens de consciência* [*Menschen des Gewissens*]: isto é, que não queremos retornar àquilo que para nós está sobrevivido e murcho, a algo ‘desacreditado’, quer se chame Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo; não nos permitimos nenhuma ponte de mentiras que leve a velhos ideais; desde o fundamento somos inimigos de tudo o que nos poderia mediar e misturar; inimigos de toda a espécie de crenças e cristandade de agora; inimigos do meio-a-meio de todo romantismo e patriotismo; inimigos também da complacência de artistas, que poderiam persuadir-nos a rezar ali, onde não acreditamos mais – pois nós somos artistas -; inimigos, em suma de todo *afeminamento* europeu (ou idealismo, se preferem assim), que eternamente “atrai” e eternamente, por isso mesmo, “traz para baixo”: somente como homens *desta* consciência [*Gewissens*] sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com *prazer!* Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula – *a autossupressão da moral* (*Selbstaufhebung der Moral*) (A, Prólogo, §4).

Encontra-se dado, assim, o constitutivo da filosofia madura nietzschiana em que começam a despontar as condições preliminares para uma transvaloração de todos os valores⁴¹. A intenção do filósofo é de que por meio desse livro, ao retrazar a “história

⁴¹A expressão “transvaloração de todos os valores” foi primeiramente pensada em 1884 pelo filósofo como subtítulo aos ensaios nunca publicados sobre a *Filosofia do eterno retorno* (cf. 26 [259] do verão-outono de 1884). Mais tarde também passou a fazer parte do projeto editorial de *A vontade de poder* (cf. 2[100] do outono de 1885- outono de 1886 e 18[17] de julho-agosto de 1888). Por fim, converteu-se no título introdutório de uma exposição a ser composta em quatro tomos, tendo sido escrito apenas o primeiro: *O Anticristo*. Obra com a qual, o próprio filósofo, considerou a “transvaloração de todos os valores” como suficiente e acabada (cf. Carta a Deussen 26/11/1888). Ademais, a transvaloração de todos os valores é também a fórmula introdutória da filosofia tardia de Nietzsche. Todavia, nem a origem da expressão, tampouco o processo pelo qual o filósofo passou a utilizá-la foi suficientemente explicado. Nesse sentido, segundo o Dicionário Nietzsche (2012, p. 490), poderíamos talvez, recorrer a interpretações que justificam o início da expressão tanto na *História das guerras do Peloponeso* de Tucídides, como em Diógenes de Sinope ou ainda nos sofistas. Contudo, quando se refere à transvaloração de todos os valores, Nietzsche tem consciência de que a história oferece repetidas transvalorações de valores. Nesse sentido, a fórmula de Paulo, “Deus na Cruz”, já visava a uma “transvaloração de todos os valores antigos” (BM, 46); da mesma forma, tanto o Renascimento, quanto Napoleão e Frederico II representaram um intento de fazer triunfar “os contravalores, os valores nobres”, sobre os valores cristãos (cf. AC, §61). Frente à convicção de que só existem interpretações (cf. 7[60] 1886-1887), ao menos em sentido moral (3[1 (374)] do verão-outono de 1882), e de que todas as coisas somente possuem “sentido para o homem” (ZA, I, Das mil metas e uma só meta), o filósofo conecta a transvaloração de todos os valores à ideia da própria “vontade de potência”, que, diante da necessidade de “eivar o homem” surge também a necessidade de “superar as interpretações estreitas” [*Überwindung engerer Interpretationen*] (2[108] do outono de 1885-outono de 1886). Assim, ao empreender toda sua filosofia num contramovimento aos valores do mundo verdadeiro, que negam e depreciam a vida, o filósofo concebe a transvaloração de todos os valores como uma tarefa exclusiva de sua personagem Zaratustra. Sob uma consideração metodológica, a transvaloração de todos os valores consiste na destruição crítica do próprio fundamento sobre o qual assentam-se os valores instituídos a partir da

precisa” da proveniência dos valores morais, presente desde as primeiras seções da obra, haja condições suficientes para que possamos ver o mundo de um modo muito diverso daquele dado pelas nossas ilusões, religião e moral. À medida que se leva a bom termo a crítica dos valores morais, Nietzsche acredita ser possível o abandono dos valores transcendentais. Por conta disso, o propósito a ser seguido consiste em examinar a fundo os preconceitos morais, só assim é possível alcançar aquela inversão de sentido que o homem atribui à própria existência⁴². Se, por um lado, a proposta da obra é fazer ver que o homem sempre se enganou acerca de sua proveniência, propósito e condição, por outro, é preciso preparar um novo futuro à humanidade fazendo surgir assim auroras que ainda não brilharam.

São essas auroras que ainda não brilharam, em referência à epígrafe tomada de empréstimo do *Rig Veda* “há tantas auroras que não brilharam ainda”, que *Aurora* não apenas enuncia o desabrochar da filosofia da manhã, como também traz elucidacões acerca do projeto filosófico a ser levado a cabo pelo filósofo. Enquanto que nas primeiras seções da obra o filósofo evidencia o modo de proceder a ser adotado, nas últimas, encontramos as elucidacões do seu embrionário projeto filosófico. Como bem sintetiza Marton (2014, p. 86), o novo projeto a ser desenvolvido consiste na afirmação do “permanente vir-a-ser (§568), que apenas o solitário pode realizar (§569), que implica perdas (§570), que exige a vitória (§571), que por momentos pede à vida alívios (§572), e que reivindica uma filosofia experimental (§573)”. É assim que tal projeto se reconhece como grandioso uma vez que “quanto mais alto nos elevamos, tanto menores parecemos àqueles que não podem voar” (A, V, §575). Tal projeto, como uma nova manhã, pretende mudar por completo a direção que até agora foi seguida pela humanidade.

perspectiva socrático-platônico-cristã, para que um novo solo mesmo possa vir a ser criado sob a perspectiva da incondicional aceitação do eterno retorno do mesmo, para que sobre ele, novos valores, agora consonantes com o sentido da Terra, possam ser instituídos. Por conta disso, Nietzsche não é alguém que se ocupa em estabelecer máximas e conceitos morais, mas um filósofo que se dedica a interpretar a si mesmo como um destruidor e um criador de valores (cf. ZA, Prólogo, §9) com o intuito de reestabelecer a própria ordem do mundo ao mesmo tempo em que busca evidenciar que uma transvaloracão de todos os valores pode converter-se, enquanto “ato de suprema autognose da humanidade”, em “gênio e carne” (EH, Por que sou um destino, §1) (cf. NIEMEYER, 2012, p. 490-491).

⁴² Vale lembrar ainda que nesse período de uma assim denominada filosofia da manhã, Nietzsche ainda concebe superar a tradicão socrático-platônico-cristã mediante uma inversão de valores (cf. 7[156] do fim de 1870 - abril de 1871). Uma transvaloracão de todos os valores baseada na supressão total desses valores em que se elimina a dualidade por completo só será levada a cabo com a filosofia do meio-dia. Recorde-se aqui o final do primeiro capítulo deste estudo quando procuramos evidenciar a suplantacão da dualidade por parte de Nietzsche na última fase de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente em fábula” apresentado no *Crepúsculo dos ídolos*.

Onde buscaria o criador de tal obra “aquela nova manhã, aquele delicado e até aqui desconhecido rubor com que um novo dia [...] romperá?” pergunta Nietzsche em referência a esta aurora ainda por brilhar. “Em uma *transvaloração de todos os valores*”, - responde ele – “em um desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito”. Seria tal obra um dizer sim que “devolve ‘a alma’, a boa consciência, o elevado direito e *privilégio à existência*” (EH, *Aurora*, §1). Se a moral agora não é mais atacada, apenas deixada de ser considerada, cabe preparar à humanidade um instante de suprema tomada de consciência (*höchster Selbstbesinnung*), um grande meio-dia a fim de que a humanidade possa olhar para trás e adiante, de modo que, sentindo-se livre do domínio do acaso e do sacerdote, ela seja capaz, pela primeira vez, de colocar a questão do “por quê?” e do “para quê?” como *um todo* (cf. EH, *Aurora*, §2).

Tal proposta consiste no resultado da compreensão de que a humanidade não segue um caminho reto, nem tampouco é regida divinamente, mas, antes, de que foi o instinto de negação, de degeneração e de *décadence*, quem, sob as suas mais sagradas noções de valor, soberanamente governou. Resulta assim que a questão da origem dos valores morais torna-se uma questão de primeira ordem ao filósofo, justamente porque é ela quem condiciona o futuro da humanidade. É sob essa bandeira que o filósofo acusa os sacerdotes e filósofos de conservarem a degeneração em que a moral da *décadence*, a vontade de fim é tida como uma moral *em si* razão pela qual “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus” não passam de conceitos *auxiliares* da moral que arruinam fisiologicamente a humanidade.

Para o filósofo, quando se anula a autoconservação, quando se despreza a fortificação do corpo, quando a anemia se torna um ideal, quando o desprezo do corpo leva à “salvação da alma”, cumpre-se a receita da *décadence*. A negação e a resistência aos instintos naturais, essa perda do centro de gravidade, essa “ausência de si” nada mais é do que aquilo que até o momento se chamou de moral. É contra essa moral da renúncia de si que *Aurora* vem se opor. É pelo seu Sim afirmativo que *Aurora* constitui aquele Não destruidor responsável por solapar as bases de nossa confiança na moral. Assim, ao contrário do que poderia transparecer nas seções do *Ecce Homo* dedicadas à *Aurora*, o filósofo não realiza ainda uma *transvaloração de todos os valores*, antes a

viabiliza e prepara mediante antecipação do grande meio-dia⁴³. É em *Aurora* que se instituem as condições preliminares para que tal projeto se realize.

Aurora é antes de tudo uma obra de experimentos. O período de sua composição coincide com o período mais crítico da saúde do filósofo. No ano anterior (1879), estivera incapacitado por 118 dias, tanto é que no início de janeiro de 1880 o filósofo desabafa com seu médico Otto Eiser: “Minha existência é um fardo terrível” diz ele, “há muito teria me livrado dele, se não fizesse os mais esclarecedores experimentos, no campo moral-espiritual, precisamente nesse estado de sofrimento e quase absoluta renúncia” (Carta à Otto Eiser, início de janeiro de 1880)⁴⁴. Sobre experimentos o filósofo pode referir-se, uma vez que vida enquanto experimento parece ser um dos grandes motes deste segundo período de sua filosofia. Talvez não apenas deste segundo período, mas também da filosofia do meio-dia, haja vista as constantes alusões ao caráter experimental da vida, suas audácias, seus projetos e seu dar fim a si mesma. Se o sofrimento, a falta de saúde perpassa a composição de *Aurora*, sua próxima obra, *Gaia Ciência* rejuvenesce como um hino à saúde e à vida.

Mesmo sem crer de modo absoluto na razão, no progresso ou na ciência, o filósofo dela se utiliza para por em xeque a religião, a metafísica, a arte e a moral, tornando-as coisas discutíveis. Assim sendo, o espírito livre não é livre por viver de acordo com a postura científica antidogmática, mas sim por dele se utilizar para levar a cabo sua libertação dos ideais, para libertar-se da religião, da metafísica e, sobretudo, da moral. Ao optar pela via da ciência, pela via do experimento, o filósofo não procura apenas desmascarar e trazer à luz a mentira da religião, da metafísica e da moral. Trata-se, antes de tudo, reconhecer que o homem, ao colocar sobre si o peso dos ideais, acabou por voltar-se ao sobre-humano de tal forma que tanto a religião, quanto a moral e a metafísica se tornaram formas dessa escravidão. A descoberta de que todos os ideais não passam de algo demasiadamente humano não deixa outra saída a não ser derrubar a abóboda celeste desses ideais e reconduzir o homem ao próprio vir-a-ser, à uma profunda mudança em sua atitude fundamental, à uma metamorfose da existência humana.

⁴³ Acerca de *Aurora* enquanto obra que prepara o caminho de uma Transvaloração de todos os valores recomendamos as considerações feitas por MARTON (2014, p. 73-86): *Aurora: A caminho de um grande meio-dia*, sobretudo as últimas seções em que a autora discute o projeto filosófico que o filósofo pretende se lançar.

⁴⁴ A tradução deste fragmento pertence à Paulo César de Souza (NIETZSCHE, 2007, p. 10).

O homem já não deverá mais buscar seu fim fora, mas antes dentro de si mesmo. A vida não é algo estruturado de antemão, não é condicionada pela metafísica situada em um além do mundo fenomênico, nem sujeita aos preceitos morais, nem tampouco pode ser reprimida por algum poder sobre-humano. A vida torna-se, assim, livre, e é essa liberdade que lhe permite perceber o caráter de risco da existência e devolver ao homem um sentimento existencial completamente novo. Desse modo, o maior mérito da filosofia da manhã consiste justamente na grande ousadia do espírito, que ao tornar-se livre das amarras da metafísica, da moral e, sobretudo da religião, alcança agora a capacidade de dar a si mesmo, sua meta e seu caminho. Daí o grande mote dessa filosofia constituir uma filosofia experimental, uma vez que diante do infinito que se abre dentro do próprio homem inúmeras possibilidades podem ser levadas a termo.

A grande característica dessa fase é que a ciência se torna cada vez mais *Gaia*, mais alegre e risonha à medida que se aproxima de uma nova mensagem, ou até mesmo de um embrião cada vez mais crescente de uma nova interpretação da realidade. A figura do espírito livre que, em *Humano, demasiado humano*, assumia uma postura mais fria e crítica, com *Aurora* ele se torna mais agitado e altivo pela autolibertação do homem de uma escravidão que este mesmo homem se impusera durante séculos. Tal ideia é reforçada pela *Gaia Ciência*. Pelo menos esse é o pensamento que o filósofo expressa nas canções de dança do príncipe Vogelfrei, sobretudo na canção dedicada “Ao vento Mistral”:

Vento mistral, caçador de nuvens,
Matador de tristezas, varredor dos céus,
Como te amo ó vento que ruge!
Não somos os dois primícias
De um só ventre, predestinados
A um só destino eternamente?
[...]
De cada flor arranquemos
Um botão para nossa glória
E duas folhas para a coroa!
Dancemos como trovadores
Entre os santos e as meretrizes
Entre Deus e o mundo inteiro!

A dança é, para Nietzsche, aquele movimento que sua concepção de ciência realiza quando limpa do céu do homem as carregadas nuvens dos ideais transcendentais. Livrando-o de embustes sobre-humanos, concebe a grandeza e a baixeza como um arco em que não há separação alguma entre Deus e o mundo, entre santos e meretrizes. Entre Deus e o mundo, entre santos e meretrizes desenvolve-se aquele baile em que um novo movimento do pensamento permite ao homem recobrar a consciência de sua liberdade. Com isso, a grandeza da existência passa a ser vista como a atitude de um projeto audaz. É aqui que as ideias fundamentais do pensamento nietzschiano se fazem ouvir por vez primeira, ainda que dissimuladas em múltiplas formas. O sol se levanta e cada vez mais próximo do meio-dia não só distancia o filósofo de modo definitivo das influências positivistas, como também pré-anuncia no pano de fundo dessas obras (*Aurora* e *Gaia Ciência*) os principais temas da filosofia nietzschiana (nihilismo, transvaloração de todos os valores, eterno retorno do mesmo, vontade de potência, além-do-homem) os quais aparecerão com plena força em *Assim Falava Zaratustra*.

Após a publicação de *Aurora* em junho de 1881, o filósofo retorna a Alta Engadina, instalando-se em Sils-Maria, local que deverá ser, com exceção do ano 1882, sua residência durante o verão até 1888. Em especial, esse verão engadinense de 1881 foi para o filósofo uma temporada de fecundas intuições e meditações filosóficas. Apesar da saúde debilitada, os últimos anos, sobretudo os vivenciados como filósofo errante, foram intensos e profícuos de tal forma que, ao final de 1880, chega a afirmar: “Vivo como se os séculos nada fossem, e persigo meus pensamentos, sem me preocupar com o dia ou com os jornais” (Carta à Overbeck, novembro de 1880)⁴⁵.

Foi imerso nesse espírito e em meio a esse contexto de um profundo e longo amadurecimento, que nos primeiros dias de agosto o filósofo registra em seu caderno a inscrição “a seis mil pés por sobre o mar e muito mais alto ainda de todas as coisas humanas”. O escrito não apenas lança à mão o pensamento que de certo modo guiará o curso de sua filosofia ulterior como também oferece uma prova da dimensão de seu pensamento e de sua proposta aos problemas filosóficos que o cercavam. No *Ecce Homo*, na seção destinada à *Assim Falava Zaratustra*, o filósofo, ao iniciar seu relato acerca da história de Zaratustra, afirma que o pensamento do eterno retorno, não só é a

⁴⁵ A saúde do filósofo durante este período foi bastante frágil. Em alguns períodos as fortes dores de cabeça chegavam a lhe causar vômito os quais chegavam a durar três dias. No entanto, entre o intervalo de uma e outra recaída o filósofo conseguia alternar períodos de intensa euforia e criatividade intelectual. (cf. MONTINARI, 1999, p. 113).

concepção mais básica de *Assim falava Zaratustra* como é também “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, *Assim Falava Zaratustra*, §1).

Nietzsche relata ainda que, naquele dia, ao caminhar pelos bosques próximo ao lago de Silvaplana, não muito longe de Surlei, deteve-se junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide e “então veio-me esse pensamento”. Pensamento este que “foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’”. Tal página consta hoje entre as obras do filósofo como o fragmento póstumo 11[141] de agosto de 1881. Intitulado “o retorno do idêntico”, o fragmento constitui, ainda que de forma embrionária, o que virá a ser a doutrina experimentada por Zaratustra. Escreve Nietzsche em seu esboço:

O novo centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo. Importância infinita de nosso saber, do nosso errar, de nossos hábitos e modos de viver, para todos os que estão por vir. O que fazer com o resto de nossas vidas - nós, que temos passado sua maior parte na mais essencial ignorância? *Dedicamos-nos a ensinar essa doutrina* - é o meio mais eficaz para incorporá-la em nós mesmos. Nossa espécie de felicidade, como mestres da maior doutrina (11[144] de agosto de 1881).

Encontra-se, assim, lançado o pensamento que determinará do modo mais profundo a filosofia madura de Nietzsche. Ele não só se tornará o ensinamento de Zaratustra por excelência, como também assumirá o papel de destaque no contexto do projeto da transvaloração de todos os valores e conseqüentemente no evento decisivo do grande meio-dia. Em princípio, parece-nos que tal pensamento desponta da mente do filósofo como uma revelação súbita, um verdadeiro ato de inspiração. Contudo, diante da “perda do centro de gravidade”, dessa necessidade de buscar um novo significado à existência humana, alheio ao consolo metafísico, parece-nos mais sensato afirmar que tal pensamento resulta de uma intensa e profunda mudança operada ao longo dos últimos anos desde pelo menos a composição de *Humano, demasiado humano*.

Da mesma forma, os dias que se seguiram àquele em que o pensamento do eterno retorno veio à tona, provocaram inúmeras reações no filósofo. Numa carta à Köselitz, o filósofo escreve: “em meu horizonte assomaram-se pensamentos completamente novos para mim – não quero deixar entrever nada deles, e quanto a mim

serei imóvel em meu silêncio”. Mais adiante afirma ainda que “a intensidade de meus sentimentos me espanta e me fazem rir – algumas vezes não pude sair de meu quarto pela ridícula razão de que meus olhos estavam inflamados”. E, como que para responder ao motivo completa: “Porque o dia precedente havia chorado em demasia durante meu passeio, e não lágrimas sentimentais, senão de alegria, enquanto cantava e dizia coisas sem sentido, dominado por uma visão insólita, em que superei a todos os homens” (Carta à Köselitz, 14 de agosto de 1881).

O pensamento do eterno retorno, seu pensamento mais abissal, sua visão mais insólita torna-se cada vez mais presente e profundo. O próprio Nietzsche toma cuidado em não precipitar a divulgação e o ensinamento de tal doutrina. Nesse aspecto é interessante perceber a quantidade de fragmentos póstumos nos quais a ideia do eterno retorno encontra-se formulada enquanto um protótipo, um experimento quase sempre precedido pelo “guardemo-nos” (*Hüten wir uns*): “guardemo-nos de atribuir a este ciclo qualquer desejo ou meta: de valorá-lo segundo nossas necessidades como tedioso, estúpido etc.” (11[157] da primavera-outono 1881); “guardemo-nos de ensinar esta doutrina como uma religião repentina” (11[158]); “guardemo-nos de acreditar que o todo tenha uma tendência para alcançar determinadas formas” (11[202]).

Ensinar esta doutrina será tarefa exclusiva de Zarathustra dois anos depois. Durante o inverno de 1881-1882, o filósofo, instalado em Gênova, pensa em compor uma nova obra a ser intitulada *Continuação de Aurora*. Começa então a transcrever uma grande parte de suas anotações, as quais vinham se acumulando em seus cadernos, sem incorporar, nesse novo escrito, as anotações acerca do eterno retorno do mesmo. Embora sejam vários fragmentos acerca desse tema, a ideia aparece uma única vez e até de modo bastante atraente no aforismo 341 sob o título de “O mais pesado dos pesos”. Nascia, assim, a *Gaia Ciência*, composta inicialmente em quatro livros e um prelúdio sendo publicada pelo filósofo no verão de 1882⁴⁶. Um quinto livro e um prefácio seriam adicionados pelo filósofo em 1886, formando a obra tal qual a conhecemos hoje.

Em sua composição, encontramos vários temas, que de certo modo aprofundam e amadurecem os pensamentos já presentes desde a publicação de *Aurora*. Tanto é que, na única página dedicada à *Gaia Ciência* no *Ecce Homo*, o filósofo escreve: “*Aurora* é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau,

⁴⁶ Acerca da composição e correção das brochuras que deram origem à *Gaia Ciência* é indispensável a leitura de SALAQUARDA (1999, p. 75-93): “A última fase de surgimento de A *Gaia Ciência*”.

vale para a *gaya scienza*: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos”. Com certa recorrência, o filósofo dedica-se, no primeiro livro dessa obra, a explorar a importância do mal na história do homem. Isso porque, segundo ele, “todas as éticas foram sempre tão tolas e antinaturais que cada uma delas arruinaria a humanidade, caso se apoderasse dela” (GC, §1). Por sua vez, no segundo livro encontra-se a prevalência das questões da arte compreendida aqui como “*boa vontade com a aparência*”, a qual nos ajuda a suportar a “universal inverdade e mendacidade” dadas pela ciência. Sem as artes não poderíamos ter suportado a “compreensão da ilusão e do erro como uma condição da existência que conhece e que sente” (GC, §107).

O terceiro e o quarto livro, por sua vez, perfazem a nosso ver a transição entre a filosofia da manhã e a filosofia do meio-dia. O terceiro livro possui como tarefa principal decretar a morte de todo ideal, o colapso fatal dos valores morais, o fim da metafísica engendrada para o além-mundo, decretar que o mundo verdadeiro tornou-se uma mera fábula, que o velho Deus morreu. “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” (GC, III §125). Deus já não faz mais parte da vida humana, Ele não constitui mais seu fundamento, o homem é livre, abre-se diante dele um mar infinito de possibilidades. Retorna agora o *bon sens* e a jovialidade, eleva-se a algazarra do espíritos livres, dá-se o rubor de Platão (cf. *CI*, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, §5).

Jovialidade é o que se esbanja no quarto livro e, segundo a definição de Burckardt em carta a Nietzsche (13 de setembro de 1882), configura-se como um “monumento todo especial”. Reflete, não só um novo estado de ânimo de Nietzsche em que há o sentimento de uma grande saúde recobrada e de uma intensa afirmação da vida, as quais vinham se afirmando em toda a obra, mas também o cenário inédito em que começa a se desenvolver aquela jubilosa aceitação do vir-a-ser. Se, por um lado, *Gaia Ciência* é a obra “que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável” (EH, *Assim Falava Zaratustra*, §1), o quarto livro não só apresenta por vez primeira o pensamento do eterno retorno, como também permite que finalmente *Incipit Tragoedia*, que Zaratustra se manifeste.

Embora *Gaia Ciência* só tenha vindo à público no verão de 1882, Zaratustra figura entre os escritos de Nietzsche desde a primavera-outono de 1881, antes mesmo de iniciar a composição desta obra. Durante o mesmo período da ocorrência do pensamento do eterno retorno já é possível encontrar fragmentos com alusões à

personagem. No fragmento 11[195] da primavera-outono de 1881, o filósofo escreve: “Meio dia e eternidade. *Indícios de uma nova vida*. Zaratustra nascido no lago de Urmi, ao cumprir trinta anos abandonou seu lar, foi à província de Aria e escreveu, em dez anos de solidão, o Zend-Avesta”. Embora a aparição do personagem seja ainda tímida e fortemente ligada à personagem histórica, duas características lhe são bastante peculiares. Em primeiro lugar temos como título do fragmento “Meio-dia e eternidade”. Em segundo lugar e não menos interessante que o primeiro, seu subtítulo: “Indícios de uma nova vida”.

Que o período da primavera-outono de 1881 constitua como o período de uma grande reviravolta no pensamento nietzschiano por conta do pensamento do eterno retorno e o surgimento de Zaratustra é deveras interessante, contudo, quando se acrescenta a esse período o surgimento da noção de “meio-dia e eternidade”, assim como a menção aos “indícios de uma nova vida”, a extensão dessa reviravolta se torna ainda mais importante⁴⁷. Nesse caso, vale ressaltar que a noção de meio-dia começa a aparecer entre os escritos nietzschianos justamente nesse mesmo período mencionado e, não por coincidência, encontra-se intimamente ligada ao eterno retorno e Zaratustra. “meio-dia e eternidade” nada mais é do que o título provisório da obra que mais tarde viria a chamar-se *Assim falava Zaratustra* (cf. KSA, vol 14, p. 279)⁴⁸.

⁴⁷ Cf. nessa direção as importantes caracterizações da reviravolta do pensamento nietzschiano ocorridos no verão de 1881 traçadas por D’IORIO (2014): *Ontologia e gnoseologia nell’state del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*. Nesse texto, o autor não só procede à análise dos principais temas do projeto nietzschiano intitulado “meio-dia e eternidade. *Esboços de uma nova vida*” (Primeiro esboço de *Assim falava Zaratustra*), como também procura mostrar a concepção radicalmente construtiva desse período, a fim de tornar evidente o gradual amadurecimento dos conceitos filosóficos de Nietzsche.

⁴⁸ Enquanto proposta de título para *Assim falava Zaratustra*, “Meio-dia e eternidade” permanecerá mesmo depois da obra em questão ter sido publicada. Pelo menos até 1886, ele figura como título provisório dos planos para a continuação de um drama de Zaratustra conforme se pode ver nos fragmentos póstumos 2 [71], [72], [73], [75] e [129] do outono de 1885 – outono de 1886. Em especial o que se percebe nesses fragmentos é que, enquanto o 2[71] descreve o “Meio-dia e eternidade” como o “livro do adivinho”, o 2[72] indica quais deveriam ser seus capítulos e o 2[73] indica o título de dez novos livros a serem compostos pelo filósofo nos próximos anos, entre eles “Meio-dia e eternidade” e *Além de bem e mal*, que foi único a ser escrito dessa lista. Por sua vez, os fragmentos 2[75] e 2[129] não só dão continuidade nesse plano como também tratam diretamente do eterno retorno, de Zaratustra e do grande meio-dia em que também aparece a morte de Deus como o evento que inaugura a tarefa de Zaratustra. Nesse sentido, ainda que alguns autores e comentadores insistam na afirmação de que o quarto livro de *Assim falava Zaratustra*, tenha sido pensado pelo filósofo como sendo o primeiro livro da obra que viria a intitular-se “Meio-dia e eternidade”, faltam, ao nosso modo de ver, evidências suficientemente claras para tal. Isso porque dentre os escritos que analisamos não foi possível identificar nenhuma alusão do filósofo a esse capítulo como sendo o primeiro daquela obra. O que verdadeiramente se sabe é que Zaratustra seria o protagonista de tal obra, como se pode verificar nos fragmentos acima mencionados. Entretanto, por não fazer parte diretamente desse nosso intento, tal investigação será relegada a estudos que pretendemos desenvolver em um outro momento.

Em meio aos inúmeros fragmentos desse período que tematizam acerca do eterno retorno, há várias tentativas do filósofo em aperfeiçoar e lapidar seu mais novo e abissal pensamento. Em um desses fragmentos, o filósofo afirma que o mundo das forças não experimenta nenhuma diminuição, pois do contrário, diante da infinitude do tempo ele já teria desaparecido. Da mesma forma, não poderia experimentar de nenhum momento de cessação, pois se assim fosse, tal momento já teria sido alcançado e o relógio da existência já estaria parado. O mundo das forças jamais alcança um estado de equilíbrio, tampouco atinge algum momento de repouso; sua força e seu movimento são plenos e constantes durante todo o tempo. Desse modo, qualquer estado que este mundo possa atingir, ele já deve ter alcançado, não apenas uma, mas infinitas vezes. Nesse sentido, este exato momento já deve ter existido inúmeras vezes e outras tantas deverão retornar sempre que todas as forças forem distribuídas na mesma configuração que agora. Sobre esse exato momento, o filósofo escreve:

Homem! Tua vida inteira, como se de um relógio de areia se tratasse, se lhe dará a volta uma e outra vez, e uma e outra vez voltará a escorrer – um grande minuto de tempo entremeio, até que todas as condições das que tu surgiste voltem a encontrarem-se juntas no ciclo do mundo. E então voltará a encontrar cada uma das dores e os prazeres, cada um dos amigos e os inimigos, das esperanças e os erros, cada filamento de erva e cada raio de sol, o conjunto completo das coisas. Este círculo em que tu és um grão resplandece uma e outra vez. E em cada círculo da existência do homem há sempre uma hora em que surge, primeiro a um, logo em muitos, por fim em todos, o pensamento mais poderoso, o do eterno retorno de todas as coisas – essa é sempre a hora do *meio-dia* para a humanidade” (11[148] da primavera-outono de 1881).

Suplantadas as dualidades, aniquilado o mundo verdadeiro, instaura-se o meio-dia libertando o vir-a-ser do caráter de aparência. Liberto, o vir-a-ser é pura e simplesmente vontade de potência, sem *nomós* ou *telós* ele não possui início nem fim, é eterno: “Vive de si próprio: seus excrementos são seu alimento” (14 [188] da primavera de 1888). Sem experimentar aumento ou diminuição de forças, o mundo não passa de um constante movimento entre o criar e o destruir a si próprio, garantindo-lhe a permanência no tempo. É no decorrer desse eterno círculo que para o homem surge o pensamento do eterno retorno, essa é sempre a hora do meio-dia, a hora em que o

homem livra-se de toda e qualquer categorização racional da realidade, a hora em que o homem se depara com a mais dura e terrível realidade do vir-a-ser.

Contudo, foi por não suportar a realidade mesma do vir-a-ser que o homem inventou o verdadeiro ser, inventou o mundo verdadeiro. Foi por bater em fuga diante da realidade que Platão refugiou-se no ideal, conferindo a este mundo o caráter de aparência, ideia básica da invenção do mundo verdadeiro. É por esta razão que Tucídides figura a Nietzsche enquanto cura de todo platonismo. Pois, como já mencionamos no capítulo anterior, o historiador grego, ao contrário de Platão, possui coragem frente à realidade, sendo visto pelo filósofo como a “grande suma, a revelação última da forte, austera, dura facticidade (*Tatsächlichkeit*)” (CI, O que devo aos antigos, §2). Ou seja, para Nietzsche, negar a realidade do vir-a-ser, bater em fuga diante da realidade ao modo de Platão, ou pela divisão entre verdadeiro e aparente, operada à maneira do cristianismo ou à maneira de Kant, nada mais é do que condenar a vida, seguir a lógica da *décadence* (cf. CI, A razão na filosofia, §6). É por conta desta lógica de negação da vida que emerge a necessidade do evento do meio-dia.

Pois, ao aniquilar o mundo verdadeiro, o meio-dia não só liberta o vir-a-ser do caráter de aparência, como também aniquila a oposição entre *ego* e *fatum* tornando o homem, outra vez, partícipe do destino mesmo de todas as coisas. “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será” escreve o filósofo no *Crepúsculo dos Ídolos* (Moral como antinatureza §6). Por conseguinte, cabe ao homem agora, não apenas afirmar o *fatum* incondicionalmente, mas também permitir que ele se afirme através de si uma vez que não é mais o homem a medida de todas as coisas, mas o próprio mundo. Nessa direção escreve o filósofo:

A inteira atitude “homem *contra* mundo”, o homem como “princípio negador do mundo”, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre sua balança e a acha leve demais – o monstruoso mau gosto dessa atitude nos veio à consciência como tal, e nos ofende –, e já rimos quando encontramos “homem e mundo” colocados lado a lado, separados pela pretensão da palavrinha “e”! (GC, §346)⁴⁹.

⁴⁹ Tradução de R. R. Torres Filho, coleção *Os Pensadores*.

Nesse sentido, não é de se estranhar que a hora do meio-dia não só conjugue o fim do mais longo erro, a supressão do mundo verdadeiro e de suas consequentes dualidades, mas também a hora em que se dá o apogeu da humanidade e *Incipit Zarathustra* (cf. *CI*, Como o mundo verdadeiro finalmente se tornou fábula, §6). Reconciliado com a natureza, reinserido na perspectiva do vir-a-ser, ao homem não resta outra saída a não ser afirmar a realidade do vir-a-ser, afirmar o próprio eterno retorno de todas as coisas. Essa será, como pretendemos explicitar no próximo capítulo, a grande tarefa zaratustriana, uma vez que é somente através da afirmação da realidade, da afirmação do eterno retorno, que se pode levar a cabo a transvaloração de todos os valores e portanto, superar definitivamente o niilismo.

