

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GIOVANE RODRIGUES

Criação de valores
nas ilhas bem-aventuradas de Nietzsche

Versão Corrigida

São Paulo
2018

Giovane Rodrigues

**Criação de valores
nas ilhas bem-aventuradas de Nietzsche**

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Brandão

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R696c Rodrigues, Giovane
 Criação de valores nas ilhas bem-aventuradas de
Nietzsche / Giovane Rodrigues ; orientador Eduardo
Brandão. - São Paulo, 2018.
 318 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. valores. 2. virtude. 3. verdade. 4. fatalismo.
5. liberdade. I. Brandão, Eduardo, orient. II. Título.

Folha de Avaliação

Rodrigues, Giovane. **Criação de valores nas ilhas bem-aventuradas de Nietzsche.**
Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Ao Pablo,
que, cedo demais, saltou para fora da existência; mas ele deixou um rastro (feito de pó de estrelas, ele diria), que eu tento discernir, no encalço do seu pai, meu grande amigo,

e

ao Sebastião,
que, um pouco cedo demais, saltou para dentro da existência; mas ele agora cresce vigorosamente sob o olhar carinhoso do seu pai, meu grande amigo.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Eduardo Brandão, e aos professores que participaram da banca de qualificação — com quem tenho um grande débito —, Prof. André Luís Muniz Garcia e Prof. Oswaldo Giacóia Jr.; ao núcleo de filosofia do Centro de Estudos Helênicos Areté; ao pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial à Luciana, que tantas vezes me atendeu com o máximo de solicitude; e ao CNPq pela bolsa concedida nos últimos dois anos e meio da pesquisa.

Agradeço ao **Pedro Cattai**, pelo constante estímulo; ainda não tive oportunidade de conhecer intuição filosófica tão certa; ao **Thiago Ribeiro**, sempre tão cheio de futuro, e sempre me ensinando com a sua imensa capacidade de aprender; à **Maira Costa**; sua curiosidade intelectual, sua sensibilidade para as coisas do espírito, e a tenacidade de seu caráter são um exemplo para mim; ao **Vicente Sampaio** — conto entre as grandes sortes da minha vida ter encontrado uma mente tão potente junto a um coração tão generoso; ao **Tiago Tranjan**, pelo trabalho conjunto, e pelo seu modo bonito de ensinar como se não ensinasse; e ao **Andrés Bruzzone**: é um privilégio sentar-me à luz da sua razão aguda e do seu espírito livre.

Um beijo para Cris e Aninha, Fê e Cesinha; todo meu coração para as minhas (para sempre) crianças: Gabriel, Júlia, Guilherme, Giovana e Ana Luísa; e um abraço para o meu amigo de prata, Takeo Kondo.

Agradeço, por fim, mais do que a todas essas pessoas queridas, à Talita Kobayakawa, o porto para o qual sempre volto e voltarei.

God will not make his works manifest by cowards
(Ralph Waldo Emerson, "Self-Reliance")

Resumo

Rodrigues, Giovane. **Criação de valores nas ilhas bem-aventuradas de Nietzsche.** Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

A menção do título às “ilhas” deve-se ao fato de que toda a tese se estrutura a partir da análise do discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”, da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. Examinando, em primeiro lugar, a relevância desse cenário, tanto para a obra, quanto para os problemas centrais a serem abordados na tese. Esse espaço mítico, tomado de Hesíodo (e, derivativamente, de Homero), tem a função de selecionar a audiência de Zaratustra e, portanto, restringir drasticamente a destinação de seus ensinamentos (ou seja, da filosofia nietzschiana como um todo). A partir desse enquadramento, examino o significado muito específico que o “além-do-homem” adquire para a audiência seleta: ele é um ideal, não a ser alcançado, mas a ser perpetuamente perseguido. Ao compreendê-lo, o criador abandona a verdade como um critério da ação criativa e dos valores e é instado a eleger outros em seu lugar. No discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”, um desses critérios emerge da apresentação das condições efetivas que devem ser cumpridas pelo criador: em termos muito gerais, o criador deve ser capaz de estabelecer uma relação privilegiada com o “intransitório”, isto é, o devir. Trata-se, assim, de um modo específico de relacionar-se com a vida — um modo que a trata precisamente como a encarnação do devir e, além disso, da vontade de poder. Por fim, busco, avaliar as consequências daquele ideal quando projetado sobre o futuro da humanidade, algo permanentemente no horizonte de Nietzsche. A criação de uma nova imagem para o homem pressupõe a emergência de alguns raros indivíduos capazes de criar, para si mesmos, as virtudes alinhadas àqueles critérios superiores de valoração; nesse contexto, nobreza soma-se a devir e vida, não apenas como critério de valoração, mas também como meta incluída no ideal de superação da humanidade.

