



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOBRE A IDEIA DE SUPERAÇÃO NO ZARATUSTRA DE NIETZSCHE

Amanda Sobrinho Costa

Teresina
Outubro/2021

Amanda Sobrinho Costa

Sobre a ideia de superação no *Zarathustra* de Nietzsche

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. José Elielton de Sousa

Teresina
Outubro/2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Processos Técnicos

C837s Costa, Amanda Sobrinho.
Sobre a ideia de superação no *Zaratustra* de Nietzsche / Amanda Sobrinho Costa. -- 2021.
70 f.
Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Teresina, 2021.
"Orientação: Prof. Dr. José Elielton de Sousa".
1. Filosofia alemã. 2. Superação. 3. *Zaratustra*. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Sousa, José Elielton de. II. Título.

CDD 193

Amanda Sobrinho Costa

Sobre a Ideia de Superação no *Zarathustra* de Nietzsche

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. José Elielton de Sousa

Teresina, (PI) 27/10/2021

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Elielton de Sousa/UFPI (Orientador/Presidente)

Profa. Dra. Solange Aparecida Costa/UESPI (Examinadora Interna)

Prof. Dr. Felipe Szyszka Karasek/PUCRS (Examinador Externo)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor José Elielton de Sousa, pela orientação, por seus ensinamentos, paciência e dedicação ao longo de todas as supervisões.

À minha família, meus pais Maria e Manoel, meu irmão Anderson, pelo apoio e amor incondicional.

Ao amigo e amor da vida, Rafael, obrigada por todo cuidado e por não me deixar desistir.

Aos professores do PPGFIL e a coordenação do programa, agradeço a atenção e disponibilidade de sempre.

Aos amigos, que caminham junto comigo desde a graduação, agradeço as conversas e os momentos de descontração tão necessários em momentos difíceis.

À CAPES, pelo apoio financeiro tão primordial para a realização dessa pesquisa.

RESUMO

A ideia de superação (*Überwindung*) é um tema recorrente na obra de Nietzsche, especialmente nos escritos do período maduro de sua filosofia. Se no jovem Nietzsche, podemos ver essa temática associada à defesa de uma perspectiva filosófica dionisíaca em contraposição à perspectiva apolínia, dominante na cultura ocidental desde o socratismo e no período intermediário, podemos perceber essa questão através da defesa nietzschiana de uma “gaia ciência”, em contraposição às ciências empírico-matemáticas, excessivamente focadas em noções metafísicas fortes, é no período maduro de sua filosofia, com a elevação da questão dos valores à temática principal, essa questão adquire os contornos definitivos de um processo mesmo de transvaloração de todos os valores.

A presente pesquisa objetiva saber se a ideia de superação, tal como descrita em *Assim falou Zaratustra*, implica em dois processos de superação distintos entre si, um processo de autossuperação e outro ético-cultural. Para tanto, dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo foi realizada uma exposição da temática da superação na filosofia nietzschiana, analisando os seus significados ao longo dos escritos do filósofo, seja como crítica ao princípio de conservação, seja como autossuperação individual. No segundo capítulo analisamos o processo de autossuperação descrito no *Zaratustra*, especialmente no *Prólogo*, cotejando com outras passagens e obras de Nietzsche que nos ajudaram a melhor explicitar tal processo. No terceiro capítulo fizemos uma análise da ideia de superação como um processo ético-cultural, associado-o à ideia nietzschiana mais ampla de superação da cultura moderna, através do conceito de *Übermensch* e seus correlatos.

Palavras-chaves: Superação. Zaratustra. Nietzsche.

ABSTRACT

The idea of overcoming (*Überwindung*) is a recurrent theme in Nietzsche's work, especially in the writings of the mature period of his philosophy. If in the young Nietzsche we can see this theme associated with the defense of a Dionysian philosophical perspective in opposition to the Apollonian perspective, dominant in Western culture since Socratism and in the intermediate period, we can perceive this issue through Nietzsche's defense of a “gaia science”, in contrast to the empirical-mathematical sciences, excessively focused on strong metaphysical notions, it is in the mature period of his philosophy, with the elevation of the question of values to the main theme, this question acquires the definitive contours of a process of transvaluation of all values .

This research aims to know if the idea of overcoming, as described in *Thus Spoke Zarathustra*, implies two processes of overcoming that are distinct from each other, a process of self-overcoming and an ethical-cultural process. To do so, we have divided the work into three chapters. In the first chapter, an exposition of the theme of overcoming in Nietzsche's philosophy was made, analyzing its meanings throughout the philosopher's writings, either as a critique of the principle of conservation, or as individual self-overcoming. In the second chapter, we analyze the process of self-overcoming described in *Zarathustra*, especially in the Prologue, comparing it with other passages and works by Nietzsche that helped us to better explain this process. In the third chapter, we analyzed the idea of overcoming difficulties as an ethical-cultural process, associated with the broader Nietzschean idea of overcoming modern culture, through the concept of *Übermensch* and its correlates.

Key-words: Overcoming. Zarathustra. Nietzsche.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1: NOÇÕES INICIAIS ACERCA DO TEMA DE SUPERAÇÃO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA.....	12
1.1 Superação como crítica à metafísica dualista.....	15
1.2 A superação como crítica ao princípio de conservação	23
1.3 A ideia de superação como autossuperação	29
CAPÍTULO 2: DA SUPERAÇÃO COMO AUTOSSUPERAÇÃO NO PRÓLOGO DO ZARATUSTRA.....	31
2.1 Consideração iniciais sobre a obra <i>Assim falou Zaratustra</i>	31
2.2 Solidão e autossuperação no <i>Zaratustra</i>	35
CAPÍTULO 03 – A IDEA DE SUPERAÇÃO COMO UM PROJETO ÉTICO-EXISTENCIAL	46
3.1 A ideia de superação como um projeto ético-existencial no <i>Zaratustra</i>	46
3.2 Superação e transvaloração	51
3.3 O super-homem e a morte de Deus	56
3.4 Eterno retorno e Vontade de poder	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
REFERÊNCIAS.....	69

Lista de siglas

A – *Aurora*

AC – *O Anticristo*

BM – *Além do bem e do mal*

CI – *Crepúsculo dos Ídolos*

EH- *Ecce Homo*

GC – *A Gaia Ciência*

GM – *Genealogia da Moral*

HH – *Humano, demasiado humano*

NT- *O nascimento da tragédia*

VP – *Vontade de Poder*

ZA - *Assim falou Zaratustra*

INTRODUÇÃO

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um dos poucos filósofos a transformar a questão dos valores em tema filosófico central. Em *Assim falou Zaratustra* (2008), lançada em 1883-1885, obra que inaugura o período maduro de sua filosofia¹, essa questão adquire importância fundamental, passando a figurar como núcleo a partir do qual o filósofo desenvolve sua reflexão, levando-o a elaboração de um projeto de transvaloração de todos os valores com o qual se ocupará a partir de então.

Um dos temas centrais que adquire importância agora é a temática da superação (*Überwindung*). Essa temática aparece em vários momentos, com roupagens e intenções diferentes, ao longo da obra nietzschiana. Contudo, é a partir de *Assim falou Zaratustra* que essa temática da superação adquire seus contornos definitivos. Segundo José Nicolau Julião (2016), o conceito de superação se constitui como o tema nuclear abordado por Nietzsche no *Zaratustra*: “o conceito de superação [...] é o *leitmotiv* da obra, pois expressa a dinâmica essencial que impulsiona: por um lado, a sua “ação dramática” do “tornar-se o que se é” [...]; por outro lado, de maneira igualmente especial, na elaboração e articulação dos seus conceitos mais fundamentais” (JULIÃO, 2016, p. 16).

Nessa obra, *Assim falou Zaratustra*, o tema da superação aparece através de diversas metáforas que a compõem. No *Prólogo*, por exemplo, isso fica bastante evidente quando do percurso de Zaratustra ao descer da montanha após dez longos anos, bem como suas companheiras nessa jornada – a águia e a serpente.

Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. [...]
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).

Podemos mencionar ainda, a título de exemplo desse processo de tematização da ideia de superação, o primeiro discurso de Zaratustra intitulado “Das três

¹Scarlett Marton (2000) aponta que tradicionalmente os estudiosos da obra do filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) a dividem em três grandes períodos, são eles: o período de juventude, também conhecido como pessimismo romântico(1870-1876), a fase intermediária, também chamado de iluminismo ou do positivismo cético(1878-1881) e a sua terceira fase ou fase madura, conhecida como a fase da transvaloração dos valores(1882-1888) (Cf. MARTON, 2000, p. 25-39).

metamorfoses” cuja ideia de superação aparece através de uma nova tipologia animal, quais sejam, o camelo, o leão e a criança. “Três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e, o leão, por fim, criança” (ZA, *Os discursos de Zaratustra*, “Das três metamorfoses).

As diversas metáforas que compõem o *Zaratustra* parecem indicar que a noção de superação em Nietzsche implica dois processos distintos, um de natureza individual – autossuperação: “Vê disse, ‘*eu sou aquilo que sempre deve superar a si mesmo*’ (ZA, *Da superação de si mesmo*, 01); e o outro de natureza ética-cultural: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (ZA, *Prólogo*, 03). Essa hipótese interpretativa se baseia na sugestão de Jorge Larrosa (2007), autor para o qual

[...] o processo de superação não seria só uma teoria subjetiva da criação, mas toda uma visão do acontecimento, isto é, daquilo que faz com que o tempo de uma vida singular, como o tempo histórico de uma coletividade seja ao mesmo tempo contínuo e descontínuo” (LARROSA, 2009, p. 10).

Isso quer dizer que, o processo de superação sofrido por Zaratustra no *Prólogo* parece ser um processo diferente daquele pelo qual se caracteriza a ideia de superação no primeiro discurso da obra. Além de Jorge Larrosa, outro autor que fundamenta nossa hipótese interpretativa é José Nicolau Julião (2016). Para este autor a temática da superação no *Zaratustra* tem um duplo significado:

Ele aparece, primeiro, como no uso da expressão “superação da metafísica”, a qual tem uma conotação mais histórica, filogenética, e implica uma crítica ou uma oposição à grande tradição do pensamento ocidental [...]; e, também – como consequência do primeiro –, aparece no sentido de uma transposição de obstáculos, num processo performático-pedagógico na formação do caráter do indivíduo (JULIÃO, 2016, p. 17).

Embora configurem dois processos distintos, ambos os significados de superação na filosofia de Nietzsche são complementares e apontam para um processo único mais abrangente de superação da cultura moderna e do tipo de ser humano por ela cultivado. Como ressalta Julião:

[...] os dois significados de superação estão intimamente atrelados entre si, pois, segundo nosso filósofo, a história da cultura ocidental é decadente, devido ao pensamento metafísico que se enraizou nela e conduziu o seu sentido histórico, gerando, assim, uma ilusão, um não sentido que se manifestou no período moderno como niilismo” (JULIÃO, 2016, p. 17).

Nesse sentido, a presente pesquisa objetiva saber se esses dois momentos indicados aqui implicam em dois processos de superação distintos entre si, um processo de autossuperação e outro ético-cultural, com o propósito de se alcançar “espíritos livres”. Para tanto, divimos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo faremos uma exposição da temática da superação na filosofia nietzschiana, analisando os seus significados ao longo dos escritos do filósofo, seja como crítica ao princípio de conservação, seja como autossuperação individual. No segundo capítulo analisaremos o processo de autossuperação descrito no *Zaratustra*, especialmente no *Prólogo*, cotejando com outras passagens e obras de Nietzsche que nos ajude a melhor explicitar tal processo. No terceiro capítulo faremos uma análise da ideia de superação como um processo ético-cultural, associado-o à ideia nietzschiana mais ampla de superação da cultura moderna, através do conceito de *Übermensch* e seus correlatos.

CAPÍTULO 1: NOÇÕES INICIAIS ACERCA DO TEMA DE SUPERAÇÃO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

Como já apontamos na introdução, a temática da superação ocupa um amplo espaço na filosofia nietzschiana, chegando a se constituir como um de seus temas principais, especialmente no período tardio. Em alemão, a palavra *überwindung* (superação) pode ser compreendida como “algo a ser superado”, “algo para ser superado”, “resolução”, “saída” e “supressão de algo ou alguma coisa”. Na língua portuguesa, “superação” é “ato ou efeito de superar ou se superar”, “ser superior a/ou melhor do que”, “passar mais além do que”, “obter uma vitória relativamente a”. Em seu sentido literal, significa “ultrapassamento”, “elevação”.

Sobre as diferentes ocorrências desse termo no contexto global do pensamento de Nietzsche, José Nicolau Julião afirma que a noção de superação

Ocorre cerca de 280 vezes em suas diferentes formas como autossuperação (*Selbstüberwindung*) e superar (*überwinden*), e, muito mais, se somado o amplo campo lexical de superação como, por ex., *Aufhebung* e *Selbstaufhebung*. Entretanto, mesmo assim, passa quase despercebido ou não merecedor da devida atenção por parte da grande maioria dos seus intérpretes (JULIÃO, 2016, p. 16).

Especificamente a expressão superação (*überwindung*) aparece pelo menos 125 vezes nos escritos de Nietzsche e surge pela primeira vez num Fragmento Póstumo de setembro de 1870: “Direção da arte para *superar* a dissonância: assim, o mundo do belo, que surgiu do ponto de indiferença, se esforça para trazer a sua sonoridade para a obra de arte como algo intrinsecamente perturbador” (FP, 7[117] do outono de 1870/outono de 1871).

Vejam brevemente algumas passagens nas obras publicadas onde aparecem, em diversos registros temáticos, a noção de superação. Nos escritos que compõem o primeiro período de sua filosofia, a ideia de superação é compreendida através das reflexões de Nietzsche acerca do trágico e da tragédia grega. Em *O nascimento da tragédia* (2007), por exemplo, Nietzsche propõe que a tragédia ática é o resultado da conciliação de dois impulsos, o apolíneo e o dionisíaco. Apolo e Dionísio são tidos como princípios ontológicos, como a relação e o equilíbrio das forças que constituem o ser humano. O Dionísio de Nietzsche representa a superação da metafísica, seu impulso representa uma espécie de ruptura das fronteiras individuais dos entes, enquanto Apolo promove a sua individualidade.

Também a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só não devemos procurar esse prazer nas aparências por trás delas. Cumprenos reconhecer que tudo que nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos todavia estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes (NT, 17).

Num outro registro de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aborda novamente a questão da superação, mas agora numa perspectiva de superação relacionada não mais ao indivíduo, mas a um povo.

Para sair do orgiasmo não há, para um povo, senão um caminho, o caminho do budismo indiano, o qual, para ser suportável em seu anseio do nada, necessita daqueles raros estados extáticos, com sua elevação acima do espaço, do tempo e do indivíduo, assim como estes, por seu turno, exigem uma filosofia que ensine a superar, através de uma representação, o indescritível prazer dos estados intermediários (NT, 21).

No segundo período de sua filosofia, o tema da superação ressurgiu com a necessidade de superar “as coisas que não eram terrenas”, um debate entre superação e conservação. Em *Humano, demasiado humano* (2009), por exemplo, Nietzsche interpreta como a necessidade metafísica nasce de uma tentativa da fuga da realidade, da dor e do sofrimento que marcam a vida humana. Na seção que trata “das coisas primeiras e últimas”, o filósofo afirma que

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica (HH, 20).

Ainda em *Humano, demasiado humano*, quando trata da questão da “alma dos artistas e dos escritores”, Nietzsche menciona novamente a ideia de superação:

Assim como as figuras em relevo fazem muito efeito sobre a imaginação por estarem como que a ponto de sair da parede e subitamente se deterem, inibidas por algo: assim também a apresentação incompleta, como um relevo, de um pensamento, de toda uma filosofia, é às vezes mais eficaz que a apresentação exaustiva: deixa-se mais a fazer para quem observa, ele é incitado a continuar elaborando o que lhe aparece tão fortemente lavrado em luz e sombra, a pensá-lo até o fim e superar ele mesmo o obstáculo que até então impedia o desprendimento completo (HH, 178).