Cabe a Zarathustra a tarefa de levar a humanidade à esta suprema tomada de consciência (*höchster Selbstbesinnung*), a esta nova experiência em que não só se experimenta uma nova forma de vida, como também deseja-se viver uma e outra vez mais esta vida eternamente. Este é o evento que, decorrente da tarefa zaratustriana, deverá efetivar-se no grande meio-dia. É ele que traduz a forma mais explícita de uma transvaloração de todos os valores, projeto para o qual os esforços do filósofo são empreendidos nessa fase tardia. Se o meio-dia constitui aquele instante em que se “voltará a encontrar cada uma das dores e os prazeres, cada um dos amigos e os inimigos, das esperanças e os erros, cada filamento de erva e cada raio de sol, o conjunto completo das coisas” (11[148] da primavera-outono de 1881), a eternidade enquanto ideia básica do eterno retorno terá que ser o modo pelo qual tal instante deverá permanecer no tempo. “Amigo do meio-dia, amigo da eternidade” diz o filósofo no fragmento póstumo 3[3] do verão-outono de 1882. Meio-dia e eternidade não apenas representam o “esboço de uma nova forma de vida” em que se deseja viver o *Annulus aeternitatis*⁵⁰ uma e outra vez eternamente, mas também o “esboço de uma filosofia heroica” (1[83] de julho-agosto de 1883).

Tal filosofia deverá ser a experiência de Zarathustra, a ele cabe incorporar essa nova forma de vida. Não por acaso o último aforismo do quarto livro de a *Gaia Ciência*, aforismo que apresenta ao público por vez primeira a personagem Zarathustra, intitule-se *Incipit Tragoedia*. Zarathustra deverá ser o grande herói dessa jornada em que Nietzsche pretende subverter as estruturas que sustentam a cultura ocidental. Sob esse aspecto é interessante perceber que, embora Zarathustra tenha sido apresentado apenas no último

⁵⁰ O anel da eternidade, cf. 11[197] da primavera-outono de 1881.

aforismo da *Gaia Ciência*, ele já é o protagonista de vários aforismos dessa obra. Ainda que não haja uma elaboração contínua das ações e discursos de Zaratustra, as anotações do ano de 1881 a 1882 trazem várias referências de Zaratustra entre os primeiros apontamentos que mais tarde viriam a formar aforismos na *Gaia Ciência*. Um deles, talvez o mais emblemático devido ao seu conteúdo e importância para o interior da obra e da filosofia nietzschiana posterior, é o §125, em que o filósofo anuncia a morte de Deus. Inicialmente seu protagonista era Zaratustra, tendo sido substituído na versão final pelo “homem louco”⁵¹.

Entretanto, apesar dos consideráveis efeitos que este período de 1881 exerce no amadurecimento de seus principais temas filosóficos posteriores, nem todos os temas e assuntos dos fragmentos são retomados e transcritos pelo filósofo na versão final da obra. Essa talvez seja uma das razões pelas quais o próprio nome de Zaratustra aparece somente no final da obra logo após o aforismo acerca do “mais pesado dos pesos” sem, no entanto, haver uma explicitação do real motivo de sua escolha⁵². Ainda que a motivação dada pelo filósofo mais tarde em *Ecce Homo* (Por que sou um destino, §3) tenha relevante sentido ao longo de sua filosofia, ela encontra-se mais fortemente ligada às ideias presentes nas obras planejadas no outono de 1888, soando quase como uma explicação *a posteriori*, do que realmente uma real justificação de sua escolha. Os motivos apresentados pelo filósofo são válidos, porém são os motivos de 1888 e não os da época do surgimento do personagem⁵³.

Em todo caso, a intuição do eterno retorno exige uma boca digna para que o exponha, e embora Zaratustra surja entre os escritos nietzschianos no mesmo período, num primeiro momento o filósofo parece hesitar em atribuir semelhante tarefa à personagem. Terão de passar muitos meses para que isso aconteça. O próprio filósofo

⁵¹ Acerca da alteração feita pelo filósofo ao substituir a personagem de Zaratustra pelo homem louco recomendamos a leitura de MONTINARI (1999): *Che cosa ha detto Nietzsche*, p. 115 – 116, bem como KSA, Vol 14, p. 256.

⁵² Acerca das fontes a partir das quais Nietzsche teria se deparado com Zaratustra, duas são as hipóteses correntes: uma delas, a de Montinari, sugere que o filósofo teria conhecido o persa nos *Ensaio*s de R.W. Emerson (KSA, vol. 14, p. 279). Como prova desse argumento cita o caderno MIII7 do início de 1882 que contém um estudo do texto de Emerson (cf. KSA, vol. 2, p. 558-564); a outra hipótese é a de D'Iorio (*Genèse, paródias et dans modernidade “Ainsi parlait Zaratustra”*, em Gilbert Merlio (ed.), *Ainsi parlait Zaratustra*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 25-43). D'Iorio apoia suas evidências na obra de Friedrich Anton von Hellwand, *Culturgeschichte em bis zur Gegenwart ihrer natürlichen Entwicklung*, Hamburgo, Lampart & Comp. 1875, p. 128, texto que Nietzsche solicita a Overbeck em uma carta datada de 8 de junho 1881 (cf. P. D'Iorio, “*Beiträge zur Quellenforschung*” Nietzsche-Studien, XXII (1993), p. 395-402). A compreensão acerca dessas fontes devemos a Stefano Busellato.

⁵³ Sobre esse aspecto também é recomendável a obra de MONTINARI (1999): *Che cosa ha detto Nietzsche*, p. 116 em que o autor trata da ausência de explicação por parte do filósofo no tocante à escolha de Zaratustra.

relembra que, se contarmos a partir da data do surgimento do pensamento do eterno retorno até o parto súbito da primeira parte da obra, ocorrida em fevereiro de 1883, resultarão dezoito meses de gravidez. “Esse número exato de dezoito meses poderia sugerir entre budistas pelo menos, que no fundo sou uma fêmea de elefante” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §1).

É somente em fevereiro de 1883 que, após completarem-se os dezoito meses dessa “gravidez”, vêm a tona o primeiro livro de *Assim Falava Zaratustra*. Terminava assim a busca de Nietzsche por uma boca digna de expressar seu pensamento mais abissal, o eterno retorno do mesmo. O primeiro livro da saga é composto durante os primeiros dez dias de fevereiro. Definitivamente iniciava-se agora a jornada de Zaratustra. Durante dezoito meses dessa gestação, Nietzsche armazenara notas, esquemas conceituais, esboços narrativos e pensamentos soltos que vinham à sua mente. Para Nietzsche, escrever um livro possuía um sentido bastante próprio, chegado o momento de dar à luz, entretinha-se nesse caos de anotações e esboços para extrair dali um conjunto organizado de ideias e passá-las a limpo. Em seguida, redigia uma segunda cópia manuscrita, a qual seria enviada para a publicação⁵⁴.

Entretanto, durante esses dezoito meses, inúmeras adversidades acabaram por afetar a vida do filósofo. Após a ocorrência do pensamento do eterno retorno em Sils-Maria e depois de passar o inverno em Gênova, no mês de abril viaja a Mesina e posteriormente a Roma, onde conhece Lou von Salomé. Durante o verão, finaliza *Gaia Ciência* e instala-se em Tautenburg, onde aguarda a chegada de Lou que lhe prometera uma temporada ao seu lado. Ao final de julho, o filósofo se encontra com sua irmã e Lou em Bayreuth para a representação do *Parsifal*, contudo a incompatibilidade entre Elisabeth e Lou gera inúmeras discussões entre Nietzsche e sua irmã.

No final de agosto, viaja a Naumburg, onde sua mãe recusa-se a receber Lou, acirrando ainda mais o conflito familiar. Em inícios de setembro, o filósofo se encontra em Leipzig, onde pela última vez se reunirá com Lou e Paul Rée no mês de outubro. Em novembro, viaja a Basileia e posteriormente a Rapallo, onde se instala para o inverno. Resultado de sua frágil saúde, o rompimento com Lou e Rée, assim como as desavenças familiares, deixam o filósofo física e emocionalmente debilitado. “Se eu não inventar a

⁵⁴ Nietzsche concluíra o texto no dia 10 de fevereiro e no dia 14 viaja à Gênova para enviar o texto a seu editor. Possivelmente na noite do dia 13, o filósofo finalizara a transcrição dos últimos parágrafos do manuscrito para enviá-los a Leipzig no dia seguinte, quando então descobre, através do jornal, que Wagner falecera naquela mesma noite. No *Ecce Homo*, o filósofo comenta o ocorrido: “A parte final, a mesma da qual citei algumas frases no prefácio, foi concluída exatamente na hora sagrada em que Richard Wagner morria em Veneza” (EH, *Assim Falava Zaratustra*, §1).

façanha alquimista de transformar esta imundície em ouro, estou perdido” escreve Nietzsche em carta a Overbeck (25/12/82)⁵⁵.

É em Rapallo, em meio a essas e inúmeras outras adversidades, nas mais inverossímeis circunstâncias, que nos primeiros dias de fevereiro, após dezoito meses de gravidez, se dá o parto súbito do texto. “Como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo”, diz o filósofo, “foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu”. O próprio filósofo relata que pela manhã subia o caminho na direção sul, a caminho de Zoagli indo até o alto passando por pinheiros e avistando vasta porção de terra e mar, e que, à tarde, quando a saúde permitia, contornava a baía de Santa Margherita até Porto Fino: “Nesses dois caminhos ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra” diz ele, “sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *tomou-me de assalto [er überfiel mich]...*”⁵⁶ (EH, *Assim falava Zaratustra*, §1)⁵⁷.

Publicado no mês de julho, o primeiro livro estava concluído, porém, em Nietzsche, Zaratustra continuava a render frutos. Ainda em 6 de março de 1883, em carta a Overbeck, o filósofo reclama de seu agudo sofrimento, bem como da solidão decorrente de seu rompimento com familiares e seus amigos Lou e Réé. Segundo ele,

⁵⁵ O conflito familiar motivado pela breve e conturbada relação de Nietzsche com Lou trouxe consequências devastadoras não apenas ao filósofo, mas também à própria pesquisa acerca do filósofo. Isso porque, durante o período em que escreveu as anotações, esboços e ideias que viriam a compor a primeira parte de *Zaratustra*, tem lugar a relação de Nietzsche com Lou von Salomé, bem como seu conflito com sua mãe e sua irmã por causa de Lou. Em virtude disso, o principal manuscrito que continha as notas destinadas à elaboração da primeira parte de *Assim Falava Zaratustra* não foi conservado, razão pela qual hoje não temos conhecimento de todos os escritos e fragmentos preparatórios a esta primeira parte da obra. Nietzsche costumava escrever rascunhos de suas cartas em seus cadernos de trabalho e como sugerem Colli e Montinari (cf. KSA, vol 15, p. 123-131), é bem provável que, no caderno em que constavam as notas referentes a este primeiro livro, também houvesse expressões de seu conflito com sua mãe e sua irmã, motivo que teria levado esta última a destruir seus apontamentos. Acerca da relação entre Nietzsche e Lou, dos conflitos com sua irmã e sua mãe, bem como de seu rompimento com Lou e Réé, recomendamos a leitura de KSA, vol 15, p. 123-131 assim como a Introdução ao terceiro volume de fragmentos póstumos da Edição espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca (SEDEN), Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

⁵⁶ A tradução aqui adotada é a de Paulo César de Souza que traduz *er überfiel mich* por “ele caiu sobre mim”. A nosso ver semelhante tradução não alcança o sentido dado pelo filósofo à expressão. Apesar da dificuldade em traduzir literalmente o significado do verbo *überfallen*, (de *Überfall*, assalto, investida, ataque surpresa), compreendemos que a expressão nietzschiana *er überfiel mich* queira expressar muito mais o significado de ser invadido, tomado de assalto, ser atacado de surpresa pela ideia e pelo tipo de Zaratustra do que um receptáculo sobre o qual o tipo Zaratustra cai. Perspectiva que também é mantida pelo tradutor Anthony M. Ludovici na versão inglesa ao utilizar-se da expressão *he waylaid me*.

⁵⁷ Em um póstumo da época, o filósofo descreve o momento: “Todo mar, meio-dia, tempo sem objeto. Uma criança, um jogo e às vezes um chegar a ser dois. Diante de mim passa Zaratustra” (4 [145] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883). Além de reaparecer em outros fragmentos da época, esta mesma ideia é reutilizada com leves modificações em uma das *Canções do Príncipe Vogelfrei*, intitulada *Sils-Maria*.

somente a ideia de Zaratustra lhe permitiu superar semelhante situação. Depois de passar alguns dias doente em Gênova, o filósofo viaja a Roma. Suas impressões não foram as melhores: “Seguiu-se então uma primavera de melancolia em Roma, quando apenas tolerei a vida – não foi fácil”. Após procurar um lugar que melhor lhe agradasse o filósofo contenta-se com uma *loggia* na *Piazza Baberini*. É ali de onde se pode avistar Roma, bem como ouvir abaixo o sussurrar da *fontana*, que o filósofo, tomado por uma “melodia indizivelmente melancólica”, cujo refrão reencontra-se nas palavras “morto de imortalidade”, compôs “a mais solitária canção jamais composta, o ‘Canto Noturno’ (ZA, II)” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §4).

Passados os meses de maio e junho em Roma, Nietzsche retorna para o verão a Sils-Maria, “ao local sagrado onde me iluminou o primeiro clarão do Zaratustra” a fim de encontrar seu segundo Zaratustra. Assim, mais uma vez em apenas dez dias, de 26 de junho a 6 de julho Nietzsche redige a segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, a qual viria a ser publicada em setembro. “Dez dias bastaram” - diz o filósofo – “em nenhum caso, fosse no primeiro, no terceiro ou no último, precisei de mais”. O mesmo se deu no inverno seguinte, entre 8 e 20 de janeiro de 1884, quando “sob o alciônico céu de Nice, que então pela primeira vez brilhou em minha vida, encontrei o terceiro Zaratustra” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §4). Acabada a terceira parte da obra nesse inverno de 1883-1884, o filósofo continua a tomar notas de suas ideias para uma quarta parte de Zaratustra, que viria ser redigida somente dali a algum tempo, no outono-inverno de 1884-1885.

A composição de *Assim falava Zaratustra* é deveras peculiar. Na análise de sua gênese não é difícil perceber que a relação que o filósofo mantém com sua mais diletta obra transforma-se à medida que as sucessivas partes ganham vida. Quando finalizara a primeira parte, Nietzsche julgava o livro concluído. Entretanto, durante a preparação da terceira parte, decide que esta seria a última: “O meu ‘Zaratustra’ foi concluído, em seus três atos” escreveu ele numa carta a Erwin Rohde (22/02/1884). Decisão que obviamente não se manteve por muito tempo, uma vez que, ao publicar a quarta parte, insiste em nomeá-la “quarta e última parte”. Contudo, apesar de nunca terem vindo à luz, o filósofo planejara ainda compor uma quinta e sexta parte mantendo, pelo menos até o outono de 1886, a intenção de concluir sua obra⁵⁸.

⁵⁸ Nesse sentido, veja-se os fragmentos póstumos do período de outono de 1885 – outono de 1886 especialmente os já citados 2[72], [73], [75], [129].

Se não bastassem as peculiaridades de sua composição, a própria publicação da obra passou por inúmeros contratemplos. A primeira parte levou meses para ser publicada, uma vez que seu editor Schmeitzner não teve pressa em cumprir seu contrato com o autor malsucedido, ocupando-se, ao invés disso, com a impressão de cânticos religiosos e brochuras antisemitas. Embora tenha aceitado editar a segunda e terceira parte, recusou-se de maneira categórica a publicar a quarta parte. Depois de humilhantes e estéreis tentativas, incluindo ainda um malsucedido pedido de empréstimo a seu amigo Gersdorff, o filósofo imprime, às suas próprias custas, uma tiragem de quarenta exemplares, sendo que talvez chegue apenas a sete, o número de pessoas a quem, em caráter confidencial, envia as cópias⁵⁹.

Em 1886, o antigo editor de Wagner, Ernst Wilhelm Fritzsich, negocia os direitos de publicação das obras de Nietzsche com Schmeitzner, possibilitando, com a anuência do filósofo, que as três primeiras partes venham a público em um único volume. O filósofo solicita então que a quarta parte permaneça em segredo tendo sido publicada somente após a crise de Turim em 1891 por Heinrich Köselitz (a quem o filósofo chamava de Peter Gast) e a irmã de Nietzsche (Elizabeth), obviamente sem o consentimento e a ciência do autor. A versão tal qual a conhecemos hoje, composta de quatro partes, foi publicada, também sem o conhecimento de Nietzsche, em 1893, quando o editor Naumann se encarrega da reedição da obra. Desse modo, poderíamos sem dúvida afirmar, como bem o faz Marton, que não se trata de uma única obra, mas de pelo menos sete livros⁶⁰.

O primeiro, como bem se sabe, foi redigido no inverno de 1883 e não incluía em seu título “*Erster Theil*”, indicando que a princípio o filósofo considera-o concluído. No verão deste mesmo ano, vem a tona um segundo livro indicando junto ao título que se trata de uma segunda parte, devendo-se, portanto, considerar a anterior como primeira. Na mesma linha, em 1884, Nietzsche escreve um terceiro livro reiterando que

⁵⁹ Andrés Sánchez Pascual, na introdução de sua tradução de *Así habló Zaratustra* (Alianza Editorial, 2007, p.18), afirma que os destinatários desta quarta parte talvez pudessem ser sua irmã (de quem não parava de queixar-se), a senhorita de Meyenburg (que pouco entendia de suas obras), Overbeck (embora reservado era um grande amigo e leitor do filósofo), o historiador da Basileia, Burckhardt (que sempre respondia os envios de Nietzsche, embora, devido à sua cortesia seja difícil dizer o que realmente pensava sobre a obra), Heinrich Köselitz (seu mais diligente amigo), Lanzky (um amigo daquele inverno) e Rohde (quem apenas dissimulava o tédio que estas leituras forçadas lhe causavam).

⁶⁰ Acerca dessa divisão, recomendamos a leitura de *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias* de MARTON (2014, p. 108-134), onde a autora, além de fundamentar sua concepção, estabelece a análise da obra nietzschiana em questão a partir de sua própria constituição, evidenciando importantes afirmações acerca da obra e de sua personagem.

se trata de uma terceira parte, evidenciado, assim, que as três partes compõem uma única obra. No entanto, na quarta parte publicada em apenas quarenta exemplares, de maneira privada na primavera de 1885, o filósofo deixa claro que esta é a quarta e última parte, o que resulta numa obra composta em quatro partes.

Um quinto livro surge em 1886, quando Nietzsche autoriza a publicação das três primeiras partes juntas, a qual traz como título: *Assim falava Zaratustra. Um livro para todos e ninguém. Em três partes*. Contudo, com a publicação da quarta parte em 1891 por Heinrich Közelitz, vem a tona um sexto livro, este sem sequer que seu autor tenha conhecimento. E, por fim, o sétimo vem à tona com a edição de Naumann, em 1893, quando este publica, num único volume, as quatro partes dispostas da forma como as conhecemos hoje.

Marton (2014, p. 113), sugere que o primeiro, o segundo e o terceiro livros não só figuram enquanto etapas de um mesmo processo, como também se diferem substancialmente do quarto livro, os quais, por sua vez, distanciam-se do quinto, que também possui visíveis diferenças em relação ao sexto e ao sétimo. Estes, além de suas diferenças entre si, também possuem significativas distinções em relação ao demais. Assim, enquanto nas três primeiras partes o autor encontra-se em plena elaboração de seu escrito, podendo vir a produzir outras partes, na publicação de 1886, ao publicar as três partes juntas, a situação é outra.

Paralelamente a essa publicação, Nietzsche reedita seus livros anteriores, introduzindo significativas alterações. Escreve o “ensaio de autocrítica” à guisa de prefácio de *O Nascimento da Tragédia*. Reúne em um único volume *Miscelânea de opiniões e sentenças* e o *Andarilho e sua Sombra*, antes apenas apêndices à *Humano demasiado Humano*, agora *Humano, demasiado Humano II*. A *Gaia Ciência* recebe uma quinta parte, que juntamente com os dois volumes de *Humano, demasiado Humano*, e *Aurora* recebem cada qual um prefácio. É nesse período, de março de 1884 a 1886, que Nietzsche imprime a quarta parte de *Assim falava Zaratustra* e opta por mantê-la em segredo.

Entretanto, o quarto, o sexto e o sétimo livro, ainda que comportem a ideia de constituir uma única obra juntamente com as três primeiras partes, a maneira pela qual a expressam distinguem-se significativamente das demais. Por um lado, temos a publicação da quarta parte pelo do filósofo, que não só a considera como última parte, mas também a mantém em confidencial, enviando-a a poucas pessoas. Por outro, a publicação dessa mesma parte por Heinrich Közelitz sem que o autor tivesse qualquer

conhecimento disso. Por fim, a reedição da obra feita por Naumann, quando reúne os quatro livros num único volume sem que seu autor disso tenha ciência, evidencia que, não somente a obra em três partes foi pelo filósofo renegada, mas que também a consagrada pela posteridade em quatro partes sequer teve sua autorização (cf. MARTON, 2014, p. 108 – 113).

Além disso, o próprio interior da obra possui consideráveis diferenças quando analisadas em seus estilos. Levando-se em conta que as imagens conceituais, poéticas e inclusive as narrativas, constituem símbolos do pensamento, é possível identificar pelo menos três tipos de capítulos ao longo das quatro partes da obra. Elaborados a partir de diversos recursos estilístico-literários, tais capítulos poderiam ser divididos em narrativos, doutrinários e de índole lírica. Enquanto os primeiros figuram como ponto de apoio a partir dos quais a história de Zaratustra avança⁶¹, os de caráter doutrinário constituem aqueles verdadeiros remansos nos quais a alma de Zaratustra, numa espécie de monólogo interior, contempla a si mesma⁶². A partir destes, se distinguem também os de índole lírica nos quais se desenvolvem os pontos mais elevados da obra⁶³.

Nesse sentido, os recursos estilístico-literários empregados pelo filósofo, no que se refere à estrutura e natureza de *Assim falava Zaratustra*, estão para além da mera evocação poética ou vinculação lógica de sentimentos, imagens e conceitos já pensados de antemão. Todo pensamento, poesia, imagens e noções ali desenvolvidos estão para além do pensamento, da poesia e dos conceitos já existentes. Desse modo, configuram-se como criações de uma linguagem inédita para algo ainda não expressado. É daí que se depreende não só o caráter único da obra, a partir das quais o filósofo pode exprimir seu pensamento mais original, mas também a tentativa de distanciar-se de todo o caminho já trilhado, lançar-se ao desconhecido, subtrair-se da senda percorrida, para assim levar a cabo sua mais experimental e autêntica filosofia: a de “transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis’!” (ZA, II, Da redenção).

Em virtude disso, não há dúvidas que *Assim falava Zaratustra* constitua uma peculiar exceção não apenas no contexto de toda a história da filosofia, como também

⁶¹ Cf. as seções: “Da árvore da montanha”, “Das velhas e jovens mulherzinhas”, “Da picada da víbora”, “Da virtude dadivosa”, “O grito de socorro”, “O feiticeiro”, “O sinal”.

⁶² Cf. as seções: “Dos desprezadores do corpo”, “Das moscas do mercado”, “Do país da cultura”, “Da bem-aventurança involuntária”, “Antes do nascer do sol”, “Do grande anseio”.

⁶³ Cf. as seções: “O canto noturno”, “O canto da dança”, “O canto dos sepulcros”, “Os sete selos”, “O canto da melancolia”, “O canto ébrio”.

no próprio contexto das obras nietzschianas⁶⁴. Desde aquele decisivo verão de 1881, o filósofo dedicara-se a encontrar uma nova forma de expressão, de modo que chega a ser visível seu esforço em passar da forma aforística (amplamente utilizada em seus últimos escritos) à liberdade estilística presente em *Assim falava Zaratustra*. Por conseguinte, o Nietzsche de *Zaratustra*, levando-se em conta também o complexo dos póstumos preparatórios a essa obra, não é somente o Nietzsche filólogo erudito, psicólogo ou crítico da moral, antes de tudo é um Nietzsche interessado em romper com a neutralidade dos conceitos abstratos a fim de tornar possível uma comunicação mais direta. Nesse aspecto, lança mão, não apenas do ditirambo e do lirismo, mas também da ironia e da paródia, utiliza-se de uma estrutura narrativa-literária em que afloram poemas e canções.

Se, por um lado, essa pluralidade de estilos presente na obra não confere um caráter monolítico ao texto, propósito que o filósofo jamais perseguiu, por outro, também não constitui a prova de um autor indeciso e absorto em experimentações estilísticas. Pelo contrário, tal pluralidade pretende antes de tudo evidenciar a multiplicidade de perspectivas e conseqüentemente a possibilidade de operar com as múltiplas formas de vida⁶⁵. Isso se exprime de tal modo que as ideias presentes em *Zaratustra* não podem ser separadas das diferentes maneiras de enunciá-las, da mesma maneira que os conteúdos de pensamento não se separam das formas específicas com que são expressos. É sob essa perspectiva que, juntamente com Marton (2014, p.114), podemos afirmar que em *Assim falava Zaratustra* o conteúdo filosófico é indissociável de sua forma literária.

As formas estilístico-literárias, das quais o filósofo se utiliza para evidenciar o conteúdo de sua mensagem, mais do que transmitir uma nova forma de linguagem, também revelam inúmeras outras implicações, que no enredo filosófico nietzschiano, cumprem uma função bastante estratégica. Nesse sentido, uma obra que não só projeta suas sombras em *Zaratustra*, como também constitui a grande antítese à obra é, sem

⁶⁴ Relembrem-se aqui os diferentes estilos que o filósofo adota em seus escritos. Enquanto que o *Nascimento da Tragédia* e a *Genealogia da Moral* se expressam em discurso contínuo, nas *Considerações Extemporâneas* prevalece o tom polêmico. Enquanto que subverte a forma autobiográfica em *Ecce Homo*, lança mão da linguagem poética nos *Ditirambos de Dionísio* ao passo que em outros escritos como, por exemplo, *Humano, demasiado humano* ousa lançar-se ao aforismo.

⁶⁵ Alexander Nehamas em *Nietzsche: La vida como literatura* (Madrid, 2002), sobretudo no primeiro capítulo, tece importantes considerações acerca da relação do perspectivismo nietzschiano com seu pluralismo estilístico.

dúvida alguma, a Bíblia. As incontáveis referências a este livro⁶⁶, na maioria das vezes de cunho paródico, expressam não somente a mera inversão de sentido, mas antes procuram dar ênfase à boa-nova anticristã. Pensado no contexto de sua filosofia madura, a atitude do filósofo implica, por um lado, especificar o oponente a quem sua filosofia pretende implodir os fundamentos, enquanto que, por outro, estabelece sua filosofia como passível de ocupar o lugar daquele. O mesmo é válido às referências das óperas wagnerianas que se apresentam ao longo obra, nas quais o filósofo, além de negá-las, procura ainda contrapor seu anti-herói.

Contudo, diferentemente dos Evangelhos ou das óperas wagnerianas, nem o herói nietzschiano nem seu autor, procuram convencer seus ouvintes de suas ideias, seja por minuciosas demonstrações, seja pela autoridade de sua palavra. Aliás, Zaratustra jamais se coloca como o escolhido ou como um senhor autoritário frente ao seu discurso. Por partilhar ensinamentos, não expõe conceitos, da mesma forma que, por comungar vivências, não impõe nenhuma doutrina. Caso quiséssemos caracterizar os ensinamentos zaratustrianos enquanto doutrinas, eles deveriam figurar como antidoutrinas, doutrinas que são contra o ensinar dado que evidenciam a impossibilidade de ensinar para além da distância no entender (cf. STEIGMEIER, 2009, p. 14-15). São doutrinas que só podem ser seguidas no vivenciar e experimentar.

Assentados em vivências, os ensinamentos zaratustrianos jamais recaem na frieza do conceito, demonstrando assim a valorização da experiência singular frente à categorização dos conceitos. Numa admoestação a um de seus discípulos, Zaratustra questiona: “Perguntas por quê? Não sou daqueles a quem se pode perguntar por seu porquê. Então minha vivência é de ontem? Faz muito tempo que vivi as razões de minhas opiniões. Não deveria eu ser um tonel de memórias se quisesse ter comigo também minhas razões?” (ZA, II, Dos Poetas). “Sempre escrevi minhas obras com todo meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas espirituais” escreve o filósofo no verão de 1880 (4[285]). Em outro póstumo declara: “todas as verdades são para mim verdades sangrentas” (4[271] do verão de 1880). No *Zaratustra*, o filósofo afirma ainda: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com

⁶⁶ Acerca das referências de Nietzsche a passagens bíblicas remetemos à tradução de *Así habló Zaratustra* feita por Andrés Sánchez Pascual (Alianza Editorial, 2007). Ali, além de compilar um número espantoso de referências e alusões ao livro sagrado nas notas feitas ao texto, o tradutor ressalta ainda que, por estar familiarizado com o vocabulário e a construção sintática de Lutero, em muitas passagens o filósofo acaba por utilizar-se da linguagem luterana inclusive para a seleção de termos, locuções e até no modo de combinar frases.

sangue: e verás que sangue é espírito” (ZA, I, Do ler e escrever). Vida e obra encontram-se assim intimamente ligados de tal forma que reflexão filosófica e vivência fazem parte de um único e mesmo processo, o da multiplicidade da vida.

Contudo, *Assim falava Zaratustra* parece ultrapassar toda e qualquer tentativa de definição, ultrapassa os aspectos mais essenciais com que se pode caracterizar esta obra. Nesse sentido, o próprio filósofo exalta sua obra ao dizer que ela ocupa um lugar à parte em que talvez nunca tenha sido feito nada a partir de tal profusão de energia. O próprio filósofo parece ter consciência do que representa seu escrito quando afirma que “Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (EH, Prólogo, §4) ou ainda quando diz que “essa obra ocupa um lugar à parte” (EH, *Assim Falava Zaratustra*, §6). Tal obra, aos olhos de Nietzsche, não apenas apresenta-se como o livro mais elevado que existe, no qual “o inteiro fato homem acha-se numa imensa distância *abaixo* dele”, como também se constitui como uma voz capaz de atravessar milênios, um “autêntico livro do ar das alturas”. Ainda, tal obra não apenas figura como a mais profunda, mas também como a elevada, ela é como que um poço inesgotável onde todo balde que dele suba, vem repleto de ouro e bondade (cf. EH, Prólogo, §4).

Ainda segundo *Ecce Homo* (*Assim falava Zaratustra*, §6), nada do que foi dito no *Zaratustra* teria sido antecipado ou pressentido por algum outro filósofo. Nesse sentido, ela constitui “a sentença fremente de paixão; a eloquência tornada música; raios arremessados adiante, a futuros ainda insuspeitos”, em que o mais imediato, o mais cotidiano fala de coisas inauditas. Frente à sua mais diletta obra, o filósofo afirma ainda que “a mais poderosa energia para o símbolo até aqui existente é pobre brincadeira, frente ao retorno da linguagem à natureza mesma da imagem” ali presentes. Em virtude disso, ao estabelecer uma indissociabilidade entre vivência e conteúdo filosófico, ambos intimamente ligados à forma literária, Nietzsche não apenas possibilita a harmonia entre os diferentes modos do texto em que a natureza da personagem é inerente aos temas fundamentais da obra, como também recupera a unidade original entre o conceito e a imagem⁶⁷. Retorna, assim, ao esquecido gênero do poema-didático que, de Parmênides a Lucrécio inúmeros pensadores da antiguidade Greco-romana fizeram uso. Nesse

⁶⁷ É nesse sentido que Zaratustra figura enquanto um dançarino ao longo da obra. Ao recusar a filosofia sistemática, bem como a oposição entre ciência e sabedoria, o filósofo faz da dança sua parceira na busca novos meios de expressão. É na tentativa de recuperar a unidade original entre conceito e imagem que a própria personagem também afirma: “apenas na dança sei falar o símile das coisas mais altas” (ZA III, O canto dos sepulcros).

sentido, Nietzsche não seria mais aquele poeta filósofo tanto criticado, mas antes um reformador moderno da língua mais antiga da filosofia⁶⁸.

Se enquanto significação, profundidade e altitude o filósofo parece ter plena consciência do alcance de sua obra, enquanto gênero parece hesitar acerca de qual deles sua mais diletta obra pertenceria. Ao menos essa é ideia que as varias cartas escritas durante a elaboração da obra parecem indicar. Numa delas, escrita ainda durante a composição da primeira parte, o filósofo confia à Köselitz: “É uma estranha espécie de ‘pregação-moral’” (1/02/1883). Na carta que enviou ao editor juntamente com o manuscrito afirma: “É um poema (*Dichtum*) ou um quinto evangelho ou algo para o qual não existe nome” (a Ernst Schmeitzner, 13/02/1883). Posteriormente, numa resposta a Köselitz provoca: “A que rubrica realmente pertence esse ‘Zaratustra’? Eu acho que quase à das ‘sinfonias’” (2/04/1883). Na resposta, Köselitz sugere que a obra pertence aos “escritos sagrados” (6/04/1883), corroborando com a satisfação de Nietzsche, quando em carta a Malwida von Meysenburg declara: “Eu tenho desafiado todas as religiões e fiz um novo ‘livro sagrado!’” (20/04/1883). “Talvez somente agora encontrei minhas melhores forças. Como filósofo não expressei ainda meus pensamentos (ou minhas loucuras) mais essenciais, talvez como poeta!” complementa em carta a Overbeck (primeiros de abril de 1883). “Meu estilo é uma dança, um jogo de simetrias de todos os tipos e um saltar e zombar essas simetrias. Isto vai até à escolha das vogais” diz também o filósofo pouco antes de confessar que, embora tenha tiranizado em si mesmo o impulso para o poetar, admite que foi como poeta que elaborou *Assim Falava Zaratustra* (Cf. a Erwin Rohde, 22/02/1884).