Palavras-chave: valores, virtude, verdade, fatalismo, liberdade.

Abstract

Rodrigues, Giovane. **Creation of values upon the blessed isles of Nietzsche**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

The allusion to the “isles” is due to the fact that the whole thesis is structured upon the analysis of Zarathustra’s discourse “Upon the blessed isles”. This points to the constitutive distance of isles, which symbolizes Nietzsche *pathos der Distanz*. Building on that, I’ll discuss the meaning that the “overman” acquires in this context, i.e. an ideal to be perpetually aimed at. It implies the abandonment of truth as a criterion for creative action. The new criteria, besides the “overman” itself, are becoming, life. When it comes to the meaning of Nietzsche’s concern with the future of mankind, I’ll discuss the concept of virtue and the self-stylization of nobility.

Keywords: Values, virtue, truth, fatalism, freedom.

Nota prévia sobre a estrutura da tese

Como indica o título desta tese, seu tema é a criação de valores na filosofia de Friedrich Nietzsche. O título ainda sugere o contexto em que o tema será tratado. As “ilhas bem-aventuradas” que figuram ali são o cenário de toda a Parte II de *Assim falou Zaratustra*, principal obra de Nietzsche. Tomo, como o fio condutor da tese, o discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”, proferido quando da chegada de Zaratustra às ilhas.

Abro a tese com uma tradução minuciosamente comentada desse discurso. Para organizar sua análise, dividi-o em dez partes, cuja numeração é indicada na tradução. Essas dez **Divisões** constituem os núcleos temáticos que estruturam a tese. As **Seções** (§) que o leitor encontra no sumário consistem na exegese de cada uma das dez divisões, bem como na elucidação de temas adicionais pertinentes. Por fim, distribuo as divisões e as seções em quatro capítulos, de modo que a estrutura da tese se exhibe em três níveis: **Capítulos** (1 a 4), em que se distribuem as **Divisões** de “Nas ilhas bem-aventuradas” (1 a 10), as quais são, por fim, analisadas em **Seções** numeradas sequencialmente (§§1-90).

Depois da tradução, apresento uma **Introdução** preparatória para as análises que seguirão, a qual aborda quatro temas gerais. Em primeiro lugar, chamo atenção para a relevância da destinação dos discursos de Zaratustra (§1). Segundo Nietzsche, um texto filosófico seleciona seus leitores; no *Zaratustra*, tal seleção é encenada exemplarmente no cenário da parte II. A oposição, daí decorrente, entre escrita e fala exotéricas, de um lado, e esotéricas, de outro, oferece o enquadramento interpretativo mais fundamental da tese. Em segundo lugar, discuto algumas especificidades da forma de *Assim falou Zaratustra* (§§2-6). Em terceiro, apresento o contexto dramático prévio à chegada nas ilhas, ou seja, a trajetória que leva Zaratustra às ilhas (§§7-12). Finalmente, discuto a motivação do protagonista quando ele resolve abandonar sua solidão e levar sua sabedoria aos homens (§§13-17).

No **Capítulo 1**, “A chegada às ilhas”, discuto, em primeiro lugar, o **Título** do discurso e os motivos para a escolha das ilhas bem-aventuradas como o cenário da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. Em seguida, analiso elementos dramáticos apresentados nos parágrafos que constituem a **Divisão 1**.

Agrupei no **Capítulo 2**, “Os antigos ideais e o contra-ideal”, as análises das Divisões 2 a 6. Os temas abordados aqui assentam os conceitos centrais para que a ideia de criação de valores possa ser abordada. Na **Divisão 2**, Zaratustra oferece o contexto filosófico do discurso, a morte de Deus, que abre horizontes para a criação. A partir da análise da **Divisão 3**, apresento o conceito de além-do-homem como um dos critérios de que deve se valer o criador de valores. A **Divisão 4** versa sobre a esperança no futuro, a qual deve animar os homens que trabalham para o advento do além-do-homem. Os temas da **Divisão 5** gravitam em torno do conceito de verdade, e as análises buscam mostrar em que medida Nietzsche pode falar na “criação de verdades”. Finalmente, a **Divisão 6** caracteriza a figura do criador como dotado de uma nova fé nas coisas terrenas, corpóreas e transitórias.