Já no primeiro livro de *Aurora*, a noção de superação aparece inicialmente no contexto de crítica ao cristianismo, especialmente à figura do Apóstolo Paulo (que seria retomada com força no *Anticristo*). Na passagem, Nietzsche analisa o papel de Paulo ao mesmo tempo como fanático defensor e guarda de honra de Deus e da sua lei e como alguém que percebe que não podia cumprir a lei, pois tinha uma tendência desenfreada a infringi-la, dado seu caráter impiedoso, sensual, melancólico e maldoso.

Muitas coisas carregava na consciência – alude a inimizade, assassinato, feitiçaria, idolatria, luxúria, embriaguez e gosto por desenfreadas orgias – e, por mais que também procurasse desafogar essa consciência, e ainda mais sua ânsia de domínio, com o extremo fanatismo da veneração e defesa da fé, houve momentos em que disse a si próprio: “É tudo em vão! O tormento do não-cumprimento da Lei não pode ser superado” (A, 68).

Ainda em *Aurora*, no livro IV, ao abordar o louvor, Nietzsche menciona novamente a ideia de superação:

Eis alguém que, você percebe, quer *elogiá-lo*: você morde os lábios, seu coração aperta: ah, passe de mim este cálice! Mas ele não passa, ele chega! Bebamos, então, a doce impudência do louvador; superemos o asco e o fundo desprezo pelo cerne do seu louvor; adotemos a expressão de alegria agradecida! – afinal, ele quis nos fazer bem! (A, 273).

Na *Gaia Ciência* as menções à noção de superação adquirem contornos mais delineados e aparecem relacionadas a uma ideia mais geral de superação da cultura e do próprio homem europeu de então.

Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará – época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das consequências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, que certamente não podem surgir do nada – muito menos da areia e do lodo da atual civilização e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado* (GC, 283)

Noutra passagem, analisando o *Sócrates moribundo* e o fato irônico de que a última frase dito por alguém que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos antes de morrer (“Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”), como foi Sócrates, seja justamente uma frase pessimista, de alguém que *sofreu da vida*, ele faz a seguinte afirmação: “Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos” (GC, 341).

Por fim, noutra passagem de *Aurora*, ao analisar a possibilidade de “olhar de longe” a moralidade européia e compará-la com outras moralidades, de outros tempos, anteriores ou vindouros, Nietzsche evoca a necessidade de alguém que esteja “*fora da moral*”, em algum ponto além do bem e do mal.

O homem de tal Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo, necessita antes “superar” em si próprio esse tempo – é a prova de sua força – e, por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também a aversão e contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu *romatismo*... (GC, 380).

Contudo, é no período tardio, a partir de *Assim falou Zaratustra*, que o tema da superação ganha força e contornos definitivos de um projeto de transvaloração de todos os valores. Além das várias referências diretas a essa ideia de superação nessas obras do período tardio, já no “Prólogo” do *Zaratustra* encontramos delineado todo um projeto de superação, tanto pessoal quanto ético-cultural, com o qual Nietzsche se ocuparia nesses escritos através do anúncio do super-homem: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (ZA, Prólogo, 3).

Diante dessa variedade de ocorrências da noção de superação em Nietzsche, nosso objetivo, neste primeiro capítulo, é apresentar, num conjunto mais abrangente, os sentidos em que a ideia de superação aparece na filosofia de Nietzsche, seja como crítica à metafísica, como crítica ao princípio de conservação e ou ainda como um processo de autossuperação.

1.1 Superação como crítica a metafísica dualista

Um dos grandes temas da filosofia de Nietzsche é a crítica a metafísica, que desde Sócrates e Platão, passando pelo cristianismo e o racionalismo, valoriza a crença no mundo suprasensível em detrimento do mundo sensível. Para Nietzsche é justamente essa oposição fundamental entre valores que define a metafísica, aquilo que divide o mundo em dois – um mundo *verdadeiro* ou outro *aparente*, um mundo *eterno* e outro *mutável*, um mundo do *ser* e um do *dever*.

A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]. Pois pode-se duvidar, primeiro, que

existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, “perspectivas de rã”, para usar uma expressão familiar aos pintores. Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e fundamental para a vida (BM, 2).

A figura central desse processo de instauração da interpretação metafísica da realidade é Platão e o platonismo, ao qual Nietzsche atribui o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje: “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, Prefácio). Segundo Nietzsche, Platão instaurou o modo de pensar a metafísica, estabelecendo essa oposição de valores, a partir de uma compreensão dual constitutiva da estrutura ontológica do mundo e, conseqüentemente negando a própria vida.

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz, e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não sabedoria. (CI, *O problema de Sócrates*, 02)

Segundo Oswaldo Giacóia Jr, “fica, portanto, perfeitamente claro, que Nietzsche imputa a Platão a ‘patranha superior’, a farsa do idealismo, essa denegação da crueza bruta da existência que leva a procurar refúgio no ideal, no ‘verdadeiro mundo’” (GIACÓIA JR, 1997, p. 24-25). Nietzsche afirma que os helenos autênticos sentem o platonismo como signo de um perigo fundamental para a vida da *polis*, na medida em que nele se expressa a tendência da cultura superior a se dissociar da vida ativa, a se divorciar da realidade para se enclausurar em “conventos” dos teóricos especulativos, aprofundando o abismo entre o homem de ação e o homem teórico.

Para Nietzsche, a questão fundamental da metafísica, ou mais precisamente, à cegueira da tradição metafísica, diz respeito à proveniência dos valores e conceitos mais elevados e sublimes, os mais admirados e cultuados pela tradição ocidental. No *Nascimento da tragédia* já encontramos os primeiros vestígios dessa crítica nietzschiana à metafísica nas obras publicadas, embora nesse texto ele ainda esteja comprometido com certa concepção metafísica de filosofia, por conta de sua relação com Schopenhauer. A crítica a metafísica aqui aparece ligada ao socratismo estético e sua

busca pela verdade, em contraposição ao dionisíaco na arte, inicialmente levado a cabo por Eurípides em sua “luta” contra a tragédia de Édipo.

Tendo, pois, reconhecido amplamente que Eurípides não conseguiu fundar o drama unicamente no apolíneo, que sua tendência antidionisíaca se perdeu antes em uma via naturalista e inartística, devemos agora nos acercar mais da essência do *socratismo estético*, cuja suprema lei sai mais ou menos assim: “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, como sentença paralela à sentença socrática: “Só o sabedor é virtuoso” (NT, 12).

Nietzsche acusa Sócrates de ser o responsável pela morte da tragédia, reconhecendo nele o adversário de Dionísio, pois para Sócrates parecia que a arte trágica nunca “diz a verdade” e, como Platão, a incluía nas artes adadoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas (NT, 14). Sócrates é, portanto, o protótipo do *homem teórico*, que na fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo (NT, 15). Segundo Nietzsche, como discípulo de Sócrates, Platão absorve toda essa confiança na onipotência da razão: “[...] o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” que desaguará na instauração de tantas outras filosofias presentes na moderna consciência filosófica (BM, *Prólogo*).

O que Nietzsche vai perceber é que a partir do legado socrático-platônico, a filosofia assume como tarefa a busca pela verdade fundada no suprassensível, a separação entre aparência e erro, entre fenômeno e coisa-em-si. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche retoma novamente sua crítica à metafísica, agora tentando se afastar de forma mais clara de Schopenhauer, se questionando sobre “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?” (HH, 1). A resposta de Nietzsche é que “até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (HH, 1).

Essa questão aparecerá ainda em outros momentos, como por exemplo no primeiro aforismo de *Aurora*: “Todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se gradativamente de razão, a tal ponto que sua origem na desrazão se torna improvável. Quase toda história exata de uma gênese não soa paradoxal e ultrajante para o nosso

sentimento?” (A, 1). Já em *Além do bem e do mal*, por sua vez, no capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, essa questão aparece nos seguintes termos:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso e em nada mais, deve estar a sua causa! (BM, 1).

Para Nietzsche, este “modo de julgar” constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos – “tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de ‘verdade’” (BM, 2). Segundo Diogo Barros Bogéa (2016), com estas passagens, torna-se já bastante compreensível para Nietzsche o “problema fundamental” dos filósofos metafísicos: após o longo desenrolar de um fio argumentativo racional que lhes põe diante de conceitos tão elevados e sublimes como *agathon*, *theion*, *Summum bonum*, não podem sequer imaginar que eles tenham uma “origem baixa”, “humana, demasiado humana” e atribuem a eles as qualidades do eterno, do eternamente existente em si e por si e os projetam como *razão* – causa, fundamento e princípio de inteligibilidade – do “mundo sensível” (BOGÉA, 2016, p. 87).

Se a crítica nietzschiana à metafísica se desenvolve, em boa parte, a partir do confronto com platonismo e, em particular, com a doutrina das ideias, Nietzsche vê o cristianismo como consequência do platonismo, pois ele considera o cristianismo como “platonismo para o ‘povo’” (BM, *Prólogo*). Segundo Nietzsche, o cristianismo se baseia na mesma oposição platônica entre “mundo sensível” e “mundo inteligível” e a busca da verdade surge como uma entidade metafísica cujo acesso depende de um determinado modo de vida, guiado pela razão, que busque a vida eterna após a morte. No *Nascimento da tragédia* Nietzsche faz avaliação severa do cristianismo e seus valores metafísicos, uma avaliação que não sofrerá grandes modificações posteriores.

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos

sabás” – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma “vontade de declínio”, pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque é algo essencialmente amoral – a vida, oprimida sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si (*GT, Tentativa de autocrítica*, 05).

A crítica ao cristianismo acompanha Nietzsche durante toda sua produção filosófica, já aparecendo inclusive no *Nascimento da tragédia*, como visto na passagem acima, se intensificando especialmente no *Crepúsculo dos ídolos* e no *Anticristo*. Nietzsche, como combatente da metafísica, expressa uma profunda aversão ao cristianismo. Para ele não existe outro mundo senão o nosso, o mundo terreno. Este outro mundo imutável, intemporal, criado pelo cristianismo não passaria de uma mera invenção: inventaram a noção de “além”, “mundo verdadeiro”, para desvalorizar o único mundo que existe, a verdadeira realidade terrena (*AC, Prólogo*, 09).

Dada a extensão dessa crítica, seguindo a indicação de João Marcos Tomás de Cruz Miranda (2010), podemos agrupá-la em 5 tópicos, a saber: o cristianismo como religião decadente, o cristianismo como uma invenção de Paulo, o cristianismo como religião ascética, o cristianismo como religião de rebanho e o cristianismo como engano psicológico. A crítica ao cristianismo como religião decadente é a principal crítica feita por Nietzsche e as demais são decorrentes dessa. Como vimos acima, essa crítica já se encontra no *Nascimento da tragédia*: “O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida” (*NT, Tentativa de autocrítica*). Posteriormente, Nietzsche reafirmaria esse desprezo pela vida por parte do cristianismo, porque este acredita na ideia de que a alma é eterna, que vale mais a pena a vida eterna em um além-mundo que a vida na terra aqui e agora.

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço, de existência a vida [...] Mesmo Sócrates estava farto. (*CI, O problema de Sócrates*, 01)

O fundamento dos valores pregados pelo cristianismo é a fraqueza que se manifesta através da negação da vontade. O cristianismo nasce e se desenvolve rejeitando os instintos humanos, se opondo à natureza, ao mundo.

O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malgrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito. (AC, 5)

Como observa Miranda, a crítica de Nietzsche ao cristianismo como religião da decadência “gira em torno do fato de que o cristianismo se origina de uma verdadeira oposição à vida e a tudo o que ascende. Seus pregadores pregam valores de desagregação dos instintos e deflação de energia e por isso são verdadeiros decadentes e caluniadores da vida (MIRANDA, 2010, p. 33). Nietzsche deixa isso muito claro, como podemos constatar na seguinte passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*: “uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada” (CI, *Moral como antinatureza*, 5).

Para Nietzsche, a negação da vida feita por parte do cristianismo se baseia numa superestimação de um mundo metafísico-imaginário, criado como antítese do mundo real.

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão *causas imaginárias* (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” – ou também “cativo”); ou nada senão *efeitos imaginários* (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). (AC, *Seções I a 62*, 15)

Segundo Nietzsche, o cristianismo não é propriamente uma criação de Jesus, a quem o filósofo considera um “espírito livre”, mas sim de que ele Nietzsche considera o fundador de tal religião: o apóstolo Paulo. Na visão de Nietzsche, é Paulo que faz do cristianismo a religião da decadência por excelência, se esforçando para que tal mensagem chegue em todas as classes possíveis: “Em Paulo se incorpora o tipo contrário ao “portador da boa nova”, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio. O que não sacrificou ao ódio esse “disangelista”! (AC, 42).

Para Nietzsche, Paulo é responsável pela má interpretação moral e difusão do cristianismo. A oposição feita pela moral cristã ao que é natural e a vida como um todo não provém de Jesus e sim da interpretação de Paulo. Paulo teria reinterpretado a vida e obra de Jesus, objetivando o domínio, tornando absoluta e única sua compreensão dos valores morais.

Paulo simplesmente deslocou o centro de gravidade de toda aquela existência *para trás* dessa existência – na *mentira* do Jesus “ressuscitado”. No fundo, ele não tinha necessidade da vida do Redentor- ele necessitava da morte na cruz e de alguma coisa mais [...] *Sua* necessidade era o *poder*; com Paulo, queria o sacerdote quis novamente, chegar ao poder – ele tinha utilidade apenas para os conceitos, doutrinas, símbolos, com os quais tiranizam massas, se formam rebanhos. (AC, 42)

Sobre essa natureza e tendência ao ódio de Paulo, na *Gaia Ciência* Nietzsche já tinha feito a seguinte observação:

Naturezas como a do apóstolo Paulo não veem com bons olhos as paixões; delas conhecem apenas o que é sujo, deformador e lancinante – daí a sua tendência idealista visar a destruição das paixões: veem no que é divino a completa purificação delas. (GC, 139).

Nesse sentido, Nietzsche estabelece uma diferença importante entre Cristo e o cristianismo, sendo este último muito distinto daquele que deu seu nome ao movimento. O cristianismo que se propagou e se consolidou no ocidente foi propriamente um “paulinismo” devido à decisiva influência que o apóstolo exerceu, dando ao movimento cristão os contornos de uma religião.

Volto atrás, conto a história *genuína* do cristianismo. – Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma “*má nova*”, um *disevangelho*. AC, 39).

Se Paulo é o grande responsável pelo cristianismo tal como o conhecemos, devemos a ele também a deturpação da verdadeira mensagem evangélica pregada por Cristo numa mensagem de ascese e ressentimento, na medida em que Nietzsche o considera o grande “disangelista” (AC, 42). Na *Genealogia*, Nietzsche afirma que o ascetismo decorre de um dado fundamental da vontade humana: seu *horror vacui*. Segundo ele, o homem necessita de ideais e finalidades, de uma direção e um significado para a própria vida, a ponto de *querer o nada a nada querer* (GM, III, 1). O problema advém quando o ideal ascético se sobrepõe à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada e tornar-se, ela mesma, um exercício, uma preparação, um meio, para uma “finalidade no além”.

De acordo com Nietzsche, o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ele a trata como um erro que se deve refutar. O sacerdote ascético é por isso o grande pregador da decadência da vida, pois somente com esta negação da vida é que sua incapacidade se transforma em virtude.

Com a aparição do sacerdote ascético, a questão acerca do significado do ascetismo se torna realmente séria: “o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse; seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM, III, 11). Trata-se, assim, do modo como o sacerdote ascético valoriza a existência, uma questão mais clara e fundamental do que a inicialmente posta. Na visão de Nietzsche, esta é colocada pelo sacerdote ascético em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si, que *negue a si mesma*. Para o asceta, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (GM, III, 11).