Ainda que todas essas caracterizações não alcancem o conjunto da obra, é evidente que trazem à tona importantes aspectos da mesma. Ou seja, nada impede a Nietzsche falar de “pregação” dado que a obra comporta uma série de discursos zaratustrianos, muitos deles de cunho pregacional. Figura também como “Evangelho” ou um “escrito sagrado” na medida em que se coloca em direta e evidente oposição ao paradigma da tradição, uma paródia no reverso das passagens bíblicas. Do mesmo modo, pode falar de “sinfonia” na medida em que se leve em conta a forma rítmica e sonora da obra, sua musicalidade⁶⁹. Também poderia figurar entre a poesia, quando

⁶⁸ Acerca desse ponto, é recomendável a leitura do primeiro capítulo da obra: *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même* de Karl Löwith, 1991.

⁶⁹ Paulo César de Souza, em sua tradução de *Assim falou Zaratustra* (Companhia das Letras, 2011), remete à extensa biografia de Nietzsche produzida por C.P.Janz, o qual já enfatizara que tal obra encontra

considerada em sua composição como um todo, levados em conta a métrica e o ritmo, uma dança em que o ritmo e a simetria identificam-se à natureza mesma da personagem.

Mirando-a no conjunto de sua composição, tal obra é isso e uma vez mais nada disso. Em cada uma dessas caracterizações reside apenas um aspecto da obra, que, ao confrontar-se com o todo, sem o devido cuidado, se apresenta como uma grosseira generalização. Assim, Nietzsche pode falar de pregação na medida em que incorpora à obra inúmeras figuras e truques retóricos em consonante observância do andamento, ritmo e timbre do texto. Por outro lado, a obra constitui também um antipregação à medida que a personagem convoca a todos que reneguem seus ídolos bem como toda autoridade a fim de que cada um encontre a si-mesmo: “Agora vos digo para me perder e vos achar” ensina a personagem (ZA, I, Da Virtude Dádivosa, §3). E, pela mesma razão que este escrito se configura como uma poesia, ele também desmascara como mentirosos todos os poetas, inclusive sua própria personagem (cf. (ZA, II, Dos Poetas). Enquanto escrito sagrado anuncia a Morte de Deus, denunciando assim que todo o sagrado até então, estabelecido pela vontade humana, entrou em colapso, colocando em xeque-mate todas as crenças metafísicas (cf. ZA, Prólogo, §2). Além disso, não há como negar que a obra configure, como seu autor já a definira, uma verdadeira ‘pregação moral’, mas uma pregação que incita antes de tudo à superação e ao rompimento das velhas tábuas (cf. ZA, III, De velhas e novas tábuas, §15)⁷⁰. É sob esse aspecto que Zaratustra enquanto personagem principal da obra ganha plena forma e sentido.

Do mesmo modo que não encontramos uma única caracterização acerca da natureza da obra, tampouco há um consenso no tocante às caracterizações que o filósofo faz de seu protagonista. Em referência à atuação da personagem em *Assim Falava Zaratustra*, o filósofo declara: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’ nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões” (EH, Prólogo, §4). Na sequência afirma ainda que nessa obra não fala nenhum fanático, bem como não se exige nenhuma fé e tampouco se prega alguma coisa. Compõe-se

grande afinidade com as obras musicais. Tanto é que em sua primeira edição, após o Prólogo, cada parte possuía exatamente 16 páginas a mais que a anterior de modo que as quatro partes corresponderiam aos movimentos de uma sinfonia, sobretudo pelo seu empenho em tornar seus tons e sentimentos mais expressivos. Como bem afirmara Janz, no primeiro volume de sua extensa obra, a preocupação de Nietzsche com seus escritos era tamanha que ele chegava a lê-los em voz alta para experimentar sua métrica, cadência e tonalidade, além de testar a clareza e a precisão de suas ideias.

⁷⁰ Sobre esse aspecto é interessante a análise de *Assim Falava Zaratustra* feita por Jörg Salaquarda (1997), intitulada *A Concepção Básica de Zaratustra*, em que o autor traça importantes caracterizações acerca da obra e da personagem, tendo em vista a íntima ligação entre eterno retorno e *amor fati* à medida que aquele é oposto ao niilismo e o pessimismo.

antes de tudo de uma “infinita plenitude de luz”, de uma “profundeza de felicidade que vêm gota por gota”, por isso ouvir o que a personagem tem a dizer, constitui de um privilégio sem igual, até porque “não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra”⁷¹. Razão pela qual é preciso ouvir corretamente o que diz seu protagonista, do contrário faz-se deplorável justiça à sua sabedoria.

Zaratustra é alguém que fala e que se comunica de diferentes maneiras e em circunstâncias diversas com os interlocutores que cruzam o seu caminho. Dirigindo-se, desde ao povo da praça do mercado, a discípulos e por vezes a uma única personagem em particular, Zaratustra não mede esforços para falar e expressar-se. Não se comunica por mera necessidade em comunicar-se, mas antes por que necessita doar e distribuir sua sabedoria, por estar farto dela necessita de mãos que se estendam (cf. ZA, Prólogo §1). Entretanto, Zaratustra não apenas fala, mas também discursa, canta, monologa, por vezes com os interlocutores, por vezes consigo mesmo, em outras conversa com os seus animais (a águia e a serpente) e troca segredos com a vida. Embora muito se comunique, seu comunicar e seu falar escondem mais que o calar, da mesma forma que seu silêncio revela mais que suas palavras.

No percurso de sua expressão, assume diferentes nomes e atributos, assume diferentes personalidades que atuam enquanto facetas de uma única e mesma personagem. São essas metamorfoses que podem lançar luzes acerca de sua tarefa e de seu propósito. No decorrer da obra, bem como de seus respectivos fragmentos póstumos, inúmeras são as caracterizações de Zaratustra. Ele é o anunciador do além-do-homem (cf. ZA, Prólogo, §3), um andarilho (cf. ZA, Prólogo, §2 e II, O andarilho), destruidor da moral (cf. ZA, I, Da picada da víbora), poeta (cf. ZA, I, Dos poetas), criador (cf. ZA, II, Da redenção), sem-deus (cf. ZA, III, Da virtude que apequena), o porta voz da vida, do sofrimento e do círculo (cf. ZA, II, O adivinho; ZA, III, O convalescente I) mestre do eterno retorno (cf. ZA, III, O convalescente II) dançarino (cf. ZA, IV, Do homem superior) e “o que não em vão instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és’” ZA, IV, A oferenda do mel)⁷².

⁷¹ Acerca dos ouvintes dignos de ouvirem os ensinamentos de Zaratustra e da constante busca que o filósofo faz por eles ao longo da obra remetemos ao texto de Marton (2010, p. 87-106): “Em busca do discípulo tão amado”.

⁷² Ao longo de todos os escritos de Nietzsche posteriores a 1881, diversos são os títulos e as caracterizações dadas a Zaratustra. Nos fragmentos póstumos, por exemplo, aparece ainda a ideia de desterrado (4[66] de novembro – fevereiro de 1883), sedutor do povo (13[14] do verão de 1883), defensor da vida (22[3] de fins de 1883), ideia esta que também aparece em Za II (O convalescente) para citar alguns poucos casos. No *Ecce Homo*, temos ainda mais algumas caracterizações tais como sedutor, como

Embora não o defina com precisão, tais caracterizações revelam aspectos importantes na compreensão do papel desenvolvido por Zaratustra ao longo da obra. Enquanto andarilho não apenas leva suas cinzas⁷³ à montanha, rompendo assim com os falsos ideais juvenis, mas também permite que, após dez anos de solidão e na vivência de si mesmo, possa voltar aos vales trazendo seu fogo a passos de dançarino (cf. ZA, Prólogo, §2). Ao dar-se conta da morte de Deus, torna-se um destruidor da moral, e ao perfazer a travessia do niilismo, suprime os antigos valores na indispensável tarefa de transvalorar todos os valores em vista da suprema afirmação da existência, de um dionisíaco dizer-sim ao mundo. Nesse ínterim, resplandece o sem-deus, que por ser um criador é também um destruidor, em que ao assumir a condição de poeta, não apenas rompe com os conceitos abstratos, libertando-se definitivamente da metafísica, da moral e da religião, mas também aceita a condição de mestre do eterno retorno. Em busca de sua própria superação, evidencia cada vez mais a íntima relação entre vida enquanto vontade de potência, e o sofrimento enquanto elemento constitutivo da existência em que ocorre sempre e uma vez mais a eterna repetição de todas as coisas (cf. MARTON, 2014, p.120). Ao perfazer seu caminho tal qual um dançarino em meio à eterna sinfonia do vir-a-ser, não somente abraça incondicionalmente seu próprio destino, assumindo assim o *amor fati*, mas também se coloca dionisíacamente diante da vida tornando-se assim aquilo que é.

É Zaratustra quem assim fala e vivencia evidenciando que sua vivência e sua fala encontram-se intimamente relacionados. “Ele não apenas fala diferente, ele é também diferente” diz o filósofo no prólogo do *Ecce Homo* (§4). É o oposto de um “sábio”, um “santo”, um “salvador do mundo”, ou um “outro *décadent*”, diferencia-se deles por incitar seus discípulos para que o reneguem: “Agora prossigo só, meus discípulos! E vós também agora, sozinhos! Assim desejo eu”, diz Zaratustra ao final da primeira parte. “Em verdade, eu vos aconselho” – prossegue ele – “afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! Mais ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha

alguém que diz o oposto do sábio, do santo, do salvador do mundo (EH, Prólogo, §4) ou como um vento forte contra aquilo que é raso (EH, Por que sou tão sábio, §8), ideia que também já se encontra presente em Za II, Da Redenção, em que a personagem é caracterizada como um “vento de estridentes zunidos que escancara os portões da cidade da morte” ou como “o ataúde cheio de coloridas maldades e angelicais caretas da vida”. Inúmeras outras caracterizações ainda podem ser atribuídas à personagem, enumeramos essas poucas a título de exemplificação da complexidade em se reduzir o personagem a uma única definição.

⁷³ O tema das cinzas enquanto um rechaço dos antigos ideais, de um aniquilamento do que deve ser suprimido aparece mais de uma vez no Zaratustra. Sua recorrência pode ser encontrada na primeira parte na seção “Dos transmudanos” e “Do caminho do criador” e na segunda parte na seção “Do adivinho”. Retomaremos esse aspecto no próximo capítulo.

enganado”. Também não hesita em afirmar que “retribuímos mal a um professor, se continuarmos apenas alunos”. Na sequência também admoesta: “Vós me venerais; mas se um dia vossa veneração tombar? Cuidai para que não vos esmague uma estátua!” (ZA, I, Da virtude dadivosa §3).

Embora não encarne o profeta e o fundador de religião, Zaratustra assume a condição de sedutor, mas um sedutor que gostaria antes de tudo seduzir cada um a si mesmo (cf. SALAQUARDA, 1997, p.18). “Dizeis que acreditais em Zaratustra? Sois meus crentes: mas que importam todos os crentes?” Questiona ele. “Ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora eu vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (ZA, I, Da virtude dadivosa §3). Convidando seus discípulos a tornarem-se si mesmo, à probidade e à autossuficiência, a personagem visa ao futuro do indivíduo e da humanidade, visa antes de tudo à superação, à suprema afirmação da existência, ao grande meio-dia⁷⁴. “Um dia sereis novamente meus amigos e filhos de uma só esperança: e então estarei convosco pela terceira vez, para juntos celebrarmos o grande meio-dia” diz ele.

É sob esse aspecto que vem à tona o *pathos* de Zaratustra que, enquanto um personagem tipicamente do meio-dia, deve cumprir sua tarefa de levar à humanidade à sua suprema tomada de consciência (*höchster Selbstbesinnung*), ao homem do futuro capaz de superar o ideal vigente em que a vontade será livre outra vez, na qual a terra encontra sua finalidade e o homem sua esperança (GM, II, §24). O tipo Zaratustra é derivado da nova concepção de humanidade, uma vez que ele é a personagem decisiva frente a esta nova concepção de homem. Nesse sentido, o próprio filósofo deixa claro que, para compreender este tipo, é necessário antes de tudo compreender seu pressuposto fisiológico, a *grande saúde* (cf. EH, *Assim falava Zaratustra*, §2).

No quinto livro da *Gaia Ciência* (§382), o filósofo dedica-se a explicitar tal noção, a qual é retomada posteriormente no *Ecce Homo*. Diz-se ali que a todos aqueles novos, sem nome, de difícil compreensão, estes rebentos prematuros de um futuro ainda não provado necessitam para um novo fim de uma nova saúde, um novo meio mais forte, mais alerta, mais alegre, firme e audaz que todas as saúdes até agora. Ou seja, todo aquele que deseja provar do inteiro compasso dos valores e desejos existentes, e

⁷⁴ Cf. os capítulos da primeira parte “Das três transmutações”, “Dos mil e um alvos”, “Da virtude dadivosa” e na segunda parte o capítulo “Da superação de si”.

haver navegado todas as praias desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que pretende saber como se sente um artista, um santo, um legislador, um erudito, um sábio, um devoto, um divino excêntrico, aquele descobridor e conquistador do ideal, necessita antes de tudo da grande saúde.

A grande saúde não é algo que apenas se tem, antes é algo a ser adquirido continuamente, uma vez que sempre é preciso abandoná-la outra vez. Aos que se aventuram por esses caminhos, esses corajosos e frequentemente náufragos e sofridos, porém mais sãos do que se lhes concederia ser, resta sempre uma terra desconhecida à frente, uma terra cujos limites ninguém divisou, um mundo tão opulento, tão belo, estranho, questionável, terrível e divino em que a tanto a curiosidade como a sede de posse tornam-se insaciáveis. “Como poderíamos nós” pergunta Nietzsche, “após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermo-nos com o *homem atual?*”. A resposta é de que frente a tais pressupostos, é inevitável que abandone as mais dignas metas e esperanças do homem atual uma vez que um outro ideal corre à nossa frente (cf. GC, §382):

O ideal de bem estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda a anterior seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária – e com o qual, não obstante tudo, só então talvez se alce a *grande seriedade*, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia *comece...*(GC, §382).

É por conta disso que o filósofo mediante o *Incipit Tragoedia*, exhibe por vez primeira, no último aforismo de a *Gaia Ciência*, sua personagem mais diletta (cf. §342). Revelado imediatamente após a apresentação, também inédita, de “O mais pesado dos pesos”, (cf. §341), o filósofo antecipa a constituição básica do texto e da personagem. Compreendidos dessa maneira, Zaratustra e o eterno retorno do mesmo, figuram como elementos nucleares da filosofia madura de Nietzsche. Entretanto, seu pleno sentido só é conhecido se relacionados com o projeto da transvaloração de todos os valores. Assim, o grande desafio de Zaratustra consiste em não apenas transpor o vazio deixado pela

morte de Deus, mas também implementar essa nova concepção de mundo e de homem, essa terra desconhecida, que seja capaz de superar os antigos ideais.

Em virtude disso, o pressuposto básico de *Assim falava Zaratustra* destina-se a levar o homem a essa nova concepção, a essa terra desconhecida, em superá-lo continuamente. Essa é a esperança do filósofo frente à necessidade de criar uma grande saúde, fazer do homem uma ponte para o além dele mesmo. Zaratustra incorpora tais pressupostos na medida em que encarna esse projeto mediante o anúncio do além-do-homem, do reconhecimento da vontade de potência e conseqüentemente da experiência do eterno retorno do mesmo. Daí que, enquanto o grande evento da *Gaia Ciência*, e mais propriamente da filosofia da manhã, é a morte de Deus, o eterno retorno do mesmo deverá ser o grande mote da filosofia do meio-dia, uma vez que é na experiência do eterno retorno que se desenvolve toda a filosofia madura de Nietzsche, e conseqüentemente, a tarefa zaratustriana a efetivar-se no evento do grande meio-dia.

Frente a isso poderíamos simplesmente nos questionar como o próprio filósofo o faz: “Porquê ‘Zaratustra?’”, para em seguida obtermos de modo bastante objetivo a resposta: “A autossuperação da moral” (18 [15] de julho-agosto de 1888). Encontra-se dada assim a tarefa zaratustriana, a de superar a moral tradicional, a qual é projetada pelo filósofo mediante uma transvaloração de todos os valores, que pressuposta a partir do eterno retorno do mesmo deverá efetivar-se mediante o evento do grande meio-dia. Nesse aspecto, o *Ecce Homo* (Por que sou um destino) não apenas corrobora com o fragmento supracitado como também esclarece ainda mais o motivo e a tarefa de Zaratustra.

“Conheço minha sina” diz Nietzsche na seção intitulada “Por que sou um destino” (§1) do *Ecce Homo*. “Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo” – continua o filósofo – “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, querido”. Colocando-se não como homem, mas enquanto dinamite afirma que a verdade fala através de si, uma verdade terrível, a de que “até agora chamou-se à *mentira* verdade”. Razão pela qual se faz necessária uma transvaloração de todos os valores: “Eis minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” diz Nietzsche⁷⁵.

⁷⁵ Relembre-se aqui que, no Prólogo do *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo afirma que uma de suas principais tarefas consiste em auscultar ídolos, fazer perguntas com o martelo e com isso fazer

Ainda segundo o filósofo, sua sina consiste em ser o primeiro homem decente, aquele que se opõe à mendacidade de milênios. “Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira”. Afirmando possuir o gênio em suas narinas, revela que ao cheirar contradiz como nunca foi contradito, embora também seja o oposto de um espírito negador. “Eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve” – diz ele – “eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças” (EH, Por que sou um destino, §1). Mas essa não seria também a natureza de Zaratustra? Sem dúvida, e é o próprio filósofo quem deixa entrever essa ideia.

“Querem uma fórmula para um destino assim, *que se fez homem?*” pergunta Nietzsche para em seguida responder: “Ela se encontra no meu Zaratustra” (EH, Por que sou um destino, §2). Zaratustra é a encarnação do projeto filosófico de Nietzsche, sintetiza em sua própria natureza o anseio nietzschiano de aniquilar a moral do mundo verdadeiro para que uma nova concepção de homem e de mundo venha à tona. É nesse meio tempo que deverá ser também não apenas um criador de novos valores, mas antes um destruidor das velhas concepções. “E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” diz Zaratustra (ZA, II, Da superação de si mesmo).

Nesse sentido, o criador nada mais é aquele mal maior que no fundo é próprio do bem maior. “Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico” diz Nietzsche. “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (EH, Por que sou um destino, §2) complementa o filósofo em seguida. É precisamente da boca desse primeiro imoralista que descobrimos o verdadeiro significado de Zaratustra. É por que nunca lhe foi perguntado que o filósofo trata de explicar o que significa o nome Zaratustra.

manifestar-se o que até então queria permanecer escondido. Por sua vez, no *Ecce Homo*, também em referência ao *Crepúsculo dos Ídolos* (§1), o filósofo deixa claro que este pequeno livro não só é um demônio que ri, mas é sobretudo um demolidor de ídolos: “O que no título de chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade”. É nesse sentido que o filósofo coloca-se como o metro para a “verdade”, pois, segundo ele, o que até então, sob os auspícios do mundo verdadeiro, se denominava caminho para a verdade, nada mais era do que o caminho da *décadence*, o declive, a lógica do niilismo e da morte de Deus. Afirmando ter sido o primeiro a descobrir a verdade (de que a dualidade de mundo não passa de uma farsa negadora da vida), o filósofo pretende fazer ver que o mundo verdadeiro e a velha verdade dos ídolos eternos, não passam de uma mentira, razão pela qual é preciso superá-los. É nesse contexto que o filósofo pensa a autossuperação da moral pela veracidade (pela realidade mesma, a única existente) uma vez que desmascarados os velhos ídolos, só resta uma única saída: afirmar a realidade tal qual ela é; perspectiva esta que pretende levar a cabo mediante a transvaloração de todos os valores.

Nietzsche revela que o porquê Zaratustra é precisamente o oposto da singularidade daquele persa na história. “Zaratustra [*histórico*] foi o primeiro a ver na luta entre o bem e 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*”. E, essa seria precisamente a resposta de seu porquê. Ora, se Zaratustra [*histórico*] foi o responsável pela transposição da moral para a metafísica, pela criação do mais fatal dos erros, deve ser Zaratustra também o primeiro a reconhecê-lo. Assim sendo, cabe ao Zaratustra [*nietzschiano*] levar a cabo a tarefa da “autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário” (EH, Porque sou um destino, §3). Em outras palavras, se o personagem histórico foi o responsável pela criação do mais fatal dos erros, cabe à personagem nietzschiana desfazer tamanho equívoco.

É por ser mais veraz que qualquer outro pensador, por ter mais valentia no corpo do que todos os pensadores reunidos, que ele pode assumir tal responsabilidade. Da mesma forma que, no *Crepúsculo dos Ídolos* (O que devo aos antigos, §2), Tucídides figura para Nietzsche como a cura para todo platonismo, a doutrina de Zaratustra, por conceber a realidade tal qual ela é e por possuir a veracidade como virtude maior, deverá ser a cura contra toda a moral ocidental, niilista desde sua base⁷⁶. “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH, Por que sou um destino, §3) insiste o filósofo.

Por isso Zaratustra não apenas fala diferente, mas também é diferente (cf. EH, Prólogo, §4), e essa diferença pode ser vista desde as primeiras páginas de *Assim Falava Zaratustra*. Se o profeta persa introduziu no mundo os princípios de bem e mal, submetendo, assim, a cosmologia à moral, o Zaratustra nietzschiano deverá implodir as dicotomias de valores e reestabelecer a inocência do vir-a-ser. Se o resultado do pensar metafísico e da fabulação cristã consistiu no dualismo de mundos, cabe à Zaratustra

⁷⁶ Conforme já tratamos no início de nosso estudo, na seção intitulada “O que devo aos antigos” (§2) de o *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo faz uma oposição entre Tucídides e Platão. Enquanto o primeiro encarna a expressão consumada da cultura dos sofistas que se opõem ao embuste moral e ideal das escolas socráticas, tornando-se a revelação última da forte, austera e dura factualidade presente nos instintos dos antigos helenos, este último encarna a covardia perante a realidade e este seria o motivo pelo qual refugia-se no ideal. Daí que o primeiro, pela sua coragem frente à realidade, representa a cura contra todo platonismo, uma vez que ele, ao contrário de Platão, tem não somente a si, mas também mantém todas as coisas sob controle.

desfazer esse equívoco reunificando a *physis* e o *logos*⁷⁷, reconciliando o homem com o vir-a-ser mediante a aniquilação da oposição entre *ego* e *fatum*. Por romper com a unidade entre a *physis* e o *logos*, por despovoar um mundo cheio de deuses em que a religião tornou-se acima de tudo um “monótono-teísmo” (AC, §19), por desvalorizar esse mundo e nome de um outro, essencial, eterno e imutável a cultura socrático-judaíco-cristã tornou-se niilista desde sua base. Razão pela qual a morte de Deus constitui o ato maior que possibilita “uma história mais elevada que toda história até então” (GC, §125).

É a morte de Deus que permite a Zaratustra fazer a travessia do niilismo. É dele a tarefa de afugentar os perigos decorrentes do colapso dos valores superiores. Se foi em um mundo suprassensível, em um mundo verdadeiro que os valores encontraram legitimidade, a tarefa agora consiste em aniquilar o solo mesmo a partir dos quais eles foram erigidos a fim de que novos valores possam vir a ser criados. Dado que a tarefa zaratustriana por excelência consiste em desfazer o equívoco do Zaratustra histórico, transpor as barreiras imposta pela dualidade de mundos resultante da fabulação de um mundo verdadeiro ao longo da cultura ocidental, consiste no passo mais decisivo para que ao homem lhe sejam devolvidas as condições para a afirmação da existência. É na restituição da inocência do vir-a-ser que novos valores, agora em consonância com a

⁷⁷ Note-se aqui que na concepção grega pré-socrática, sobretudo com Heráclito, a *physis* apresenta-se como a manifestação visível da unidade múltipla do vir-a-ser, ela abarca a totalidade das coisas, ao mesmo tempo em que é aquela espécie de fundo imortal de tudo o que é criado e perece. O *logos*, por sua vez, é aquilo que tudo reúne, ele é a medida, o *metron*, a fórmula unificadora. Em Heráclito, enquanto constituinte cósmico primário, o *logos* é associado ao fogo, pensado enquanto elemento constitutivo de todas as coisas. Nesse sentido, o cosmos é constituído pelo fogo sempre vivo que acende e apaga segundo a medida do *logos*. É nessa articulação que se pode compreender a dinâmica da multiplicidade que é uma unidade e a unidade que é multiplicidade tão cara a Nietzsche. Desse modo, o *logos*, enquanto princípio unificador da pluridimensão das coisas constituídas pelo fogo, é a própria medida do movimento do vir-a-ser, a própria luta de opostos que no acender e apagar do fogo, cria e destrói. Toda essa circularidade do movimento, dessa luta de opostos, se dá, obviamente, nos fenômenos da *physis* que nada mais é do que a própria circularidade do vir-a-ser e do perecer. Por conseguinte, o próprio homem é participante do *logos*, ele mesmo é um ser-cósmico. É remetendo a Heráclito que Nietzsche compreende não haver separação alguma entre *ego* e *fatum*, não haver oposição alguma entre Apolo e Dionísio. Se mediante a concepção do mundo verdadeiro operou-se a separação entre o *logos* e *physis*, entre *ego* e *fatum*, entre Apolo e Dionísio, ao retomar Heráclito, o filósofo pretende fazer ver que o vir-a-ser nada mais é do que um jogo inocente de criação e destruição. Em vista disso, quando o filósofo, no terceiro período de sua obra, pensa uma nova concepção de homem, ele o faz a partir da criança e da figura de Dionísio, uma vez que ambos carregam consigo a lógica da incessante fluidez do vir-a-ser. É na figura de Dionísio que Nietzsche busca o princípio da unidade múltipla, como símbolo da reconciliação definitiva entre homem mundo, entre *physis* e *logos*; ele a reconciliação dos contrários de onde surge a vida. Nesse caso não é a toa que o Dionísio despedaçado é contraposto ao Cristo crucificado (cf. 14[89] da primavera de 1888), assim como o próprio Zaratustra, responsável por desfazer o equívoco da dualidade, é associado ao Deus grego (EH, *Assim falava Zaratustra*, §6). Nessa direção é importante conferir também o texto de LUCCHESI (1996, p 53-68): *Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito*.

terra, poderão ser engendrados. Esta é, pois, a perspectiva segundo a qual o filósofo pretende empreender a transvaloração de todos os valores.

A verdade é que, diante da própria finitude, o homem inventou a metafísica, construiu o cristianismo e estabeleceu valores morais. No intuito de livrar-se do sofrimento imposto pela morte, a metafísica engendrou um outro mundo, um mundo verdadeiro e imutável, que durante séculos permaneceu como a sede e a origem de todos os valores morais. Pelo mesmo viés, a religião cristã, com o objetivo de redimir esta existência, inventou a vida após a morte e fabricou o reino de Deus para legitimar as ações humanas. Foi assim que, segundo Nietzsche, o homem desejou ser de outro modo e estar em outro lugar. Além do mais, concebeu-se um homem que aspira à felicidade mediante busca do prazer e a fuga da dor, ao qual, se impôs normas de conduta mediante o olhar do ressentimento. Desse modo, as doutrinas morais, por basearem-se no prazer e na dor, tornaram-se meros acessórios com os quais se mede “o valor das coisas”, razão pela qual, não passam de “maneiras de pensar de fachada e ingenuidades” (BM, §225).

Por conta disso, tanto a metafísica quanto a religião cristã e as doutrinas morais, são apenas um meio que o homem encontrou para justificar a existência. Por “colocar em dúvida e desvalorizar o mundo *que nós somos*”, o mundo verdadeiro forjado pela metafísica, “foi até agora nosso *atentado* mais perigoso contra a vida” (14[103] da primavera de 1888); por levar o homem a buscar um outro mundo, a querer ser de outro modo e estar em outro lugar, “o conceito ‘Deus’ foi até agora a máxima *objeção* contra a existência” (CI, Os quatro grandes erros, §8); e, por fundamentarem-se apenas no prazer e na dor, as doutrinas morais, acabaram por se tornar apenas acessórios com os quais ingenuamente se mede o valor das coisas (cf. BM, §225), razão pela qual cabe refutar, não só o mundo verdadeiro e a fabulação cristã, mas também as próprias doutrinas morais.

Nesse sentido, quando Nietzsche concebe uma transvaloração de todos os valores ele a concebe sob um duplo viés. De um lado seu principal objetivo é aniquilar o solo mesmo a partir do qual os valores até então foram engendrados, sejam eles provenientes da metafísica, da fabulação cristã ou das doutrinas morais. É sobre este aspecto que o filósofo reivindica a tarefa de dinamitar fundamentos, demolir alicerces e derrubar ídolos evidenciando assim, toda a face corrosiva de sua filosofia. Por outro lado, o filósofo opera através da face construtiva e afirmativa, a qual pretende, não só

transformar em “ouro” (cf. carta a Brandes de 23/05/188) aquilo que até então foi odiado pela humanidade, ou seja, a própria efetividade, mas também criar novos valores que estejam em consonância com a perspectiva da Terra. Dessa forma, a transvaloração de todos os valores nada mais é do que a total supressão do mundo verdadeiro e de suas decorrentes agregações a fim de que o homem possa, outra vez, reconciliar-se e reinscrir-se, de maneira afirmativa, na própria perspectiva do vir-a-ser. Uma vez reconciliados, homem e mundo deverão partilhar de um mesmo destino em que não há mais *ego*, mas apenas *fatum*. *Fatum* este, que, sob a perspectiva de uma filosofia dionisíaca, deverá ser afirmado de maneira incondicional.

É por este motivo que o meio-dia, enquanto momento da sombra mais breve, configura-se como o fim do mais longo erro. A morte de Deus, decretada ainda na filosofia da manhã, não apenas permite agora um horizonte livre, um mar aberto onde “os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo o perigo” em que “novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento” (GC, §343), mas também a possibilidade de que a humanidade atinja seu ponto mais alto. Tal ponto só é possível a partir do momento em que superado o niilismo, suprimido o além, uma nova aliança entre *physis* e *logos* seja estabelecida e o homem reinscrito no vir-a-ser. É somente quando o homem se dá conta que o mundo verdadeiro não passa de uma farsa, e que a única realidade é a realidade mesma do vir-a-ser, que Zaratustra entra em cena. Por isso o *Incipit Zaratustra*, uma vez que a partir dessa concepção que se desenvolve agora toda a tarefa de desfazer equívoco do Zaratustra histórico. Somente agora, depois de instaurado o meio-dia, que a personagem pode empreender a tarefa de estabelecer um novo solo a partir do qual se possa criar novos valores, proceder a autossuperação da moral, ou se preferirmos a transvaloração de todos os valores a ser efetivada no grande meio-dia.

Nesse sentido, Zaratustra é concebido pelo filósofo como a mudança de perspectiva, é a figura sob a qual toda dualidade deverá dar lugar à visão agonística da vontade de potência, à própria luta de impulsos antagônicos que na fluidez do vir-a-ser eternamente cria e destrói a si mesmo. Zaratustra é a personagem destinada a levar a cabo uma visão dionisíaca do mundo, a vivenciar o *amor fati*. É dele a tarefa de engendrar uma filosofia dionisíaca, aquela filosofia heroica (cf. 1[83] de julho-agosto de 1883) capaz de suportar a realidade do vir-a-ser. É em virtude disso que, para o filósofo, Zaratustra é o mais afirmativo dos espíritos, “nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza, o mais doce, mais

leve e mais terrível flui de *uma* nascente com certeza perene [...] *Mas essa é a ideia mesma do Dionísio*” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §6).

Pensado no contexto de uma filosofia essencialmente afirmativa, Zaratustra é associado diretamente à figura de Dionísio. Símbolo da dinâmica do vir-a-ser, da tensão entre os opostos no jogo da criação-destruição, Dionísio é visto por Nietzsche, não apenas como o nome para o eterno fluxo do vir-a-ser, como a personificação da criação-destruição presentes no cosmos, mas também como a “afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade” (14 [89] da primavera de 1888). É na afirmação incondicional do vir-a-ser enquanto eterno fluxo de criação-destruição que Dionísio serve de parâmetro para a personagem. Zaratustra só poderá desempenhar sua tarefa se incorporar os próprios traços do Deus grego, uma vez que é somente nessa acessibilidade aos contrários que “Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §6). Ainda no *Ecce Homo*, em uma clara tentativa de associar o *sentido* da personagem ao *sentido* do Dionísio, o filósofo retoma uma citação “Das velhas e novas tábuas” (ZA, III) em que os traços do caráter de Dionísio são atribuídos à própria alma da personagem:

a alma que possui a mais longa escala e mais fundo pode descer, a alma mais extensa, que mais longe pode correr e errar e vagar dentro de si, a mais necessária, que com prazer se lança no acaso, a alma que é, e mergulha no vir-a-ser, a que tem, e *quer* mergulhar no querer e desejar, a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos, a alma mais sábia, à qual fala mais docemente a tolice, a que mais ama a si mesma, na qual todas as coisas tem sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo.