O **Capítulo 3**, “O criador e a fatalidade”, reúne as divisões 7, 8 e 9. Nesse capítulo são apresentadas mais duas condições fundamentais para a criação de valores: a relação criativa com o sofrimento e com o próprio destino. Na **Divisão 7**, Zaratustra apresenta a capacidade de lidar de maneira ativa com o sofrimento como uma pré-condição para que um indivíduo possa criar. A **Divisão 8** introduz o conceito de “destino” e, por associação, o tema nietzschiano do *amor fati*. Esse contexto permite a discussão de um suposto paradoxo inscrito na obra nietzschiana: a tensão entre a possibilidade de qualquer criação e o fatalismo inscrito em sua filosofia. Finalmente, a curta **Divisão 9** retoma e expande temas abordados no Capítulo 2.

O **Capítulo 4**, “A superação da humanidade por meio da virtude”, consiste na análise da **Divisão 10**. Aqui apresenta-se a tese de que, para os raros homens que cumprem as condições apresentadas nos capítulos anteriores, criar virtudes para si próprios é o mesmo que criar valores, e que, por meio desse gesto, o homem se encaminha no sentido de sua superação.

Por fim, uma última palavra acerca do título. Nele me refiro às ilhas bem-aventuradas de Nietzsche, não de Zaratustra, justamente para indicar que as interpretações que valem, em particular, para *Assim falou Zaratustra* também valem, em geral, para a filosofia madura de Nietzsche como um todo. Assim, a análise do texto de *Zaratustra* está toda articulada com o restante dos escritos de Nietzsche, de modo que a tese também pretende contribuir para a compreensão da unidade de sua obra.

Sumário

Agradecimentos.....	vii
Resumo.....	ix
Abstract.....	x
Nota prévia sobre a estrutura da tese.....	xi
Referências à obra de Nietzsche.....	xvi
Nas ilhas bem-aventuradas (Tradução)	1
INTRODUÇÃO	11
§1 A destinação de <i>Assim falou Zaratustra</i>	11
§2 Sobre o gênero de <i>Zaratustra</i>	18
§3 Como <i>Zaratustra</i> diz a verdade?	22
§4 O estatuto axiológico do discurso nietzschiano	28
§5 Como comentar?	29
§6 Parte III, o ponto de chegada	30
§7 De todos a ninguém	31
§8 O nome “A Vaca Colorida” (Democracia)	34
§9 A <i>paideia</i> de <i>Zaratustra</i>	36
§10 Primeiro retorno à solidão	40
§11 A “sabedoria selvagem”	41
§12 As desilusões nas ilhas: rumo à terceira solidão	42
§13 Um impulso com dois nomes	43
§14 Presentear e transbordar	44
§15 Morrer por amor à vida	46
§16 Filantropia e misantropia	51
§17 Amor e “ânsia de domínio”	53
1. A CHEGADA ÀS ILHAS	57
[0] Acerca do título de “Nas ilhas bem-aventuradas”	57
§18 O título	57
§19 Paraíso terrestre	58
§20 Os eleitos	61
§21 Corpos, não almas	63
§22 Semideuses	64
§23 Distância e afastamento	66
§24 Escola para educadores	68
§25 Para longe das ilhas	70
[1] Zaratustra e suas doutrinas	73
§26 Exegese da divisão [1]	73
§27 Frutos comuns	75
§28 Outono e entardecer	76
§29 Homero: Figos + Zéfiro	77
§30 Marcos	79

2. ANTIGOS IDEAIS E O CONTRA-IDEAL	81
[2] A morte de Deus	81
§31 Exegese da divisão [2]	81
[3] Deus e Além-do-Homem	89
§32 Exegese da divisão [3]	89
§33 Criar deuses	99
§34 A criação do deus monoteísta	103
§35 Tornar-se um deus	105
§36 Um ideal futuro e incerto	106
§37 Em que sentido o além-do-homem é a meta	109
§38 Não há o além-do-homem	110
§39 Não a “humanidade”, mas o além-do-homem é a meta	112
§40 Nem espiritualismo, nem materialismo	114
§41 Vida como critério	118
§42 O que é viver	121
§43 Evolução, e o efeito de Deus nos corpos humanos	123
§44 Desprezo e declínio	128
§45 Um regresso na evolução	130
§46 Adaptação ativa e misarquismo	133
§47 Deus e Moral: antinatureza	135
§48 Deus, um critério irrazoável	137
§49 Vida: valor auto-evidente	138
[4] O futuro do homem	141
§50 Exegese da divisão [4]	141
[5] Verdade e Criação	147
§51 Exegese da divisão [5]	147
§52 Caos e Devir (primeira acepção de “verdade”)	153
§53 O ser incluído no devir	155
§54 Ficções regulativas (segunda acepção de “verdade”)	157
§55 Criar, nomear, valorar o mundo	160
§56 Ciência como expansão do mundo	163
§57 A relação entre as duas primeiras acepções de “verdade”	164
§58 A tese da falsificação (Clark)	167
§59 A tese da falsificação (Leiter)	175
§60 Veracidade (terceira acepção de “verdade”)	177
§61 A busca da verdade	178
§62 Vida versus Conhecimento	181
§63 A fé na gramática	183
§64 Sobre a clareza superficial	186
§65 Dois apetites do espírito	189
§66 Dois tipos de criador (vil e nobre)	192
§67 O “filósofo do futuro” e o “criador de valores”	195