De acordo com Nietzsche, o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ele a trata como um erro que se deve refutar. Isso significa dizer que a vida ascética é uma contradição, pois nela domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais (Cf. GM, III, 11). A vida humana, abarcada e avaliada pelo ideal ascético, encontra-se num estado mórbido, o qual, fisiológica e filosoficamente considerado enquanto desgosto da vida, desejo de fim, pessimismo, constitui para Nietzsche um movimento decadente, niilista.

É nesse papel de guia para os fracos e decadentes exercido pelo sacerdote ascético que Nietzsche centra sua crítica ao cristianismo como uma religião de rebanhos. Segundo ele, nessa forma de vida doente que o sacerdote ascético encontra seu sentido, pois ele é tido como o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente. Nietzsche afirma que “a dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade” (GM, III, 15).

O doente de rebanho se põe à mercê da interpretação e da suposta e/ou falsa “justificação” que acompanham o desenfreio do sentimento insuflado pelo sacerdote, ficando ainda mais doente e, assim, dependente da “farmacologia” ascética: “em toda parte onde o sacerdote ascético impôs esse tratamento, a condição enferma expandiu-se e aprofundou-se com espantosa rapidez” (GM, III, 21). Daí Nietzsche afirmar que todos os doentes buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de se livrarem do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: “o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (GM, III, 18). Nessa forma de vida do rebanho as finalidades, os

objetivos, as necessidades, são as mesmas para todos. Com esta consciência de rebanho o cristão passa a se reconhecer unicamente em função do grupo ao qual pertence: “O homem de fé, “o crente” de todo tipo, é necessariamente um homem dependente – que não pode colocar *a si* como finalidade, que não pode absolutamente colocar finalidade a partir de si” (AC, 54).

É a partir desse dado acerca da “fé” dependente e desse instinto de rebanho que Nietzsche faz sua crítica ao cristianismo como erro psicológico.

A moral e a religião inscrevem-se inteiramente na *psicologia do erro*: em cada caso são confundidos efeito e causa; ou a verdade é confundida com o efeito do que se *acredita* como verdadeiro; ou um estado da consciência, com causalidade desse estado. (CI, 6).

Nietzsche denuncia a falsa psicologia que o cristianismo usa para levar a cabo seus intentos, apontando a falta de cientificidade por trás de fenômenos que são aceitos ao longo da história do cristianismo: “Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento” (GC, 319).

Dessa forma, Nietzsche postula essa propensão natural à falsa psicologia, às fantasias e ilusões como critério para ser cristão: “portanto: determinada psicologia falsa, certa espécie de fantasia na interpretação dos motivos e vivências são o pressuposto necessário para que alguém se torne cristão e sinta necessidade de redenção” (HH, 135).

1.2 A superação como crítica ao princípio de conservação

Além da crítica à metafísica, a ideia de superação em Nietzsche aparece também ligada à sua crítica ao princípio de conservação, especialmente nas críticas à teleologia e ao mecanicismo. Segundo Julião (2016), “como Nietzsche não vê nenhuma finalidade na natureza, ele vê no princípio de superação as exigências necessárias para as suas teses antiteleológicas e antimecanicistas” (JULIÃO, 2016, p. 16).

Nietzsche crítica a cultura ocidental por esta ter se constituída tendo o princípio de conservação como finalidade:

Nisso não importa saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo;

cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a *comunidade* que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). (HH, 96)

Dentro da crítica ao princípio de conservação, Nietzsche faz uma análise do prazer no costume, colocando-o como um importante gênero de prazer na medida em que tudo que vira um hábito é facilmente realizado. Para Nietzsche o mais severo modo de vida pode se tornar costume ou um hábito prazeroso, que são motivados pelo impulso de conservação: “O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus *costumes*, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. (HH, 97)

Nietzsche vai chamar de “más ações” as ações feitas de forma individual: Todas as “más” ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, e não más (HH, 99). Essas más ações praticadas pelos homens, uns com os outros, de forma intencional ou não, são sempre em busca de autoconservação.

Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em casos de *legítima defesa*: isto é, quando se trata de *autoconservação*! Mas esses dois pontos de vista são *suficientes* para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. (HH, 102)

Na obra publicada, a crítica de Nietzsche ao princípio teleológico de conservação se intensifica principalmente no período intermediário e no período tardio de sua filosofia. Na *Gaia Ciência* Nietzsche procura construir sua concepção de conhecimento sobre o mundo sob um olhar crítico, para isso o filósofo desvela a problemática de um método mecanicista vigente.

Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna. (GC, 109)

Na *Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta a consciência como parte de um todo orgânico na qual sua função não está no lugar de primeira instância em comparação aos instintos, mas sim a serviço da associação deles. A consciência não é um núcleo onde

repousa o saber absoluto, que assim desempenharia a função de regularizadora da vida do ser humano na medida em que se busca conceituar a experiência em si mesma.

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e sua prole. (GC, 110)

Essa consciência representa um instinto de autoconservação, que não produz novos conhecimentos e não abre espaços pra dúvidas. Sobre isso Nietzsche nos diz que: “Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucuras” (GC, 110). Essa consciência que foi descrita por Nietzsche, deseja apenas preservar a vida, não há nenhum tipo de vontade de poder, por exemplo, havia apenas instinto de sobrevivência.

Querer preservar a si mesmo é a expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. (GC, 349)

O mundo como conhecemos pode ser entendido como um conjunto de coisas que possuem alguma permanência, sobre isso Nietzsche vai nos dizer que:

Esta explicação eu encontrei na rua; ouvi alguém do povo dizer: “Ele me reconheceu” -: então me perguntei: o que entende mesmo o povo por “conhecimento”? O que quer ele, quando quer “conhecimento”? Não mais do que isto: algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*. (GC, 355)

Este ordenamento permanente do mundo que nos ajuda a compreender a vida é uma aliança entre as forças que nos constituem e aquilo que vem de fora.

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* (BM, 13).

Além da teleologia, a crítica ao princípio de conservação abarca também o mecanicismo, na medida em que este também advoga a ideia de uma finalidade na natureza: “Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra ‘máquina’ lhe conferimos demasiada honra” (GC, 109). Como aponta Müller-Lauter, “o pensar mecanicista

‘imagina’ de tal modo o mundo, que ele pode ser calculado. Ele finge ‘unidades originárias... ‘coisas’ (átomos), cujo efeito permanece constante’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 108).

Em *Além do bem e mal*, Nietzsche nos diz que o atomismo materialista é uma das coisas mais contraditórias que existem.

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnaturação lógica: mas o extravagante orgulho do homem se enredar, de maneira mais profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. (BM, 21)

Nietzsche nos diz ainda que é necessário declarar guerra à necessidade atomista, à crença na “substância”, à crença na “matéria”.

Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de Terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem esse pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu). (BM, 17).

É necessário antes de tudo, diz Nietzsche sobre os fisiólogos, refletir antes de estabelecer o impulso de autoconservação.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças a sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] (BM, 22).

Para combater o determinismo, Nietzsche critica o conceito de causa, se colocando em desacordo frente a qualquer interpretação que tome o ser humano e sua vontade como não-sujeitos de seu agir, como seres que, imersos no determinismo de uma causalidade – natural ou divina – seriam “agidos”, e não autores de suas próprias vivências.

Não temos absolutamente nenhuma experiência de uma *causa*; computado psicologicamente, o conceito inteiro nasce da convicção subjetiva de que *nós* somos a causa, por exemplo, de que o braço se move... Mas isso é um erro: cindimo-nos, o agente do fazer, e fazemos uso desse esquema por toda parte – procuramos um agente para cada acontecer... o que fizemos? *Cometemos o mal-entendido* de tomar como causa um sentimento de força, uma tensão, uma resistência, um sentimento muscular que já é o começo da ação - : ou

compreendemos como causa a vontade de fazer isso ou aquilo porque a ação segue-se essa vontade- “Causa” não acontece, em absoluto: no tocante a alguns casos, em que nos pareceu dada, a partir dos quais a representamos como *compreensão do acontecer*, está provado o auto-engano. Nosso “entendimento de um acontecer” consiste em que um sujeito inventado é responsabilizado pelo fato de que algo tenha acontecido e de como aconteceu. (VP, 551).

Segundo Nietzsche, esse determinismo compromete a liberdade do homem, uma vez que o mesmo não age em desacordo com essa força divina que controla diretamente o rumo de tudo, passando assim a viver sob o medo do castigo e o sentimento de culpa. Segundo Giacóia (2009), o principal pretexto desse desacordo é bem conhecido: “ ele consiste na tese metafísica de acordo com a qual, na ausência de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indiffentiae*), não poderia haver imputação das ações a seus agentes” (GIACÓIA JR, 2009, p. 80).

A vontade pode ser definida como uma espécie de anseio constante, possui caráter puramente dinâmico e não pode ser concebida como algo fixo:

Do fato de que algo se suceda regularmente e de maneira calculável não resulta que isso aconteça *necessariamente*. Que uma quantidade de força se determine e se comporte em cada caso determinado de um único e mesmo modo, isso não a torna “vontade não livre”. “A necessidade mecânica” não é nenhum fato: *nós*, primeiramente, a intrometemos pela interpretação no acontecer. Nós interpretamos o *prestar-se* a ser formulado do acontecer como consequência de uma necessidade dominante acontecer. (VP, 552).

Para Nietzsche a vontade de poder rompe com esse determinismo, uma vez que a vontade é força e causa motora dos acontecimentos: “Computado psicologicamente: então o conceito de “causa” [*Ursache*] é o nosso sentimento de poder do assim denominado querer – nosso conceito “efeito” é a superstição de que o sentimento de poder seja o poder mesmo que move...” (VP, 689)

Desse modo, a história da moral e da vida, sob a ótica da vontade de poder, passa a ser entendida não como algo dado, ultramundano, mágico, mas como algo que veio-a-ser: “A *sensação de força* não pode provir do movimento: sensação, em geral, não pode provir de movimento” (VP, 626). Para Nietzsche, as coisas não se comportam regularmente ou segundo uma regra, há um grau de resistência e o grau de superioridade de poder, e todo acontecer se trata disso.

“Atrair” e “repelir”, em sentido puramente mecânico, são uma perfeita ficção: uma palavra. Não podemos imaginar um atrair sem uma intenção. – a vontade de apoderar-se de uma coisa, ou de defender-se de seu poder e de

repeli-la – isso “nós compreendemos”: essa seria uma interpretação que poderíamos usar. (VP, 627)

O mecanicismo para Nietzsche, é meramente uma semiótica das consequências, e todas suas preposições, matéria, átomo, peso, pressão e choque não são fatos em si, mas sim interpretações com ajuda de interpretações psíquicas: “a mecânica só nos mostra consequências, e ainda por cima em imagens (movimento é um discurso de imagens). A própria gravitação não tem causa mecânica alguma, pois ela é, primeiro, razão para consequências mecânicas” (VP, 689). Noutras palavras,

Dois estados que se sucedam, um sendo uma causa e o outro um efeito -: é falso. O primeiro estado não tem nada a efetuar, nada efetuou o segundo. Trata-se de uma luta de dois elementos desiguais em poder: alcança-se um novo arranjo de forças, sempre segundo a medida de poder de cada um. O segundo estado é algo fundamentalmente diverso do primeiro (*não* seu “efeito”), o essencial é que os fatores que se encontram em luta saem com outras quantidades de poder. (VP, 633).

O mecanicismo estabelece as relações no mundo obedecem um determinado conjunto de regras e eventos automáticos.

O mundo mecanicista é imaginado do modo como o olho e o tato representam em um mundo (como “movido”) – de maneira que ele possa ser calculado, - e de modo que unidades causais sejam simuladas, “coisas” (átomos), cujo efeito permanece constante (transfiguração do falso conceito-sujeito do conceito de átomo). (VP, 635).

Nietzsche vai estender sua crítica do mecanicismo ao darwinismo, especialmente aos aspectos determinísticos de sua teoria da evolução natural:

A domesticação do homem: que valor definitivo ela pode ter? ou, em geral, uma domesticação tem valor definitivo? – Há razões para negar este último. A escola de Darwin faz deveras um grande esforço para nos persuadir do contrário: ela quer o *efeito da domesticação* para tornar-se profundo, fundamental. No entanto, atenhamo-nos ao antigo: até agora, nada se provou a não ser um efeito inteiramente superficial da domesticação – ou então a degenerescência. E tudo o que escapa da mão e do cultivo humanos volta quase imediatamente para o seu estado natural. O tipo permanece constante: não se pode “*denaturar la nature*”. (VP, 684).

Nosso autor simplesmente não acredita na equação darwiniana entre mais adaptado e mais completo. Nietzsche entende a luta pela sobrevivência como algo mais complexo que exige mais do que predisposição genética.

O que mais me surpreende na visão sinóptica do grande destino do homem é ver, diante dos olhos, sempre o contrário daquilo que hoje Darwin, com sua escola, vê ou *quer* ver: a seleção em proveito dos mais fortes, dos mais afortunados, o progresso da espécie. O que é palpável é justamente o contrário: a eliminação dos casos mais felizes, a inutilidade dos tipos que galgaram a superioridade, a inevitável supremacia dos tipos medianos e mesmo dos que ficam *abaixo da média*. Posto que não se nos mostra o motivo pelo qual o homem seja a exceção entre as criaturas, inclino-me para o juízo preliminar de que a escola de Darwin iludiu-se por toda parte. (VP, 685).

Com isso, Nietzsche deixa claro sua crítica a teoria evolucionista de Darwin, colocando em questão a natureza humana, que para Nietzsche é mais complexa e não deve se limitar na crença de que o mais adaptado sobrevive. Para Nietzsche a vitória do mais adaptado é na verdade a vitória do mais fraco. Do ponto de vista nietzschiano a luta pela existência é mais intensa, e só um tipo superior tem as condições de se impor a impulsos contrários e desfavoráveis a existência.

1.3 A ideia de superação como autossuperação

O outro sentido em que a ideia de superação aparece em Nietzsche é associada à ideia de autossuperação, tal como figura no *Zarathustra*. No “Prólogo”, além da já citada passagem do parágrafo 3 (“*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*”), essa ideia aparece ainda em várias passagens, tal como a a seguir: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. [...] Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (ZA, “Prólogo”, 4).

Como aponta Daegu (2014), a ideia de autossuperação aparece em Nietzsche tanto no sentido de autossuperação dos outros (do idealismo, do cristianismo, da moral, etc), como no sentido de “superação de si”: “a distinção indicada aqui entre a superação de si mesmo e a superação de outros é central para o ZA, no qual se encontra, ‘como que por detrás de cada palavra, uma vivência pessoal, uma autossuperação de primeira ordem’” (DAEGU, 2014, p. 65).

Quanto ao primeiro sentido, ele aparece no “Prólogo” de *Humano, demasiado humano II*, quando Nietzsche toma como princípio a ideia de que “devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que superamos — todo o resto é tagarelice, ‘literatura’, falta de disciplina” e conclui afirmando que “todos os meus escritos, com uma única e substancial exceção, devem ser retrodatados — eles sempre falam do que ‘deixei para trás’” (HH II, “Prólogo”, I). No *Zarathustra*, essa ideia aparece

de diversas formas, mas é fundamentalmente em relação à moralidade que ela pode ser melhor associada, como afirma o próprio Nietzsche em *Ecce Homo*: “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH, “Por que sou um destino”, 3). Ele aparece ainda na terceira dissertação da *Genealogia da moral* como uma espécie de lei necessária: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida” (GM, III, 27).