“*Mas esta é a ideia mesma do Dionísio*” complementa ainda o filósofo, uma vez que é nesse acesso aos extremos, na necessidade do ocaso, de lançar-se à fluidez do vir-a-ser, na perda de si para o encontro com o múltiplo que a personagem pode atingir a expressão de Dionísio. Sob esse prisma o filósofo define ainda o tipo Zaratustra como aquele, que mesmo não sendo um negador, “diz Não, *faz* Não à tudo o que até então se disse Sim”, uma vez que ele é “como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abissal pensamento’” e que, portanto, não vê mais nenhuma objeção ao existir, nem mesmo ao seu próprio retorno eterno. Por não ter

nenhuma objeção à existência pode “*ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’” que a todos os abismos poderia levar a benção de seu Sim, “*mas esta é a ideia do Dionísio mais uma vez*” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §6).

Portanto, é sob essa perspectiva que, desde as primeiras páginas de *Assim falava Zaratustra*, a personagem figura como o anunciador de uma completa reviravolta em nossa cultura. Encarnando a proposta nietzschiana de dar cabo à moral decadente, Zaratustra deixa à mostra, desde as primeiras linhas da obra, ao que sua vivência e sua doutrina vem se opor⁷⁸. Tal qual Jesus aos trinta anos deixa sua pátria, também Zaratustra deixa sua terra. Entretanto diferente daquele, não é no deserto que a personagem se retira, mas para as montanhas. E, o contrário da personagem evangélica, que se retira por quarenta dias, Zaratustra retira-se por dez anos. Ainda, ao contrário dos evangelhos (cf. Lc 3,23), não é aos trinta, mas aos quarenta anos que inicia seu ministério, e, ao contrário de Platão, não é fora da caverna, mas dentro dela que se faz sábio.

Opondo-se ao cristianismo e ao platonismo, ele tem que voltar ao convívio dos homens. Assim como o sol que, após abrasar a terra vai para trás do oceano levando sua luz também ao mundo inferior (cf. ZA, Prólogo, §1), Zaratustra, após saturar-se de sua sabedoria, também tem que abandonar a montanha e ir ao vale. Zaratustra tem que declinar, tem de perfazer a travessia do niilismo e incorporar o eterno retorno, pois somente poderá afirmar a existência no desejo de vivenciá-la, dionisiacamente, uma e outra vez mais. Além do mais, se a personagem deseja salvar ao homem, não é por reconhecer sua miséria, mas por estar farto de sua própria sabedoria, necessitando por isso doar e partilhar. Se desce da montanha para o vale, não é porque abandona a diversidade sensível e contempla o inteligível, mas porque compreende que não há tal dicotomia. Move-se por sua própria abundância e não pela penúria alheia, impulsiona-se pelo transbordamento do mundo e não pelas carências do homem (cf. MARTON, 2009, p.76).

Ao descer da montanha, não apenas anuncia a morte de Deus, mas também exorta ao povo da praça do mercado para que permaneçam fieis à Terra (cf. ZA, Prólogo §3). É chegada a hora do grande desprezo, é chegada a hora de venerar tudo o

⁷⁸ Em relação à sua doutrina, já em 1881, Zaratustra afirmava: “Amigos, disse Zaratustra, minha doutrina é nova e minha medicina, amarga, vocês não irão gostar. Façam, pois, o que fazem os enfermos sensatos – bebam-na toda de uma vez e logo adicionem algo doce e saboroso a fim de que limpe bem vosso paladar e engane vossa memória. Não deixará, contudo de vos fazer efeito: pois a partir de agora ‘tereis o diabo no corpo’ – como dizem os sacerdotes que tampouco me querem”. (15[50] do outono de 1881)

que se negou e desdenhar de tudo o que até então se venerou. Desse modo, se antes o maior delito era contra Deus, agora ele o é contra a Terra. É chegada a hora de trazer a virtude extraviada de volta para a terra, de volta ao corpo e à vida. Se uma centena de vezes tanto o espírito quanto a virtude extraviaram-se e enganaram-se até agora, é chegada a hora que tal espírito e tal virtude sirvam ao sentido da terra (cf. ZA, I, Da virtude dadivosa §2). É preciso dar um novo sentido à existência humana, o homem precisa ser concebido de outro modo.

“Mil metas houve até agora” diz o Zaratustra, “pois mil povos existiram. Apenas as cadeias para mil cervizes faltam ainda, falta uma só meta. A humanidade não tem uma meta. Mas dissei-me irmãos: se a humanidade ainda falta uma meta, também não falta ainda – ela mesma?” (ZA, I, Das mil metas e uma só meta). Na busca por esse novo sentido, Zaratustra também reconhece que “há mil veredas que não foram percorridas; mil saúdes e ilhas recônditas da vida. Inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra” (ZA, I, Da virtude dadivosa §2). Razão pela qual cada um deverá buscar a si mesmo, pois é destes que escolheram si mesmos que deverá nascer um povo eleito, e dele o além-do-homem. Deverá ser nesse dia que Zaratustra outra vez retornará, para então, celebrar o grande meio-dia, o momento em que o homem encontra-se no meio de sua rota, entre animal e além-do-homem. O momento em que o sol do conhecimento permanecerá no meio-dia. Será neste dia que a transvaloração de todos os valores pode ser efetivada e o niilismo finalmente superado, será nesse dia que Zaratustra terá concluído sua tarefa e o filósofo, redimido a humanidade.

3. O DESENVOLVIMENTO DA TAREFA ZARATUSTRIANA EM PREPARAÇÃO AO GRANDE MEIO-DIA

Demolidos os fundamentos, colapsado o mundo verdadeiro, instaurado o meio-dia enquanto evento que marca a definitiva superação das dualidades e início da tarefa zaratustriana, cabe agora acompanhar a personagem em sua derradeira jornada a caminho do grande meio-dia. Se com o evento do meio-dia (Primeiro capítulo) descobrimos que a dualidade foi suplantada expondo a singularidade do vir-a-ser, com o *Incipit Zarathustra* (Segundo capítulo) pudemos compreender que é o próprio projeto da transvaloração de todos os valores que agora com ele se inicia. É no decorrer do processo de incorporação do eterno retorno do mesmo que se evidencia o caminho que nos levará em direção à transvaloração de todos os valores, à celebração do grande meio-dia. Por conta disso, a missão desse capítulo, consiste em tornar evidente a maneira pela qual Zarathustra se insere no meio-dia e percorrendo sua jornada, incorpora o eterno retorno do mesmo, afirma incondicionalmente a existência preparando-se para o grande meio-dia.

Iniciando pela análise do prólogo de *Assim falava Zarathustra*, e retomando aspectos já evidenciados, procuraremos reconstruir a trajetória zaratustriana que se inicia nas montanhas, perpassa seu encontro com o velho santo da floresta, assim como seu fracasso no anúncio do além-do-homem, até o momento do meio-dia quando, após despedir-se de seu companheiro morto, descobre a nova verdade e então parte em direção à sua derradeira tarefa. A partir daqui, não mais analisaremos individualmente cada uma das seções que compõem a obra, tampouco suas partes isoladas, mas, antes, continuaremos nos ocupando apenas do percurso realizado pela personagem, sua própria vivência no processo de enfrentamento do eterno retorno do mesmo em vista do grande meio-dia⁷⁹. Ao nos ocuparmos do grande meio-dia, procuraremos explicitar sua natureza e as relações que o conectam a Zarathustra e ao meio-dia, sobretudo no que se

⁷⁹ A razão de nossa ênfase na integralidade do prólogo, a qual não se repete em relação às demais partes da obra, diz respeito à própria estrutura de *Assim falava Zarathustra* (a qual já tematizamos no capítulo anterior). Enquanto o prólogo é essencialmente dramático, fazendo com que a história de Zarathustra avance, nem todas as demais seções da obra cumprem a mesma função. Dado que nossa intenção é analisar a vivência da personagem em seu processo de ocaso a caminho do grande meio-dia, e não especificamente o conteúdo de cada discurso, optamos por eleger as seções mais adequadas aos objetivos em questão.

refere ao projeto da transvaloração de todos os valores. Motivo pelo qual nos ocuparemos aqui, não propriamente da obra e sim da personagem Zaratustra.

Introduzido na *Gaia Ciência* (§342) sob o título de *Incipit Tragoedia*, o enredo filosófico de *Assim falava Zaratustra* encontra sua unidade na figura da personagem. É através de seu ocaso (*Untergang*) que conhecemos a reviravolta que vem anunciar, e, nesse sentido, a obra já se inicia falando da transformação que Zaratustra acaba de passar. Depois de deixar sua pátria, a personagem permaneceu por dez anos nas montanhas onde gozou de seu espírito e de sua solidão até que por fim seu coração se transformou. É ali em frente à sua caverna que um dia ele se levanta com a aurora e então fala ao sol⁸⁰: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas? Há dez anos vens até minha caverna: já te terias saciado de tua luz e dessa jornada, sem mim, minha águia e minha serpente” (ZA, Prólogo, §1).

Da mesma forma que o sol já teria se fartado de sua luz e de seu caminho se não tivesse a quem iluminar, também Zaratustra encontra-se farto de sua sabedoria por ainda não ter a quem doar. “Necessito de mãos que se estendam” – diz ele – “quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza” (ZA, Prólogo, §1). Carente devido à sua abundância, a personagem necessita ir às profundezas e, da mesma forma que o sol, que ao se pôr detrás do horizonte leva sua luz ao mundo inferior, também Zaratustra espera atingir seu ocaso (*Untergang*) para ir ter com os homens⁸¹. Zaratustra é uma taça que quer

⁸⁰ A imagem do sol é importatíssima ao longo de toda a obra. Tanto é que o próprio filósofo numa carta a Köselitz (23/04/1883) escreve: “Hoje aprendi por casualidade o que significa Zaratustra, *astro de ouro* (*Goldstern*). Esta descoberta me deixou feliz. Se poderia dizer que a concepção inteira desse livro tem suas raízes nessa etimologia”. A imagem do sol sublinha a abundância de riquezas que sua luz derrama sobre o mundo como uma espécie de generosidade prometeica para os homens (cf. ZA, III, Das novas e velhas tábuas). Se por um lado a imagem do sol é vista como criativa, por outro ela também é destrutiva uma vez que leva ao amadurecimento e degeneração (cf. ZA, IV, O canto ébrio). Além de tudo, o sol é a figura divina do paganismo por excelência, que, ao simbolizar a unidade entre vida e morte, aniquilação e regeneração, condensa também de modo particularmente significativo a figura de Dionísio (cf. 4 [40] e 5[1] de novembro de 1882-fevereiro de 1883).

⁸¹ *Untergang* substantivo de *Untergehen* é uma das palavras-chave na descrição de Zaratustra e de sua tarefa. Constituído de várias matizes, este verbo alemão é de difícil tradução para o português. Literalmente significa “caminhar” (*gehen*) “para baixo” (*unter*) e Zaratustra, com efeito, desce a montanha. Entretanto seu sentido mais usual refere-se ao pôr do sol, ao ocaso. Também nesse sentido Zaratustra deixa claro que, assim como o sol, pretende vivenciar seu ocaso. Porém há ainda um terceiro significado para o verbo e seu substantivo. Ambos são utilizados como significado de naufrágio, destruição, decadência, ir a pique, declinar. Zaratustra também naufraga e fracassa em sua tarefa. Este seria o sentido, por exemplo, do título da famosa obra de Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (O declínio do Ocidente). Andrés S. Paschoal, em sua versão para o espanhol, traduz o *Untergang* por “*hundirse en su caso*” termo técnico que parece absorver os três sentidos citados, sendo talvez o que melhor traduza o sentido do termo alemão. Em todo caso, Nietzsche se utiliza desta palavra inúmeras vezes e, em muitas, joga com seu sentido. Exemplo bastante elucidativo é quando o filósofo utiliza *Untergang* em contraposição a *Übergang*. *Übergang* tem sentido de “transição” no sentido de

transbordar, quer se esvaziar para permitir que a água dela escorra dourada e carregue o brilho de seu enlevo a toda parte. Zaratustra quer outra vez se fazer homem, e assim inicia seu ocaso⁸².

Nesse percurso, Zaratustra desce a montanha e, ao chegar à floresta, se depara com seu primeiro interlocutor, o velho santo, que surpreso exclama: “Não me é estranho esse andarilho: passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra, mas ele transformou-se” (*er hat sich verwandelt*)⁸³. As mudanças pelas quais a personagem passou se tornaram visíveis ao velho santo: “Naquele tempo levavas tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário?” (ZA, Prólogo, §2). Enquanto símbolo da cremação e da rejeição dos falsos ideais juvenis do filósofo, as cinzas⁸⁴ opõem-se ao fogo, à grande dádiva que, assim como Prometeu, Zaratustra quer agora distribuir aos homens. Por conseguinte, tanto o encontro com o velho santo, o primeiro interlocutor de Zaratustra, quanto a conversa entre ambos, a partir da qual o tema das cinzas e do fogo é inserido na obra, é, sem dúvidas, emblemático. Ambos cumprem uma função bastante específica logo no início do ocaso de Zaratustra: evidenciar a perspectiva de que, frente à morte de Deus, frente à aniquilação de todos os falsos ideais, o homem precisa superar a si mesmo e engendrar uma nova humanidade.

Corroborando com essa ideia, no primeiro livro de Zaratustra, na seção “Dos trasmundanos”⁸⁵ (*Hinterweltler*), o próprio Zaratustra admite ter sido um trasmundano.

“passar ao outro lado”. O homem, dirá Zaratustra, é “uma transição e um ocaso” (*ein Übergang und ein Untergang*). Assim como o sol que passa (*Untergang*) ao outro lado da terra, o homem, ao passar (*Untergang-Übergang*) para o outro lado, supera a si mesmo e chega ao além-do-homem (cf. ZA, Prólogo, §4).

⁸² Sobre este aspecto é elucidativo o comentário de Stegmaier para quem os “paralelos com Cristo e a Bíblia entremeiam-se com reminiscências de deuses solares, de diferentes religiões, mas também com deuses Ctônicos (Telúricos), assim como Goethe, que poetizara sobre os ‘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).

⁸³ Tradução nossa.

⁸⁴ Cf. nessa direção: NIETZSCHE, 2007, p. 445, nota 8. Cabe lembrar também que o tema das cinzas reaparece ainda em *Assim falava Zaratustra* I, “Dos trasmundanos”; I, “Do caminho do criador”; e II “O adivinho”.

⁸⁵ Segundo Andrés Sanches Pascual, o termo *Hinterweltler* foi forjado pelo próprio Nietzsche o qual já havia sido empregado em *Humano, demasiado humano* II, “Opiniões e Sentenças diversas” §17. Os tradutores Pascual (versão espanhola) e Souza (versão brasileira) concordam que o termo mais adequado seja “trasmundano” e que a palavra se refere aos metafísicos. R. R. Torres Filhos (*Os pensadores*), a seu turno, traduz o termo por “ultramundanos” concordando também que o termo se refere, de modo irônico, aos metafísicos. Assim, todos eles estão de acordo que Nietzsche teria criado esta palavra por analogia de *Hinterwäldler*, que em seu uso corrente significa aquele que vive atrás do bosque (*Hinterwald*),

Admite ter se iludido com aqueles falsos ideais, com o que poderíamos denominar, juntamente com o Nietzsche de *O Crepúsculo dos Ídolos*, de “mundo verdadeiro”⁸⁶. “Também eu lancei, outrora, minha ilusão para além do homem (*jenseits des Menschen*) como todos os trasmundanos”, diz a personagem. O mundo, o bem, o mal, prazer e dor, e o próprio homem era apenas um sonho, a ficção de um deus, uma colorida fumaça diante do olhar de um divino insatisfeito. Foi para desviar o olhar de si mesmo que esse divino insatisfeito, esse deus atormentado criou o mundo. “É um ébrio prazer, para o sofredor, desviar o olhar do seu sofrer e perder a si próprio. Ébrio prazer e perda de si próprio me parecia o mundo outrora” – diz Zaratustra. “Este mundo” – diz ele – “o eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição, e imagem imperfeita – um ébrio prazer para seu imperfeito criador: assim me parecia outrora o mundo”⁸⁷.

O próprio deus nada mais era que a obra e loucura do próprio homem⁸⁸. “Homem era ele” – diz Zaratustra – “somente uma pobre porção de homem e de Eu”. “De minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!” (ZA, I, Dos trasmundanos). Nesse sentido, a mudança reconhecida em Zaratustra pelo velho santo não é ao acaso, ela diz respeito àquela profunda transformação que agora leva a personagem a buscar seu ocaso, a ir ao encontro dos homens para eles doar sua dádiva. Ou seja, a mudança sofrida por Zaratustra consiste na superação de uma determinada visão de mundo, daquele mundo enquanto imagem de uma contradição, obra de um divino imperfeito. Nesse sentido, a ação de levar as cinzas para os montes⁸⁹ e de lá trazer o fogo para os vales elucidada, de um lado, a transformação vivenciada pela personagem, que de certo modo será a tônica da tarefa zaratustriana, e

indivíduos trogloditas, incultos, rudes e alheios ao mundo. (cf. respectivamente NIETZSCHE, 2007, p. 448, nota 47; NIETZSCHE, 2011, p. 318, nota 24 e NIETZSCHE, 1996, p. 215, nota 1).

⁸⁶ Lembre-se aqui que é no *Crepúsculo dos Ídolos* que o filósofo reconstrói a história de “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, elencando as seis fases que perpassam a invenção, construção e decadência do então denominado mundo verdadeiro. É nesse texto que encontramos a história desse erro desde a invenção do mundo verdadeiro com Sócrates e Platão até sua derrocada com a morte de Deus e a supressão das dualidades nas últimas duas fases em que se efetiva a filosofia da manhã e a filosofia do meio-dia respectivamente.

⁸⁷ Aqui Zaratustra parece descrever as ideias de Nietzsche nos primeiros anos de sua produção intelectual, quando este ainda se encontrava sob influência de Wagner e Schopenhauer.

⁸⁸ Essa mesma ideia já se encontra expressa póstumo 4 [6] do outono de 1881. Nele se diz: “tem havido muitos homens-deuses na terra: e cada homem-deus criou seu deus. Não há na terra inimidade mais encarnada que aquela entre os homens-deus e seus deuses”.

⁸⁹ No fragmento póstumo 4 [44] de novembro de 1882-fevereiro de 1883 o filósofo também escreve: “Você não tem a coragem para queimar-se e perecer: e assim tu nunca serás um novo”. No póstumo 5 [1] do mesmo período, o filósofo reformula este fragmento, que mais tarde serviu de base para a elaboração do prólogo, da seguinte maneira: “Tu não tens a coragem para queimar-te e converter-te em cinzas: assim nunca serás novo, e nunca voltarás a ser jovem”. É através da aniquilação de seus próprios ideais, daqueles ideais típicos do mundo verdadeiro, que o homem poderá superar a morte de Deus e assim, experienciar uma nova vida, a vida como ela é, na fluidez do vir-a-ser.

de outro, antecipa, ainda que de modo embrionário, a própria perspectiva filosófica de Nietzsche em vista da transvaloração de todos os valores⁹⁰.

A fórmula dessa ideia encontra-se expressa na mesma seção “Dos trasmundanos”, quando, ao referir-se à própria transformação, a personagem questiona: “Que aconteceu, meus irmãos?” e em seguida responde: “Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma fugiu de mim”⁹¹. Embora Zaratustra não explique de que modo se deu sua transformação, a não ser o fato de ela ter ocorrido durante os dez anos em que permaneceu na solidão de sua caverna ao lado de seus animais, ele deixa claro o processo de surgimento dos deuses e trasmundanos para então tornar conhecido o motivo pelo qual foi necessário levar suas cinzas aos montes.

Para Zaratustra, foi o sofrimento e a impotência que criaram todos os trasmundanos. Foi mediante aquela fadiga que sempre buscou alcançar o fim como que através de um salto-mortal, de uma pobre e insciente loucura que nem mais deseja querer, que todos os deuses e trasmundanos foram forjados. Sendo assim, “foi o corpo que desesperou do corpo – que bateu as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado. [...] Foi o corpo que desesperou da terra – que ouviu o ventre do ser lhe falar”. Na busca por esse mundo outro, quis então “passar com a cabeça pelas últimas paredes”⁹², e não apenas com a cabeça – para lá, para ‘aquele mundo’”. Entretanto, “aquele mundo” encontra-se oculto dos homens de modo que, para Zaratustra, “aquele desumanado mundo inumano” não passa de um “celestial Nada” (ZA, I, Dos trasmundanos). Em outras palavras, este mundo inumano e desumanado tornou-se uma mera fábula.

É justamente por tal mundo haver-se tornado uma fábula, um “celestial Nada”, que Zaratustra tem de livrar-se dele, razão pela qual precisou levar suas cinzas aos montes, ou seja, desfazer-se de seus antigos e falsos ideais. Em virtude disso, o enredo

⁹⁰ Para Marton (2014, p. 126), o projeto de transvaloração dos valores já se encontra na obra desde as suas primeiras páginas, sendo expresso não só através dos temas centrais da filosofia nietzschiana, mas principalmente pela ideia de excesso presente em termos como “supérfluo” (*überflus*), “farto” (*überdrüssig*), “opulento” (*überreich*), “transbordar” (*überfliessen*). Lampert (1979, p. 309) também faz referências a esse “excesso” para analisar a ação dramática da obra no tocante à relação de Zaratustra com seus discípulos.

⁹¹ No Fragmento póstumo 4 [246] do outono de 1881 Nietzsche também escreve: “O que foi mais difícil à Zaratustra? Livrar-se da antiga moral”.

⁹² “Passar com a cabeça pelas últimas paredes” (*mit den Kopf durch die letzten Wände*) é uma variação utilizada por Nietzsche da expressão idiomática *mit den Kopf durch die Wand wollen*, literalmente “querer passar com a cabeça pela parede”, ou seja, fazer o impossível.

da obra parece evidenciar a necessidade de Zaratustra vivenciar a derrocada do mundo verdadeiro, vivenciar a filosofia da manhã para então desempenhar sua tarefa a partir do evento do meio-dia (cf. CI, Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula, §5-6). Se esse outro mundo, aquele mundo verdadeiro de *O crepúsculo dos ídolos*, nada mais é do que um “celestial Nada”, em que consiste essa transformação de Zaratustra a qual converteu esse sentimento de ilusão trasmundana em um fogo que agora quer levar aos homens? Dito de outro modo, o que exatamente significa essa transformação pela qual Zaratustra acaba de passar e que agora é apontada pelo velho santo? Voltemos ao diálogo de Zaratustra com seu interlocutor.

As mudanças que o velho santo percebe em Zaratustra quando o reconhece são bastante significativas: “Sim, reconheço Zaratustra” – diz ele – “Puro é seu olhar e sua boca não esconde nenhum nojo (*Ekel*). Não caminha ele como um dançarino?”⁹³ Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um desperto é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem?” (ZA, Prólogo, §2). A pureza no olhar e ausência do nojo em sua boca são atributos próprios de Zaratustra que se repetem ao longo da obra⁹⁴. Na seção “Dos sublimes”, Zaratustra fala de seu encontro com um homem sublime também chamado de penitente do espírito e de solene.

O interessante é que Zaratustra o caracteriza como um habitante da sombra: “Por tempo demais ele esteve na sombra, empalideceram as faces do penitente do espírito; ele quase morreu de fome em sua expectativa”. A personagem prossegue: “Em seus olhos ainda há desprezo; nojo se esconde em sua boca. É certo que agora repousa, mas seu repouso não se deitou ainda ao sol”. Aqui já se vislumbra em que consiste a transformação de Zaratustra reconhecida pelo velho santo. Por ainda possuir nojo em sua boca, o sublime ainda perece na sombra, o que sugere de certo modo a própria perspectiva de Zaratustra: “Ele (o sublime) deveria fazer como o touro; e sua felicidade deveria ter cheiro de terra e não de desprezo da terra”. Mais adiante diz ainda que gostaria de vê-lo como um touro branco a mugir, e seu mugido deveria louvar tudo o que é terreno, ao contrário de agora em que seu rosto ainda é escuro e o sentido de sua visão encontra-se repleta de sombras (cf. ZA, II, Dos sublimes). Como veremos adiante, o além-do-homem é o sentido da terra e o ensinamento zaratustriano é de que os homens devem permanecer fiéis à terra (cf. ZA, Prólogo, §3).

⁹³ Em *Zaratustra IV, Do homem Superior*, §18, o próprio Zaratustra se denomina dançarino.

⁹⁴ Nesse sentido veja-se, por exemplo, Za, II, Dos sublimes, e Za, IV, O mendigo voluntário.

Assim, a ausência do nojo na boca de Zaratustra é também a ausência de sombras em seu olhar. Sua perspectiva aponta para a outra direção, para o da superação do nojo e da sombra⁹⁵. Não só o santo reconheceu em Zaratustra a ausência de nojo, como também o mendigo voluntário, quando de seu encontro com a personagem em meio às vacas. O mendigo voluntário, enquanto um pregador da montanha, procurava persuadir as vacas em busca de sua felicidade na terra. Segundo ele, é preciso aprender a ruminar com as vacas a fim de entrar no reino dos céus, pois, do contrário, não se livrará de sua grande aflição que denomina por nojo. “Quem, hoje, não tem nojo no coração, na boca e nos olhos?”, pergunta ele pouco antes de voltar seu olhar para Zaratustra ao mesmo tempo em que assombrado exclama: “Este é o homem sem nojo, este é Zaratustra em pessoa, o vencedor do grande nojo, estes são os olhos, esta é a boca, este é o coração do próprio Zaratustra” (ZA, IV, O mendigo voluntário).

Tanto o mendigo voluntário quanto o velho santo percebem que Zaratustra é o único a superar o nojo, entretanto o que ambos não percebem é que buscar no além a superação do nojo (o velho santo em Deus e o mendigo voluntário no reino dos céus) nada mais é do que prolongar sua existência. Nesse sentido, por encontrar-se ambientado em um tempo imediatamente posterior à morte de Deus, o enredo de *Assim falava Zaratustra* quer evidenciar o grande nojo enquanto consequência da morte de Deus. Nesse caso, poderíamos equipará-lo ao processo do niilismo que se instaura mediante a decadência dos valores superiores a consumir-se com a morte de Deus. Ao levar suas cinzas para os montes, e lá permanecer por dez anos, Zaratustra se transformou e agora mediante seu processo de ocaso (*Untergang*) deseja salvar aos homens. É por haver superado o grande nojo que ele aparece como um dançarino⁹⁶.

⁹⁵ Recorde-se aqui que, conforme já elucidamos no primeiro capítulo deste estudo, a superação das sombras enquanto sinônimo da dualidade de mundo só ocorre com o evento do meio-dia, caracterizado como o instante da mais curta sombra.

⁹⁶ Vale lembrar nesse aspecto que, em *Assim Falava Zaratustra*, a dança é a grande parceira de Zaratustra no combate à metafísica, à religião cristã e à moral. Isso porque a dança, no desenvolver de seu próprio movimento, leva a suspeitar das coisas mais rígidas e inertes. Na leveza da dança é a própria arte emerge, com seu ritmo, o mundo deixa de ser estável e as ideias ganham leveza, a própria linguagem deixa de ser unívoca. É nessa perspectiva que Zaratustra, um dançarino por excelência, faz da dança sua fiel companheira até mesmo no seu embate com o espírito do peso. A dança também é alegria, razão pela qual a personagem dela se utiliza para elaborar sua própria visão de mundo, uma vez que o próprio cosmos parece deslizar pelo tempo tal qual um dançarino ao som da orquestra. Nesse sentido, os próprios animais de Zaratustra também afirmam: “Ó Zaratustra [...] para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam. Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser.” (ZA, III, O convalescente §2). Nesse sentido vale conferir também o capítulo intitulado: *A dança desenfreada da vida* de MARTON 2009, p. 50 – 68.

Acerca disso, é interessante perceber que o papel que a dança representa no contexto da obra zaratustriana. Já afirmávamos no capítulo anterior que a dança enquanto o movimento de um baile entre santos e meretrizes, entre Deus e o mundo inteiro, varria dos céus do homem as carregadas nuvens transcendentais possibilitando ao homem recobrar a consciência de sua liberdade. Nesse sentido, não é à toa que Zaratustra faz da dança sua parceira no combate à metafísica, à religião e à moral. E Zaratustra, por duas vezes entoa um canto da dança. No primeiro, ao encontrar-se com as jovens bailarinas da floresta durante uma caminhada com seus discípulos, pede às moças para que continuem a dançar, enquanto ele próprio entoa um canto onde relata o que a vida lhe ensinou: “Em teus olhos olhei há pouco, ó vida! E parecia que eu afundava no insondável. Mas me puxaste para fora com anzol de ouro; e riste zombeteira, quando te chamei insondável (*unergründlich*). ‘É o que dizem todos os peixes’, falaste; ‘o que *eles* não sondam é insondável” (ZA, II, O canto da dança).

A vida só é insondável aos que se furtam conhecê-la, visto que, quanto mais procuram apreendê-la, mais dela se afastam. Quanto mais procuram sistematizá-la e capturá-la, mais fazem com que ela se lhes escape. Incluem-se aqui todos os embustes fabricados pela metafísica, religião e moral. É através do canto e da dança que Zaratustra faz ver que ela, a vida, nada tem a ver com concepções metafísico-religiosas ou determinações morais. “Mas sou apenas inconstante e selvagem”, – diz a vida – “e em tudo uma mulher, e não sou virtuosa: Embora eu seja chamada por vós, homens, ‘a profunda’, ou a ‘fiel’, ‘a eterna’, ‘a misteriosa’” (ZA, II, O canto da dança). Desprovida de transcendências e virtudes, a vida não é nem etérea nem casta, apenas mutável como a própria fluidez do vir-a-ser.

É, pois, este movimento da vida que Zaratustra quer seguir, uma vez que ela assemelha-se, dessa forma, ao movimento próprio da dança. Nesse sentido, não é por mero acaso que, ao findar seu ocaso (cf. ZA, III, O convalescente) e logo após haver ensinado sua alma a dançar sua ciranda, devolvendo-lhe a liberdade (cf. ZA, III, Do grande anseio), Zaratustra entoa “O outro canto da dança”: “Em teus olhos olhei há pouco tempo, ó vida: vi ouro reluzir em teu olhar noturno – meu coração parou ante essa volúpia” diz a personagem. Se, lá no primeiro canto, o qual se inicia exatamente da mesma forma que esse, Zaratustra, ao olhar nos olhos da vida, reconhece que ela lhe parecera insondável, e que por isso ela mesma lhe fizera ver seu caráter mutável, agora finalizado seu ocaso, próximo de encerrar sua jornada, com ela se põe a dançar:

Uma canoa dourada vi reluzir em águas noturnas, uma ondeante canoa afundava, fazia água, tornava a acenar!
 Para meus pés, frenéticos dançarinos, lançaste um olhar, ondeante olhar que sorria, indagava, se dissolvia:
 Apenas duas vezes, com mãos pequenas, agitastes o chocalho – e já meus pés se moveram em frenesi dançante. –
 Meus calcanhares ser erguiam, meus dedos atentavam para te compreender: pois o dançarino tem o ouvido – nos dedos dos pés!
 Em direção a ti saltei: então recuaste ante meu pulo; e dardejavam-me as línguas de teu cabelo a flutuar e fugir! (ZA, III, O outro canto da dança).

Por seguir a vida mediante o movimento da dança, Zaratustra não apenas é um dançarino, mas é também um despertado, uma criança, aquele que reconhece o jogo do sagrado dizer-sim. No primeiro discurso de Zaratustra, “Das três transmutações”, a personagem descreve o modo pelo qual o camelo, ao rumar para o deserto carregado das coisas mais pesadas, se transforma em leão e de como o leão após vencer o dragão milenar da moral, se transforma em criança. Enquanto o camelo, em meio ao deserto, busca libertar-se de sua carga e tornar-se senhor de si mesmo, o leão derrota o grande dragão carregado dos valores milenares para então tornar-se criança. Somente a criança é inocência e esquecimento, somente ela aceita um novo começo. Somente a criança reconhece e vivencia o jogo, a roda que gira por si mesma, o sagrado dizer-sim. É por aceitar um novo começo, por buscar aquela inocência do sagrado dizer-sim em que seu espírito quer a *sua* própria vontade, que Zaratustra é visto pelo velho santo como uma criança.

O velho santo reconhece as mudanças ocorridas em Zaratustra, porém não compreende o que elas significam. Reconhece a existência do grande nojo, das sombras e que Zaratustra tornou-se um dançarino e também uma criança, um despertado, mas não o motivo que o leva ao ocaso, a ir até os homens outra vez: “Não temes o castigo para o incendiário? [...] que queres agora entre os que dormem?” – pergunta o velho santo – “viviais na solidão como num mar, e o mar te carregava. Ai de ti, queres então subir à terra? Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo teu corpo?” (ZA, Prólogo, §2). Ao entabular tais questões o velho santo deixa entrever que não compreende a razão do grande nojo e por conta disso não compreende a atitude de Zaratustra. O velho santo reconhece o grande nojo e, entretanto, assim como o mendigo voluntário que

reconhece as sombras, crê que sua superação encontra-se no além, em Deus, no mundo verdadeiro, razão pela qual tanto um quanto o outro se retiram do convívio com os homens. O primeiro por compreender os homens como demasiados imperfeitos, e o segundo por compreender que somente as vacas através de seu ruminar poderiam levá-lo à felicidade eterna.