[6] Fé no além, Fé no aquém	199
§68 Exegese da divisão [6]	199
§69 O irracional e o ilógico	200
§70 O irracional: fé e instinto	205
§71 O irracional e a poesia (“Dos Poetas”)	208
3. O CRIADOR E A FATALIDADE	214
[7] Sofrimento, pré-condição da criação	214
§72 Exegese da divisão [7]	214
[8] Vontade e Criação, Destino e Liberdade	222
§73 Exegese da divisão [8]	223
§74 Paradoxo: criação vs. fatalidade	227
§75 O que é “querer”	231
§76 Sobre o valor do anseio por “liberdade da vontade”	236
§77 Emerson como educador	240
§78 “Fatalidade”, de Emerson	242
§79 “Fatalismo turco” (WS-61)	254
[9] Conhecimento e Criação	257
§80 Exegese da divisão [9]	257
4. A SUPERAÇÃO DA HUMANIDADE POR MEIO DA VIRTUDE	259
[10] Superação e recriação do homem	259
§81 Exegese da divisão [10]	260
§82 Valoração, instinto, e o corpo do homem futuro	266
§83 Virtude, algo para corpos raros	269
§84 Virtudes autênticas e “nomes de virtudes”	272
§85 A consciência e o conhecer-se	275
§86 “Homem e mundo” (FW-346)	278
§87 Dez virtudes nietzschianas	282
§88 Os bons e os justos	290
§89 Eticidade do costume	293
§90 Solidão e liberdade	297
Nota conclusiva	303
Apêndice: Lista de abreviações usadas na Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)	308
Referências Bibliográficas	312

Referências à obra de Nietzsche

Os escritos de Nietzsche serão referidos pelas siglas que constituem os *links* permanentes da *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ou seja, a edição crítica das obras completas, organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari e digitalizadas sob a supervisão de Paolo D'Iorio¹. Desse modo, qualquer das referências a Nietzsche (incluindo os fragmentos póstumos) pode ser consultada no site nietzschesource.org/#eKGWB/ inserindo-se, depois da segunda barra invertida, a sigla oferecida no corpo do texto desta tese. A lista das abreviações usadas na edição digital encontra-se em apêndice ao fim da tese.

Uso, via de regra, as traduções de Paulo César de Souza, publicadas pela Companhia das Letras; as exceções serão indicadas. Nos casos em que a tradução for de minha responsabilidade, aponto um “GR” depois da referência. As traduções de textos que não os de Nietzsche são minhas; exceções serão indicadas caso a caso.

¹ Nietzsche, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio.

Nas ilhas bem-aventuradas (Tradução)

Apresento abaixo a tradução que fiz de “Nas ilhas bem-aventuradas”, a qual tomarei de base para as análises. Apresento uma quantidade significativa de notas, nas quais discuto as escolhas e as limitações das traduções disponíveis, o que, por si só, deve justificar a necessidade dessa nova tradução. Faço comentários lexicais, apresento as informações indicadas por Colli e Montinari no aparato à sua edição crítica e, nas passagens que dão margem a leituras minimamente conflitantes, ofereço as soluções de outros tradutores¹. Só apresento interpretações nas notas se isso for necessário para aclarar dificuldades de tradução. A numeração que antecede certos parágrafos não pertence ao original, mas indica cortes feitos por mim para fins de análise, que correspondem às Divisões da tese.