Quanto ao segundo sentido, a ideia de autossuperação como superação de si, Nietzsche a tematiza amplamente no *Zaratustra* e em outras obras, especialmente as obras do período maduro de sua filosofia. No *Zaratustra*, essa ideia fica clara quando Nietzsche anuncia o segredo que a vida revela a Zaratustra: “‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (ZA, II, “Da superação de si mesmo”). Daegu (2014) chama atenção para três elementos desse “segredo revelado”: a vida deve superar-se a *a si mesma*, ela *deve* se superar e ela deve fazê-lo *sempre reiteradamente*. Segundo o comentador em questão,

O primeiro deixa claro que não se trata da superação de outros ou de outro, mas de uma autorreferência autopoética; o segundo, que a superação de si ocorre *necessariamente*, de forma que em GM Nietzsche se refere até mesmo a uma ‘lei’; o terceiro deixa claro que não há *nenhum telos* ou fim fixo das autossuperações (a expressão “sempre reiteradamente” aparece um pouco mais tarde em *Da autossuperação*, e antes já no capítulo *Das tarântulas*) (DAEGU, 2014, p. 66).

Além de diversas passagens do “Prólogo” do *Zaratustra*, a ideia de autossuperação aparece ainda em diversos momentos nessa obra, especialmente em alguns capítulos de sua quarta parte, como “Das tarântulas” e “Da superação de si mesmo”, por exemplo, as quais serão tratadas de forma detalhada no próximo capítulo, bem como a relação entre a ideia de autossuperação e o “tornar-se o que se é”, tal como descrito no *Ecce Homo*.

CAPÍTULO 2: DA SUPERAÇÃO COMO AUTOSSUPERAÇÃO NO “PRÓLOGO” DO ZARATUSTRA

2.1 Consideração iniciais sobre a obra *Assim falou Zaratustra*

Assim Falou Zaratustra (2011), foi escrito e publicado de forma progressiva, entre os anos de 1883 a 1885. A obra é composta por quatro partes, onde Zaratustra é o protagonista e representa a autossuperação da moral “– Para compreender um pouco que seja do meu Zaratustra, é necessário talvez estar em condições semelhante à minha – com um pé *além* da vida” (EH, *Por que sou tão sábio*, 3).

Quanto à obra propriamente dita, Nietzsche a descreve em *Ecce Homo* (2008) como um presente, colocando-a entre suas obras como a que ocupa lugar de maior destaque:

Entre minhas obras ocupa o meu *Zaratustra* um lugar à parte. Com ele fiz a humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo* dele -, é também o *mais profundo*, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. (EH, *Prólogo*, 4)

A primeira parte da obra data de fevereiro de 1833 e foi em escrita em dez dias, mais dez depois nasceu a segunda parte da obra. Em 1884, Nietzsche escreve a terceira parte da obra, e um ano depois a quarta e última parte. Ainda em *Ecce Homo*, Nietzsche faz uma autoavaliação de seus escritos e descreve o surgimento do primeiro livro de Zaratustra:

Nesses dois caminhos, ocorreu-me todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*... Para compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico, que eu denomino a grande saúde. (EH, *Assim falou Zaratustra*, 1-2)

Segundo Eugen Fink (1983), é difícil classificá-la e mais difícil ainda os caminhos que nos são apresentados para percorrermos essa obra. Embora tal tarefa seja árdua e embaraçosa, própria de um pensamento em movimento, Fink nos ajuda a adentrar nesse labirinto de parábolas e metáforas que é o *Zaratustra*:

Quanto à forma, Zaratustra situa-se no intervalo que separa a poesia do pensamento. Nietzsche exprime as suas intuições numa autêntica miríade de imagens, em inumeráveis metáforas que ele próprio frequentemente interpreta. Ele pensa por

símbolos, o seu pensamento é um pensamento visionário. Ele não se move através de conceitos especulativos que lhe parecem abstrações vazias, mas através das metáforas nas quais as suas intuições se concretizam. Os seus mais elevados pensamentos recebem como que figura e forma, encarnam-se na personagem de Zaratustra. Manifesta-se agora uma nova “óptica da arte”. (FINK, 1983, p. 67-68).

Assim como Fink, Roberto Machado (2011) reconhece o caráter artístico da obra de Nietzsche, sua singularidade estilística, ressaltando sua linguagem e sua construção narrativa e dramática.

Mas a posição ímpar do *Zaratustra* está sobretudo em pretender realizar a adequação entre conteúdo e expressão, o que faz dele uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte, o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e que permite considerá-lo o ápice de sua filosofia trágica. (MACHADO, 2011, p. 20)

O *Zaratustra* de Nietzsche inaugura a fase madura de sua filosofia e, na leitura de Fink, com essa obra, o seu pensamento atinge o meio-dia:

Depois do ponto de partida romântico dos seus primeiros textos, após a reação científica-desmistificadora, Nietzsche encontra agora a sua verdadeira natureza. [...] No *Zaratustra* encontra Nietzsche a sua própria linguagem para os seus próprios pensamentos. *Zaratustra* é a grande viragem da sua vida; daqui em diante ele conhece a sua meta (FINK, 1983, p. 65).

O *Zaratustra*, como o próprio filósofo coloca em *Ecce homo* (2008), é um grito desesperado de uma civilização perdida em termos religiosos, metafísicos e morais e o anúncio de uma nova civilização. Daí por que Rudiger Schmidt e Cord Spreckelsen (2017) comentam que *Zaratustra* se tornou o livro mais conhecido de Nietzsche, sendo “compreendida”, louvada e execrada como uma busca por um novo escrito sagrado:

O *Zaratustra* de Nietzsche causa mais incomodo do que seus outros livros: a obra não é um tratado filosófico no sentido comum do termo e tampouco é poesia; mas mais do que ela se destinge formalmente dos demais escritos de Nietzsche. Em nenhum outro lugar ele constitui uma figura central, em nenhum outro lugar se encontram tantas ressonâncias estilísticas de livros religiosos. O livro se furta de várias formas a uma classificação (SCHMIDT e SPRECKELSEN, 2017, p. 9).

O subtítulo da obra, “Um livro para todos e para ninguém”, pode indicar que *Zaratustra* não se deixa definir facilmente, pois não apenas o estilo da obra foge de uma classificação comum, como também é difícil definir o público de *Zaratustra*:

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 meus companheiros, e eu mesmo era quase um cadáver. (ZA, *Do homem superior*, 01)

Essas caracterizações colocam em evidência um aspecto importante, da obra nietzschiana, o aspecto de “pregação” destacado por Jörg Salaquarda (1997). Em tom irônico, Nietzsche conta sobre a vida de Zaratustra, sobre suas experiências e vontades. Zaratustra narra como foi seu processo de superação, e ainda no *Prólogo*, a personagem revela que alcançou uma grande sabedoria, assim como um Deus que tudo sabe. Com isso, Nietzsche parece claramente satirizar a parábola cristã, fazendo de seu Zaratustra uma espécie de profeta que anseia por pregar a boa nova, tal como Salaquarda observa.

Assim falava Zaratustra é uma pregação, pois o autor fala de forma tética e serve-se de todas as figuras e truques retóricos, que os pregadores protestantes de Lutero a Ludwig Nietzsche desenvolveram; observa o andamento, o ritmo, o timbre, etc.; escreve uma prosa em suave transição para a poesia. Mas Zaratustra é também uma anti-pregação, pois a personagem exige de nós que deixemos falar nosso si-mesmo e nada aceitemos por mera autoridade. Do mesmo modo, *Zaratustra* é com efeito uma poesia, mas bem curiosa, pois nela todos os poetas, inclusive o seu próprio, são desmascarados como mentirosos. Por outro lado, esse inspirado escrito sagrado também anuncia “a morte de Deus” e representa todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana. O livro é, por fim, uma pregação moral, que incita a quebrar todas as “velhas tábuas”. (SALAQUARDA, 1997, p. 18)

Apesar do aspecto profético, no *Ecce homo*, Nietzsche desmente que Zaratustra seja uma nova fundação da religião: “Aqui não fala nenhum ‘profeta’ da religião, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de potência chamados fundadores de religião” (EH, *Prólogo*, 04). Inspirado nos moldes dos escritos sagrados, *Zaratustra* é a busca por uma atitude individual após “a morte de Deus” e apresenta todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana. O livro é, por fim, uma pregação sobre a moral vigente, incitando a quebrar todas as velhas tábuas de valores.

Zaratustra é o personagem central da obra de Nietzsche e foi inspirado no profeta persa Zoroastro. Nietzsche teve contato com a lenda de Zoroastro, um profeta persa que viveu entre do século VII a.C. onde na concepção da filosofia de Zoroastro: “[...] o bem e o mal são forças que lutam entre si, desse modo, ele foi um dos primeiros inventores da moral, e responsável por levá-la ao plano metafísico, universal” (MACHADO, 2011, p. 35).

Dentro da mitologia zoroastriana, cabe a análise de temas apocalíptico e escatológico. Estes incluem, sinais de fim dos tempos e o confronto entre o bem e mal. Nietzsche diz ter escolhido Zaratustra para que seu personagem diga o contrário do que

disse o Zaratustra histórico. Enquanto o Zaratustra histórico defende um dualismo de inspiração moral, o Zaratustra nietzschiano se opõe veementemente:

E, de fato, ele os opõe radicalmente: de um lado, o papel de Zaratustra histórico consistiu, com efeito, na invenção de um dualismo de inspiração moral, dualismo que explicava todas as coisas pela ação de dois princípios em luta, dualismo moral para o qual um desses princípios é o Bem e o outro é o Mal. Essa invenção Zaratustra a dez – segundo Nietzsche – extrapolando nossa experiência moral humana do bem e do mal, dando-lhe uma dimensão teológica (há um Deus Bem e um Deus Mal) e cosmológica (no universo, tudo se explica pela ação de um ou outro desses dois princípios e por sua rivalidade). Ora, por outro lado, precisamente, é esse dualismo e esse moralismo que Zaratustra, o personagem literário, vai rejeitar, pois precisamente é a recusa desse dualismo e desse moralismo que constitui um ponto essencial do pensamento de Nietzsche. (HÉBER-SUFFRIN, 1999, p. 31-32)

A escolha do nome do Zaratustra de Nietzsche implica, especialmente, uma provocação, com o intento de desfazer a ideia do persa Zoroastro sobre a distinção entre bem e mal. A ironia está em escolher Zaratustra, utilizando-se de um estilo profético e com uma possível “missão”, anunciar sua transformação, quebrar antigas tábuas de valores e ainda assim afirmar que não deseja discípulos.

Do cunho religioso do discurso de Zaratustra não se pode inferir, no entanto, qualquer aproximação do *Übermensch* de Nietzsche com a ideia de *re-ligio*, entendida como re-ligar o homem a um sentido da existência fora deste mundo. Ao contrário, apresentando um ideal imanente, o *Übermensch*, como o sentido da Terra, ele pretende reatar o homem a este mundo, ao qual cobra fidelidade. Assim, embora o discurso de Zaratustra se construa como uma paródia do discurso religioso, ele se produz às avessas, ao contrário daquele discurso que prega o que ele condena: esperanças ultraterrenas. (PASCHOAL, 2007, p. 112)

Diferente do profeta iraniano, Zaratustra rompe com as dicotomias e deseja afirmar a própria existência sem a necessidade de consolos metafísicos

E é por isso que Nietzsche o escolheu; em razão dessa sinceridade-lucidez que permitiu ao Zaratustra real ver o fundamento moral de sua metafísica e que, agora, o obriga logicamente a tornar-se o exato contrário do que era: o Zaratustra nietzschiano. (HÉBER-SUFFRIN, 1999, p. 34)

Zaratustra, além de denunciar toda a farsa da moral cristã, a moral da compaixão, que enfraquece a vontade afirmativa, a personagem pontua novas tábuas de valores, colocando-se como destruidor, mas também como aquele que cria. Nietzsche alerta que Zaratustra não deseja fundar nenhum tipo de religião, nem mesmo quer discípulos.

Mas se é o próprio Zaratustra que vem contradizer sua primeira mensagem, não é apenas por ironia – a ironia de Nietzsche nunca é gratuita – é porque o Zaratustra histórico foi – exatamente como Nietzsche – lúcido e sincero, e porque essa lucidez e essa sinceridade o teriam logicamente levado a essa transformação operada pelo Zaratustra nietzschiano. (HÉBER-SUFFRIN, 1999, p. 32)

Com isso, fica claro que a intenção de Zaratustra é preparar o solo cultural para a chegada do super-homem. O Zaratustra nietzschiano não pauta sua existência no além, ele deseja afirmar a vida, o corpo e o mundo terreno. Para isso ele deseja transvalorar valores, superar o estilo de vida vigente, resultando ao final no aparecimento do super-homem.

2.2 Solidão e autossuperação no Zaratustra

Segundo Julião, o ensinamento de superação constitui o principal tema abordado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. Ele considera o processo de superação como a dinâmica que impulsiona tanto a sua ação dramática do “tornar-se o que se é”, quanto a elaboração dos seus principais conceitos:

Deste modo, o ensinamento da superação percorre toda a ação dramática, desde o Prólogo, onde aparece pela primeira vez, até à última parte, caracterizando, assim, a dinâmica da obra, e é no contexto da relação de Zaratustra com os homens superiores que tal o ensinamento de se relevar. (JULIÃO, 2000, p. 93).

Para isso, esse comentador considera a relação orgânica que há no antagonismo superação-conservação no interior da trama, assim como reconhece a importância que desempenha a quarta parte da obra nietzschiana no contexto desse aprendizado da superação:

Mas esse experimento de prova de força pelo qual passa Zaratustra, na última parte, na sua tarefa de se autossuperar, geralmente é negligenciado pela maioria de seus intérpretes. E, devido a isso, consideram a quarta parte como um acréscimo supérfluo. Contra essa interpretação, eu me aproximo, porém sem estar plenamente de acordo, de uma certa literatura que, nos últimos anos, vem se esforçando para demonstrar a importância da quarta parte no contexto da ação dramática da obra. É fundamental também destacar, sobre a última parte, a resolução nela da aporia entre a incompatibilidade do super-homem e do eterno retorno, pois creio ser esse um importante fator para se compreender melhor o ensinamento de Zaratustra da superação. (JULIÃO, 2000, p. 93)

Com uma linguagem particularmente rica em imagens, *Assim falou Zaratustra* é cheio de infinitas possibilidades de interpretações. A imagem do sol que ilumina a si mesmo, por exemplo, pode servir como um indicativo desse processo de autossuperação.

Ó grande astro! Que seria de tua felicidade se não tivesses aqueles que iluminas?
Há dez anos vens até minha caverna: já terias saciado de tua luz e dessa jornada se não fosse, sim mim, minha águia e minha serpente.
Mas nós sempre te esperamos a cada manhã, tomamos de ti teu excesso e por ele te abençoamos. (ZA, *Prólogo*, 01)

A imagem do sol torna-se uma autodescrição de Zaratustra, que pela autossuperação torna-se alguém iluminado e que deseja iluminar.

Eu, porém, sou daqueles que bendizem e afirmam sempre, quando te me ouves, céu puro, luminoso de claridade!
Ao fundo de todos, levo a minha afirmação que bendiz.
Tornei-me o que bendiz e afirma: mas eu sou um lutador e tive que lutar para ter um dia as mãos livres para bendizer.
Mas minha maneira de bendizer consiste em estar acima de todas as coisas como o céu que lhe é próprio, a redonda cúpula, o campanário cerúleo, e a sua eterna serenidade: e bem-aventurada aquele que bendiz assim! (ZA, *Antes do nascer do sol*, 01).

Os impulsos metafóricos presentes no Zaratustra, aludem a mensagem que a personagem deseja passar. A imagem do sol, o grande astro que ilumina a todos ou o grande meio-dia, hora de maior incidência de luz, podem simbolizar grande potência de vida. Zaratustra deseja iluminar aqueles que vivem a sombra do obscurantismo metafísico:

[...] assim como o sol precisa dele e de seus animais, a quem ilumina, ele, Zaratustra, também precisa dos homens. Por quê? Justamente para dar aquilo que tem em excesso. A ideia de declínio liga-se à de excesso pela ideia de dádiva. Do mesmo modo que o sol declina, Zaratustra também deve declinar; porque quer dar e distribuir, deve descer às profundezas, iluminar, como o sol faz à noite. (MACHADO, 2011, p.42).