Falta ao velho santo, assim como ao mendigo voluntário, a compreensão da origem de seu nojo. Pois, ao passo que Zaratustra, por conhecer a morte de Deus, supera o grande nojo libertando-se dos antigos ideais, o velho santo, por compreender o homem como uma coisa demasiado imperfeita, procura resguardar seu amor à vida em Deus. Para o velho santo, o amor aos homens o mataria⁹⁷, e nesse ponto Zaratustra se corrige: “Que fiz eu, falando de amor? Trago aos homens uma dádiva”. Diferentemente do velho santo que busca a superação do grande nojo em Deus, escondendo-se na floresta, Zaratustra não vai ter com os homens por amá-los, mas devido seu excesso de sabedoria e para lhes oferecer sua dádiva.

Nesse momento, o velho santo não apenas proíbe a Zaratustra de oferecer algo aos homens, como também pede que, ao invés disso, lhes tire algo, ou lhes dê apenas alguma esmola. Frente à contestação de Zaratustra, o qual afirma não ser pobre o bastante para oferecer esmolas, o velho santo adverte que os homens desconfiam dos eremitas de modo que é preciso tomar cuidado para que recebam os tesouros que a personagem tem a oferecer. “Não vás para junto dos homens, fica na floresta!” – diz o velho santo – “Seria até melhor que fosses para junto dos animais! Por que não queres ser, como eu – um urso entre os ursos, um pássaro entre os pássaros?” (ZA, Prólogo, §2)⁹⁸. Então Zaratustra pergunta o que faz um santo na floresta: “Eu faço canções e as canto” – responde o velho santo – “e, quando faço canções, rio, choro e sussurro: assim louvo a Deus. Cantando, chorando, rindo e sussurrando eu louvo ao deus que é meu Deus” (ZA, Prólogo, §2).

Em seguida o velho santo questiona Zaratustra sobre qual seria a dádiva a ser dada aos homens. Zaratustra parece então agir de maneira bastante prudente: “Que poderia eu vos dar! Deixe-me partir, para que nada vos tire!”. Ambos despedem-se e Zaratustra então fala ao seu coração: “Como será possível? Este velho santo, na sua

⁹⁷ Essa ideia já é presente no fragmento póstumo 1[66] de julho-agosto de 1882, o qual foi reformulado para integrar o prólogo de *Zaratustra*: “O homem é uma coisa imperfeita. O amor a um homem me destruiria” escreve o filósofo.

⁹⁸ Após o fracasso em presentear os homens com sua dádiva, Zaratustra, ao final da última seção do Prólogo, lembra-se dessas palavras do santo ao mesmo tempo em que reconhece haver encontrado mais perigo entre os homens do que entre os animais (cf. ZA, Prólogo, §10).

floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*” (ZA, Prólogo, §2). Nesse caso, a razão pela qual o velho santo desconhece a origem do grande nojo, ainda que reconheça sua ausência na boca de Zaratustra, é porque ele desconhece a morte de Deus. Na quarta parte da obra, o último papa aborda Zaratustra em busca do velho santo, já falecido, afirmando que ele foi o “último homem piedoso, um santo e eremita que, sozinho em sua floresta, não havia escutado o que hoje o mundo inteiro sabe”: que “esse velho Deus não vive mais: está completamente morto” (ZA, IV, Aposentado).

A morte de Deus é o evento fundamental da modernidade, e Nietzsche, ao sentenciá-lo (cf. GC, §125), não o enuncia enquanto possibilidade da existência ou não existência de um ser superior, mas, antes, enquanto um evento longamente preparado no processo de moralização do mundo que acaba por ruir mediante a própria dualidade entre mundo sensível e mundo suprassensível. O anúncio do homem louco, “Deus está morto” (GC, §125) enuncia o abalo cósmico, a total perda de sentido e finalidade enquanto consequência do afastamento da fonte divina dos valores que até então conferiam ao mundo seu sentido. O colapso do mundo verdadeiro desdiviniza o homem e desumaniza o mundo de modo que este último passa a ser apenas aquele caos da ausência de sentido do qual brota a perspectiva do niilismo (cf. 12[57] do outono de 1881).

Entretanto, da mesma forma que, após a morte de Buda, sua sombra continuou sendo projetada numa caverna durante séculos, também após a morte de Deus haverá cavernas em que sua sombra será mostrada durante séculos (cf. GC, §108)⁹⁹. Razão pela qual é preciso empreender a tarefa de vencer as sombras resultantes dessa perda de sentido ocasionada pela derrocada do mundo verdadeiro. Se a sombra que agora se projeta consiste no resultado dos valores supremos em seu processo de desvalorização, constituindo, assim, o próprio processo do niilismo, o único modo de libertarmos-nos dessas sombras, desse nojo que agora se projeta sobre nós, é levar a cabo a tarefa da transvaloração de todos os valores. Ou seja, engendrar uma nova concepção de homem, reinscrevendo-o no vir-a-ser de modo a reestabelecer outra vez a unidade entre *physis* e *logos*¹⁰⁰.

⁹⁹ Segundo o fragmento póstumo 34[5] de abril – junho de 1885 o evento da morte de Deus necessitará ainda de “alguns séculos para vir até os sentimentos dos europeus”.

¹⁰⁰ Nesse sentido conferir LÖWITH, Karl. “Nietzsche et sa tentative de récupération du monde”. In: *Nietzsche*, Cahiers de Rayaumont. Paris: Minuit, 1967, p.45.

Para o filósofo, tanto a ausência de um alvo para a humanidade (cf. ZA, I, Das mil metas e uma só meta) como a ausência de sentido na vida do homem, ocasionadas pela morte de Deus, possuem como consequência “a autêntica aspiração ao nada” (2[5] do verão – outono de 1882). O homem já não possui mais aquele centro de gravidade, aquele solo firme, que mesmo sendo um “outro mundo”, lhe conferia sentido à existência. Já não vive o homem naquele mundo criado e regido por Deus, uma vez que a base mesma dos valores morais da tradição ruiu. Desse modo, o mundo é agora tão somente o caos da ausência de sentido. Entretanto, é somente num mundo enquanto caos que todo atributo humano, atribuído ao mundo, pode ser aniquilado, sejam eles metafísicos, estéticos, morais ou religiosos. Somente assim é possível aniquilar toda e qualquer tentativa humana de valoração do mundo mediante categorias puramente humanas, da mesma forma que este é o único meio de aniquilar a própria concepção vigente de homem. Daí a necessidade de radicalizar o niilismo em vista da total destruição dos decorrentes valores do mundo verdadeiro a fim de concluir a travessia mediante a criação de novos valores.

É somente com essa perda de todo horizonte de significação que Nietzsche espera superar as colapsadas configurações do homem para então engendrar o além-do-homem. Isso porque somente o além-do-homem é capaz de suportar o eterno retorno do mesmo enquanto o pensamento mais radical, o qual deverá substituir o vazio de sentido ocasionado pela morte de Deus. “Em vez da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno” (9[8] do outono de 1887), afirma o filósofo. Desse modo, não só é necessário que o niilismo seja radicalizado no sentido de aniquilar toda tentativa de valoração a partir de configurações puramente humanas, sejam elas metafísicas, morais, ou religiosas, mas também no sentido da criação de novos valores e de uma nova concepção de homem e de mundo. Nesse caso, não é de se estranhar que, desde as primeiras páginas de *Assim falava Zaratustra*, o projeto de transvaloração de todos os valores, a travessia do niilismo, a noção do além-do-homem e o eterno retorno do mesmo encontram-se intimamente relacionados.

Essa é razão pela qual Zaratustra, após despedir-se do velho santo, dirige-se à cidade mais próxima a fim de oferecer sua dádiva aos homens. Desse modo, a terceira, a quarta e a quinta seção do prólogo da obra não só abrigam o primeiro discurso de Zaratustra em que se introduzem os temas a serem tratados ao longo de toda a obra, mas também indicam a estratégia zaratustriana. No primeiro momento (Prólogo, §3), a personagem anuncia o além-do-homem enquanto aquilo que está por vir. Em seguida

(§4), trata da perigosa travessia entre o animal que deixou de ser e o além-do-homem que ainda não é. Por fim (§5), ocupa-se acerca do que há de mais desprezível, a figura do último homem.

Com o pensar metafísico e a fabulação cristã, os homens inventaram o dualismo de mundo. A unidade entre *physis* e *logos* foi rompida e a filosofia converteu-se em mera antropologia. O judaísmo, por sua vez, despovoou o mundo de seus deuses e a religião converteu-se num “monótono-teísmo” (AC, §19). Ao desvalorizar esse mundo em vista de um mundo verdadeiro, eterno e imutável, a cultura ocidental tornou-se niilista desde a sua base. Os valores criados até então foram engendrados pelo homem enquanto criatura divina que, ao inventar um “mundo verdadeiro”, cometeu o “*atentado* mais perigoso contra a vida”, em que a fábula da noção de Deus tornou-se “a maior *objeção* à existência” e a alma foi forjada para “arruinar o corpo”¹⁰¹.

A derrocada desse mundo verdadeiro possibilita o advento do niilismo, e, com ele, a possibilidade de acalantar uma transvaloração de todos os valores. Assim, se antes a maior das ofensas era a ofensa contra Deus, “ofender a terra é agora o que há de mais terrível”. Se antes a alma olhava o corpo com desprezo, desejava-o magro, horrível e faminto para dele livrar-se mais facilmente, agora não é ela também “pobreza, imundície e lamentável satisfação?” (ZA, Prólogo, §3). Se agora é a hora do grande desprezo em que a felicidade, a razão e a virtude se convertem em nojo, o além-do-homem deverá ser aquele oceano em que o grande desprezo pode afundar. É a perspectiva do além-do-homem que poderá salvar a humanidade do vazio de sentido deixado pela morte de Deus e a conseqüente derrocada do mundo verdadeiro. Razão pela qual a perspectiva do último homem é tão desprezível a Zaratustra, uma vez que ela, enquanto representante dos valores instituídos nada mais faz do que perpetuar o niilismo que agora se instala.

“Eu vos ensino o além-do-homem” – diz Zaratustra; “O além-do-homem é o sentido da terra” – ensina ele – “o homem é algo que deve ser superado” (ZA, Prólogo, §3). É preciso substituir a concepção de homem enquanto criatura em relação ao Criador pela figura do além-do-homem; é preciso deixar de postular um mundo transcendente para que este mundo do vir-a-ser assuma o critério de avaliação das avaliações. “Vede eu vos ensino o além-do-homem” – diz Zaratustra – “O além-do-

¹⁰¹ Cf. respectivamente 14[103] da primavera de 1888, CI, “Os quatro grandes erros” §8 e EH, “Por que sou um destino”, §7.

homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: ao além-do-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis no que vos falam de esperanças supraterras!” (ZA, Prólogo, §3).

Cabe à figura do além-do-homem, enquanto “sentido da terra”, suplantar a metafísica, a moral e a religião mantidas pela tradição. Ao suplicar que seus interlocutores permaneçam fiéis à terra, Zaratustra pretende afirmar a vida em sua integralidade sem dualidades entre corpo e alma, entre sensível e suprassensível, entre espírito e coração (cf. 4[104] de novembro 1882 – fevereiro de 1883). Todas as tentativas dualistas da tradição fracassaram em dar sentido à vida do homem e à humanidade de modo que “até agora faltou o alvo da humanidade” (5[32] de novembro 1882 – fevereiro de 1883). Razão pela qual é preciso conceber o homem de outro modo, e cabe ao além-do-homem, enquanto parte integrante deste mundo, incorporar esta meta, pois somente assim é possível empreender a tarefa de transvalorar valores.

Entretanto, na tarefa de anunciar o além-homem, Zaratustra se torna um fracasso. Ao chegar à praça do mercado, a personagem encontra muita gente reunida a fim de ver o equilibrista andar por sobre a corda. Antes que ele começasse seu trabalho, Zaratustra ofereceu sua maior dádiva: o além-do-homem enquanto sentido da terra, enquanto aquilo que está por vir. Os presentes não compreendem seu anúncio e a personagem é zombada em praça pública: “Já ouvimos bastante sobre o equilibrista” – grita alguém do povo – “agora nos deixa vê-lo!” (ZA, Prólogo, §3), completa ele, ao mesmo tempo em que todos riem de Zaratustra e o equilibrista começa a executar seu trabalho. Zaratustra olha o povo admirado e passa a falar do homem enquanto uma perigosa travessia, um constante a-caminho (*Auf-dem-Wege*) entre o animal que deixou de ser e o além-do-homem que ainda não é.

“O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre o abismo” – ensina ele – “um perigoso para-lá (*ein gefährliches Hinüber*), um perigoso a-caminho (*ein gefährliches Auf-dem-Wege*), um perigoso olhar-para-trás (*ein gefährliches Zurückblicken*), um perigoso estremecer e se deter (*ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben*)”. Na perspectiva de Zaratustra, o que há de mais grandioso no homem é ser ele uma transição. Somente o homem que quer seu ocaso, que quer ser um meio, que quer ser uma transição é digno e valioso. “O que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio* (*ein Übergang und ein Untergang*)” (ZA, Prólogo, §4). É assim que os maiores desprezadores se tornam os maiores reverenciadores, uma vez que nada mais são do que flechas que anseiam pela

outra margem: “Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam” (ZA, Prólogo, §4), declara a personagem. Zaratustra ama os que se sacrificam à terra para que um dia viva o além-do-homem. Seu anúncio é para que o homem seja superado no intuito de livrá-lo do grande nojo, fazer a travessia do niilismo, vivenciar o eterno retorno do mesmo, efetivar a transvaloração de todos os valores.

Contudo, mais uma vez, Zaratustra é escarnecido: “aí estão eles e riem” diz ele para seu coração, “não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos. Será preciso partir-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos?”. Ao anunciar o além-do-homem enquanto o sentido da terra e o que há de vir, Zaratustra se dá conta de que não chega atingir ao público. Apesar de seu excesso de zelo, sua tarefa malogra quando então dá-se conta de seus ouvintes e do que tem a dizer: “Eles possuem algo de que se orgulham. Como chama mesmo o que os faz orgulhosos? Chamam de formação¹⁰² (*Bildung*), é o que os distingue dos pastores de cabras” (ZA, Prólogo §5). Essa é a razão pela qual não ouvem a Zaratustra, há um abismo entre a personagem e seus ouvintes. Pois, ao passo que Zaratustra despreza o que eles entendem por formação, e, a eles fala como a pastores de cabras, seus ouvintes orgulham-se do que acreditam ser sua formação (*Bildung*), e por isso acreditam que seja ela que os distingue dos pastores de cabras.

Visto que a multidão não gosta de ouvir a palavra “desprezo”, uma vez que é a eles que tal palavra se dirige, Zaratustra opta por falar de seu orgulho, aquilo que para ele é mais desprezível, ou seja, do “último homem”. Diametralmente oposta à perspectiva do além-do-homem, a perspectiva do último homem é característica própria da cultura ocidental niilista desde sua base. Enquanto que a primeira implica na aceitação da morte de Deus e a conseqüente aniquilação da concepção de homem enquanto criatura do Criador, esta última implica em advogar a existência desse mundo verdadeiro prolongando a interpretação cristã acerca do homem e do mundo (cf. MARTON, 2009, p. 72). Em outras palavras, enquanto a perspectiva do além-do-homem visa a reinscrever o homem no vir-a-ser (o sentido da terra), viabilizando a criação de novos valores, a perspectiva do último homem visa apenas a reafirmar os valores já estabelecidos na contínua defesa de um mundo verdadeiro.

¹⁰² Preferimos alterar aqui a tradução de Paulo César de Souza que traduz o termo alemão “*Bildung*” por “cultura”. Ainda que o termo alemão contenha o sentido de “cultura intelectual, do grau de instrução”, acreditamos que o termo mais adequado, nesse caso, seja “formação” no sentido de “instrução”, “educação”, a qual também já é uma tradução já bastante consolidada entre a pesquisa Nietzsche no Brasil, razão de nossa alteração do termo utilizado por Paulo César.

Motivo pelo qual “é tempo de o homem fixar sua meta¹⁰³” – anuncia Zaratustra – “é tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança”. Ou seja, é tempo de abandonar o último homem e fazer a passagem, buscar seu ocaso, tornar-se além-do-homem. Diante desse tempo que se aproxima, “um tempo em que o homem já não lança a flecha de seu anseio por cima do homem, e em que a corda do seu arco desaprendeu a vibrar” é preciso tomar uma decisão. É chegada a hora de livrar-se das sombras do velho Deus, é chegada a hora em que é “preciso ainda ter caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante” (ZA, Prólogo, §5), pois já se aproxima o tempo em que o homem não dará à luz nenhuma estrela. Já se aproxima o tempo do homem mais desprezível, o tempo do homem que não sabe desprezar a si mesmo, o tempo do último homem.

Contudo, ao findar o primeiro discurso de Zaratustra, seu prólogo¹⁰⁴, interromperam-se também os gritos de júbilo da multidão. “Dá-nos esse último homem, ó Zaratustra” – clamavam as pessoas –, “torna-nos como este último homem! E nós te apresentamos o além-do-homem”. Zaratustra se entristece; as pessoas não o compreendem. “Não sou a boca para esses ouvidos” (ZA, Prólogo, §5) reclama ele. Mais uma vez o abismo entre a personagem e a multidão do mercado se faz ouvir. No entanto, o equilibrista, que nesse meio tempo iniciara seu trabalho, andava por sobre a corda estendida entre duas torres acima do povo e da praça. Antes de completar sua travessia, abriu-se novamente a pequena porta e um bufão veio a seu encalço exigindo que saísse de seu caminho. Nesse instante, o equilibrista perde seu equilíbrio e é lançado ao vazio vindo a cair, bastante ferido, ao lado de Zaratustra. Este havia dito a pouco que o homem é uma corda entre o animal e o além-do-homem; dissera também que grande no homem é ele ser uma ponte e não um fim, uma passagem e um ocaso (ZA, Prólogo, §4). Ao realizar seu próprio destino, o equilibrista encarna o tipo homem e com isso não só conjuga a imagem e o conceito, mas também se torna, ainda que morto, o primeiro companheiro de Zaratustra.

“Na verdade uma bela pescaria teve hoje Zaratustra! Nenhum homem pescou, e sim um cadáver” (ZA, Prólogo, §7), reconhece a personagem. Para ele, a existência

¹⁰³ No fragmento póstumo 4 [20] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883, o filósofo afirma ainda que “A humanidade não tem uma meta; porém *pode-se lhe dar* uma meta – não com vistas a um fim, não para *conservar* a espécie, mas para *negá-la e superá-la*”.

¹⁰⁴ Segundo Sánchez Pascual, Nietzsche se utiliza aqui de um jogo de palavras entre *erste Rede* (Primeiro discurso) e *Vorrede* (Prólogo, discurso preliminar) e, portanto, “Nietzsche quer indicar que na realidade esta sua primeira fala ou discursar (*reden*) aos homens não tem sido mais que uma fala preliminar, mas que seu verdadeiro falar irá começar agora. Por isso, a verdadeira primeira parte desta obra se intitulará precisamente ‘Os Discursos (*Reden*) de Zaratustra’” (NIETZSCHE, 2007, p. 446, nota 24).

humana, ainda que sem sentido algum, continua a ser inquietante uma vez que um bufão pode vir a ser-lhe uma fatalidade. Essa é a razão pela qual a personagem quer ensinar aos homens o sentido de sua existência: “o além-do-homem, o raio vindo da negra nuvem homem”. Depois de se por à caminho com o cadáver nas costas, Zaratustra é ameaçado pelo bufão da torre: “vai-te embora desta cidade, ó Zaratustra [...] muitos aqui te odeiam. Odeiam-te os bons e os justos, e te chamam de seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e te chamam de perigo da multidão” (ZA, Prólogo, §8). Ao defender os bons e justos, os crentes da verdadeira fé, o bufão encarna o guardião dos valores instituídos.

O equilibrista encarnara a imagem do tipo homem, daquele que faz a travessia entre o animal e o além-do-homem, de modo que não foi ao acaso que o bufão levou-o a perder o equilíbrio. Se ao equilibrista tirou-lhe o equilíbrio precipitando-o ao abismo, a Zaratustra faz ver as razões pelas quais este fora recebido com escárnio e zombaria. Ao bufão, Zaratustra é tido como inimigo do último homem, uma vez que procura levar as pessoas a desprezarem aquilo que é seu orgulho: a perspectiva deste último homem; é visto também como inimigo da multidão porque esperava ensiná-la a amar o que ela considera descaso. Diante da constatação dessa ameaça, Zaratustra nada diz, apenas segue seu caminho. Depois de haver saciado sua fome na velha casa da floresta, onde um velho lhe deu de comer, Zaratustra caminha até a madrugada para uma densa floresta onde sepulta seu companheiro no oco de uma árvore a fim de protegê-lo dos lobos.

Depois dorme longamente de modo que não apenas a aurora, mas também toda a manhã passa sob seu rosto. Ao meio-dia, Zaratustra abre então seus olhos e, vendo a floresta em silêncio, olha para dentro de si e, erguendo-se como quem subitamente vê terra¹⁰⁵, descobre uma nova verdade: “de companheiros necessito, de vivos – não de mortos e cadáveres, que levo comigo para onde quero ir. Mas de companheiros vivos necessito, que me sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde quero ir” (ZA, Prólogo, §9). Até então a personagem buscara doar e partilhar de sua sabedoria, entretanto o fracasso de seu anúncio o levou a dar-se conta da perspectiva de sua própria missão. Zaratustra não necessita mais de um discípulo submisso, mas antes de companheiros livres e altivos; não deve se tornar um profeta, um mero anunciador, mas

¹⁰⁵ A mesma ideia reaparece num dos fragmentos póstumos: “Descobri uma nova terra dentro do ser humano, onde a alma transborda” (4[234] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883).

antes um criador. Do mesmo modo, não deve possuir discípulos submissos, mas antes companheiros, criadores, desprezadores de bem e mal, que saibam afiar suas foices e seguir a si mesmos.

Assim, não é ao povo que deve agora falar, mas para companheiros que partilhem de um mesmo e único destino. Zaratustra não deve se tornar pastor nem tampouco um cão de rebanho, pelo contrário deve atrair muitos para fora do rebanho. Sua tarefa consiste em desvincular a ovelha de seu pastor para que ela se torne aquilo que é, busque a si mesmo a fim de que, ao superar-se, engendre o além-do-homem. Razão pela qual os pastores deverão considerar Zaratustra como um ladrão. Pastores aqui são todos aqueles bons e justos, os crentes da verdadeira fé, os representantes do último homem, o povo da cidade que, assim como o bufão, não apenas zombam de Zaratustra como também o ameaçam para que deixe a cidade.

Esses bons e justos, os crentes da verdadeira fé enquanto representantes do último homem odeiam todos os infratores, aqueles que quebram suas tábuas de valores, entretanto este é o criador¹⁰⁶. “Vede os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, ao infrator: - mas esse é o que cria” diz Zaratustra. Zaratustra deve tornar-se agora um criador. Enquanto criador não é mais de rebanhos, crentes ou cadáveres que precisa, mas de companheiros que com ele também possam criar, escrever novos valores em novas tábuas. Companheiros busca ele, a fim de que com ele possam colher as espigas maduras, companheiros que saibam afiar suas foices, que sejam desprezadores e destruidores de bem e mal: “Aqueles que também criem busca Zaratustra, que também colham e festejem busca Zaratustra: que tem ele a fazer com rebanhos e pastores!” (ZA, Prólogo, §9).

Com esta nova verdade, Zaratustra também se separa de seu companheiro morto: “E tu meu primeiro companheiro, repousa em paz! Bem te sepultei em tua árvore oca, bem te escondi dos lobos, [...] me separo de ti, o tempo chegou”. Agora não deverá mais ser pastor nem coveiro, tampouco dirigir-se outra vez ao povo, da mesma forma que será a última vez que falará com um morto (cf. ZA, Prólogo, §9)¹⁰⁷. Espera com

¹⁰⁶ Nesse ponto é interessante o argumento de Marton (2010, p. 100) ao afirmar que: “No limite, Zaratustra e seus opositores concordam quanto a ser ele um infrator; divergem, porém quanto à forma de julgar quem quebra as tábuas de valores. É nisto que reside toda a diferença das perspectivas que abraçam: para um, aquele é o criador; para os outros, o herético”.

¹⁰⁷ Na quarta parte da obra, Zaratustra não só faz referência a essa nova verdade como também reconhece mais uma vez seu equívoco de haver se dirigido ao povo da praça do mercado: “Quando fui pela primeira vez até os homens, cometi a tolice que cometem os eremitas, a grande tolice: postei-me na praça do mercado. E, quando eu falava a todos, não falava com ninguém. À noite, equilibristas e cadáveres eram

isso juntar-se aos que criam, colhem e festejam para então mostrar-lhes todos os degraus ao além-do-homem. “Para minha meta me ponho a caminho”; – reitera a personagem – “saltarei sobre os hesitantes e os vagarosos. Assim, que minha marcha seja o seu declínio (*Untergang*)” (ZA, Prólogo, §9). Tais palavras não apenas encerram a nona seção do prólogo, como também, evidenciam a perspectiva a partir do qual, posteriormente, se desenvolve a tarefa zaratustriana. É na compreensão dessa perspectiva que melhor se visualiza o *Incipit Zarathustra*:

Isso falou Zarathustra ao seu coração, quando o sol se achava no meio-dia: então olhou para o céu indagador – pois ouvia no alto o grito agudo de um pássaro. E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço.
“Estes são meus animais!”, disse Zarathustra, e alegrou-se com todo o coração (ZA, Prólogo, §10).

Duas são as perspectivas para as quais apontam a cena aqui em questão: de um lado a superação das dualidades metafísicas e de outro o eterno retorno do mesmo evidenciado pelos animais de Zarathustra, a ser tematizado mais adiante. A primeira delas refere-se à águia em seu ato de carregar a serpente não como uma presa, mas como amiga, ao passo que a segunda, diz respeito à serpente estar enrodilhada ao pescoço da águia enquanto esta faz vastos círculos no ar¹⁰⁸. Desde o início do prólogo, quando a personagem, ao dirigir-se ao sol, afirma que este já teria se saciado de sua luz e de sua jornada caso não tivesse ao próprio Zarathustra com sua águia e sua serpente para iluminar, notamos uma particularidade de tais animais que agora é corroborada na

meus companheiros; e eu mesmo era quase um cadáver. Mas com a nova manhã me chegou uma nova verdade” (ZA, Do homem superior, §1).

¹⁰⁸ Nessa perspectiva Pinho (2004, p. 169) também defende que a imagem da águia e da serpente remetem a dois problemas centrais na filosofia de Nietzsche: a superação do pensamento dicotômico instaurado pela metafísica e o abandono da concepção linear de tempo através do eterno retorno do mesmo. Porém, o autor defende que a trajetória de Zarathustra encontra-se assinalada pelos extremos (meio-dia e meia noite, terra firme e alto mar, cume e abismo, saúde e enfermidade, solidão e convívio), de modo que a meta zaratustriana é semelhante à de Sísifo, libertar-se desses extremos. Em nossa perspectiva, fugir dos extremos seria o mesmo que negá-los, algo que é incompatível com a filosofia nietzschiana. Por conta disso, também as consequências que extrai de suas asserções, não parecem estar em consonância com o pensamento do filósofo. Para o autor, a filosofia de Nietzsche, ao conjugar perigosamente os opostos (animais, luz e treva etc.) ao mesmo tempo em que nega toda teleologia, cairia numa espécie de autoaniquilação pessimista que apenas prolongaria o suplício humano. Ao nosso modo de ver, a filosofia de Nietzsche aponta noutra direção, a do dionisíaco dizer-sim ao mundo que, aliado à concepção de *amor fati*, exprime uma visão alegre e afirmativa da vida, algo com o que nos ocuparemos mais adiante.

cena acima descrita. A águia e a serpente são os animais de Zaratustra por excelência, e quase como uma espécie de *alter ego* da personagem, formam eles mesmos uma perfeita simbiose, uma unidade indissolúvel em que se evidencia a própria perspectiva para a qual se destina a tarefa zaratustriana da autossuperação da moral, como procuraremos explicitar mais adiante.

Assim falava Zaratustra é sem dúvida a obra nietzschiana que mais se utiliza de referências ao mundo animal, seja para exemplificar ideias, ou simplesmente referir-se a características e atitudes humanas que muitas vezes remetem aos próprios impulsos ou complexos de impulsos¹⁰⁹. Enquanto figuras que desempenham um importante papel no desenrolar da obra, pode-se citar como exemplo o camelo, o leão, o asno, o macaco, o cão, a ovelha, os pássaros, répteis, peixes e até insetos. Entretanto, dentre todos eles, nenhum ocupa um lugar tão central na obra quanto a águia e serpente. Enquanto “ilustres animais de Zaratustra” (ZA, IV, O canto ébrio, §2), a águia e a serpente são também os fiéis companheiros da personagem, que no desenrolar da obra lhe servem de guia (Prólogo, §10), o aconselham (III, O convalescente, §2 e IV, A oferenda do mel), cuidam dele após suas crises (III, O convalescente, §1-2) e são eles também quem atestam que ele se encontra transformado (II, O menino com o espelho) e que por isso é capaz de afirmar o eterno retorno (III, O convalescente, §2).

Entretanto, para que se compreenda o papel desempenhado por tais animais no interior da obra é preciso ter em mente, antes de tudo, a simbologia atribuída a eles no universo da mitologia. Ao longo da história, não são poucas as mitologias que se utilizaram da águia e da serpente enquanto símbolos dualistas entre si. Vistos enquanto inimigos mortais desde sempre, se tornaram, na maioria das vezes, símbolos de algum aspecto da divindade ao longo das mais diversas culturas e épocas¹¹⁰. Segundo Tactcher,

¹⁰⁹ Nessa direção é recomendável a leitura de *Zaratustra e o asno* de Jörg Salauarda (1997).

¹¹⁰ No que se refere à simbologia atribuída à águia e a serpente ao longo das mais diversas culturas, bem como ao significado dado por Nietzsche a estes animais, indicamos as importantes considerações de Tatcher em seu estudo intitulado “*Eagle and Serpent in Zarathustra*, (1977). A título de exemplificação de nosso tema, o autor assim resume parte da mitologia: “No mito babilônico de Etana, a águia é dominada pela serpente da noite, mas é resgatada pelo herói Etana, quem transporta os pássaros para o céu em suas asas. Na tradição indiana, existe inimizade entre os pássaros sagrados de Vishu, Garuda (ou Surpana), e a serpente Naga: ‘Garuda pode ser comparada com a mágica mitologia Oriental do Roc, que também era um inimigo mortal das serpentes; com o grande pássaro Voc da mitologia da América Central... e com o egípcio Horus cabeça-de-falcão que travou guerra com as serpentes’. A lenda nórdica fala do World-Ash, Yggdrasil, com uma águia branca empoleirada nos seus ramos mais altos e uma Serpente Cósmica roendo a raiz. Na *Ilíada* (XII, 201 ss), uma águia com uma serpente no bico aparece em cima do ataque troiano aos navios gregos – a serpente consegue libertar-se e cai entre os soldados troianos, que interpretam o evento como um mau presságio. Sófocles usa a luta da águia e a serpente para comparar exércitos guerreando (*Antígona*, 11, 110ss), e Horácio (no Livro 4 a quarta Ode) segue seu exemplo. Aristóteles (*Historia Animalium*, Livro IX) refere-se à inimizade da águia e a serpente como

no *Eagle and Serpent in Zarathustra* (1977, p. 252ss), tanto a águia quanto a serpente carregam inúmeros símbolos opostos entre si. De um lado, a águia é considerada como uma criatura do dia, da claridade, que associada a Apolo, a Deus, incorpora os elementos do bem, do céu, do sol, do fogo, do ar, das alturas, do *logos*, do espírito, do masculino, da consciência, e até do próprio alfa. De outro, a serpente enquanto criatura da noite e da escuridão está associada a Dionísio e a Satanás, incorporando assim os elementos do mal, do inferno, da lua, da terra, da água, das profundezas, do Eros, do corpo, do feminino, da inconsciência e o próprio ômega. Desse modo, ao passo que a primeira é quase sempre incorporada por aquilo que é próprio da esfera do *logos*, daquilo que é a própria medida do vir-a-ser, do princípio unificador do cosmos, esta última, encarna os elementos da *physis*, daquilo que se manifesta e brota por si só.

Ainda que, no decorrer da história, tais polarizações não sejam exatas ou absolutas, elas carregam consigo elementos suficientemente consistentes e pertinentes para compreensão do papel desempenhado por esses animais em *Assim falava Zarathustra*. A águia e a serpente, enquanto símbolos máximos da dualidade incorporam, não apenas o dualismo do Zoroastrismo que Nietzsche, através da sua personagem, pretende superar, mas também todas as dualidades que, de um modo ou de outro, contribuíram para o engendramento e a derrocada do mundo verdadeiro. Ao estabelecer a união desses dois animais ao mesmo tempo em que alude ao eterno retorno do mesmo, o filósofo visa à superação do modo de pensar metafísico que agora se consuma. Por conta disso, não só a personagem Zarathustra é a contraimagem do profeta persa, como também seus animais são a contraimagem das dualidades que até agora protagonizaram a manutenção do mundo verdadeiro. Se as mitologias ao longo da história forneceram um legado de antagonismos e dualidades entre a figura da águia e da serpente, a partir da supressão do mundo verdadeiro sob o evento do meio-dia, deverá ocorrer o fim dessas dicotomias. Nesse sentido, através da amizade estabelecida entre esses dois inimigos na última seção do prólogo, o filósofo não só lança por terra a antiga visão de mundo dualista, opondo-lhe a perspectiva do eterno retorno, como também ressignifica a simbologia desses animais ao longo da obra.

uma questão de fatos científicos, e Esopo usa o tema em suas fábulas. No cristianismo primitivo, a vitória da águia sobre a serpente era simbolizada como a vitória de Cristo sobre Satanás, e 'águia e serpente ou pássaros e monstros sobrevivem nos livros dos sonhos da Idade Média'. O tema ocorre de várias formas ao longo da literatura ocidental, particularmente no período romântico. No italiano ele até alcançou status de provérbio '*L'aquila combatte sempre coi serpenti*'" (TATCHER, 1977, p. 241-242).