José Nicolau Julião chama atenção, no entanto, para a relação entre a mensagem que Zaratustra quer passar e o modo como ele narra seus “ensinamentos”:

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

Nietzsche. Zaratustra não quer eregir nenhum novo Deus, nem, tampouco, uma nova religião. Nesse sentido, a ideia de fazer discípulos é nefasta. Já no final da primeira parte, ele exorta seus discípulos a renegarem-no e a procurarem a si mesmos [...] (JULIÃO, 2016, p. 54)

Como afirmamos na introdução, seguindo os rastros de José Nicolau Julião (2016) e Jorge Larrosa (2009), uma das chaves possíveis de leitura da ideia de superação descrito no *Zaratustra* é compreendê-la como um processo de autossuperação.

No *Prólogo*, esse primeiro processo pode ser identificado com o retiro de Zaratustra. Nos dez anos que Zaratustra passou em sua caverna seu espírito se transformou. O *Prólogo* da obra revela o processo pelo qual Zaratustra acabara de passar. O texto começa nos mostrando que houve uma transformação na personagem de Nietzsche, a qual passou de alguém cansado para alguém pleno, que reconhece que foi preciso voltar-se para si para promover a mudança que seu espírito precisava: “Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou de seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou” (ZA, *Prólogo*, 01).

Sobre esse primeiro parágrafo do *Prólogo*, José Nicolau Julião observa que:

Nietzsche revela um importante aspecto da ação dramática do personagem central. A narrativa revela que houve uma transformação substancial em Zaratustra, o qual passa de alguém desiludido para alguém esperançoso, que acumulou sabedoria em excesso, em seus dez anos de exílio, e agora necessita doá-la. Isso revela que Zaratustra foi transformado por algum processo que o levou a superar seus estados de vida passados e, por isso, encontra-se agora pleno e superabundante. Zaratustra parece ser alguém que se autossuperou (JULIÃO, 2016, p. 77).

Nietzsche, através de Zaratustra, mostra como o processo de autossuperação é silencioso, calmo e necessita de afastamento, de solidão. O processo pelo qual Zaratustra passou o transformou, seu coração mudou e agora ele é alguém que tem coragem para mudar seu destino.

Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. - Mas tenho necessidade de *solidão*, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre... Todo o meu Zaratustra é um ditirambo à *solidão*, ou, se fui compreendido, à *pureza*... Felizmente não à *pura tolice*. (EH, *Por que sou tão sábio?* 08).

Zaratustra necessita de solidão para que haja a mudança que seu espírito necessita. Tanto o *Prólogo* quanto diversas das passagens da obra revelam que

Zaratustra proclama a solidão como um aspecto necessário para superar-se a si mesmo. Nietzsche quer nos mostrar que a solidão é o caminho para um espírito livre, que aprendeu a amar sua própria companhia:

Queres ir para a solidão, meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta.
“Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. (ZA, *Do caminho do criador*, 01).

Zaratustra chega mesmo a indicar a solidão como condição para que cada indivíduo se encontre a si mesmo:

Foge para tua solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo barulho dos grandes homens e picado pelos ferrões dos pequenos.
A floresta e o rochedo sabem calar-se dignamente contigo. Volta a semelhar-te à árvore que amas, a de amplos galhos: atenta e silenciosa pende ela sobre o mar.
Onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas. (ZA, *Das moscas do mercado*, 19).

Quando nos afastamos podemos ver as coisas com mais clareza, avaliar melhor nosso interior e o que nos rodeia (daí a simbologia do sol, o grande astro, evocada no *Prólogo*). A solidão é parte importante para esse processo de autossuperação, pois permite a cada um tornar-se o que se é. Zaratustra prefere a solidão e o silêncio dos montes para que haja a transformação que seu espírito anseia.

Vai para a solidão com teu amor, irmão, e com teu criar; e somente depois a justiça te seguira claudicando.
Vai para a tua solidão com minhas lágrimas, irmão. Amo aquele que quer criar além de si e assim perece. (ZA, *Do caminho do criador*, 01).

Para Marton (2000a), a solidão se apresenta como profilática e regeneradora, marca distintiva e condição necessária para o pensar. Segundo a autora: “É na solidão que autor e personagem se revigoram e se reencontram a si mesmos; é nela que se restabelecem do convívio com os homens” (MARTON, 2000a, p.80). Para a autora, a temática da solidão tem grande destaque no período maduro da filosofia nietzchiana, apresentando-se de muitas maneiras em seus escritos:

Inevitável, a solidão põe-se como necessária ao pensar. Tanto é que, ao definir o que entende por filosofia já nas primeiras páginas do prefácio de *Ecce homo*, ele não hesita em trazê-la à cena. E, ao introduzir seu *alter ego* logo nas primeiras linhas do prólogo de *Assim falava Zaratustra*, não titubeia

em inclui-la. E na solidão que o autor se entrega às suas reflexões filosóficas; é nela que a personagem vê encher a sua taça de sabedoria. (MARTON, 2000a, p. 79).

Seguindo ainda os passos de Marton, é importante destacar o aspecto eminentemente formador que o tema da solidão tem:

Na sua caverna e na sua montanha, Zaratustra não se restringe a apartar-se de seus contemporâneos; espera deles se distinguir. Não se limita a pôr-se à margem de sua época; quer dela se diferenciar. Na solidão, desfruta o silêncio, a água pura, o ar fresco, o alimento genuíno, a morada acolhedora; na solidão, encontra o seu lar. Assumindo valores que contrastam com os dos homens de seu tempo, torna sua morada imprópria para eles; abraçando perspectivas avaliadoras que se contrapõem às que adotam, faz de seu lar um lugar a eles inacessível. E, mesmo na topografia, deixa expressa sua singularidade; por demais alto e íngreme, habita. (MARTON, 2000a, p. 86-87).

Desse modo, a autoformação de Zaratustra se realiza por meio da solidão, pois, dialogando consigo mesmo, Zaratustra parece voltar à serenidade de si, a edificar sua vida interior, regozijando-se consigo próprio e reafirmando em si a sua elevada solidão: “Oh! Solidão, solidão, minha pátria! Como é divina e terna a tua voz que me fala! [...] tudo em ti é franco e iluminado” (ZA, *O Regresso*, 1).

A ideia de autossuperação aparece no *Zaratustra* associada à metáfora “das três metamorfoses” descrita no primeiro discurso. Eis nas palavras do próprio Nietzsche essa metamorfose: “Três metamorfoses do espírito menciono para vós: de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (ZA, *Das três metamorfoses*, 01). Aqui, tal processo mostra as diversas metamorfoses que o indivíduo deve passar para superar-si a si mesmo, superar o peso civilizatório e seus valores, as marcas que o mesmo deixa em cada indivíduo particular. Fink observa que “o primeiro discurso [Do *Zaratustra*], intitulado *Das Três Metamorfoses*, indica o tema fundamental: a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a transformação da sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma (FINK, 1983, p. 76).

Inicialmente o espírito é um camelo, um animal de carga. Assim, o espírito enquanto camelo carrega tudo o que há de mais pesado: valores, crenças, verdades, etc.

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado.

[...] Todas essas coisas mais pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para o seu deserto. (ZA, *Das três metamorfoses*).

O camelo representa a necessidade de condução, de mandamentos, de regras, de religiões, de sacerdotes. Ele não percebe que estas muletas metafísicas só servem para incentivá-lo a suportar cada vez mais “carga”. Fink pontua que no discurso de *Zaratustra*, o homem sob o peso da transcendência, o homem do idealismo assemelha-se ao camelo: ele não quer ter a vida fácil, despreza a ausência de peso da mesquinha vida quotidiana, quer tarefas nas quais quer conformar-se a mandamentos pesados e severos que não são fáceis de cumprir e que oprimem pesadamente; quer um dever e, mais ainda, quer obedecer a Deus e submeter-se ao sentido da vida que lhe é imposto; na obediência e na submissão encontra o espírito respeitoso a grandeza que lhe é própria. Preso a um mundo de valores fixos, submete-se docilmente ao mandamento do “Tu deves” (FINK, 1983, p. 76).

Assim, o espírito transformado em camelo se sobrecarrega de todas as coisas mais pesadas e sai rumo ao deserto. E é na extrema solidão do deserto que ocorre a segunda metamorfose: “o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (ZA, *Das três metamorfoses*). O leão, por sua vez, representa o espírito de conquista da própria liberdade, da possibilidade de dizer “eu quero”.

Ali procura o seu derradeiro senhor: quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão.

Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? “Não-farás” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “Eu quero”.

[...] Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão.

Criar liberdade para e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão. (ZA, *Das três metamorfoses*).

O leão já vivenciou a dura realidade do espírito do camelo, sob a égide dos valores do idealismo metafísico, e tem o espírito repleto de força de transformação, pois não deseja mais a servil obediência para si do camelo. Segundo Fink, essa transformação do espírito respeitoso e obediente do camelo em leão significa a rejeição dos fardos que o oprimem do “exterior”, a luta contra o seu “último deus”, contra a moral objetiva, tomando consciência de sua alienação anterior (FINK, 1983, p. 76). O comentarista observa, contudo, que nessa luta na luta do leão contra a moral idealista com a sua justificação transcendente, o seu “mundo inteligível” e a sua vontade de

Deus, o homem cria para si a liberdade, liberta a liberdade que dorme nele, supera a fase da não liberdade fundamental, da regulação da vida por meio de um sentido de vida dado de antemão e que ele tem de aceitar, “mas esta liberdade do leão, esta liberdade que diz não, que nega Deus, a moral objetiva 'e a coisa em si metafísica, como ilusões da alienação idealista, não é o último estágio; trata-se apenas de liberdade negativa, libertação de, mas ainda não liberdade para” (FINK, 1983, p. 77).

A transformação da vontade reativa do leão em vontade criadora de novos valores só a criança a tem – eis a última metamorfose: o leão torna-se criança. Zaratustra, então, se questiona:

Mas dissei-me, irmãos, o que podes fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão repete ainda tem de se tornar criança? Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, 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 que agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo. (ZA, *Das três metamorfoses*).

Segundo Fink, Nietzsche invoca na metáfora do *jogo* a natureza original e verdadeira da liberdade como criação de novos valores e de mundos de valores: “O jogo é a natureza da liberdade positiva. Com a morte de Deus, torna-se manifesto o caráter lúdico e arriscado inerente a existência humana. O espírito criador do homem reside no jogo” (FINK, 1983, p. 77). Para Larrosa, por sua vez, a criança que faz parte desse discurso dá lugar à abertura da liberdade, e, portanto, à transformação do sujeito da liberdade: “A criança que faz parte desse discurso, representação da criança *Aión* do fragmento de Heráclito, aparece como o ponto em que o sujeito lança-se além de si para algo novo aparecer” (LARROSA, 2009, p. 09).

Como coloca Larrosa, essa construção pessoal indica que é necessário esse mergulho em si: “Chegar a ser o que és! Talvez a arte da educação não seja outro senão a arte de fazer com que cada um torne-se em si mesmo, até sua própria altura, até o melhor de suas possibilidades” (LARROSA, 2008, p. 39). O que o comentador está apontando é o fato de que a ideia de autossuperação pode ser associada a outro processo de superação de si mesmo, encontrado na filosofia nietzschiana, que é o “tornar-se o que se é”: “Pois *tal* sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és!’” (ZA, *A oferenda do mel*).

Esse processo de “tornar-se o que se é” aparece com muita frequência na filosofia nietzschiana, especialmente em seu livro autobiográfico *Ecce Homo*, cujo subtítulo é “como alguém se torna o que é”. Como aponta Eduardo Nasser (2011), Nietzsche toma essa expressão “torna-te o que és” da II Ode Pítica do poeta grego Píndaro, como uma oposição ao “Conhece-te a ti mesmo”, antiga inscrição no templo de Apolo, em Delfos, um dos lemas de Sócrates, de acordo com Platão, na medida em que o “conhecer” se aproxima mais da razão, enquanto que o “tornar” se relaciona com a experiência e a ação (Cf. NASSER, 2011, p. 195). É que para Nietzsche, o dito do oráculo de Delfos, o *nosce te ipsum* [conhece-te a ti mesmo], seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, *mal entender-se*, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 09).

O “tornar-se o que se é” indica uma tarefa de natureza prática, um longo caminho a ser trilhado lentamente. Na *Gaia Ciência*, Nietzsche oferece as primeiras pistas do que consistiria tal processo: “*O que diz sua consciência?* – ‘Torne-se aquilo que você é’”. (GC, 270). Para Larrosa, o que Nietzsche nos dá aqui é um primeiro olhar sobre a consciência, sobre esse dispositivo de subjetivação o qual vai submeter mais adiante, em outras obras, a uma investigação genealógica e psicológica enormemente potente.

Retoricamente está começando a construir uma oposição entre o homem como animal gregário, homogêneo, maciço, intercambiável, exterior, e o homem como ser singular, heterogêneo, particular, único, interior. E vai estabelecer a questão da subjetivação como uma luta entre o convencionalismo do agrupamento e a ânsia da singularidade do indivíduo. (LARROSA, 2009, p. 49).

Essa ideia de tarefa que o “tornar-se o que se é” implica é retomada novamente numa passagem do § 9 do capítulo *Por que são inteligentes* do *Ecce Homo*:

Neste ponto já não há como eludir de responder à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do *amor de si*... Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se *com* essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que é*. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa (EC, *Por que são inteligentes*, 09).

Sobre esse pressuposto de que “não suspeite sequer remotamente o *que é*” como condição para alguém “tornar-se o que se é”, Eduardo Nasser (2011) observa que não se trata de uma mera estupidez ou cegueira, um apagamento místico de si, mas uma inibição da operação reflexiva, um fechar de olhos do “olho do espírito”: “a neutralização do intelecto não representa uma limitação, mas um aumento da racionalidade. Esse é o momento em que o olho do espírito é despojado de sua vaidade e passa a ser absorvido pelo olho do corpo, a “grande razão” (*grosse Vernunft*). (NASSER, 2011, p. 214). O comentador faz referência aqui à passagem do *Zarathustra* na qual Nietzsche deixa transparecer que as atividades psíquicas – racionalidade, consciência, alma, etc. –, são “efeitos do corpo”.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.
“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A maior coisa, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

Para Nasser, essa interrupção da reflexão requer, contudo, alguns esclarecimentos, os quais ele faz referindo-se ao que ele chamou de “pequeno inventários de ‘espertezas’ esquematizado por Nietzsche” (NASSER, 2011, p. 214). Primeiramente, há uma “primeira esperteza” extraída do “instinto de autodefesa”: não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 8). Outra esperteza consiste em “reagir com a menor frequência possível e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a como que suspender sua ‘liberdade’, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente (EH, *Por que sou tão inteligente*, 8). Nasser destaca ainda que o exame dessas espertezas nos permite concluir que cada uma delas possui uma especificidade:

Todavia, se em seguida as agruparmos, fica claro que na verdade existe uma única argumentação sobre a “esperteza”. Esperto é aquele que ao selecionar com discernimento o que chega, reage com menos frequência e se torna menos suscetível ao ressentimento, se instalando no estado de completude, não querendo que algo se torne diferente do que é. [...] Dessa forma, e aqui nos colocamos num ponto de vista estritamente lógico, se a ignorância de si aparece como o pressuposto teórico para o como tornar-se o que se é, parece-nos correto dizer que esse mesmo pressuposto é precedido por um outro, cujo caráter é prático: não se querer diferente do que é. Essa revelação nos obrigaria, portanto, reformular o que dissemos acima: cada um não se torna o

que é somente quando não sabe de si, mas também quando não se quer diferente (NASSER, 2011, p. 216-217).

De fato, é o que deixa transparecer Nietzsche na seguinte passagem do *Ecce*

Homo:

“Querer” algo, “empenhar-se” por algo, ter em vista um “fim”, um “desejo” – nada disso conheço por experiência própria. Ainda neste momento olho para o meu futuro – um *vasto* futuro – como para um mar liso: nenhum anseio o encrespa. Não quero em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente. Mas assim vivi sempre. Não tive desejo algum (EH, *Por que sou tão inteligente*, 9).

Nasser observa, contudo, que quando Nietzsche confessa que em nenhum momento predominou o desejo de ser diferente do que era, isso diz respeito menos a uma transformação do que uma dissolução da vontade – ao menos em sua acepção corrente e, por assim dizer, não filosófica – e da finalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que alguém se torna o que é não quando quer que algo seja o que sempre foi, mas quando única e simplesmente deixa de querer.

Aquele que crê ser portador da faculdade da vontade não dúvida que dirige, de modo mais ou menos bem sucedido, as suas ações rumo a determinados fins. Ocorre que essa imagem criada de si mesmo obriga que o “ser si mesmo” sempre esteja referido a um “ainda não ser si mesmo”, e mais do que isso, a um agente responsável e culpado por esse permanente estado de incompletude (seja ele o iniciador do “tornar-se” ou o próprio “tornar-se”) (NASSER, 2011, p. 219).

Na *Gaia Ciência*, Nietzsche já havia feito menção à ideia de criação, especialmente à ideia de “criação de si”. Nietzsche vai chamar atenção a necessidade de educar-se, criar para si uma nova forma de viver e viver de forma plena

Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido (GC, 335).

A tarefa de “tornar-se o que se é” implica, portanto, a autocriação. Segundo Larrosa, o “tornar-se o que se é” é um processo de invenção, uma invenção onde o indivíduo é capaz de criar-se a si próprio:

O homem é um animal de invenção, e as diferentes formas de consciência não são senão produtos dessa função inventiva, dessa capacidade de

invenção. Por isso Nietzsche não distingue realidade e ficção, mas ficção má, enferma, e a ficção boa, afirmativa, produtora de novidade, de intensidade, criadora de possibilidades de vida (LARROSA, 2009, p. 57).

Nesse sentido, o traço derradeiro do processo de “tornar-se o que se é” está expresso na famosa fórmula do *amor fati* nietzschiano: “Nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). Esse “tornar-se o que se é” nietzschiano, é fundamental para se compreender o processo de autossuperação, pois, as duas terminologias indicam uma elevação de si mesmo, e ainda, um complemento a “ideia de superação como processo ético-existencial” título do capítulo que será trabalhado a seguir.

CAPÍTULO 03 – A IDEIA DE SUPERAÇÃO COMO UM PROJETO ÉTICO-EXISTENCIAL

Como vimos acima, a ideia de superação em Nietzsche implica dois processos distintos e complementares: um processo de autossuperação e um processo de superação ético-existencial. Neste terceiro capítulo vamos abordar em que consiste esse segundo processo, analisando sua relação com os conceitos de super-homem, vontade de poder e eterno retorno. Como nos lembra José Nicolau Julião, no *Zaratustra* é narrado o trajeto de Zaratustra em seu ensinamento de autossuperação, mas como “Deus morreu”, Zaratustra, então, além de anunciar o super-homem, necessita preparar um terreno para além das dicotomias valorativas existentes, para que o seu anúncio possa efetivar-se: uma nova perspectiva deve ser cultivada, superando os valores dicotômicos existentes e criando novos valores – daí um projeto de transvaloração de todos os valores anunciado por Nietzsche.

3.1 A ideia de superação como um projeto ético-existencial no *Zaratustra*

Essa ideia de superação como um projeto ético-cultural em Nietzsche o acompanha ao longo de sua filosofia. Em o *Nascimento da tragédia*, Nietzsche parece estabelecer como princípio a seguinte ideia: “Cumpre-nos reconhecer que tudo que nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso” (NT, 17). Com base nessa ideia de vir-a-ser, o filósofo contrasta a vibrante cultura dionisíaca, supostamente existente na Grécia pré-socrática e nos primórdios da tragédia grega, com os versos apolíneos mais racionais, evidenciados no racionalismo socrático, defendendo um “retorno” à cultura dionisíaca: “o tempo do homem socrático passou: coo tempo do homem socrático passou: coroaí-vos de hera, tomai o tirso na mão e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos” (NT, 20).

Essa ideia aparece ainda em obras posteriores ao *Nascimento da tragédia*, como no já mencionado debate entre superação e conservação, especialmente nas obras do período intermédio como *Humano, demasiado humano* e *Aurora*. Contudo, como já mencionamos também, é no parágrafo 283 da *Gaia Ciência* que essa ideia de superação adquire contornos mais delineados e aparece relacionada a uma ideia mais geral de

superação da cultura e do próprio homem europeu, o que implica um projeto ético-existencial.

Eu saúdo todos os sinais de que se aproxima uma época mais viril, guerreira, que voltará a honrar acima de tudo a valentia! Ela deve abrir caminho para uma época ainda superior e juntar as forças de que esta precisará – época que levará heroísmo para o conhecimento e travará guerras em nome dos pensamentos e das consequências deles. Para isto são agora necessários muitos homens preparatórios valentes, que certamente não podem surgir do nada – muito menos da areia e do lodo da atual civilização e educação cidadina; homens que, silenciosos, solitários, resolutos, saibam estar satisfeitos e ser constantes na atividade invisível; homens interiormente inclinados a buscar, em todas as coisas, o que nelas deve ser *superado* (GC, 283)

Entretanto, é no período tardio de sua filosofia que essa ideia adquire seus contornos definitivo. É no já mencionado parágrafo 3 do *Prólogo* do *Zaratustra* que essa ideia aparece claramente:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?
Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?
Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. (ZA, *Prólogo*, 03).

Nietzsche reafirma essa mesma ideia de superação num parágrafo posterior do *Prólogo* do *Zaratustra* através da metáfora do homem como uma passagem, como ponte estendida entre o animal e o super-homem:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre o abismo.
Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.
Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amanda, no homem, é ser uma *passagem* e um *declínio*. (ZA, *Prólogo*, 04).

Ainda no *Prólogo*, Nietzsche deixa claro que, além do processo de autossuperação acima mencionado, a ideia de superação implica também um projeto ético-existencial. Se por um lado, o “exílio” de Zaratustra representa um processo de autossuperação, por outro lado, o próprio Zaratustra revela uma necessidade “doar” sua sabedoria aos demais.

Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou – e um dia ele se levantou com a aurora, foi para diante do sol e assim lhe falou:

“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.

Mas nós sempre te abençoamos.

Olha! Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos que se estendam.

Quero doar e distribuir, até que os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza.

Para isso devo baixar à profundidade: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante!

Devo, assim como tu, *declinar*, como dizem os homens aos quais desejo ir (ZA, *Prólogo*, 1).

José Nicolau Julião observa que se, por um lado Zaratustra parece ser alguém que se autossuperou, por outro, fica ainda a questão de se saber por que ele quer retornar para junto dos homens, a causa de sua antiga desilusão? Sua resposta é a seguinte:

É porque, como ele revela em analogia com o sol, cuja luz só tem sentido se tiver algo ou alguém para iluminar, Zaratustra precisa daqueles para quem possa ensinar a sua sabedoria. E, dessa forma, parece-nos que algo importante é revelado, a saber: que a sabedoria acumulada pode ser ensinada. Mas o que Zaratustra ainda não sabe é como comunicar o seu ensinamento. Pois ele ainda não sabe que o processo de se tornar pleno, ou melhor, de se tornar o que se é, precisa antes ser vivenciado, experimentado, pois é somente na inserção com os homens que a superação pode ocorrer (JULIÃO, 2016, p. 77).

Ao iniciar seu “*declínio*”, Zaratustra logo se deparará com as dificuldades mencionadas acima pelo comentador. Ao se digirir ao povo na praça, por exemplo, e comunicá-lhes sua “boa nova”, logo percebe que estes não o compreendem e, mais que isso, riem de suas palavras – “eles não me compreendem: não sou a boca para esses ouvidos” (ZA, *Prólogo*, 5). Após retirár-se da cidade, depois dessa primeira decepção, Zaratustra “olhou para dentro de si” e viu uma nova “verdade”: “uma luz raiou para mim: que Zaratustra não fale para o povo, mas para companheiros! Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de um rebanho!” (ZA, *Prólogo*, 9).

Com essa nova “revelação”, fica claro para Zaratustra qual sua tarefa mais importante, qual seja, anunciar o super-homem e assegurar a transvaloração de todos os valores implicados nesse anúncio:

Companheiros é o que busca o criador, não cadáveres, e tampouco rebanhos e crentes. Aqueles que criem juntamente com ele busca o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que colham juntamente com ele: pois tudo nele se acha maduro para a colheita. Mas faltam-lhe as cem foices: então ele arranca as espigas e se aborrece.

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.

Aqueles que também criem busca Zaratustra, que também colham e festejam busca Zaratustra: que tem ele a fazer com rebanhos e pastores! (ZA, *Prólogo*, 9).

A passagem acima deixa transparecer que a autossuperação de Zaratustra parece envolver uma espécie de complemento ético-existencial, na medida em que ele “necessita” de companheiros de jornada, capazes de criar novas tábuas de valores. Zaratustra necessita compartilhar sua sabedoria e, para isso, não quer “seguidores”, mas companheiros de caminhada, capazes de criarem a si mesmos, de se autossuperarem. E Zaratustra sabe que essa não é uma tarefa fácil, sabe que: “quem tem de ser um criador sempre destrói” (ZA, *Das mil metas e uma só meta*, 1). Daí porque em outra passagem do texto Zaratustra se perguntar:

Olha, eis aqui uma nova tábua: mas onde estão meus irmãos, que a levem comigo ao vale e aos corações de carne? – Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem que ser superado (ZA, *De velhas e novas tábuas*, 3).

No *Zaratustra*, além dessa longa passagem do *Prólogo*, existem várias passagens que denotam essa ideia de superação como um projeto ético-existencial. No próprio *Prólogo*, além da já mencionada passagem onde o super-homem é anunciado, existem ainda outras passagens que corroboram que a hipótese aqui levantada, especialmente aquelas relacionadas às metáforas do homem como “passagem”, como “ponte”, para o super-homem. Podemos perceber isso claramente, por exemplo, no parágrafo 03, quando Zaratustra diferencia o super-homem da visão metafísica de mundo:

O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra!

Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não.

[...] Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (ZA, *Prólogo*, 03)

No parágrafo 04, quando Zaratustra aponta o homem como “ponte”, uma “passagem”, para o super-homem:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo.

Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.

Grande, no homem, é ser ponte, e não um objetivo: o que se pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. (ZA, *Prólogo*, 04)

No parágrafo 09, quando Zaratustra “toma consciência” do tipo de homem capaz de acompanhá-lo em sua tarefa:

Quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o super-homem.

Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos eremitas a dois; e quem tiver ainda ouvidos para coisas inauditas, esse ficará de coração oprimido com a minha felicidade.

Para minha meta me ponho a caminho; saltarei sobre os hesitantes e os vagarosos. Assim, que minha marcha seja o seu declínio! (ZA, *Prólogo*, 9).

Essa ideia de superação como um projeto ético-existencial aparece ainda em várias passagens do *Zaratustra*. A título de exemplo, podemos citar a seção *Das paixões alegres e dolorosas*, na primeira parte da obra: “O homem é algo que tem de ser superado: e por isso deves amar tuas virtudes - : porque delas perecerás” (ZA, *Das paixões alegres e dolorosas*).

Na seção *Das mil metas e uma só meta*, Zaratustra comenta sobre um de seus “achados” nas perambulações entre os povos:

Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder.

Louvável é o que ele julga difícil; o que é indispensável e difícil considera bom, e o que liberta da necessidade suprema, o raro, difícilíssimo – ele exalta como sagrado.

[...] estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia.

Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores!

Criadores foram primeiramente os povos, somente depois os indivíduos; em verdade, o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação.

Outroa mantinham os povos uma tábua de valores acima de si. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos essas tábuas. (ZA, *Das mil metas e uma só meta*).

Além disso, essa ideia aparece também através da metáfora do “grande meio-dia” da última seção da primeira parte do *Zaratustra Da virtude dádiosa* – na qual Zaratustra celebra sua esperança de superação:

Este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre animal e super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a 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 seu conhecimento permanecerá no meio-dia. “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem.*” – que esta seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade! (ZA, *Da virtude dadivosa*, 03).

Ela aparece ainda na terceira parte do *Zaratustra*, por exemplo, na seção *De velhas e novas tábuas*:

Olha, eis aqui uma nova tábua: mas onde estão meus irmãos, que a levem comigo ao vale e aos corações de carne? – Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem de ser superado. Há muitos caminhos e modos de superação: deves *tu* cuidar disso! Mas somente um palhaço pensa: “O homem também pode ser *saltado*”. Supera a ti mesmo também no teu próximo: e um direito que podes arrebatá-lo, não deixe que te seja dado! Aquilo que fazes, ninguém pode fazer a ti. Vê, não existe retribuição. (ZA, *De velhas e novas tábuas*, 4)

A ideia de superação como um projeto ético-existencial está associada a um projeto mais amplo, levado a cabo por Nietzsche no período tardio de sua filosofia, que é a transvaloração de todos os valores. Como aponta Julião (2016), esse projeto, que tem como pano de fundo a superação da metafísica, a base fundante dos valores morais até então predominantes, ganha destaque central em sua reflexão a partir do *Zaratustra* e nas suas obras genealógicas *Além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*, “sob a insígnia de transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*) (JULIÃO, 2016, p. 17).

3.2 Superação e transvaloração

Conforme aponta Luis Rubira (2008), a expressão “transvaloração de todos os valores” aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, onde o filósofo atribui a tarefa de transvalorar aos filósofos do futuro. Essa expressão está associada tanto ao nome de um projeto de uma obra a ser escrita em quatro livros² – *O Anticristo*, *Crepúsculo do Ídolos*, *Ecce Homo* e *Dionísio – filosofia do eterno retorno* (este último não concluído) – quanto a um movimento de superação ético-existencial

² Sobre esse projeto e suas discussões entre os intérpretes de Nietzsche acerca do lugar e da importância do mesmo no interior da filosofia nietzschiana, ver: JULIÃO, 2016; RUBIRA, 2008.

dos valores e da cultura dominante, tal como defendido nas obras acima mencionadas. No *Zaratustra*, além das diversas referências já citadas no decorrer desse trabalho, especialmente aquelas encontradas no *Prólogo*, na primeira e na terceira da obra, a transvaloração de todos os valores é isso o que quer dizer propriamente a palavra “super-homem” na boca de Zaratustra.

Contudo, é em *Genealogia da Moral* que esse projeto de transvaloração de todos os valores aparece de forma mais explícita. Em *Ecce homo*, sua autobiografia, Nietzsche descreve essa obra como “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores” (EH, *Genealogia da moral*). A tarefa básica que Nietzsche se propõe na *Genealogia* aparece logo no prefácio:

Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso será necessário o conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro?* (GM, *Prólogo*, 6).

Para Scarlett Marton (2020b), ao trabalhar com a noção de valor na *Genealogia*, Nietzsche opera uma subversão crítica, na medida em que, com essa noção, ele põe de imediato a questão do valor dos valores e, ao colocá-la, levanta a pergunta pela criação dos valores.

Se o valor dos valores “bem” e “mal” não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como se existissem desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo suprassensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas “humanos, demasiado humanos”; em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados. Assim o valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valor estes partiram para criá-los. Na ótica nietzschiana, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam (MARTON, 2020b, p. 98).