Tanto é que o filósofo descreve a águia e a serpente como “O mais orgulhoso animal sob o sol e o prudente animal sob o sol” (ZA, Prólogo, §10)¹¹¹, conferindo-lhe, assim, características de sua própria personalidade. Orgulho e prudência devem ser impulsos da própria personagem, uma vez que ele mesmo solicita que seus animais sempre o acompanhem, ou melhor, que ele possa ser prudente por natureza tal qual sua serpente e que seu orgulho sempre acompanhe sua prudência. Nesse sentido, a união entre águia e serpente, símbolos da superação das dicotomias e emblema do eterno retorno do mesmo, funde-se à própria natureza da personagem que, de maneira antagônica ao profeta persa, deverá levar a cabo a tarefa essencial de incorporar o eterno retorno do mesmo, desfazendo assim, o equívoco histórico (cf. EH, Por que sou um destino §3).

Contudo, o mais importante de tudo isso diz respeito à cena situar-se, não por mero acaso, no meio-dia. Depois de haver levado suas cinzas aos montes e passado dez anos na solidão de sua caverna, Zaratustra levanta-se com a aurora e inicia seu ocaso. Perfazendo, em seu trajeto, a transição entre a filosofia da manhã e o evento do meio-dia, evidencia a morte de Deus e a perspectiva que agora adota. Frente ao caos instaurado pela morte de Deus, deixa entrever que há apenas duas alternativas, ou se adere à perspectiva do último homem, prolongando o nojo decorrente da morte de Deus e da agonia dos valores instituídos, ou adere-se à perspectiva do além-do-homem enquanto sentido da terra e afirmação da vida. Anunciador desta última, a personagem não mede esforços para anunciar que o homem deve ser superado a fim de que o além-do-homem viva. Frente ao fracasso de seu anúncio na praça do mercado e depois de passar a noite carregando o cadáver do equilibrista morto, Zaratustra dorme até o meio-dia, quando definitivamente encontra uma nova verdade.

É aqui, nesse mesmo instante em que definitivamente está colapsado o mundo verdadeiro, aniquiladas as dualidades, suprimidas as sombras, dá-se a reconciliação do homem com o vir-a-ser. É nesse mesmo instante que este último, agora liberto do caráter de aparência, pode expressar-se sob a forma do eterno retorno do mesmo simbolizado nos círculos traçados pelos animais de Zaratustra. Por conseguinte, aqui se desenvolve a perspectiva segundo a qual, e conforme afirmamos nos capítulos

¹¹¹ O filósofo também atribui à águia e a serpente os impulsos da soberba e da astúcia. No fragmento póstumo 2 [7] do verão - outono de 1882, Nietzsche escreve: “Serpente, falou Zaratustra, tu és o animal mais astuto debaixo do sol – tu saberás o que conforta um coração – meu astuto coração – eu não sei. E tu águia, tu és o animal mais soberbo debaixo do sol, toma meu coração e leve-o onde é preciso – este soberbo coração – eu não sei”.

anteriores, o meio-dia figura, ao lado da noção de eternidade, como “indícios de uma nova vida” (11[195] da primavera-outono de 1881). Daqui procede toda a filosofia construtiva de Nietzsche, pensada não apenas como um “esboço de uma nova forma de vida” em que se deseje viver tudo outra vez sob o “*Annulus aeternitatis*”, mas, sobretudo, como o “esboço de uma filosofia heroica” (1[83] de julho-agosto de 1883). Aqui é o momento que *Incipit Zarathustra* (começa Zarathustra)¹¹². Contudo, o que exatamente significa afirmar o meio-dia enquanto uma nova forma de vida? Em que consiste esse “esboço de uma nova forma de vida”, essa “filosofia heroica” pautada no desejo de viver o “*Annulus aeternitatis*”?

Como já procuramos evidenciar anteriormente, Nietzsche compreende o percurso da história ocidental como um percurso niilista que, ao engendrar um mundo verdadeiro, perdeu-se nos abismos do nada. Um percurso que em tudo seguiu a lógica da *décadence* e que, portanto, agora agoniza sob o fardo do enfraquecimento da vida e do vazio de sentido ocasionados pela morte de Deus; o nojo e as sombras que agora se projetam e são reconhecidos pelo velho santo e o mendigo voluntário. Por não suportar a fluidez do vir-a-ser, o homem conferiu-lhe o caráter de aparência e fabricou um mundo imutável. Porém, esse mundo, um mero fruto da invenção humana, entrou em colapso, esvaindo-se na perspectiva do último homem.

Nesse sentido, o grande objetivo da filosofia nietzschiana, em sua face corrosiva, consiste em tornar explícito que foi somente por pura necessidade psicológica que o homem inventou o mundo verdadeiro; é fazer ver que a realidade do vir-a-ser é a única realidade existente e que, o caráter de aparência dado ao vir-a-ser, não passa de uma imposição humana via categorias racionais, e que se referem a um mundo puramente fictício. Trata-se de evidenciar que “todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós” nada mais são do que “resultados de determinadas perspectivas de utilidade e manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente *projetadas* na essência das coisas”. Em

¹¹² Rubira (2010, p. 250), em sua análise desta última seção do prólogo de *Zarathustra*, caracteriza o meio-dia como figura do eterno retorno. Desse modo, conhecer o meio-dia (o eterno retorno) não seria suficiente para aceitá-lo, algo que apenas se daria no grande meio-dia quando efetivamente o pensamento é aceito pela personagem. Ao nosso modo de ver, tanto o meio-dia quanto o grande meio-dia não significam apenas o conhecimento e a aceitação do eterno retorno. Ambos constituem eventos decisivos na filosofia de Nietzsche e ainda que estejam diretamente ligados à noção de eterno retorno não se reduzem a ele. Enquanto o primeiro marca a definitiva suplantação do mundo verdadeiro e de suas dualidades, pressuposto essencial para o início da tarefa Zarathustriana (*Incipit Zarathustra*), o segundo marca a incondicional aceitação do vir-a-ser e da vida levada a cabo a partir da aceitação e incorporação do eterno retorno do mesmo aliado às noções do dionísíaco dizer-sim e do *amor fati*.

última instância “é sempre ainda a *hiperbólica ingenuidade* do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas” (11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888).

Por conseguinte, o mundo verdadeiro não passa de uma ideia inútil que para nada mais serve, devendo ser, portanto eliminada. Entretanto, abolido o mundo verdadeiro, abolimos também o aparente (cf. CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §5 e 6), restando apenas o vir-a-ser o qual, na verdade, não é tocado por nenhum de nossos juízos estéticos, morais, leis, ou impulsos de autoconservação (cf. GC, III, 109)¹¹³. Ou seja, no entender de Nietzsche fomos nós que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, a finalidade. No fundo, foi por introduzir e entremesclar esses mundo de signos no processo do vir-a-ser como algo “em si” que agimos de modo mitológico, ou seja, fabricamos um outro mundo (cf. BM, §21 e 22). Razão pela qual o homem passa a ver o mundo como ele é, a saber, pura e simplesmente vontade de potência, pleno fluir do vir-a-ser a desenvolver-se na circularidade do eterno retorno.

O meio-dia, sob essa perspectiva, nada mais é do que a compreensão de que o mundo verdadeiro, a dicotomia entre mundo sensível e suprassensível, a oposição entre homem e mundo não passa de uma invenção humana, que agora já não tem força pra nada e, portanto, queda-se aniquilada. Os “indícios de uma nova vida” pautam-se justamente na compreensão de que, frente à derrocada do mundo verdadeiro e à morte de Deus, o homem encontra-se outra vez livre e reinserido no vir-a-ser: “eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez” – afirma o filósofo – “talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’” (GC, §343). Essa é a razão pela qual o meio-dia configura-se como o ponto alto da humanidade e o fim do mais longo erro. A velha vida, a vida subjugada pelos valores do mundo verdadeiro, ficou para trás podendo o homem agora engendrar uma nova concepção de mundo e de homem, uma nova humanidade. Nisso consiste a tentativa nietzschiana de conferir um novo sentido à humanidade.

É com o objetivo de engendrar uma nova concepção de homem e de mundo, capaz de suportar a realidade do vir-a-ser, que o filósofo pretende desenvolver uma “filosofia heroica”, uma filosofia dionisíaca, uma filosofia do meio-dia. Tal filosofia não apenas pretende livrar o homem das garras da metafísica, da religião e da moral niilista, mas, sobretudo, conferir-lhe a liberdade de criação de novos valores que

¹¹³ Cf. nessa direção *Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser*: BENOIT (2012, p. 55-72).

estejam em consonância com o sentido da terra. Esta é a razão pela qual o homem deve ser superado, e, permanecendo fiel à terra, deixar de acreditar em “falsas esperanças supraterras” (ZA, prólogo, §3). Somente quando o homem perfizer a travessia do niilismo, e, mediante a experiência do eterno retorno, afirmar a realidade do vir-a-ser, ele será capaz de vivenciar sua vida plenamente; somente assim ele poderá libertar-se do nojo e das sombras que agora o assombram.

Nisso consiste o próprio projeto da transvaloração de todos os valores, o qual tem Zaratustra como seu protagonista. É a partir do *Incipit Zarathustra* que o filósofo pensa a face mais construtiva de toda sua filosofia, que em certa medida é experimentada no decorrer de *Assim falava Zaratustra*. Cabe a Zaratustra levar a cabo por vez primeira esta travessia. Se ao homem, agora reconciliado com o vir-a-ser, libertado da ilusão do mundo verdadeiro, não lhe resta outra saída senão a de afirmar e vivenciar incondicionalmente o vir-a-ser, os valores que agora tem de engendrar devem, necessariamente, ser valores afirmativos, valores do meio-dia, do dionisíaco dizer sim, da inocente e incondicional afirmação da existência. É somente com a total inserção e afirmação da realidade do vir-a-ser, da realidade do eterno retorno que o homem pode encontrar a si mesmo, tornar-se aquilo que é, alcançar o dionisíaco dizer sim e vivenciar o *amor fati*. Mas este é o próprio percurso de Zaratustra que agora pretendemos examinar.

Instaurado o meio-dia, cabe a Zaratustra empreender a tarefa de anunciar o além-do-homem, evidenciar a vontade de potência e vivenciar o eterno retorno do mesmo a fim de que ao final de sua tarefa resplandeça um grande meio-dia, momento em que os homens se tornam senhores de si mesmo, capazes de tomar em suas mãos as rédeas do próprio destino¹¹⁴. A nova verdade, da qual Zaratustra toma consciência ao final do prólogo no instante do meio-dia, consiste justamente no reconhecimento desse itinerário a ser percorrido durante sua jornada. Diante da supressão do mundo verdadeiro não há mais espaço para cadáveres os quais se possa levar para onde corre seu desejo. É de companheiros vivos que necessita; companheiros que lhe sigam porque querem seguir a si mesmos. A nova verdade consiste em fazer ver que sua missão consiste em levar o homem a reencontrar-se consigo mesmo, ouvir a voz de sua consciência e tornar-se aquilo que é (cf. GC, §270). Razão pela qual Zaratustra deverá

¹¹⁴ Cf. a carta de Nietzsche a Heinrich Köselitz 30/10/1888, nela o filósofo concebe sua obra como uma tentativa de retomar as rédeas do destino da humanidade.

juntar-se àqueles que criam; àqueles que quebram as tábuas de valores, aos infratores, pois são esses os que escrevem novos valores em novas tábuas: “Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o além-do-homem” (ZA, Prólogo, §9), uma vez que é somente assim que se poderá criar uma nova perspectiva, incorporar e afirmar sem reservas o eterno retorno do mesmo. É desse modo que a personagem inicia, juntamente com seus animais, sua tarefa e seu ocaso.

Ao nosso modo de ver, nenhuma outra seção indica tão claramente a travessia que Zarathustra deverá empreender do que a seção intitulada “Das três transmutações”¹¹⁵, pois é ali que o filósofo alude de maneira bastante clara às transmutações a que o espírito deverá se submeter no decorrer da travessia de uma vida subjugada pelos valores da metafísica, da religião cristã e da moral niilista em direção àquela vida liberta e reconciliada com o vir-a-ser, àquela vida proveniente de uma filosofia heroica e dionisíaca da afirmação incondicional da existência. Ao tematizar acerca do modo pelo qual o espírito se transmuta em camelo e este em leão e de leão em criança, o filósofo evidencia as diferentes etapas que o espírito humano, frente à morte de Deus, alcança sua alforria da autoalienação e submissão ao mundo verdadeiro com vistas à liberdade criadora e consciente de si mesmo. O camelo nada mais é do que a própria imagem do homem que, inclinando-se frente à divindade, encarrega-se do peso proveniente da sublime lei moral. “O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. O que é o mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força”. O homem que se assemelha ao camelo é o homem que quer demonstrar sua força, quer cumprir os mandamentos mais pesados e rigorosos. É o homem que não se contenta apenas com seu dever e submete toda sua vida à Deus, compreendendo que sua grandeza reside em sua submissão à divindade.

É mediante esse menosprezo e rebaixamento de si mesmo, que ocorre o deslocamento para o deserto. É por estar envolto em um mundo compacto de valores que, de maneira voluntária e resignada, o camelo, submetido ao “tu deves”, marcha para seu próprio deserto. O idealismo auto-elimina-se, e o espírito, antes submisso, procede agora à tarefa aniquiladora: “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio

¹¹⁵ Embora a tradução aqui adotada seja a de Paulo César de Souza, no que se refere ao termo alemão “*Verwandlungen*”, optamos por seguir a de R. R. Torres Filho. Enquanto o primeiro traduz o termo por “metamorfoses” este último utiliza o termo “transmutações”, o qual no parece ser mais adequado ao escopo em questão.

deserto”. Nessa busca, o espírito transforma-se em leão, que, por sua vez, subjuga o camelo livrando-se das cargas e valores do passado. É característica do leão aquela disposição incontida à liberdade e à autodeterminação que agora busca por seu derradeiro senhor: “Quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão” (ZA, I, Das três transmutações). Nesse sentido, o dragão, enquanto representante do Deus cristão, daqueles preceitos morais incondicionais e transcendentais, só se torna inimigo do leão à medida que este reivindica sua liberdade para novas criações.

Entretanto, mesmo vencendo o dragão, o leão ainda não é capaz de criar valores, uma vez que o espaço conquistado para si decorre de uma negação, de uma oposição ao dragão, e, portanto ele ainda permanece em seu próprio deserto. Aludindo à morte do dragão enquanto a própria morte de Deus, Zaratustra faz referência aqui à necessidade do homem livrar-se de todo embuste metafísico, moral e religioso para criar, assim, não apenas um novo universo de valores, mas também recriar a si mesmo. “Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão. Adquirir o direito a novos valores – eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente” (ZA, I, Das três transmutações). Ainda que não possa criar novos valores, o leão pode criar a liberdade para uma nova criação, a qual somente o espírito transformado em criança pode levar a cabo. Por isso o espírito precisa ainda transformar-se em criança uma vez que somente ela incorpora os aspectos criativos e afirmativos do espírito.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo (ZA, I, Das três transmutações).

Através da metáfora do jogo, desse novo movimento, desse sagrado dizer-sim, o filósofo alude àquela autêntica liberdade originária capaz de engendrar novas tábuas de valores. Consiste em recuperar a própria natureza do vir-a-ser livre de todo o caráter de aparência, para que, mediante um novo começo, a roda comece a girar por si só. Assim, ainda que indiretamente, evidencia-se nessa seção o caráter mesmo tanto do

meio-dia quanto do grande meio-dia, pois enquanto a perspectiva do camelo traduziria a perspectiva das três primeiras fases do “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”, o leão incorporaria desde a perspectiva do positivismo descrita pela quarta fase até sua vitória sobre o dragão quando então se dá a vitória da filosofia da manhã perante a morte de Deus a qual, por sua vez, implementa o evento do meio-dia. Porém, dado que o meio-dia consiste apenas naquele momento de libertação dos antigos ideais e a possibilidade de uma nova forma de vida, torna-se claro porque o leão ainda não cria novos valores, mas antes figura como uma espécie de pré-condição para que a o espírito se transmute em criança. Desse modo, a criança incorporaria os elementos do grande meio-dia uma vez que somente ela pode estabelecer o novo recomeço mediante o sagrado dizer-sim, somente ela pode vir a criar novos valores e, com isso, efetivar a transvaloração de todos os valores.

Reside aqui o projeto nietzschiano do grande meio-dia, bem como a tarefa zaratustriana de levar a cabo uma transvaloração de todos os valores, desfazer e superar o equívoco do Zaratustra histórico mediante uma concepção dionisíaca da existência. Tal processo carrega consigo uma dupla tarefa, de um lado procede com o aniquilamento das idealidades e dualidades características do mundo verdadeiro mediante a face corrosiva da crítica dos valores (efetivado pelo evento do meio-dia), e de outro, no processo de criação de uma nova concepção cosmológica mediante o conceito de vontade de potência e eterno retorno do mesmo (a ser efetivado no grande meio-dia). É o próprio filósofo quem deixa entrever tais atitudes como inerentes ao seu filosofar. “Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico” escreve ele em sua autobiografia. “Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*” (EH, Por que sou um destino, §2).

Essa mesma perspectiva é adotada de modo incisivo também por Zaratustra. Já no prólogo da obra homônima, a personagem afirmava que somente os infratores são criadores, que somente os que quebram suas tábuas de valores é que são criadores (cf. ZA, Prólogo, §9). Na seção dedicada à “superação de si mesmo” (ZA, II), também afirma que “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores”. Por conseguinte, reconhece-se aqui mais uma vez que o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores não se basta com a substituição dos antigos valores por novos, mantendo o solo partir dos quais

os primeiros foram gerados. Conforme já acenamos em outro momento, não basta proceder com uma mera inversão ou transposição de valores, é preciso antes de tudo aniquilar o solo mesmo a partir do qual eles foram colocados para que novos valores possam ser criados.

Aniquilar o solo sobre o qual os valores foram engendrados significa derrubar ídolos, implodir seus fundamentos, demolir seus alicerces, estabelecer a crítica à moral, à metafísica e à religião. Significa também transformar em “ouro” (cf. Carta a Georg Brandes de 23/05/1888) o que até então foi desprezado pela humanidade, e desdenhar tudo o que até agora ela venerou, reivindicar a efetividade¹¹⁶ frente à derrocada do mundo verdadeiro. Somente assim pode-se proceder à criação de novos valores, ao estabelecimento de novas tábuas de valores. É sob esta perspectiva que o filósofo concebe sua filosofia, e Zaratustra espera, junto a seus companheiros de viagem, “escrever novos valores e novas tábuas” (ZA, Prólogo, §9), celebrar o grande meio-dia. Somente assim é possível superar a morte de Deus e perfazer a travessia do niilismo em direção a uma nova concepção de mundo. É, portanto, sob a perspectiva da transvaloração de todos os valores, que o tema da morte de Deus, a travessia do niilismo e engendramento do além-do-homem vêm à tona no decorrer de *Assim falava Zaratustra*.

Na seção intitulada “Das mil metas e uma só meta”, tal perspectiva se torna bastante evidente na fala da personagem. Para Zaratustra, não há maior poder sobre a terra que o bem e mal, uma vez que “nenhum povo poderia viver sem avaliar”. Foi assim que “os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu”. Para se conservar o homem pôs valores nas coisas, deu-lhes um sentido humano, “por isso ele se chama homem, isto é o estimador (*der Schätzende*)¹¹⁷. Estimar é criar: ouvi isto, ó criadores!?”.

¹¹⁶ Acompanhamos aqui a tradução de R. R. Torres Filho em sua justificativa à tradução de *Wirklichkeit*, o qual, segundo ele, é um “termo usual alemão para designar o ‘real’, a ‘realidade’; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito (*wirkung*). Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: ‘Causa e efeito são, portanto, toda a essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo o que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor que realidade’ (cf. *A filosofia na época trágica dos gregos*, §5)” (Nietzsche, 1978, p. 197, nota 2). O mesmo pode ser verificado também no §54 de *A Gaia Ciência* quando o filósofo afirma: “Aparência, para mim, é o próprio eficiente [*Wirkende*] e vivente que vai tão longe em sua zombaria de si mesmo, a ponto de me fazer sentir que há aparência e fogo-fátuo e dança de espíritos e nada mais”.

¹¹⁷ Quanto a isso, reproduzimos aqui o comentário léxico de Torres Filho: “‘homem, isto é: o estimador’ – ‘*Mensch, das ist: der Schätzender*’: na origem da palavra *Mensch*, *mannisco*, substantivação do velho-

Alertando que apenas através do estimar existe valor, Zaratustra faz ver também que sem o estimar a existência é vazia, razão pela qual é preciso sempre criar. “Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores” de modo que “quem tem de ser um criador sempre destrói” (ZA, I, Das mil metas e uma só meta).

Ao fazer ver que os valores humanos são “demasiado humanos”, são apenas o resultado de “determinadas perspectivas de utilidade, manutenção e intensificação das formações humanas de dominação [...] falsamente projetados na essência das coisas” (11[99] de novembro de 1887 – março de 1888), e, ao atribuir-lhes uma proveniência e uma história, Zaratustra desmantela o solo mesmo a partir do qual eles foram instituídos. Com isso, vêm abaixo as dualidades forjadas pela fabulação cristã e a interpretação metafísica. Diante das sombras que avançam por sobre a terra, do vazio deixado pela derrocada do mundo verdadeiro, à humanidade quer oferecer um novo sentido mediante uma nova concepção de homem. Desqualificada a ideia de que nada vale a pena de que tudo é em vão, Zaratustra perfaz a travessia do niilismo, reconcilia o homem com o vir-a-ser e frente ao evento do meio-dia engendra o além-do-homem, para então iniciar a tarefa de criar novos valores, efetivar a transvaloração de todos os valores, celebrar o grande meio-dia.

Nesse sentido, a importância do meio-dia, do *Incipit Zarathustra* encontra-se justamente na efetivação da transição entre o *libertar-se de quê* e o *libertar-se para quê*. Enquanto aquele consiste no livramento (*Loslösung*) do jugo imposto pelo mundo verdadeiro, a própria transmutação do espírito de camelo para leão o qual deverá *liberta-se* (do quê) do dragão milenar da moral conquistando para si o direito de criar (a efetivação do meio-dia), este último consiste “no ultrapassamento das interpretações morais centradas quer na finalidade quer na liberdade da vontade, inaugurando uma dimensão de afirmação irrestrita” (AZEREDO, 2008, p.158), é o sagrado dizer-sim da criança, sua inocência e seu jogo do criar (a efetivação do grande meio-dia). A liberdade *para quê* é a liberdade para a criação de novos valores totalmente alheia à perspectiva dos valores do mundo verdadeiro. Razão pela qual a transmutação do espírito em criança significa acima de tudo “um esquecimento, um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (ZA, I, Das três transmutações). Nesse sentido, o meio-dia é essencialmente necessário à efetivação

alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* – (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mensurare* (medir), Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que “pensar” guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador (NIETZSCHE, 1996, p. 217, nota 1).

da transvaloração de todos os valores, uma vez que somente mediante a liberdade do *para quê* pode-se engendrar novos valores, os quais deverão ser criados a partir daquela liberdade que apenas o espírito enquanto criança possui.

Ao afirmar o jogo da criação, o espírito transmutado em criança quer *sua* própria vontade: “o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (ZA, I, Das três transmutações), afirma o filósofo. Se antes a redenção do homem encontrava-se firmada no além-mundo, agora ela deverá ser vivenciada no próprio vir-a-ser. Daí que o homem deverá encontrar a si mesmo, deverá tornar-se aquilo que é. Enquanto o pensamento do rebanho, dos defensores do último homem afirma que “quem busca facilmente se perde” e que “todo isolamento é culpa”, a perspectiva de Zaratustra insiste na solidão da busca por si mesmo. “Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que cria: queres criar para ti um deus, a partir de teus sete demônios!” – ensina Zaratustra – “vai para tua solidão com teu amor, irmão, e com teu criar; e somente depois a justiça te seguirá claudicando. Vai para tua solidão com minhas lágrimas irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece” – insiste a personagem. Ao homem é necessário que crie a si mesmo, supere-se, torne-se aquilo que é, “tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias se não te tornasse cinzas?” (ZA, I, Do caminho do criador), pergunta ainda Zaratustra. “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” – afirma o filósofo em tom de aspiração na *Gaia Ciência* (§335). “E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo”, reitera ainda.

Esse é o intuito da tarefa zaratustriana ao longo do meio-dia: que o homem supere-se a si mesmo e, superando-se, se torne um criador, mas um criador de si mesmo e com isso leve a cabo a autossuperação da moral (cf. 18 [15] de julho-agosto de 1888) a efetivar-se na celebração do grande meio-dia. Essa é a razão pela qual no *Ecce Homo* (Prólogo, §4), Nietzsche pode afirmar que, em *Assim falava Zaratustra*, não fala nenhum “profeta” e nenhum fundador de religião, nem tampouco um fanático, da mesma forma que não se ‘prega’ nem se exige fé. Enquanto oposto de um profeta ou fundador de religião, Zaratustra espera que cada qual se torne senhor de si mesmo. A fim de reafirmar seu propósito ainda questiona: “não será Zaratustra um sedutor? Mas o que diz ele mesmo, ao retornar pela primeira vez à sua solidão?”. Com efeito, na última seção da primeira parte, intitulada “Da virtude dadivosa”, a personagem, em seu retorno

à solidão de sua caverna, despede-se de seus discípulos exigindo que todos prossigam sós: “Agora prossigo só, meus discípulos! Ide vós também agora, sozinhos! Assim desejo eu. Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra!”. Mais adiante ainda adverte: “agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando vos me tiverdes negado eu retornarei a vós. Em verdade, com outros olhos, irmãos, buscarei então os que perdi; com outro amor eu então vos amarei”. Nesse tom de profecia, a personagem não apenas exige que cada um renegue Zaratustra, buscando a si mesmo, mas também promete retornar para juntos deles quando então será o momento de celebrar o grande evento da transvaloração de todos os valores:

Um dia sereis novamente meus amigos e filhos de uma só esperança: então estarei convosco pela terceira vez, para juntos celebrarmos o grande meio-dia. E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre o animal e o além-do-homem, e celebra seu caminho para a noite como sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã. Então aquele que declina abençoará a si mesmo por ser um que passa para lá; e o sol do conhecimento permanecerá no meio-dia. *“Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o além-do-homem”* – que esta seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade! (ZA, I, Da virtude dadivosa).

Enquanto esperança e derradeira vontade, o grande meio-dia é o objetivo maior da tarefa zaratustriana, uma vez que ele ao assinalar a definitiva superação da morte de Deus, já instaurada no meio-dia (cf. 16[3] do outono de 1883), alcança a liberdade do *para quê*, ou seja, efetiva a criação de novos valores. Assim, enquanto o meio-dia, ao marcar o fim das dualidades mediante a reconciliação do homem com a natureza, reconquista o direito de criar por si mesmo, o grande meio-dia consiste no ato mesmo dessa criação. Enquanto o meio-dia possibilita que se alcance o novo começo, a roda a girar por si mesma, o primeiro movimento, o grande meio-dia efetiva este anseio, efetiva a continuidade da criação e do aniquilamento no vir-a-ser¹¹⁸. Nesse sentido, ao

¹¹⁸Essa é a razão pela qual Zaratustra pode afirmar que o grande meio-dia, enquanto aquele momento em que o homem encontra-se no meio de sua rota (entre o animal e o além-do-homem), consiste na celebração de seu caminho para a noite como sua mais alta esperança, uma vez que este é o caminho para uma nova manhã. Se o mundo já não é mais visto sob o prisma das dualidades, e se o homem encontra-se reinserido na perspectiva do vir-a-ser, celebrar a ascensão e o ocaso, a criação e a destruição, o caminho do dia para a noite e da noite para o dia nada mais é do que viver a vida segundo a própria medida do vir-

passo que o primeiro suprime definitivamente o mundo verdadeiro e o aparente, libertando o vir-a-ser de toda e qualquer categorização humana, este último efetiva a passagem à criação de novos valores, consoma a transvaloração de todos os valores. O grande meio-dia deverá ser o instante que mantém a roda da existência a girar por si mesma, quando o homem, em sua rota entre o animal e o além-do-homem, na constante afirmação do vir-a-ser quer outra vez encontrar seu ocaso, e assim como o sol (cf. 15[9] do verão – outono 1883) fazer a travessia e com isso redimir a própria existência tornando-se senhor de si mesmo¹¹⁹.

Essa perspectiva é defendida também na seção intitulada “Do homem superior”. Ali Zaratustra reconhece mais uma vez que o fracasso de seu anúncio na praça do mercado ocorreu em virtude da não aceitação dos homens superiores por parte da plebe. Para a plebe, o além-do-homem é uma afronta à igualdade entre todos os homens perante Deus. “‘Ó homens superiores’, – assim diz a plebe – ‘não há homens superiores, somos todos iguais, homem é homem, diante de Deus – todos somos iguais’” (ZA, IV, Do homem superior, §1). Aos olhos de Zaratustra, Deus era o maior perigo aos homens superiores, porém ele morreu: “Apenas depois que ele foi para o túmulo vós ressuscitastes. Somente agora vem o grande meio-dia, somente agora o homem superior torna-se – senhor!”. É a consumação da morte de Deus que permite o homem libertar-se do jugo do mundo verdadeiro e com isso engendrar novos valores, valores provenientes da terra, da perspectiva de meio-dia, da própria inocência do vir-a-ser.

Somente depois de adquirida a liberdade para a criação, a inocência da criança, é que o grande meio-dia pode efetivar-se. É somente após incorporar o eterno retorno, afirmar e querer a existência tal qual ela é, que Zaratustra pode vivenciar o grande meio-dia, efetivar a transvaloração de todos os valores. Nisso consiste sua derradeira tarefa. “Compreendestes essas palavras, ó irmãos?” – pergunta Zaratustra – “Estais assustados: sentem vertigens vossos corações? Abre-se para vós o abismo? Ladra para vós o cão do inferno?”. Sem o consolo divino, a vida é sofrimento, sem a metafísica a finitude desse

a-ser, é vivenciar a própria perspectiva de Dionísio, que mesmo despedaçado é uma constante promessa de vida: um eterno renascer e destruir-se (cf. 14[89] da primavera de 1888).

¹¹⁹ A metáfora do ocaso é sempre prelúdio de um novo nascimento, de uma nova aurora. Encontra-se associado à vontade de autodestruição e ao símbolo do raio que, no mito grego, provoca o nascimento de Dionísio. Traz em si o desejo de perpetuar a própria plenitude uma vez que toda a voluptuosidade trágica de ocaso deseja perpetuar-se enroscando-se sobre si mesma como a serpente da eternidade (cf. ZA, IV, O canto ébrio).

mundo é insuportável e como bem afirma a personagem: “somente agora vem as dores do parto à montanha do futuro humano. Deus morreu: Agora *nós* queremos – que o além-do-homem viva” (ZA, IV, Do homem superior, §2). Para que o além-do-homem viva é preciso que o homem se supere, que enfrente a própria realidade do vir-a-ser, o próprio eterno retorno do mesmo. É a partir dessa concepção que emerge a doutrina do eterno retorno do mesmo enquanto o maior dos pesos, a qual deverá ser incorporada por Zaratustra durante sua jornada em direção ao grande meio-dia.

Enquanto a “mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §1), o pensamento do eterno retorno do mesmo é também “o maior dos pesos” (GC, §341), o “mais paralisante” (5 [71] – de *Lenzer Heide Fragment*), o “mais abissal” (ZA, III, Da visão e do enigma §2) de todos os pensamentos. Enquanto pensamento “disciplinador”¹²⁰ *par excellence* é também a doutrina mais enigmática e controversa de Nietzsche. Intuído em Surlei sob a inscrição dos “seis mil pés acima do homem e do tempo”, a “concepção fundamental” de *Assim falava Zaratustra* (cf. EH, *Assim falava Zaratustra*, §1), o pensamento do eterno retorno do mesmo é sem dúvidas, um experimento radical do pensamento, um “pensamento abissal” (*abgründlich Gedanken*) que, assim como o abismo, arrasta para o fundo todos os demais pensamentos. Por conta disso, ele é, sem dúvida, o maior desafio a ser enfrentado por Zaratustra, não apenas por constituir a suprema afirmação do existir, mas também porque é somente na aceitação incondicional do eterno retorno do mesmo, que se pode alcançar o dionisíaco dizer-sim, o próprio *amor fati* que, como veremos, é inerente à tarefa zaratustriana. Nesse sentido, a incorporação do eterno retorno passa a ser, para o filósofo, uma condição de possibilidade para a transvaloração de todos os valores, uma vez que sem sua incorporação não é possível vivenciar o *amor fati*, a afirmação dionisíaca da existência¹²¹.

Desde o início de sua jornada, Zaratustra deve perfazer seu ocaso (*Untergang*), deve caminhar para baixo, declinar (*untergehen*) em direção às profundezas, para então fazer a travessia tal qual o sol, que se põe no horizonte e depois ressurgue em um novo amanhecer. Somente assim poderá ele encontrar-se com o grande meio-dia, somente assim poderá ele amadurecer, tonar-se criança, afirmar a vida em totalidade, e

¹²⁰ Vários são os fragmentos póstumos que apontam para esse sentido, dentre eles: 25[211] do início de 1884; 26[376] do verão-outono de 1884; 2[100] do verão de 1886; outono de 1887; 9[8] do outono de 1887.

¹²¹ Cf. nessa direção o capítulo intitulado “A condição de possibilidade da transvaloração de todos os valores” de RUBIRA, 2010, p. 177.

consequentemente celebrar o grande meio-dia, efetivar a transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, desde o início da obra, ou mais precisamente, desde o final do quarto livro de *A Gaia Ciência*, encontra-se determinado o caminho pelo qual Zaratustra deverá confrontar-se, no decorrer de seu ocaso, com o que há de “mais terrível” na ideia de um pensamento circular, razão pela qual necessita perfazer essa travessia. Entretanto, no desenrolar de seu percurso, Zaratustra tem dificuldade em incorporar tal visão de mundo, uma vez que, no confronto entre a vontade e a possibilidade de um retorno cosmológico, vem à tona seu caráter mais terrível e negativo. Ou seja, diante da possibilidade de um retorno de todos os acontecimentos, encontra-se também a dificuldade de afirmar a própria vontade, de aceitar e incorporar o que há de mais difícil e problemático no conjunto da existência (cf. RUBIRA, 2010, p.249).

Essa dificuldade, sentida por parte de Zaratustra, é expressa no final da segunda parte da obra (A hora mais quieta), quando a personagem revela a seus discípulos que a contragosto necessita mais uma vez afastar-se deles e retornar à solidão de sua caverna. Contrariado, ele revela que a razão de sua partida deve-se à visita que lhe fizera “a hora mais quieta”, quando estava a só consigo mesmo. Como uma terrível senhora, ela lhe trouxera o pensamento terrível que ele até então procurava ocultar de si mesmo. Em sua narrativa aos discípulos, não enuncia nem tampouco descreve este pensamento, contudo a ele alude de modo receoso, deixando entrever o quanto tal pensamento o assusta e desafia:

O ponteiro avançava, o relógio da minha vida tomava fôlego – jamais ouvi tal quietude ao meu redor: de maneira que meu coração se apavorou. Então me falaram sem voz: “*Tu sabes Zaratustra?*” – E eu gritei de pavor ante esse murmúrio, e o sangue me fugiu do rosto: mas permaneci calado. Então de novo me falaram sem voz: “*Tu sabes, Zaratustra, mas não falas!*” – E eu afinal respondi, como alguém que teima: “*Sim, eu sei, mas não quero falar!*”. Então novamente me falaram se voz: “*Tu não queres, Zaratustra? Isso é verdade? Não te escondas em tua teimosia!*” – Eu chorei e tremi como uma criança, e falei: “*Ah, eu bem queria, mas como posso? Dispensa-me disso! Está acima de minhas forças!*” Então novamente me falaram sem voz: “*que importas tu, Zaratustra? Falas tuas palavras e faz-te em pedaços!*” – E eu respondi: “*Ah são minhas palavras? Quem sou eu? Espero alguém mais digno; não mereço sequer despedaçar-me nele*” (ZA, III, A hora mais quieta).

Zaratustra expressa assim que ele mesmo ainda não se encontra preparado para a doutrina que tem que anunciar. Ele mesmo ainda não está pronto para afirmar o eterno retorno da existência, assumir o dionisíaco dizer-Sim. Porém, Nietzsche faz ver que, desde o início de sua jornada, Zaratustra sabia e conhecia o que deveria enfrentar. Tendo conhecimento do eterno retorno, também conhecia a tarefa que deveria realizar, que de certo modo já expressa em suas ações e discursos, sobretudo em seus anúncios do grande meio-dia, o qual perpassa necessariamente pela incorporação e afirmação do pensamento abissal. O que assusta a personagem é, sem dúvida, o aspecto terrível desse pensamento, razão pela qual procura esquivar-se de sua missão alegando não ser digno de despedaçar-se contra ele. Espera ele poder contar com alguém mais digno, alguém que suporte esse terrível pensamento: o além-do-homem¹²².

Entretanto, a “hora silenciosa” insiste que a missão zaratustriana deva ser levada a cabo em sua integralidade, em virtude disso, confronta o personagem com a imagem da aceitação do eterno retorno expressa na figura da criança das “três transmutações” (ZA, I), aquela capaz do sagrado dizer-sim, da aceitação incondicional do vir-a-ser. Ainda que Zaratustra procure esquivar-se desse terrível pensamento sob o argumento de que lhe falta ainda “a voz do leão para tudo ordenar”¹²³, “a hora mais quieta” insiste: “é preciso que te tornes criança e não sintas vergonha. Ainda tens o orgulho da juventude, tarde te tornaste jovem: mas quem quer se tornar criança, ainda tem de superar sua juventude”. Diante da teimosa recusa da personagem, uma última exortação ainda lhe é dirigida: “Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduro para teus frutos. Assim tens de voltar à solidão: pois deves ainda ficar tenro (*mürbe*)” (ZA, II, A hora mais quieta). Depois de exprimir claramente que não está preparado para o mais abissal dos pensamentos, Zaratustra, “tomado pela violência da dor e a iminente despedida de seus amigos”, volta sozinho à solidão de sua caverna.

¹²² É nesse sentido que Nietzsche escreve no *Ecce Homo* (Por que sou um destino, §5) que o gênero de homem criado por Zaratustra é um homem que “concebe a realidade *como ela é*: ele é forte para isso – ele não é a ela estranho, dela estranho, ele é *ela mesma*, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável”. Nos fragmentos póstumos, o filósofo também escreve: “Zaratustra [...] esquece-se de si mesmo e ensina, a partir do além-do-homem, o retorno: *o além-do-homem suporta [Aushält] esta doutrina e educa [züchtigt] graças a ela*” (10[47] de junho-julho de 1883). Em outro, o próprio filósofo parece ter dificuldades para afirmar o próprio pensamento do eterno retorno: “Eu não quero a vida novamente. Como pude suportá-la? Criando. O que me possibilitou manter o “olhar”? A visão do além-do-homem, que afirma a vida. Eu mesmo tentei afirmá-la – Ah!” (4[81] de novembro de 1882-fevereiro de 1883).

¹²³ Cabe lembrar que nos planos preparatórios à *Assim falava Zaratustra*, o leão constituía o terceiro animal de Zaratustra figurando como símbolo da maturidade e ternura (cf. 16[51] do outono de 1883).

Zaratustra tem de voltar à sua casa, tem de deixar as ilhas bem-aventuradas, abandonar seus amigos para então evocar o pensamento do eterno retorno. Fica claro assim que a intenção de Nietzsche é de que sua mais diletta personagem não apenas anuncie sua mais importante doutrina, mas também que a ela se submeta. Tanto é que, nos fragmentos preparatórios à terceira parte o filósofo chegou a escrever: “Zaratustra anuncia a doutrina do retorno – que somente agora é suportável *por vez primeira*, inclusive para ele” (16[86] do outono de 1883). No entanto, para que ele possa fazer a travessia, para que ele possa levar a cabo seu ocaso (*Untergang*), percorrer sua “última solidão”, incorporar e suportar seu pensamento abissal, a personagem necessita ir para baixo (*untergehen*), descer ao mais fundo de seu abismo (cf. 1[70] de julho - agosto de 1882)¹²⁴. É somente na terceira parte que a personagem aceita, ainda que tomado pela tristeza, seu destino e sua missão, é então que pretende “tomar um barco” a fim de percorrer sua derradeira jornada.

“Reconheço agora minha sina” – afirma Zaratustra – “Pois bem! Estou pronto. Começa minha última solidão. Ah, esse triste e negro mar abaixo de mim! Ah, esse prenhe desconsolo noturno! Ah, mar e destino! Rumo a vós devo agora *descer!*” (ZA, III, O andarilho). A personagem inicia sua descida em direção ao “pensamento abissal”. Na seção seguinte (Da visão e do enigma) ele já se encontra ao nível do mar e a bordo de um barco. É durante a viagem que Zaratustra narra a “visão do mais solitário”, o enigma que viu. Caminhava ele por um crepúsculo pálido tal qual um cadáver de lábios cerrados, rijo e sombrio. Enquanto subia por uma trilha íngreme, repleta de cascalhos e pedregulhos, o “espírito do peso” (*dem Geiste der Schwere*), um anão, seu arqui-inimigo puxava-o para baixo. Em seus ombros, o anão derrama gotas de chumbo em seu ouvido: “Ó Zaratustra” – cochicha o anão – “ó pedra da sabedoria, Tu te arremessastes para cima, mas toda pedra arremessada tem de – cair! [...] Condenado a ti mesmo e a teu próprio apedrejamento: ó Zaratustra, arremessaste longe a pedra – mas sobre *ti* ela

¹²⁴ Na seção “Da visão e do enigma” (ZA, III), a compaixão mesma é o abismo mais profundo: “Mas a compaixão é o abismo mais profundo: quanto mais fundo olha o homem no viver, tanto mais fundo olha também no sofrer” (§1). Nesse contexto, também deixa entrever que somente a coragem pode matar a compaixão, pois só ela pode afirmar e querer essa mesma vida outra vez. Ao colocar a compaixão como o “abismo mais profundo”, o filósofo exprime aqui o que a personagem terá de enfrentar. Enquanto núcleo da quarta parte da obra, o problema da compaixão é um tema central para Nietzsche tanto é que o grande meio-dia só poderá efetivar-se definitivamente após Zaratustra superar a compaixão no final da obra. A razão da necessidade de superação da compaixão talvez se expresse no prefácio à *Genealogia da Moral* (§5): “eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um – *niilismo?*...”

cairá”. É sobre o próprio Zaratustra que o eterno retorno, “o mais pesado dos pesos”, a “pedra da sabedoria” deverá cair, assim profetiza o anão.

Depois que o anão se cala, seu silêncio oprime a Zaratustra: “estar assim a dois é, na verdade, mais solitário do que estar a um!” – diz ele – “eu subia, subia, sonhava e pensava – mas tudo me oprimia” (ZA, III, Da visão e enigma, §1). Por fim, Zaratustra invocando sua coragem diz: “Alto lá, anão! [...] Eu ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois – : tu não conheces meu pensamento abissal (*abgründlichen Gedanken*)¹²⁵! Esse – não poderias suportar”. O anão se afasta dos ombros da personagem e, então, sob o portal, Zaratustra utilizando um recurso semelhante ao utilizado por Nietzsche no §342 de a *Gaia ciência*, confronta seu arqui-inimigo com a possibilidade cosmológica do eterno retorno: “Olha esse portal anão! [...] ele tem duas faces” – fala a personagem – “Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim”. Reiterando que ambos os caminhos se entendem para a eternidade, Zaratustra afirma ainda que eles se chocam frontalmente, se contradizem de modo que “é aqui nesse portal, que eles se encontram. O nome desse portal está em cima: ‘Instante’”.

Em seguida, apresenta as consequências desse pensamento abissal: “Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? [...] E se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também este portal não deve já ter estado aí?”. Exemplificando ainda questiona: “E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa lua mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós?” (ZA, III, Da visão e enigma, §1). Zaratustra fala cada vez mais baixo por temer seus próprios pensamentos e com isso não comunica o “pensamento abissal” ao anão que, por não suportar o eterno retorno agora desaparece.

Desaparecido o anão, o “espírito do peso”, Zaratustra encontra-se sozinho é quando então vê um jovem pastor “contorcendo-se, sufocando, estremeando, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saia da boca”. Diante do pálido horror e do grande nojo estampado no rosto do pastor, Zaratustra incita-o para que morda a cabeça da serpente e a cuspa. O pastor ouve seu apelo e, depois de cuspir para longe a cabeça da serpente, levantou-se de um salto e transformado riu como nenhum outro homem riu por sobre a terra. Imbuído agora de um grande anseio, de uma sede

¹²⁵ Alteramos aqui a tradução de P. Cesar Souza que traduz “*abgründlichen*” como “abismal” pelo sinônimo “abissal”. A alteração se deve à nossa preferência pela expressão traduzida por R. R. Torres (*Os Pensadores*) que traduz “*abgründlichen Gedanken*” por “pensamento abissal”.

que o devora, Zaratustra lança um desafio aos seus ouvintes em busca compreender a *visão*, o *enigma* acerca do “pastor”: “*Quem é o pastor em cuja garganta a serpente entrou? Quem é o homem em cuja garganta entrará tudo de mais pesado, de mais negro?*” (ZA, III, Da visão e do enigma, §2).

Sem obter respostas, e imerso em amarguras, Zaratustra viaja através do mar até novamente assumir o controle de seu próprio destino. A solução do enigma permanece em suspenso, contudo, à medida que o enredo se desenvolve, as alusões ao eterno retorno e ao grande meio-dia se tornam cada vez mais frequentes. Falando à sua consciência, deixa entrever que, para encontrar companheiros de jornada, filhos de sua esperança, é preciso antes de tudo criá-los. Para isso é necessário que consuma a si mesmo, que faça a travessia, suporte e afirme o pensamento abissal para então alcançar o grande meio-dia. “Assim, estou em meio à minha obra, indo para meus filhos e deles voltando” – diz a personagem – “por seus filhos deve Zaratustra consumir a si mesmo”. Assim como a personagem, também seus futuros filhos e companheiros deverão provar da solidão, deverão consumir a si mesmos para que um dia possam criar e celebrar com Zaratustra. Esses companheiros deverão escrever sua vontade em suas tábuas a fim de que se alcance a “mais plena consumação de todas as coisas” (ZA, III, Da bem-aventurança involuntária).

A ideia de consumação de si mesmo, aliada à ideia da consumação de todas as coisas enquanto uma redenção do vir-a-ser no eterno retorno, passa a ser uma constante nessa terceira parte da obra. Embora seja visível o receio de Zaratustra diante do desafio que agora se lhe impõe, torna-se cada vez mais evidente a travessia que deverá percorrer, o caminho a ser trilhado para alcançar sua *vitória*: “Ah, pensamento abissal que é *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?” – pergunta a personagem. Mais adiante também afirma: “Já bastante terrível sempre me foi teu peso: mas um dia acharei ainda a força e a voz do leão que te chamem para cima! Quando eu me houver superado nisso, então me superarei também em algo maior; e uma *vitória* será o selo de minha consumação!” (ZA, III, Da bem-aventurança involuntária). Embora não se sinta pronto para a “derradeira luta” compreende que ela encontra-se bastante próxima, algo que se expressa nos constantes anúncios de que o grande meio-dia está próximo¹²⁶.

¹²⁶ Cf. nesse sentido: Za, III, “Da virtude que apequena”, §3; “Do passar além”; “Dos três males”.

Depois de haver viajado por muitos dias através do mar, depois de haver percorrido muitos caminhos, feito muitas perguntas (cf. ZA, III, Da virtude que apequena), Zaratustra passou por muitos povos e muitas cidades até chegar à sua caverna e à sua montanha (cf. ZA, III, Dos apóstatas). Na seção “De velhas e novas tábuas”, encontra-se ele com velhas tábuas partidas ao seu redor e também novas tábuas inscritas pela metade esperando pela sua hora. “Quando chegará minha hora?” – pergunta ele – “por isso espero agora; pois primeiro devem me chegar os sinais de que é a *minha* hora – o leão rindo e o bando de pombas” (§1). Assim, dirigindo-se à sua própria vontade, Zaratustra exprime seu desejo de estar pronto para a sua hora, para a sua “grande vitória”:

Tu, predestinação de minha alma, que eu chamo de destino! [...] Guarda-me e poupa-me para *um* grande destino! E tua derradeira grandeza, ó minha vontade, poupa-a para teu derradeiro embate. [...] – Para que um dia eu esteja pronto e maduro no grande meio-dia: pronto e maduro como o bronze incandescente, a nuvem prenhe de raios e o úbere inchado de leite: – pronto para mim mesmo e minha mais recôndita vontade: um arco sequioso de sua flecha, uma flecha sequiosa de sua estrela: – uma estrela pronta e madura em seu meio-dia, incandescente, trespassada, bem-aventurada com as destruidoras flechas do sol: – um sol ela mesma e inexorável vontade solar, pronta para a destruição na vitória! Ó vontade, afastamento de toda necessidade, ó *minha* necessidade! Poupa-me para *uma* grande vitória (ZA, III, Das velhas e novas tábuas, §30).

Entretanto, para que possa estar pronto e preparado para sua grande vitória, para que possa tornar-se aquilo que é, Zaratustra tem de afirmar seu pensamento mais abissal. É em virtude disso que, numa certa manhã, não muito tempo depois de haver regressado à sua caverna, ele salta como um louco de sua cama e com voz terrível e gesticulando encontra coragem para invocar e enfrentar aquele que o atormentara durante sua longa jornada:

Sobe, pensamento abissal, de minha profundidade! [...] E, uma vez desperto, deverás ficar eternamente desperto. [...] Não deves rouquejar – mas falar! Zaratustra te chama, o sem-deus! Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento abissal! Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à

luz! Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo, – – – ai de mim! (ZA, III, O convalescente).

Invocado seu “pensamento abissal”, Zaratustra “caiu como um morto e por muito tempo ficou como um morto”. Ao voltar a si, encontrava-se pálido e tremia sem querer comer ou beber e assim permaneceu por sete dias convalescendo. Depois desse período, levantou-se de seu leito e é então que revela ser ele mesmo o “pastor” cuja garganta fora trespassada pela negra serpente: “aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe [...] agora estou aqui, ainda cansado desse morder e cuspir, ainda doente de minha própria redenção” – revela a personagem. Em seguida, revela o que verdadeiramente é o “pensamento abissal” e “porquê” é tão difícil enfrentá-lo.

Ele consiste no “grande fastio” (*große Überdruß*) naquilo que há de mais terrível no retorno cosmológico de todas as coisas. Foi que o sufocou, foi isso que entrou em sua garganta: “tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”. Nesse sentido, a serpente atravessada em sua garganta significa o maior desafio de um retorno circular de todas as coisas: a possibilidade de que no retorno de tudo, na mesma ordem e sequência também retorne a humanidade que inutilmente se desperdiça (cf. 20[2] do outono de 1883)¹²⁷. “Eternamente ele retorna, o homem de que está cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava minha tristeza” – diz a personagem. “Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente!” – repete ele mais adiante – “Demasiado pequeno o maior! – Esse era meu grande fastio pelo homem! E eterno retorno inclusive do menor! – esse era meu fastio por tudo o que existe! Ah, nojo! Nojo! Nojo!” (ZA, III, O convalescente).

É devido ao retorno do pequeno homem que Zaratustra sente outra vez o nojo. É devido ao grande fastio nele implicado que Zaratustra assombra-se com o eterno retorno antes e depois de enfrentá-lo. Ele ainda não foi capaz de vencê-lo

¹²⁷ Para E. Fink (2003, p. 78), em sua análise à seção “Da visão e enigma”, a serpente representa a ideia do eterno retorno que desliza pela boca do pastor produzindo o asco que sufoca e aflige. A nosso ver, e nesse caso concordamos com Rubira (2010, p. 261, nota 11), a serpente não representa diretamente o eterno retorno, mas antes o seu elemento mais problemático e terrível: o niilismo extremo, o sem sentido, o “em vão”. Entretanto, Fink também defende que caso tudo retorne, “então, evidentemente todo impulso do homem é inútil; o escarpado caminho até o além-do-homem é uma loucura absurda, dado que retorna também uma e outra vez o homem pequeno e miserável; todo atrevimento e ousadia são em vão”. Nesse caso, concordamos com o autor, uma vez que nisso reside fundamentalmente o desafio zaratustriano da incorporação do eterno retorno, razão pela qual a serpente não poderia representar o próprio eterno retorno, mas antes as terríveis e sufocantes consequências desse pensamento.

definitivamente. É então que novamente seus animais cumprem um papel decisivo: por viverem em harmonia com o vir-a-ser, em sintonia com a terra, o eterno retorno não é nenhum problema para eles: “Para os que pensam como nós as próprias coisas dançam: vêm dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam” – dizem seus animais – “Tudo vem, tudo retorna, rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser” (ZA, III, O convalescente). Zaratustra alegra-se com essa harmonia, porém ainda não pode alegrar-se com seus animais: o nojo ameaça apoderar-se dele outra vez.

É então que seus animais o desafiam a ir para fora, para o mundo e junto aos seres da natureza, sobretudo junto aos pássaros para com eles aprender a cantar: “Canta e extravasa, ó Zaratustra” – dizem eles – “cura tua alma com novas canções: para que possas carregar teu grande destino, que ainda não foi destino de homem nenhum!”. É então que finalmente descobrimos qual é o grande destino de Zaratustra a efetivar-se desde o início da obra. Somente agora, através de seus animais, descobrimos finalmente em que se transformou a personagem: “Pois teus animais bem o sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de tornar-te: eis que *és o mestre do eterno retorno* – é esse agora *teu destino!*” (ZA, III, O convalescente). São os animais quem ainda nos fazem ver qual é a doutrina que Zaratustra deverá ensinar, tanto é que são eles que revelam as palavras da personagem caso ela devesse morrer:

Eu retornarei, com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – *não* para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante: – Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também nas menores, para novamente ensinar o eterno retorno de todas as coisas, – para novamente enunciar a palavra do grande meio-dia da terra e dos homens, para novamente anunciar aos homens o além-do-homem. Falei minha palavra, me despedaço em minha palavra: assim quer minha eterna sina – como anunciador pereço! Chegou a hora em que aquele que declina abençoa a si mesmo. Assim *acaba* o declínio de Zaratustra (ZA, III, O convalescente).

É perante o aceite de seu próprio destino que se encerra o ocaso (*Untergang*) da personagem iniciado no prólogo. Por conseguinte, nas três seções subsequentes à do “Convalescente”, se torna ainda mais evidente que a personagem profere seu sim afirmativo, incorpora e afirma o eterno retorno do mesmo. Ali, definitivamente ele

segue o conselho de seus animais o qual exorta sua alma a cantar, celebrando sem seus hinos, a vida, a eternidade e o retorno¹²⁸. Assim, não mais se esquivava de seu “abismo”, mas antes o aceita incondicionalmente. Desse modo, ao efetivar em si mesmo o que tem a ensinar a personagem não apenas se torna aquilo que é, mas também assume a atitude do “*amor fati*”, a qual é decisiva para a realização do grande meio-dia.

Depois de afirmado a eternidade, efetivado seu ocaso, assumido seu destino, Zaratustra encontra-se forte como o sol matinal, porém ainda não criou valores. Ele ainda não se encontra maduro nem tampouco se encontrou com seus filhos. Filhos estes que deixou no final da primeira parte solicitando que renegassem Zaratustra e encontrassem a si mesmos, pois somente assim se tornariam filhos de uma só esperança, possibilitando que a personagem, ao retornar junto deles, pudesse amá-los com um outro amor e então celebrar o grande meio-dia. É assim que, numa manhã depois de levantar-se outra vez de seu leito e dialogar com o sol, Zaratustra se depara com um bando de pássaros a enxamear e revoltear ao seu entorno (cf. ZA, IV, O sinal). Como uma nuvem de flechas a derramar-se sobre o inimigo, essa nuvem de pássaros era como “uma nuvem de amor, que caía sobre um novo amigo”. Zaratustra percebe que algo aconteceu com ele. Sentado sobre a pedra que ficava junto à saída de sua caverna defendendo-se dos pássaros chega-lhe também o leão. Esse é o sinal que ele tanto aguardava: com as pombas chegou seu novo amor: o *amor fati* e com o leão sua maturidade, ou seja, a efetivação da transmutação de seu espírito em criança.

Zaratustra aceitou seu próprio destino, assumiu um novo começo, afirmou a roda a girar por si mesma, e assim amadureceu no sagrado dizer-sim: “O espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (ZA, I, Das três transmutações). Ao amar seu próprio destino, ao aceitá-lo incondicionalmente, mesmo diante de toda negação da vida, toda condenação e rejeição da existência, Zaratustra exerce o *amor fati*. Exerce o amor ilimitado ao necessário, ao destino tal qual ele se apresenta, ao que advém, um amor que, pela sua aceitação incondicional do vir-a-ser, permite ao homem inserir-se outra vez no mundo e no tempo do mundo. Um amor que conjuga passado, presente e futuro, possibilitando ao homem situar-se no tempo de sua própria existência, não apenas afirmando o passado, mas também querendo que ele retorne. Nisso consiste a redenção de Zaratustra: “*redimir os que passaram e transmutar*

¹²⁸ Cf. nessa direção, as três últimas seções de ZA III: Do grande anseio; O outro canto da dança e Os sete selos.

todo ‘Foi’ em um ‘Assim eu quis’” – diz ele. Não se trata de representar para si a vida vivida, mas antes avaliar desde a vida vivida, trata-se antes de tudo situar-se “dionisiacamente diante da existência” (cf. 16[32] da primavera-verão de 1888), assentindo afirmativamente com o processo uno de criar e destruir, com “eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno” (14[14] da primavera de 1888).

Amar o destino não significa tomá-lo como lei, causa ou fim, nem tampouco a ele submeter-se passivamente ou de modo resignado, mas, antes, converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, afirmar alegremente o acaso e sem reservas admitir tudo o que ocorre (cf. MARTON, 2010, p.153). Esse é o dizer-sim dionisíaco, essa é a perspectiva criadora do *amor fati*: “Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*” – escreve o filósofo – “nada querer diferente, seja para trás, seja para 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...*” (EH, Por que sou tão inteligente, §10). Este é o outro amor com o qual Zaratustra deverá amar seus amigos no grande meio-dia (cf. ZA, I, Da virtude dadivosa) e também deverá ser o amor do próprio filósofo: “*Amor fati* seja este doravante, o meu amor” (GC, §276).

É com esse amor que a personagem espera criar e celebrar o grande meio-dia com seus discípulos, tanto é que diante da chegada do sinal ele exclama: “*Meus filhos estão próximos, meus filhos!*”. Já é tempo do grande meio-dia, já é tempo de criar novos valores, de efetivar a transvaloração de todos os valores e assim tomar em mãos as rédeas do próprio destino. Zaratustra perfez sua jornada, aceitou seu destino, e com isso amadureceu, por isso o leão a ele se torna dócil. Mas, aos homens superiores, os quais ainda não fizeram a travessia do niilismo, ainda não se defrontaram com o pensamento abissal, ele é aterrorizante tanto quanto o eterno retorno o foi para o anão, razão pela qual desaparecem frente ao leão. É quando então Zaratustra se dá conta do que aconteceu com ele: ““*Compaixão! Compaixão pelo homem superior!*”, exclamou, e seu rosto se converteu em bronze. ‘Muito bem! *Isso* – teve seu tempo!’”. Zaratustra superou sua última tentação e agora já não importa mais nem seu sofrimento nem tampouco seu compadecimento, pois agora se encontra amadurecido e pronto para o grande meio-dia: “O leão chegou, meus filhos estão próximos, Zaratustra amadureceu, minha hora chegou: ‘Esta é a *minha* manhã, o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, ó grande meio-dia!*’” (ZA, IV, O sinal). Assim falou Zaratustra pouco antes de abandonar sua caverna ardente e forte como o sol matinal a surgir por detrás das escuras montanhas.

Finalizado o percurso zaratustriano, conforme ele é descrito em *Assim falava Zaratustra*, é evidente que o grande meio-dia, embora eminente, ainda não ocorreu, o que nos leva a questionar: Se Zaratustra cumpriu sua tarefa, incorporou o eterno retorno, tornou-se aquilo que é e, assumindo a perspectiva do *amor fati*, passou a afirmar a existência de modo incondicional, porque ele ainda não celebra o grande meio-dia? Porque ainda não se efetiva a transvaloração de todos os valores? Se bem lembrarmos, no final da primeira parte, quando Zaratustra se despede pela primeira vez de seus discípulos ele faz um importante anúncio: “um dia sereis novamente meus amigos e filhos de uma só esperança: então estarei convosco pela terceira vez, para juntos celebrarmos o grande meio-dia” (ZA, I, Da virtude dadivosa, §3). Em seguida, já no início da segunda parte da obra, ficamos sabendo que Zaratustra retornou às montanhas e à solidão de sua caverna, entretanto, a impaciência de sua alma e seu desejo de doar e partilhar o faz retornar outra vez para junto de seus amigos e inimigos. Permanecendo com eles ao longo de praticamente toda a segunda parte, Zaratustra despede-se uma segunda vez, e nesse caso, frente à eminência de seu enfrentamento com o “pensamento abissal”, ele o faz muito a contragosto (cf. ZA, II, A hora mais quieta).

Depois disso, Zaratustra não retorna mais nenhuma vez para junto de seus amigos. Porém, na seção “Das velhas e novas tábuas”, encontramos a indicação acerca de seu terceiro retorno. Ali o autor diz que a personagem encontra-se sentada esperando, com velhas tábuas partidas ao seu redor e também novas tábuas escritas pela metade: “Quando chegará minha hora?” – pergunta Zaratustra – “a hora da minha descida, meu ocaso: pois ainda uma vez quero ir até os homens. Por isso espero agora; pois primeiro devem me chegar os sinais de que é *minha* hora – o leão rindo e o bando de pombas” (ZA, III, Das velhas e novas tábuas, §1). Ou seja, Zaratustra deve voltar uma terceira vez para junto dos homens, mas somente quando chegar a sua hora.

Como vimos há pouco, é no final da última seção da quarta parte que o sinal chega a Zaratustra e este, exclamando que seus filhos estão próximos, reconhece que sua hora chegou: “Muito bem! O leão chegou, meus filhos estão próximos, Zaratustra amadureceu, minha hora chegou”; é a partir desse momento que ele invoca o grande meio-dia: “Esta é *minha* manhã, o *meu* dia raiou: *sobe, então, sobe, ó grande meio-dia!*” (ZA, IV, O sinal). Nesse sentido, se Zaratustra ainda não celebra o grande meio-dia, não é porque fracassou em sua tarefa, mas porque lhe falta ainda encontrar-se com seus filhos. Se não efetivou ainda a transvaloração de todos os valores é porque ainda não se

reuniu com aqueles companheiros vivos com os quais deseja escrever novos valores em novas tábuas (cf. ZA, Prólogo, §9)¹²⁹.

A razão disso talvez se expresse no *Ecce Homo*, quando o filósofo, ao tratar acerca de *Além de bem e mal* escreve, “a tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais 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: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão” (EH, *Além de bem e mal*, §1). Que a “parte que diz Sim” se refira a *Assim falava Zaratustra* não temos dúvida, uma vez que a grande jornada zaratustriana destina-se essencialmente à incondicional afirmação da existência, que, como já enunciamos, perpassa necessariamente pela incorporação do eterno retorno e da vivência do *amor fati*. Esta é a prerrogativa básica para a efetivação da transvaloração de todos os valores, e conseqüentemente para a celebração do grande meio-dia.

Nesse sentido, Zaratustra cumpriu o seu papel, levou a cabo em si mesmo esta parte que diz Sim, tornou-se “*ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §6). Porém, falta ainda encontrar os companheiros que juntamente com Zaratustra saibam colher e festejar, que saibam “fazer o Não”: “Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam” (ZA, Prólogo, §9). É a esses companheiros, criadores, desprezadores de bem e mal que Nietzsche se refere em *Além de bem e mal* enquanto “novos filósofos” (*neuen Philosophen*), os “filósofos do futuro” (*Philosophen der Zukunft*):

¹²⁹ Embora as circunstâncias de escrita e publicação das três primeiras partes de *Assim falava Zaratustra* (1883-1884), como já procuramos mostrar no capítulo anterior, sejam bastante diferentes da quarta e última parte (1885), não podemos deixar de reconhecer a íntima ligação existente entre elas. Se, por um lado, não há como discordar que, devido à incorporação do eterno retorno pela personagem, a terceira parte figure como o ponto alto da obra, por outro também não se pode omitir que a sucessão do reencontro de Zaratustra com seus discípulos, bem como a lógica dos anúncios do grande meio-dia, perpassam e conectam a trama das quatro partes numa perfeita coerência. Nesse sentido, ainda que as pretensões e os projetos de Nietzsche não nos sejam todo claro, parece-nos ser um equívoco afirmar que a quarta parte de *Zaratustra* seja o primeiro capítulo de uma obra jamais escrita pelo filósofo, cujo título seria “*Meio-dia e eternidade*”. Entretanto, ainda que pelo menos até 1886 Nietzsche mantenha a intenção de escrever uma obra a intitular-se “*Meio-dia e eternidade*”, não há evidências concretas capazes de comprovar semelhante tese, isso porque além dos projetos apresentarem pouca ou nenhuma referência às seções da quarta parte, eles encontram-se mais explicitamente ligados ao eterno retorno, às visões e adivinhações assim como a uma nova hierarquia de valores pensada para além de bem e mal como se pode conferir nos seguintes póstumos: 26[465] e 29[66] do verão outono de 1884; 31[30] do inverno de 1884-1885; 34[78], [145], [191] e [192] de abril-junho de 1885; 35[39] a [41] de maio-junho de 1885; 2[71] a [75] do outono de 1885-outono de 1886.

para onde temos *nós* de apontar nossas esperanças? Para *novos filósofos*, não resta escolha; para espírito fortes e originais o bastante para dar os primeiros impulsos a estimativas de valor opostos e para transvalorar, inverter “valores eternos”; [...] Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, como dependente de uma vontade de homem, e preparar grandes riscos e ensaios coletivos de disciplina e aprimoramento, para com isso pôr termo àquela horrível dominação da insensatez e do acaso que até agora se chamou “história” [...]: Para isso será algum dia necessário uma nova espécie de filósofos e detentores do mando [...]. As circunstâncias para seu surgimento, que se teriam, em parte de criar, em parte de utilizar; os presumíveis caminhos e provas, graças aos quais uma alma cresceria a tal altura e poder, a ponto de sentir a coação a essas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e martelo uma consciência seria acerada, um coração transformado em bronze, para suportar o peso de uma tal responsabilidade (BM, §203)¹³⁰.