Apesar de não fornecer maiores informações sobre esse processo de investigação histórica da moral, é com base na distinção entre uma moral de senhores e uma moral de escravos (BM, 260) que Nietzsche passa, então, a considerar os motivos

que levam esses dois tipos a utilizarem diversamente os conceitos/juizados de valor “bom e mau” e “bom e ruim”, isto é, os conceitos morais básicos, construindo, assim, uma efetiva *história da moral* (GM, Prólogo, 7). Esse processo visa, entre outras coisas, explicitar o movimento que culminou com a transvaloração operada pela moral escrava.

A moral dos senhores, dos nobres, define o que é “bom” a partir de si mesmo, de suas próprias características e ações. Porque não precisa de uma instância fora dela para justificar seu agir, porque crê em si mesma e se orgulha de si mesma, os conceitos próprios da moral nobre têm sua origem, primeiramente, no reconhecimento do seu próprio estado e na avaliação desse estado como “bom”. Somente depois, e a partir desse conceito inicial, é que o nobre vai distinguir, por contraposição a esse seu estado, o que é por ele desprezado: o homem comum *mentiroso* em contraposição ao veraz (GM, I, 5).

A moral escrava, por sua vez, tem como pressuposto básico para estabelecimento de suas categorias mais primárias o mundo exterior, o qual lhe serve de estímulo na medida em que o incomoda; seu ato básico, enquanto “criador de valores”, é um olhar para fora, um não a esse “fora”, a esse “outro” (GM, I, 10). Assim, contrariamente ao “malvado”, o “bom” dessa moral será aquele que fora designado como “ruim” pela outra moral. A moral escrava precisa, portanto, para nascer, de um mundo oposto e externo – sua ação é no fundo reação (GM, I, 10).

O contraste entre essas duas perspectivas morais básicas é exposto na *Genealogia* com o auxílio de três conceitos: o de ressentimento, o de má consciência e o de ideal ascético. Esses conceitos são utilizados para definir a reação do tipo servil ao tipo nobre e as etapas que conduziram à transvaloração escrava na moral.

Para Nietzsche, o ressentimento é algo instintivo: “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento” (GM/GM, III, 15).. A busca por culpados é movida pelo interesse de despejar todo sofrimento, frustração ou dor sobre qualquer um que seja o suposto causador ou responsável dessa comoção. Contudo, o sacerdote ascético “muda a direção” desse ressentimento acumulado, que ameaça recair em um culpado, ratificando que existe a culpa, mas nega que pertença a outro, afirmando que, na verdade, ela é de quem verdadeiramente sofre por ressentir-se. Com isso, a “avalanche” é retida, de modo que o ressentimento passa a ser redirecionado, fazendo com que o ressentido tenha que aprender a conviver com sua consciência culpada (GM, III, 15).

Com o predomínio do modo de valoração escrava, típico do homem do ressentimento, outra questão passa a ser considerada por Nietzsche na *Genealogia*: a produção no homem, tanto de sua consciência moral quanto de sua “má consciência”, isto é, o filósofo está interessado em saber “como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência da culpa, a ‘má consciência’?” (GM, II, 4). O conceito de “má consciência” aparece, então, como resultado de um longo processo que se iniciara com a finalidade de criar um animal que pudesse *fazer promessas* (GM, II, 1).

O ideal ascético completa esse processo de valoração escrava, pois ele oferece um sentido para o sofrimento humano; ele justifica esse sofrimento numa vida pós-morte, onde os fracos terão suas faltas reparadas e triunfarão sobre os fortes. Nietzsche afirma que o ascetismo decorre de um dado fundamental da vontade humana: seu *horror vacui*, isto porque o homem necessita de ideais e finalidades, de uma direção e um significado para a própria vida, a ponto de *querer o nada a nada querer* (GM, III, 1). O ideal ascético surgiu como um esforço para responder essa questão nas suas formulações mais imprescindíveis: “para quê o homem?”, “para quê sofrer?”. Assim, diante do problema da falta de sentido do homem, que não nega o sofrimento, mas sua falta de sentido, o ideal ascético oferecera uma resposta, a única que se colocou à disposição até o momento, salvando esse homem da falta absoluta de sentido, fechando as portas para todo niilismo suicida (GM, III, 28).

Nietzsche ressalta, contudo, que essa interpretação ascética do sofrimento trouxe consigo um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida, pois colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa. Mas apesar de tudo, o que importa é que o homem estava salvo, ele possuía um sentido; a partir de então, ele não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, ele podia querer algo, não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: “*a vontade mesma estava salva*” GM, III, 28).

É diante desse longo processo de predomínio do modo de valoração escrava na moral, dessa *décadence* que vê preponderar em seu tempo, o filósofo propõe realizar um “ensaio inverso”, uma nova transvaloração: irmanar todas as propensões humanas que foram *desnaturadas* (GM, II, 24). No entanto, Nietzsche se pergunta, então, sobre quem seria forte o bastante para isso? A quem se dirigir com tais esperanças e pretensões?

Para aquele fim seria preciso uma *outra* espécie de espírito, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo

necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas inverniais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo 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).

Nietzsche aspira a um “tipo” que seja capaz de, em um tempo vindouro, fazer diferentes ensaios, experimentar outras formas de valorar, criar novas “tábuas de valores”, que não mais expressem um profundo mal-estar com os processos efetivos; espera a vinda de homens dotados de grande saúde que possam livrar a efetividade da “maldição” deposta sobre ela (GM, II, 24). Na *Genealogia*, Nietzsche vincula a ideia de um contramovimento, de uma tentativa inversa, *primeiramente*, a um tipo de homem superior, o “indivíduo soberano”, que, por meio da passagem do “tu deves” para o “tu podes”, realizaria uma superação da moral.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual era apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização (GM, II, 2).

Esse indivíduo soberano, além da moral, é o resultado da disciplina ascética da moral e da razão, das instituições sociais e práticas genéricas comuns (do rebanho); é o fruto da moralização dos costumes e a meta que justifica esse processo, pois, por mais que esse processo seja cheio de tirania, dureza, estupidez e idiotismo, eles são exigências para a produção daquele indivíduo, que só pode se tornar livre através da passagem pela lei, uma vez que, sem o trabalho tirânico da socialização, ele não teria o domínio de si, nem poderia tornar-se “senhor do *livre-arbítrio*” (GM, II, 2).

Outro “tipo” elencado por Nietzsche capaz de realizar o que ele chamou de “ensaio inverso”, que culminaria na criação desse contraideal, se daria pela ação do “homem redentor”, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância:

Esse homem do futuro, que nos salvará não apenas do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do nihilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antinilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*” (GM, II, 24).

Mais que isso, esse homem redentor tornaria a vontade livre novamente e devolveria à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, uma tarefa que só poderia ser assumida por um ser de caráter nobre, que possuísse uma organização hierárquica distinta de seus impulsos.

Tanto o indivíduo soberano quanto o homem redentor, em virtude do caráter aristocrático e do tom profético com que Nietzsche os anuncia, se assemelham ao super-homem profetizado por Zarathustra. Semelhantes ao super-homem descrito no *Prólogo do Zarathustra*, esses tipos superiores são espíritos criadores, cuja força impulsora os afastará sempre de toda transcendência e de toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade, quando, de fato, se trata apenas de uma imersão nela com vistas a sua redenção (GM, II, 24). Assim, frente à decadência em que se encontra o homem moderno, Nietzsche aponta esses tipos superiores como aqueles que seriam capazes de realizar um ensaio inverso: redimir a realidade da maldição que o ideal existente sobre ela lançou, o que implica numa completa transvaloração de todos os valores.

3.3 O super-homem e a morte de Deus

O conceito de super-homem (*Übermensch*) é o conceito unificador dos diversos sentidos de superação que aparecem em Nietzsche no período tardio de sua filosofia. Esse conceito que, com exceção do aforismo 143 de *A gaia ciência*, em que faz uma aparição fugaz, na obra publicada aparece somente em *Assim falou Zarathustra* (1885), é fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzschiana³.

Eis como esse conceito faz sua aparição na obra publicada, no referido parágrafo 143 da *Gaia Ciência*:

Havia apenas uma norma: “o homem” – e cada povo acreditava possuir essa única e derradeira norma. Mas além de si e fora de si, num remoto sobremundo, era permitido enxergar uma *pluralidade de normas*: um deus não era uma negação ou a blasfêmia contra outro deus! Ai se admitiu, pela primeira vez, o luxo de se haver indivíduos, ali se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos. A invenção de deuses, heróis e super-homens de toda espécie, e também de quase-homens e sub-homens, de fadas, anões, sátiros, demônios, foi o inestimável exercício prévio para a justificação do

³ Para uma visão geral da palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche, ver PASCHOAL, 2007.

amor-próprio e da soberania do indivíduo: a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos. (GC, 143).

Walter Kaufmann (1974) observa que Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo *Übermensch*, ele remonta à antiguidade clássica, especialmente aos escritos de Luciano, retórico e filósofo, que se tornou conhecido pelos seus diálogos satíricos e histórias fantásticas, além de ter sido usado também por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por J. G. Herder, por Jean Paul e por Goethe, num poema (*Zueignung*) e no Fausto (parte I, linha 490), onde um espírito zomba de um assustado Fausto que o tinha evocado e o chama de *Übermensch*. No entanto, Kaufmann chama a atenção para o fato de que o sentido que Nietzsche mais tarde deu a esse termo é inteiramente distinto dos predecessores acima citados (Cf. 1974, p. 307-308).

No *Ecce Homo*, Nietzsche se refere a palavra “super-homem” nos seguintes termos:

A palavra “super-homem”, para designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens “modernos”, a homens “bons”, a cristãos e outros niilistas – palavra que na boca de um Zaratustra, o *aniquilador* da moral, dá o que pensar – foi entendida em quase toda parte, com total inocência, no sentido daqueles valores cuja antítese foi manifesta na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo “idealista” de uma mais alta espécie de homem, meio “santo”, meio “gênio”... (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 1)

Como aponta Julião (2016), é no *Zaratustra*, especialmente dos parágrafos 03 até o 07 do *Prólogo*, que Nietzsche desenvolve o seu mais amplo discurso acerca do super-homem em toda a sua obra, “todavia, devida à forma profética como é anunciado, seu significado não se torna claro (JULIÃO, 2016, p. 83).

Feitas essas observações iniciais, eis como Nietzsche, num tom profético próprio à apresentação de uma “doutrina”, anuncia o super-homem no já citado parágrafo 03 do *Prólogo*: *Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo? (ZA, *Prólogo*, 03). Segundo Julião, nessa passagem, fica explícita a importância que desempenha o ensinamento da superação na ação dramática do Zaratustra e também na elaboração do próprio conceito de super-homem: “Ao anunciar a necessidade da superação do homem através do super-homem, Zaratustra revela o próprio super-homem, por definição, como sendo superação” (JULIÃO, 2016, p. 85).

É nesse contexto de superação que Zaratustra exorta seus ouvintes na praça a permanecerem fiéis à Terra: se outrora o maior delito era o cometido contra Deus, agora mais sacrílego ainda é delinquir contra a Terra.

O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra!
Eu vos imploro, irmãos, *permaneçais fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não.
São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenam, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! (ZA, *Prólogo*,03).

No parágrafo 04 do *Prólogo*, Zaratustra reforça o caráter de superação contido no anúncio do super-homem:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo. [...] Grande, no homem, é ser ponte, e não um objetivo: o que se pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. Amo aqueles que não sabem viver senão com quem declina, pois são os que passam. (ZA, *Prólogo*, 04)

Sobre esse aspecto do anúncio do super-homem, Roberto Machado (2011) observa que o super-homem aparece no início do *Zaratustra* “mais precisamente como o final de um caminho, um rumo possível, que depende da vontade dos próprios homens; que deve ser querido como alvo pela humanidade” (MACHADO, 2011, p. 49).

Tal como os “tipos” acima mencionados, o super-homem é um criador, e é no reconhecimento e exercício desse poder único de criação que reside a sua saúde. A afirmação dessa saúde se traduz por meio da aceitação do caráter temporal e finito da condição humana, da precariedade e das benesses dessa condição finita:

Grande, no homem, é ser ponte, e não um objetivo: o que se pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. Amo aqueles que não sabem viver senão com quem declina, pois são os que passam.
Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam.
[...] Amo aqueles que não buscam primeiramente atrás das estrelas uma razão para declinar e serem sacrificados: mas que se sacrificam à terra, para que um dia a terra venha a ser do super-homem.
Amo aquele que vice para vir a conhecer, e que quer conhecer para que um dia viva o super-homem. E assim quer o seu declínio.
Amo aquele que trabalha e inventa, para construir a casa para o super-homem e lhe preparar terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio. (ZA, *Prólogo*, 04)

Assim, o super-homem é, antes de tudo, aquele que vence a si mesmo. O que ele procura é seu declínio. Para Nietzsche, contudo, o que importa não é o declínio

mesmo, mas a passagem, não é o desprezo do presente, mas a possibilidade de criar seu próprio futuro, de criar-se a si mesmo. Scarlett Marton (2016) pontua que os elementos reunidos até agora nos permitem elucidar a noção de super-homem tal como está formulada na primeira parte do *Zaratustra*.

O além-do-homem situa-se para além das velhas dicotomias da filosofia. Não se identifica com o sujeito, concebido como substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades; não se confunde com o eu, entendido como um todo independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário. O além-do-homem não estará entre os indivíduos supérfluos, os muito numerosos; ele não virá para promover uma mudança política. Intimamente ligada ao projeto de transvaloração dos valores, a noção de além-do-homem indica a necessidade de uma completa subversão da cultura ocidental (MARTON, 2016, p. 16).

Com isso, Marton aponta para um aspecto fundamental para o anúncio do super-homem ainda não tematizado aqui: a “morte de Deus”. No *Prólogo*, tal anúncio antecede o próprio anúncio do super-homem e é condição de possibilidade do mesmo. Zaratustra, ao descer da montanha, encontra um homem velho que, dez anos antes, havia testemunhado sua subida e este percebe que algo mudou em Zaratustra e ao final do encontro revela um de seus principais ensinamentos: “Como será possível? Este velho santo, na floresta, ainda não sabe que *Deus está morto!* (ZA, *Prólogo*, 02).

José Nicolau Julião observa que o tema da “morte de Deus” não é originariamente nietzschiano, mas já era corrente no ambiente alemão, tanto entre os poetas românticos quanto na filosofia do idealismo. Contudo, ele ressalta que a sentença de Nietzsche, “Deus está morto”, não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateu em voga no século XIX.

A crítica que tal sentença sugere é muito mais geral e abrange todo pensamento com pretensões de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. O Deus, que morreu, é quem garantia a ordem, metafísica, epistemológica e moral do mundo; com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionava o sentido histórico é denunciado como desprovido de sentido, e torna-se produto de uma ilusão (JULIÃO, 2016, p. 79).

É no parágrafo 125 da *Gaia Ciência* que o tema da “morte de Deus” aparece em toda sua inteireza nas palavras do *homem louco*:

Não houveram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse

outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (GC, 125).

Como ressalta Julião, essa é a mais significativa passagem de Nietzsche sobre o tema da “morte de Deus”, pois além da clareza e do estilo bem elaborado, aí percebemos toda a preocupação do autor com as consequências de tal acontecimento para a destinação humana.

O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos: um – o que ele gostaria que a humanidade seguisse – é o caminho da superação, a tomada de consciência de que somos nós mesmos que comandamos, ou seja, não há autoridade externa nos guiando, somos nós que nos conduzimos, na busca de nos tornarmos aquilo que somos; o outro é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada (JULIÃO, 2016, p. 80).

De fato Nietzsche parece expressar em parte essa preocupação quanto ao aspecto negativo de tal acontecimento ao fazer a seguinte afirmação: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (GC, 108). É que a morte de Deus, levada às últimas consequências, é difícil de aceitar e pode facilmente levar ao desespero. Não sabemos o que fazer, como proceder, não sabemos mais o que é certo e errado sem um padre ou um livro velho para nos guiar. Daí o receio do homem louco de ter vindo cedo demais, de não ser ainda seu tempo: “Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. [...] Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” (GC, 125).