No final da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo também deixa entrever que, diante de tantas propensões ao Além, diante de tudo aquilo que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza e ao animal, diante de todos esses ideais até agora vigentes, difamadores do mundo e hostis à vida, faz-se necessário uma *outra* espécie de espíritos muito diferentes daqueles do nosso tempo: “espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade”. Tais espíritos devem estar acostumados ao ar das alturas, às caminhadas inverniais a uma “espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde!*...” (GM, II, §24). É a esses espíritos que o filósofo denomina de “mais potentes” (cf. 27[80] do verão-outono de 1884), aqueles capazes de suportar o eterno retorno, para que junto a Zaratustra possam escrever novos valores em novas tábuas, a eles cabe realizar a tarefa de transvalorar valores.

A razão pela qual é necessário que existam tais filósofos do futuro talvez o próprio Zaratustra já tenha dado a conhecer na ocasião de sua primeira despedida. Pouco antes de deixar seus discípulos para retonar às montanhas, a personagem os exortava para que permanecessem fiéis à terra: “trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida [...]! Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra irmãos!”. O grande motivo de tal exortação pode ser

¹³⁰ Tradução de R. R. Torres Filho (*Os Pensadores*).

vista logo em seguida quando a personagem, denominando seus discípulos como “solitários”, como aqueles que estão à parte dessa realidade decadente, acrescenta: “Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: – e dele o além-do-homem” (ZA, I, Da virtude dadivosa, §2). Ao final da seção ainda completa: “‘*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o além-do-homem*’. – que este seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade!” (ZA, I, Da virtude dadivosa, §3).

Nesse sentido, é interessante notar que em um fragmento de 1888, intitulado “O grande meio-dia”, o filósofo escreve: “Por quê Zaratustra? A grande autossuperação da moral” (18[15] de julho-agosto de 1888). Em nossa concepção, a questão da efetivação da transvaloração de todos os valores no grande meio-dia, abrange duas situações: de um lado a autossuperação da moral, uma tarefa individual que perpassa necessariamente pela incorporação do eterno retorno do mesmo e a aceitação incondicional da existência no *amor fati*, a qual foi exemplarmente levada a cabo por Zaratustra, e por outro, a própria transvaloração de todos os valores pensada num sentido multi-individual, a própria celebração do grande meio-dia, quando os discípulos de Zaratustra, esses filósofos do futuro, esse tipo superior a ser engendrado pelo filósofo (os quais também deverão perfazer a travessia individual) que se reúne com o tipo da personagem formando um povo eleito segundo os critérios da incorporação e aceitação do eterno retorno e na vivência do *amor fati*. Será desse povo que deverá originar-se o além-do-homem, o que continuamente supera a si mesmo na circularidade do vir-a-ser. É por conta disso que a personagem deseja, ao longo da obra, estar pronta para o grande meio-dia, uma vez que é ali que deve se encontrar com seus discípulos, os quais também já deverão ter feito a travessia do ocaso e incorporado o eterno retorno na vivência do *amor fati*. Talvez seja esse o motivo que tenha levado o filósofo a se ocupar, sobretudo em *Além de bem e mal* (cf, §42 e 203), com o engendramento de um tipo superior de homem capaz de suportar o eterno retorno e efetivar a transvaloração de todos os valores.

Por conseguinte, é em vista do além-do-homem, da necessidade de superação do homem, que Zaratustra precisa de companheiros, pois somente com eles poderá levar a cabo a transvaloração de todos os valores. Fica claro, portanto, que a transvaloração de todos os valores é um projeto a ser lavado a cabo por múltiplos indivíduos e não algo relegado unicamente à personagem. Este é o motivo pelo qual Zaratustra, nessa mesma seção “Da virtude dadivosa”, afirma que somente após cada um de seus discípulos,

haver renegado Zaratustra e buscado a si mesmo, é que ele poderia retornar uma terceira vez a fim de celebrar o grande meio-dia. Esta é também a razão pela qual o grande meio-dia é definido ali como o momento em que o homem se encontra em meio à sua rota, entre animal e além do homem, quando “celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã” (ZA, I, Da virtude dadivosa). É sob essa mesma perspectiva que Nietzsche concebe sua própria tarefa filosófica:

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência (*Selbstbesinnung*), um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? Pela primeira vez como *um todo* -, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente. (EH, Aurora, §2).

Esta é a fórmula mesma da transvaloração de todo os valores, a própria perspectiva de toda a filosofia madura de Nietzsche a ser celebrada no grande meio-dia. É a partir dessa compreensão que o filósofo pensa aqui o próprio além-do-homem como um tipo elevado, uma “oposição a homens ‘modernos’, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas” (EH, Por que escrevo tão bons livros, §1). É a este mesmo tipo superior que o filósofo se refere na *Genealogia da moral* (II, §24) como sendo aquele homem do futuro capaz de nos salvar não só do ideal vigente, mas também daquilo que poderia nascer dos ideais vigentes, do próprio nojo e da vontade de nada, do niilismo. Concebido dessa forma, esse homem da grande decisão (nascido do grande meio-dia), é o que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, “esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*” completa o filósofo.

Por conseguinte, não por mero acaso que, no último capítulo do *Ecce Homo*, intitulado “Por que sou um destino” o filósofo tenha escrito: “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”. Crise esta a ser levada a cabo por uma

“transvaloração de todos os valores: eis a fórmula para um ato de suprema tomada de consciência (*Selbstbesinnung*) da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (§1)¹³¹. Assumindo, em virtude disso, que somente a partir dele há novamente esperanças, o filósofo coloca-se como um *mensageiro alegre*, como o homem da fatalidade, como aquele que, devido à sua natureza dionisíaca, “não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*” (EH, Por que sou um destino, §1-2).

Foi, portanto, como primeiro imoralista, como um destruidor *par excellence* que o filósofo quis fazer de sua filosofia uma oportunidade de superação e transmutação dos ideais vigentes, razão pela qual não mediu esforços para que sua mais diletta personagem, a “fórmula para um destino assim, *que se fez homem*”, assumisse em si mesmo a tarefa de desfazer o equívoco histórico engendrado pelo profeta persa. Foi também por essa razão que necessitou de seu Zarathustra, pois somente ele pode engendrar um homem capaz de conceber “a realidade como *ela é*”, um homem forte o bastante para que a ela não se torne estranho, nem dela estranhado, mas que ele próprio seja *ela mesma*, carregando em si tudo o que dela é terrível e questionável, pois “*somente então pode o homem possuir grandeza...*” (EH, Por que sou um destino, §5). E, se, diante de tudo isso, ainda questionássemos o filósofo acerca do motivo pelo qual o grande meio-dia ainda não se efetivou, ele, talvez comparando sua filosofia e, sobretudo, a tarefa zarathustriana a anzóis, nos responderia: “Se nada *mordeu*, não foi minha culpa. *Faltavam os peixes...*” (EH, Além de bem e mal, §1).

¹³¹ A título de padronização e compreensão, alteramos aqui a tradução de Paulo César de Souza, que traduz *Selbstbesinnung*, ora por “autognose”, caso da citação aqui em questão, ora por “tomada de consciência” (cf. EH, *Aurora*, §2).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente estudo procuramos mostrar que a tarefa zaratustriana de levar a cabo uma transvaloração de todos os valores é perpassada pelo meio-dia e o grande meio-dia. O primeiro, enquanto momento em que se inicia a tarefa da personagem, e o último enquanto momento de efetivação desta tarefa, no qual a personagem poderá reunir-se com seus discípulos e celebrar o engendramento de uma nova concepção de homem. Tomando por base a pequena história inserida no *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, procuramos reconstruir parte da crítica nietzschiana à invenção e derrocada do assim chamado mundo verdadeiro.

No entender de Nietzsche, é a filosofia platônica quem postula a existência de um mundo verdadeiro, suprassensível que, embora não passe de um mero “ideal”, só é alcançável ao sábio. O cristianismo é o responsável pela segunda fase desse percurso em que ocorre a ruptura entre o ideal e o sensível. O sensível torna-se mera aparência e a existência passa a ser negada em vista de um Além, em vista de um mundo verdadeiro prometido somente ao pecador que faz penitência. A terceira fase é marcada pelo pensamento de Kant que, segundo Nietzsche, foi quem excluiu o mundo verdadeiro do âmbito da experiência, tornando-o indemonstrável nos limites da pura razão teórica, para, em seguida, recuperá-lo em um postulado da razão prática. Ao impor-se como um imperativo, ele tornou-se apenas uma pálida e simples hipótese, ocasionando a destruição das certezas metafísicas e das crenças no mundo ideal.

Diante de um mundo verdadeiro, agora incognoscível, o qual não se pode mais negar nem afirmar, vêm à tona o positivismo incipiente, que, nesta quarta fase, é caracterizado pelo ceticismo e pela incredulidade em relação à metafísica. Por valorizar a ciência positivista como um contraposto a esse absoluto incognoscível, o positivismo ainda sustenta a dualidade de mundo. No entanto, a partir do momento que o mundo verdadeiro perde seu valor, ele já não tem mais serventia alguma, ele deve ser suprimido, aniquilado. Aqui a perspectiva filosófica de Nietzsche entra em cena. No intento de suprimir esse mundo verdadeiro que agora para nada mais serve, o filósofo pensa sua própria obra de demolição que atinge seus primeiros resultados com o reconhecimento da morte de Deus proferido pela *Gaia Ciência*.

Visto pelo filósofo como um evento bastante positivo (cf. GC, §343), a morte de Deus permite ao homem libertar-se do jugo do mundo verdadeiro, ao mesmo tempo em que possibilita que se retire o caráter de aparência imposto ao vir-a-ser. Na medida em que se reconhece o vir-a-ser como sendo pura e simplesmente vontade de potência, e que as categorias humanas não constituem o sentido e a valoração do mundo, não há motivo para que se desvalorize o Todo. Como resultado desse processo, a sexta e última fase estabelece, assim, a total aniquilação do mundo verdadeiro, reinserindo o homem no vir-a-ser, ao mesmo tempo em que o torna livre do jugo imposto por aquele outro mundo. Nesse instante, dá-se o evento do meio-dia, o evento que põe fim às dualidades, momento em que se finda o mais longo erro e a humanidade alcança seu ponto mais alto. O meio-dia passa a ser, portanto, o instante em que se dá o reconhecimento de que o mundo verdadeiro não passa de uma farsa e que a única realidade existente é a do vir-a-ser. Nesse momento, não há criação de valores, tampouco uma superação do niilismo, o que não deixa de ser um evento bastante decisivo, uma vez que é um pressuposto essencial para aquilo que com Zaratustra agora se inicia.

Instaurado o meio-dia, suprimidas as dualidades, começa Zaratustra: a personagem e sua tarefa. Não se bastando a uma definição unívoca, Zaratustra se apresenta mediante inúmeras facetas. Por vezes ele é o sem-deus, por vezes um andarilho, há momentos em que assume a postura de um dançarino, em outros de destruidor da moral. Da mesma forma que anuncia o além-do-homem, também é portavoz da vida do sofrimento e do círculo, sem, contudo, deixar de tonar-se mestre do eterno retorno. Zaratustra é antes de tudo um sedutor que deseja seduzir cada um para si mesmo, que cada qual se torne aquilo que é. É um anunciador de uma completa reviravolta, a mudança de perspectiva, que, frente à derrocada do mundo verdadeiro e da morte de Deus, deseja levar a humanidade a uma suprema tomada de consciência capaz de superar os ideais vigentes. Ele é também um destruidor e um criador de valores, o que encarna o próprio projeto filosófico de Nietzsche de levar a cabo uma transvaloração de todos os valores.

Enquanto personagem tipicamente de meio-dia, sua tarefa consiste em aniquilar o solo que até hoje sustentava os valores instituídos, a fim de que novos valores possam ser criados tendo em vista o próprio sentido da terra. Ou seja, se o solo sobre o qual até hoje se instituiu valores encontrava seu fundamento no mundo verdadeiro, agora colapsado, cabe a Zaratustra empreender a tarefa de aniquilar este solo mesmo, estabelecendo, assim, um novo solo para que, a partir deste, novos valores

possam ser criados. Nisso consiste a própria transvaloração de todos os valores que, perpassada pela incorporação do eterno retorno, pressupõe uma incondicional afirmação da existência a ser levada a termo pela vivência do *amor fati*. Foi em vista dessa perspectiva que, ao seguir o ocaso zaratustriano, buscamos evidenciar o modo pelo qual Zaratustra leva a cabo sua tarefa.

Depois de tomar conhecimento da morte de Deus, depois de ter se livrado de todo embuste superior, Zaratustra anseia pelo seu ocaso a ponto de abandonar sua caverna em direção aos homens. No decorrer desse processo, seu anúncio acerca do além-do-homem é rejeitado pelos homens da praça pública, e a personagem se dá conta de que não é de rebanhos que precisa, mas sim de companheiros livres e ativos que sejam aniquiladores de velhas tábuas e criadores de novas tábuas de valores. Não é a partir da perspectiva do mundo verdadeiro, ainda assegurado pelo povo da praça do mercado, que Zaratustra pode levar a cabo sua tarefa. Precisa antes de tudo estabelecer um novo solo sobre o qual se possa engendrar uma nova concepção de homem e de mundo. Emblematicamente o reconhecimento dessa nova verdade se dá exatamente ao meio-dia, no mesmo instante em que os animais de Zaratustra, símbolos da reconciliação e superação das dualidades, evidenciam a perspectiva do eterno retorno como o novo solo a partir do qual se poderá efetivar a transvaloração de todos os valores.

Concepção básica de *Assim falava Zaratustra*, o eterno retorno do mesmo é o maior desafio da personagem uma vez que é somente mediante a sua incondicional aceitação que ela pode tornar-se aquilo que é e, vivenciando o *amor fati*, o dizer-Sim dionisíaco, alcançar o grande meio-dia para, junto a seus discípulos, celebrar este grande meio-dia. Nesse sentido, o eterno retorno do mesmo é um pressuposto básico à transvaloração de todos os valores. Sua incondicional aceitação, sua incorporação, não apenas reinsere definitivamente o homem na perspectiva do vir-a-ser como também aniquila de uma vez por todas a perspectiva do mundo verdadeiro, possibilitando uma total afirmação da existência mediante a vivência do *amor fati*. Depois de percorrer essa jornada de incorporação e aceitação do eterno retorno, Zaratustra finaliza seu ocaso, e, assim como o sol, passa para o outro lado, muda a perspectiva, engendra um novo solo a partir do qual novos valores devem ser criados.

No decorrer desse processo amadurece e parte em direção ao grande meio-dia, ao seu terceiro reencontro com seus discípulos, para junto deles, finalmente, celebrar a

efetivação da transvaloração de todos os valores. É a partir dessa perspectiva que o filósofo pensa o engendramento de uma nova concepção de homem, a qual, como procuramos mostrar ao final de nosso estudo, deve surgir do reencontro da personagem com seus discípulos, que, assim como a personagem, deverão ter levado a cabo a travessia de seu ocaso, aceitado sem reservas o eterno retorno do mesmo. Nesse aspecto, a transvaloração de todos os valores compreende uma dupla finalidade. De um lado, ela se exerce na própria autossuperação da moral, no próprio ato do ocaso, o qual permite ao indivíduo tornar-se aquilo que é, tomar em mãos as rédeas de seu próprio destino; por outro, levando-se em conta o retorno de Zaratustra para junto de seus discípulos no intuito de celebrar um grande meio-dia, ela também assume um aspecto coletivo e multi-individual, tendo como principal função o engendramento de uma nova concepção de humanidade. E este é o principal motivo de Zaratustra querer retornar para junto de seus discípulos, os quais foram escolhidos mediante o critério de incorporação e aceitação do eterno retorno do mesmo, uma vez que é destes que deverá surgir o além-do-homem.

No fundo, o projeto nietzschiano de um grande meio-dia, mais do que efetivar a transvaloração de todos os valores, permitindo ao homem vivenciar o vir-a-ser tal qual ele se apresenta, também congrega uma irrestrita afirmação da efetividade (*Wirklichkeit*), sobretudo, no que ela tem de mais terrível e doloroso. Congrega uma aceitação incondicional do próprio vir-a-ser que, no eterno fluxo da circularidade do tempo, desenvolve-se ininterruptamente no eterno processo de criar e aniquilar a si mesmo. É, portanto, sob essa perspectiva que o projeto nietzschiano de um grande meio-dia, assim como a tarefa zaratustriana de levar a cabo uma transvaloração de todos os valores, encontram-se intimamente ligados a uma afirmação dionisíaca da existência.

Nesse sentido, não é por mero acaso que em seus últimos escritos, sobretudo no *Ecce Homo* (cf. *Assim falava Zaratustra*, §6), o filósofo tenha se referido à própria figura de Dionísio enquanto afirmação irrestrita da vida e da existência¹³². Há aqui, uma estreita ligação entre Dionísio e a personagem Zaratustra, uma vez que é responsabilidade deste último incorporar ao mesmo tempo a destruição e a criação supremas, características de Dionísio. Prova disso é seu comentário a *Assim falava Zaratustra*, quando o filósofo afirma que nele, seu conceito de “dionisíaco” tornou-se

¹³² Vale também ressaltar que em vários fragmentos póstumos Dionísio aparece associado ao grande meio-dia e ao eterno retorno, reforçando a ideia de que um grande meio-dia deverá ser consequência da irrestrita e afirmativa aceitação do eterno retorno, o que, sem dúvida, é uma postura essencialmente dionisíaca. Nessa direção cf. 34[191], [192], [201] de abril-junho de 1885.

“ato supremo” (cf. EH, *Assim falava Zarathustra* §6). Ao mesmo tempo em que seu discurso refere-se à superação das dicotomias, à dissipação da moral, à supressão do mundo verdadeiro e sua teleologia, por outro anuncia o além-do-homem, a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo. Nesse sentido, Zarathustra é o afirmador *par excellence*, uma vez que é ele quem “contradiz com cada palavra, esse afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, *Assim falava Zarathustra* §6).

Entretanto, o dionisíaco não é apenas o “dizer-sim à vida, até nos seus problemas mais duros e estranhos”, mas também a própria “vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos” (CI, O que devo aos antigos, §5). Nisso incorre também as características do trágico, de forma que o dionisíaco não é outra coisa senão a afirmação da vida no reconhecimento de seu caráter trágico, ou seja, em seu aspecto mais doloroso, enigmático, terrível e feio. A figura de Dionísio incorpora aqui a própria natureza, a própria vida em sua inesgotabilidade¹³³. Uma desmedida multiplicidade de forças implacável e tirânica que destrói e cria o que há de mais admirável: seus tipos mais elevados (cf. CI, O que devo aos antigos, §5). A concepção da natureza enquanto Dionísio, enquanto um demoníaco artista que a todo instante cria e destrói, faz ver que, da mesma forma que o trágico não se distingue do dionisíaco, o próprio sentido do dionisíaco é o sentido mesmo do trágico (cf. CONSTÂNCIO, 2013, p. 366).

Nesse sentido, o vir-a-ser mesmo é dionisíaco, uma vez que com a palavra ‘dionisíaco’ já se expressa “o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar” (14[14] da primavera de 1888). O mundo mesmo é dionisíaco, ele é o pleno vir-a-ser, uma mudança seguida de outra, em que, a cada estágio alcançado, por outro é sucedido. O mundo mesmo é uma totalidade em permanente geração e destruição de si mesmo. É um processo, uma inter-relação e permanente luta, uma interconexão de campos de força, *quantas* dinâmicos em constante tensão. Isento de *nómos* e *télos*, não se submete a poderes transcendentos nem tampouco a alguma substância que garanta sua coesão. Sua unidade depende exclusivamente da inter-relação de suas múltiplas

¹³³ Não é por acaso que o culto a Dionísio, na Grécia antiga, era intimamente ligado aos “mistérios da sexualidade”, nos quais a representação do “símbolo sexual” constituía o “símbolo venerável por excelência” (cf. CI, O que devo aos antigos, §4), dado que representava a própria inesgotabilidade, a indestrutibilidade de uma natureza que continuamente encontra novas formas de preservar, propagar e expandir. Nessa direção, recomendamos também: CONSTÂNCIO, João. *Arte e nihilismo. Nietzsche e o Enigma do mundo*. (2013, p. 365s).

forças. É pelo próprio caráter dinâmico da força que ela se exerce, da mesma forma que é pelo seu querer-vir-a-ser mais forte que o combate se torna incessante. Desse modo, o incessante efetivar-se da força face à resistência das outras forças tende ao limite, irradiando uma vontade de potência (cf. MARTON, 2010, p.146). Por conta disso, “*esse mundo é a vontade de potência - e nada além disso*” (38 [12] de junho – julho 1885). Não é um ser, mas sim um *pathos* do qual resulta o efetivar-se (cf. 14[79] da primavera de 1888). Nela não cabem as características de um ente metafísico ou transcendente, uma vez que, enquanto qualidade de todo o acontecer no qual se efetiva a própria força, ela é um fenômeno universal e absoluto (cf. BM, §22).

Portanto, vida e vontade de potência se identificam, pois como Zaratustra mesmo ensina: “onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de potência” (ZA, II, Da superação de si mesmo). Atuante em todo ser vivo, ela se efetiva em cada elemento, que, diante da resistência oferecida por outros elementos que o cercam, desencadeia uma permanente e agonística luta por mais potência. Nesse constante surgimento de vencedores e vencidos, as hierarquias que se estabelecem jamais são definitivas, visto que nesse constante processo de criação e destruição cada vida vive a expensas de outra vida (cf. 2[205] do outono de 1885-outono de 1886) e a “nossa vida, como toda vida, é ao mesmo tempo uma morte perpétua” (37[4] de junho – julho de 1885)¹³⁴.

Esse é o caráter da existência, o fluxo do vir-a-ser a ser afirmado. Na seção “de velhas e novas tábuas” (ZA, III), Zaratustra relembra Heráclito e insiste na fluidez do vir-a-ser como aquele que destroça o que está *acima*, o imutável, as passarelas e pontes do bem e mal, os valores que até então pareciam estar firmes por sobre toda a fluidez. “Quando há pranchas sobre a água, quando passarelas e parapeitos se erguem sobre a corrente” – ensina a personagem – “então ninguém acredita, em verdade, naquele que diz: ‘Tudo flui’. Contudo, à medida em que os valores superiores entram em colapso, a sentença da morte sagrada começa a surtir efeito, o gelo começa a romper-se e todo o *acima*, toda ponte, passarela do bem e mal vem abaixo: “Ó meus irmãos, *agora* não se acha tudo *a fluir*?” – pergunta Zaratustra – “Não foram por água abaixo todos os corrimãos e passarelas? Quem ainda se agarraria a ‘bem’ e ‘mal’? ‘Ai de nós! Viva nós! O vento do degelo sopra!’ – Assim pregai, ó meus irmãos, por todas as ruas” (ZA, III, Das velhas e novas tábuas §8).

¹³⁴ A tradução deste fragmento pertence à Scarlett Marton, (2010, p.147).

É assim que Nietzsche, enquanto “discípulo do filósofo Dionísio” (EH, Prólogo, §2), reivindica o vir-a-ser, a destruição, o fluxo e a necessidade do permanente processo de aniquilamento e criação. Pretende, com isso, afirmar a vida tal qual ela se apresenta, “esse é meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio e do eternamente-destruir-a-si-próprio esse mundo secreto da volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’” (38[12] de junho-julho de 1885)¹³⁵. Dionísio figura a Nietzsche, portanto, como a expressão do próprio efetivar-se da força. Incorpora as condições necessárias para que a vida possa ser assimilada e afirmada de maneira irrestrita. Tanto é que no *Ecce Homo* o filósofo expressa claramente que uma pré-condição para a natureza dionisíaca é justamente a “dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*”. Ou seja, não se trata de fazer concessões aos ídolos estabelecidos ou engendrar valores imutáveis fundamentados no além-mundo, mas, antes, colocar-se como um martelo frente aos valores que desvalorizam a vida, tendo como meta a destruição, pois ela é pré-condição para a criação. “O imperativo: ‘tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca” (EH, *Assim falava Zaratustra*, §8), complementa ainda o filósofo.

Assim, a dureza de uma filosofia a marteladas, uma filosofia essencialmente pautada na incondicional aceitação do eterno retorno, constitui uma prerrogativa básica para o criar e o destruir. É em vista dessa perspectiva que Zaratustra, assumindo as próprias características de Dionísio, figura em *Assim falava Zaratustra* como um dançarino e um destruidor. Nesse sentido, não é de estranhar que o filósofo tenha publicado uma obra intitulada: *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Da mesma forma, não foi à toa que escreveu no prólogo desta mesma obra: “Este pequeno livro é *uma grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio de ídolos, desta vez eles não são ídolos da época, mas ídolos *eternos*” (CI, Prólogo). Foi também numa declarada guerra que o filósofo não apenas procurou dar forma ao engendramento e derrocada do mundo verdadeiro, mas, sobretudo, colocar sua mais diletta personagem como um contraponto à perspectiva do mundo verdadeiro.

Sendo assim, o *Incipit Zarathustra* não é apenas um antagonismo à perspectiva negadora da vida, não é apenas uma personagem com a missão de desfazer o equívoco histórico engendrado pelo profeta persa, ele é, antes de tudo, a própria incorporação de Dionísio, que, na incondicional aceitação do vir-a-ser, não só afirma a existência

¹³⁵ A tradução deste fragmento pertence à R. R. Torres Filho (NIETZSCHE, 1996, p.450).

naquilo que ela tem de melhor e de pior, mas também resgata e redime o homem de seu maior engano, da perspectiva do mundo verdadeiro. Ao ensinar que o homem deve ser superado e que o além-do-homem é o sentido da terra (cf. ZA, Prólogo, §3), Zaratustra, em sua incorporação do eterno retorno e em sua vivência no *amor fati*, aponta para a abundância de vida em contraposição ao enfraquecimento da vida.

É sob esse aspecto que o filósofo contrapõe sua concepção de mundo à concepção forjada pela filosofia socrático-platônico-cristã. Enquanto a primeira considera o sofrimento como parte integrante da existência e o aceita, esta última o concebe como punição e castigo, e, portanto, o rejeita. Se a perspectiva do primeiro consiste em celebrar a vida e o mundo, a destes últimos consiste em negá-lo e depreciá-lo. De um lado, Dionísio, do outro, o Crucificado, e a diferença não está no martírio, mas no seu significado, pois, enquanto “o deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela, o Dionísio cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição” (14[89] da primavera de 1888)¹³⁶.

Por conseguinte, uma filosofia dionisíaca, tal qual Nietzsche a concebe, é aquela que afirma o *fatum* sem reservas, que aceita sua afirmação através do homem, que traduz vida, não mais concebendo o homem em oposição ao mundo, mas ambos em harmonia. Dionisíaca é também a filosofia que concebe o homem como criador e não mais como criatura, que tem prazer no destruir e no criar, e que, ao contrário da perspectiva do mundo verdadeiro, se volta àquilo que é terreno, uma vez que esta é a única realidade existente. Essa é sem dúvida, a máxima expressão de uma filosofia do meio-dia, uma filosofia que se pretende acima de tudo afirmativa e dionisíaca. E esse talvez seja o motivo pelo qual o filósofo também pôde sentenciar ao final do *Ecce Homo* (Por sou um destino, §9): “Fui compreendido? – *Dionísio contra o crucificado...*”.

¹³⁶ A tradução deste fragmento pertence a Vânia Dutra de Azeredo (AZEREDO, 2008, p. 120).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.** G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. **Digitale Kritische Gesamtausgabe** – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>

_____. **Fragmentos Postumos.** Vol II. (1875 – 1882). Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

_____. **Fragmentos Postumos.** Vol III. (1882 – 1885). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sanchez Meca y Jesus Conill. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2010.

_____. **Fragmentos Postumos.** Vol IV. (1885 – 1889). 2ª Ed. Edición española dirigida por Diego Sanchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares. (SEDEN). Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

_____. **Correspondencia.** Vol IV – Enero de 1880 – Diciembre de 1884. Edición dirigida por Luis Enrique Santiago Guervós. Introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani, Editorial Trota, 2010.

_____. **Correspondencia.** Vol VI – Octubre 1887 – 1889. Edición dirigida por Luis Enrique Santiago Guervós. Introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares, Editorial Trota, 2012.

_____. **Aurora.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Así hablo Zaratustra.** Trad. Andrés Sánchez Pascual. Espanha, Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. **Assim Falou Zaratustra.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A Gaia Ciência.** 4ª Ed. Trad. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2007.

_____. **Humano Demasiado Humano I: um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2005.

_____. **Humano Demasiado Humano II: um livro para espíritos livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2008.

_____. **Introdução à Tragédia de Sófocles.** Apresentação à edição brasileira, tradução e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **O Anticristo e Dítirambos de Dionísio.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Obras incompletas.** Seleção de textos de Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Pós-fácio de Antônio Cândido. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1978 e 1996. (Os Pensadores).

OBRAS DE OUTROS AUTORES

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004. (Sendas e Veredas).

_____. **Os desertos do Nilismo e os Caminhos da Criação.** In: AZEREDO, Vânia Dutra de (org.). **Encontros Nietzsche.** Ijuí: Editora Unijuí, 2003. (Sendas e Veredas).

_____. **Para uma caracterização do nilismo na obra tardia de Nietzsche.** In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 5, São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 75-94.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral.** 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2003. (Sendas e Veredas)

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética.** São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

BENOIT, Blaise. **Genealogia da Inocência do Vir-a-Ser.** In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*. 1º Semestre de 2012. Vol. 5, nº 1, p. 55-72.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia Positivista.** Trad. José Arthur Giannotti, São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

CONSTÂNCIO, João. **Arte e niilismo. Nietzsche e o Enigma do mundo**. Lisboa: Tinta da china: 2013.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. **Ontologia e gnoseologia nell'state del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche**. In: *Studia Nietzscheana*, 2014.

_____. **Genèse, paródias et dans modernidade “Ainsi parlait Zarathustra”**, In: Gilbert Merlio (ed.), *Ainsi parlait Zarathustra*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 25-43.

_____. **Beiträge zur Quellenforschung**. In: *Nietzsche-Studien*, n°. XXII, 1993, p. 395-402.

FINK, Eugen. **Nietzsche's philosophy**. Translated by Goetz Richter. London –New York: Continuum, 2003.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **O Platão de Nietzsche, O Nietzsche de Platão**. In: *Cadernos Nietzsche*, n°. 3, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 23-36.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2007a.

_____. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2007b.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LAISECA, Laura. **El nihilismo europeo: el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche**. Buenos Aires: Biblos, 2001.

LAMPERT, Laurence. **Zarathustra and his Disciples**. In: *Nietzsche-Studien*, n° 8, Berlin: Walter de Gruyter & co. 1979, p. 309 – 333.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même**. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Calamnn Levy: Hachette Littératures, 1991.

_____. **Nietzsche et sa tentative de récupération du monde**. In: *Nietzsche*, Cahiers de Rayaumont. Paris: Minuit, 1967.

LUCCHESI, Bárbara. **Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito**. In: *Cadernos Nietzsche*, n°. 1, São Paulo: Discurso Editorial, 1996, p. 53-68.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco; 1984.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: moderna, 1993. (coleção logos).

_____. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. 2 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. 3ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009. (Sendas e Veredas)

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas)

_____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2010.

MONTINARI, Mazzino. **Che cosa ha detto Nietzsche**. A cura e con una Nota di Giuliano Campioni. Adelphi Edizioni: Milano, 1999.

_____. **Ler Nietzsche: O crepúsculo dos Ídolos**. In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 3, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 77-91.

_____. **Nietzsche e la décadence**. In: *Studia Nietzscheana*, 2014.

NEHAMAS, Alexander. **La vida como literatura**. Tradución de Ramón J. Garcia. Turner Publicaciones, S.L.

NIEMAYER, Christian (Ed.). **Dicionário Nietzsche: conceitos, obras, influências y lugares**. Edição espanhola al cuidado de German Cano. Espanha: Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche**. In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 23, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 105-121.

PINHO, Luiz Celso. **A metáfora da águia com a serpente em Assim falou Zaratustra: um desafio ao pensar e ao viver**. In: *ETHICA*, vol. 11, N. 1 e 2, Rio de Janeiro, 2004, p. 169-179.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010. (Sendas e Veredas)

SALAGUARDA, Jörg. **A Concepção básica de Zaratustra**. In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 2, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 17-39.

_____. **A última fase de surgimento de A Gaia Ciência**. In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 6, São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 75-93.

_____. **Zaratustra e o Asno: Uma Investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim Falava Zaratustra de Nietzsche**. In: *Discurso*, nº 28, São Paulo: 1997, p. 167 – 208.

STEGMAIER, Werner. **Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zarathustra, de Nietzsche.** In: *Cadernos Nietzsche*, nº. 25, São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 11 – 51.

TACHTER, David S. **Eagle and Serpent in Zarathustra.** In: *Nietzsche-Studien*, nº 6, Berlin: Walter de Gruyter & co. 1977, p. 240 - 260.

TÜRCKE, Christoph. **O louco e a mania da razão.** São Paulo: Vozes, 1993.

VOLPI, Franco. **O niilismo.** Trad. Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.