Contudo, para os “espíritos livres”, ante a notícia de que “Deus está morto”, um mar de possibilidades se abriu, o homem adquiriu a responsabilidade e a felicidade de ser o autor de sua própria vida.

O maior acontecimento recente – o fato de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. [...] Talvez soframos demais as

primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...” (GC, 343).

Como aponta Marton, “é a morte de Deus, pois, que permitirá a Nietzsche acalentar o projeto de transvalorar todos os valores” (MARTON, 2016, p. 13). Nas palavras do próprio Nietzsche, “enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’” (GC, 343).

3.4 Eterno retorno e Vontade de poder

Contudo, os “espíritos livres” ainda têm um longo caminho pela frente até destruir todos os ídolos e finalmente poderem afirmar sua própria vontade, poderem dizer “assim eu quis”, poderem, enfim, afirmar o eterno retorno do mesmo. Eugen Fink afirma que com a concepção do eterno retorno, Nietzsche atinge o limite daquilo que para ele é exprimível, chega à fronteira do LOGOS, da razão e do método.

Na sua incapacidade de desenvolver *conceptualmente* a teoria do eterno retorno, não se manifesta uma insuficiência individual, mas a insuficiência da tradição filosófica na qual Nietzsche se insere. Ele volta-se, evidentemente, contra a metafísica tradicional, mas na sua oposição continua ligado a ela, inverte-a, pensa em termos anti-idealistas e, contudo, trabalha com os utensílios intelectuais da metafísica. A semelhança de Jano, Nietzsche é uma figura de duas caras. A sua luta contra o passado, contra o platonismo, o cristianismo e a moral de escravos, isto é, contra uma interpretação do existente prisioneira da alienação do homem, desenvolve-se largamente nas categorias e nos modos de pensar da metafísica, embora <<invertendo-os>>; a perspectiva fundamental continua a ser a interpretação do existente, quer dizer, das coisas *intramundanas*. (FINK, 1983, p. 98).

O pensamento do eterno retorno foi expresso por Nietzsche pela primeira vez, na obra publicada, na *Gaia Ciência*, num parágrafo intitulado *o maior dos pesos*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!” – Você não se prostraria e rangeria os

dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?

Com essa hipótese “demoníaca”, que demanda uma urgência diante da existência, uma transformação, Nietzsche parece querer testar qual seria a nossa reação se não houvesse mais nada além desta vida que retorna eternamente? Daí ele questionar: “Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou?” Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”.

Em relação ao *Zarathustra*, Nietzsche afirma em *Ecce homo* que a concepção básica do *Zarathustra* consiste no “*pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, *Assim falou Zarathustra*, 1). O eterno retorno aparece em todas as quatro partes da obra e é uma das chaves de compreensão do próprio livro como um todo. No *Prólogo* do *Zarathustra*, o pensamento do eterno retorno, embora não tematizado diretamente, aparece através da alusão ao “círculo dos círculos”, ao pleno “meio-dia”:

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 presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço (ZA, *Prólogo*, 10).

Na primeira parte do *Zarathustra*, Nietzsche continua apenas aludindo o pensamento do eterno retorno, seja através da ideia de novo começo, de criação, seja através da adesão incondicional, do dizer “sim” à vida. É o que deixa transparecer a seguinte passagem:

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, *Das três metamorfoses*).

Noutra passagem da primeira parte da obra, Zarathustra interroga seus ouvintes sobre a possibilidade de serem a própria medida de si mesmos, sobre a necessidade de auto-afirmação: “Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de

ti como uma lei? Podes ser de ti mesmo juiz e vingador de tua lei? [...] Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias se antes não te tornasses cinzas?” (ZA, I, *Do caminho do Criador*).

Na segunda parte do *Zaratusstra* as alusões ao pensamento do eterno retorno aumentam, a aparecendo em pelo menos três seções. Numa delas, Zaratusstra se pergunta pelo sentido que os “grandes acontecimento” poderiam ter: “Por que o fantasma gritou ‘É tempo! É mais que tempo’? *Para que é – mais que tempo?*” (ZA, *Dos grandes acontecimentos*). Talvez um indicativo seja dado numa outra seção da segunda parte da obra, quando Zaratusstra prenuncia anunciar seu “pensamento abissal”:

Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isso seria para mim redenção!
[..] Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’
- Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quereirei!’.
(ZA, *Da redenção*).

Mas as experiências de Zaratusstra durante seu “declínio” o ensinaram que “é difícil conviver com os homens, pois é muito difícil calar. Sobretudo para um tagarela” (ZA, *Da redenção*). Não é fácil ser um afirmador, muito menos ainda ser um criador. Não por acaso Zaratusstra hesita em anunciar seu “pensamento abissal”, o que leva o corcunda que ele encontra na ponte, durante sua segunda descida da caverna, a questionar: “Mas por que Zaratusstra fala conosco de modo diferente do que fala com seus discípulos?” e mais ainda “Por que Zaratusstra fala com seus alunos de modo diferente – do que fala consigo mesmo?” (ZA, *Da redenção*). Zaratusstra reconhece que ainda não disse tudo a seus discípulos: “Ah, meus amigos! Eu ainda teria algo a vos dizer, ainda teria algo a vos dar! Por que não dou? Então sou avarento?” (ZA, *A hora mais quieta*).

Na terceira parte da obra, depois de algumas alusões hesitantes sobre o pensamento do eterno retorno, eis que finalmente Zaratusstra o anuncia em toda sua inteireza, através da águia e da serpente, seus animais de caminhada, seu “pensamento abissal”:

- “Ó Zaratusstra”, disseram então os animais, “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. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. A curva é a trilha da eternidade.” (ZA, *O coalescente*, 2).

Para que o pensamento do eterno retorno tenha toda a potência de que é capaz, a ideia de querer libertador é fundamental, pois o tipo de vontade que cultivarmos será a medida final para nos tornar servos ou senhores deste pensamento: “Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E somente para criar deveis aprender” (ZA, *De velhas e novas tábuas*). É que o pensamento do eterno retorno procura dar livre curso à vontade criadora, à vontade de poder que somos nós.

Na obra publicada, é em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de poder, considerado fundamental pela maioria dos intérpretes – e também um dos mais herméticos e objetos das mais variadas interpretações. Marton afirma, em nota, que, além de existirem pressupostos suficientes para justificarem-nas, uma dificuldade técnica contribui para tanto: o fato de tal conceito estar presente, sobretudo, nos fragmentos póstumos, redigidos entre o verão de 1883 e os primeiros dias de janeiro de 1889, só recentemente publicados na íntegra (MARTON, 2000, p. 236).

As seguintes passagens da referida obra oferecem uma ideia inicial do que vem a ser esse conceito: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder (ZA, *Das mil metas e de uma só meta*); “Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder – : mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também o querer-para-trás?” (ZA, *Da redenção*); “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder” (ZA, *Da superação de si mesmo*).

Marton ressalta que duas ideias exigem aqui a nossa atenção: por um lado, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência; [...] por outro lado, Nietzsche estabelece uma estreita relação entre as noções de vida e valor e, também, entre essas noções e o conceito de vontade de potência.

Ele bem mostra que é a própria vida que estabelece valores; é a vontade de potência que avalia. Mais ainda, dá a entender que já entrevê um único e mesmo procedimento no domínio sócio psicológico e no domínio biológico. Além de contribuir para explicar os fenômenos biológicos, o conceito de vontade de potência constituirá parâmetro essencial na análise dos fenômenos psicológicos e sociais; ele será tomado como o critério de avaliação dos valores (MARTON, 2016, p. 21).

Reconhecendo a legitimidade textual das interpretações propostas acerca desse conceito, Wolfgang Müller-Lauter, em sua obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997), apresenta ao menos duas dessas principais interpretações – aquelas que compreendem a vontade de poder como um conceito metafísico e aquelas que o compreendem como um princípio uno e múltiplo, aos moldes dos pré-socráticos⁴ – e propõe uma terceira interpretação possível – a vontade de poder como *intepretação*.

Quanto à intepretação metafísica do conceito de vontade de poder, esta se baseia fundamentalmente no parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado confirme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais (BM, 36). Essa ideia de unicidade da vontade de poder que se mantém e se supera a si mesma é reforçada por outras passagens, nas quais Nietzsche estende o conceito de vontade de poder aos domínios tanto do humano quanto do orgânico, fortalecendo a perspectiva interpretativa ora mencionada. A vontade humana quer primeiramente “*fazer pensável*” tudo o que existe, pois duvida, com justa desconfiança, de que isso seja concebível, mas é justamente a vontade de poder que torna pensável o existente – “esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações (ZA, *Da superação de si mesmo*).

A vontade de poder se estende também ao domínio do orgânico, pois ela é própria não apenas do humano, mas de todo ser vivente⁵: “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. [...] E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (ZA, *Da superação de si mesmo*).

Contudo, Nietzsche se refere também à vontade de poder como “uma imensidão de força, sem começo, sem fim, [...] como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, [...] como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço (VP, 1067). Relacionar a vontade de poder à

⁴ Uma exposição detalhada dessas diversas intepretações do conceito de vontade de poder em Nietzsche pode ser encontrada também na obra, já clássica entre nós, de Scarlett Marton, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (2000).

⁵ Para Eugen Fink, “o significado fundamental, ontológico da vontade de domínio não é interpretado no *Zaratustra*. Nietzsche caracteriza por meio dela a “vida”; a vida, porém, não é nenhuma categoria biológica que apenas diga respeito “ao que vive” por oposição “ao que não tem vida”. Como no *Zaratustra*, Nietzsche parte da vida humana para passar em seguida ao concerto de vida *tout court*, conceito que permanece obscuro, não é fácil compreender o alcance fundamental da ideia da vontade de domínio (FINK, 1983, p. 86-87).

ideia de unidade plural só faz sentido se atentarmos para o fato de que Nietzsche compreende “unidade” não enquanto algo fixo, mas continuamente mutável – toda unidade só é unidade como *organização e combinação*: [...] uma *configuração de domínio*, que *significa* um, mas não é um (VP, 561). Nesse sentido, a vontade de poder é uma multiplicidade de forças em combate umas com as outras, pois o mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo de forças, como “*vontade de poder – e nada além disso!*” (VP, 1067).

Eis plausibilidade da tese de Müller-Lauter da vontade de poder como interpretação: se o mundo é esse jogo de forças em contante combate, como diz o filósofo, então, “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (GC, V, 374). Essa ideia aparece em outras passagens de Nietzsche como, por exemplo, “a vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que [...] interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor” (VP, 643). Na verdade, Nietzsche compreende o processo de interpretação como um meio próprio de “*assenhorar-se de algo*” (VP, 643) e, com base nisso, considera que “cada interpretação é um sintoma de crescimento ou de declínio”, na medida em que “a variedade interpretativa é sinal de força” (VP, 600).

Portanto, Nietzsche pensa a vontade de poder, própria de “tipos” superiores como super-homem, como aqueles nos indivíduos capazes de se autossuperarem, como capazes de realizarem a transvaloração de todos os valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no decorrer desse trabalho, um dos temas caros à filosofia nietzschiana é a ideia de superação (*Überwindung*). Essa ideia aparece em vários momentos, com roupagens e intenções diferentes, ao longo da obra nietzschiana, seja relacionada através da necessidade de superação da cultura apolínea, no jovem Nietzsche, seja através da defesa nietzschiana de uma “gaia ciência”, em contraposição às ciências empírico-matemáticas, excessivamente focadas em noções metafísicas fortes, no período intermediário, ou ainda através do projeto de transvaloração de todos os valores, no período tardio da filosofia nietzschiana.

O objetivo deste trabalho foi analisar se a ideia de superação, tal como descrita em *Assim falou Zaratustra*, representa dois processos distintos: superação como autossuperação e superação como um processo ético-existencial. Essa hipótese foi levantada a partir do trabalho José Nicolau Julião (2016), para quem o conceito de superação se constitui como o tema nuclear abordado por Nietzsche no *Zaratustra*; e de Jorge Larrosa, para quem o processo de superação no *Zaratustra* não seria só uma teoria subjetiva da criação, mas toda uma visão do acontecimento, isto é, daquilo que faz com que o tempo de uma vida singular, como o tempo histórico de uma coletividade seja ao mesmo tempo contínuo e descontínuo.

Para tanto, dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo fizemos uma exposição da temática da superação na filosofia nietzschiana, analisando os seus significados ao longo dos escritos do filósofo, seja como crítica ao princípio de conservação, seja como autossuperação individual. No segundo capítulo analisamos o processo de autossuperação descrito no *Zaratustra*, especialmente no *Prólogo*, cotejando com outras passagens e obras de Nietzsche que nos ajudaram a melhor explicitar tal processo. No terceiro capítulo fizemos uma análise da ideia de superação como um processo ético-cultural, associado-o à ideia nietzschiana mais ampla de transvaloração de todos os valores, através do conceito de *Übermensch* e seus correlatos.

Diante do percurso que fizemos, percebeu-se que a ideia de superação em Nietzsche, especialmente em *Assim falou Zaratustra*, de fato implica dois processos distintos entre si, mas processos complementares. Isto porque o anúncio do super-homem - “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” – comporta esses dois processos. Zaratustra, o anunciador do super-homem,

reconhece sua sabedoria, mas reconhece também a necessidade de partilhá-la com os demais. Mais que isso, embora ele seja alguém que atingiu essa sabedoria do meio-dia, ele ainda hesita em comunicá-la aos demais, sabe que nem ele e nem o povo na praça estão prontos para vivenciá-la. Daí a necessidade de todo um processo pedagógico através do qual Zaratustra se submete e submete seus companheiros de caminhada para chegar ao super-homem.

É que Nietzsche sabe das exigências envolvidas nesse processo de superação, sabe que ele é um processo para poucos, para indivíduos capazes de dizerem “assim eu quis”. Daí a tipologia dos homens superiores descrita tanto no *Zaratustra* como na *Genealogia*, todos tipos diferentes de super-homem, seres com uma vontade afirmativa, acostumados a dizer sim. O processo de autossuperação exige, portanto, um processo complementar de superação ético-existencial, com vistas a reorganização tanto interna e quanto externa da vontade dos indivíduos nele envolvidos.

“E este é o grande meio-dia: quando o homem se acha no meio de sua rota, entre o animal e o super-homem, e celebra seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança; pois é o caminho para uma nova manhã” (ZA, *Da virtude dadivosa*, 03).

REFÊRENCIAS

- BOGÉA, Diogo Barros. *Metafísica da vontade, metafísica do impossível: a dimensão pulsional como terceiro excluído*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, 2016.
- DAEGU, Michael Skowron. Autossuperação. IN: NIEMEYER, Christian (org.). *Léxico de Nietzsche*. Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Matioli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2006.
- GIACÓIA JR., Osvaldo. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, v. 3, p. 23-26, 1997.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- JULIÃO, José Nicolau. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Phi, 2016.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a Educação*. Tradução: Semíris Gorini de Veiga. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores. *Aufklärung*, v. 7, nº 2, 2020b.
- MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. *Cadernos Nietzsche*, v. 37, p. 11-46, 2016.
- MARTON, Scarlett. Silêncio, Solidão. *Cadernos Nietzsche*, v. 9, p. 79-105, 2000a.
- MIRANDA, João Marcos Tomás da Cruz. *O significado da morte de Deus na filosofia de Friedrich Nietzsche*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2010. 100p.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina de vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Osvaldo Giacóia. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 1997.

- NASSER, Eduardo. “Como tornar-se o que se é”: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. *Dissertation*, v. 33, nº. 2, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução original do alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 23, p. 105-121, 2007.
- RUBIRA, Luís Eduardo Xavier. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2008. 239p.
- SALAUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. *Cadernos Nietzsche*, v. 2, p. 17-39, 1997.