¹ Do português, foram consultadas as traduções de Paulo César Souza, Mário Silva e Mário Ferreira dos Santos; do inglês, as de Walter Kaufmann e de Del Caro; do francês, a de Henri Albert, e de Geneviève Bianquis; por vezes, também foram consultadas as traduções de Sánchez Pascual, em espanhol, e de Anna Maria Carpi, do italiano. As referências completas constam na lista bibliográfica. Na edição d’*Os Pensadores*, organizada por Gérard Lebrun, traduzida por Rubens Rodrigues Torres Filhos e intitulada *Obras Incompletas*, ocorrem apenas os últimos nove parágrafos do presente discurso. Desse modo, menciono Torres Filho ao lado dos outros tradutores apenas nas notas finais. As referências completas das traduções aparecem na lista bibliográfica ao fim da tese

Nas Ilhas Bem-Aventuradas²

[1] Os figos caem das árvores, eles são bons e doces; e, à medida que caem, rasga-se-lhes a pele vermelha. Um vento do norte eu sou para figos maduros.³

Assim, como figos essas doutrinas vos caem, meus amigos: agora sorvei seu sumo e sua polpa doce! É outono ao redor, e céu puro e meio de tarde.⁴

² *Auf den glückseligen Inseln*. O título se refere ao mito hesiódico em *Trabalhos e os dias* (v. 171; μακάρων νήσοισι), de um paraíso terreno para o qual seriam arrebatados os heróis gregos (ver §19). Trata-se do equivalente ao Elísio homérico (provável modelo de Hesíodo, ver ainda em §19) e à “ilha dos bem-aventurados” (no singular) de Píndaro [Olímpica II vv. 70-71 μακάρων / νῆσον]. Há, contudo, uma divergência digna de menção. Hesíodo e a tradição posterior dizem: “ilhas dos bem-aventurados” ao passo que, para Nietzsche, bem-aventuradas são as ilhas e não seus habitantes. Essa discrepância será discutida em §19. As “ilhas bem-aventuradas” são o cenário de toda a segunda parte de *Assim falou Zaratustra* e são mencionadas também nas partes três e quatro. Além disso, em carta Heinrich Köselitz (BVN-1883,452, 16/08/1883), Nietzsche lembra seu amigo que o “Canto da Dança” se passa nas “ilhas bem-aventuradas”. Lê-se ali também que o modelo real usado por Nietzsche para retratá-las é Ísquia (e provavelmente as outras duas ilhas do Golfo de Nápoles, Prócida e Capri), o que sugere que o vulcão em “Dos grandes acontecimentos” pode bem ser o Vesúvio. Mais à frente discuto a relevância dessas indicações para a compreensão do cenário escolhido por Nietzsche (ver §24). Por ora, vale lembrar que Nietzsche conheceu essas ilhas durante sua estadia em Sorrento em 1876, ano decisivo para o seu desenvolvimento filosófico. Notar, ainda, que essas duas referências não são conflituosas. Nietzsche situa a segunda parte de *Zaratustra* num plano mítico, mas desde a Antiguidade há um esforço para dar materialidade aos cenários homéricos. Assim, uma das hipóteses para a localização da Ilhas das Sereias na *Odisseia* (livro XII) é justamente o Golfo de Nápoles (Estrabo, *Geografia*, 1.2.12-13). Por fim, importante notar (e voltarei a isso em §§18 e 35) que o título, até a cópia limpa [*Reinschrift*], ou seja, o modelo caligráfico usado para a primeira impressão, ainda era “Dos Deuses [*Von den Göttern*]” (cf. KSA 14, p. 296).

³ O cenário descrito nessa abertura acompanha Nietzsche desde cedo. Parece ser o mesmo que está presente em carta a Erwin Rohde de 07/10/1869, escrita por ocasião dos 24 anos do amigo. O discurso de Zaratustra, porém, só seria escrito 13 anos mais tarde. Após o colapso de Nietzsche, Rohde dedicaria longas páginas de seu aclamado livro, *Psyche* (que discutirei em §§19-23), às “ilhas bem-aventuradas”. Segue o início da carta (as barras indicam quebra de linha no original): “Saudações e bênçãos antes de tudo! / o sobrescrito desta carta te mostra que abundância [*Üppigkeit*] me foi concedida, o calor do lar [G.R.: a carta é escrita de Naumburg] e a plenitude de lembranças. / Lá fora, diante das janelas, encontra-se o meditativo outono sob a clara e tépida luz do sol, o vento do norte, que eu amo tanto quanto aos melhores amigos, pois ele é tão maduro e tão involuntariamente incôscio. O fruto cai da árvore sem sopros de vento. / E do mesmo modo se passa com o amor aos amigos: sem exortação, sem sacolejo, com toda calma ele cai e alegre. Ele não deseja nada para si e dá tudo de si. / Agora compare o amor sexual, com sua horrível avidez, à amizade! / Eu também deveria dizer que alguém que ama o outono, poucos amigos e a solidão pode pressagiar para si um grandioso, frutífero, feliz outono da vida. [...]”. Em carta posterior a Rohde, citada mais à frente, Nietzsche fala explicitamente das ilhas míticas (ver §24).

⁴ “*Nachmittag*”. A palavra designa um período mais curto do que “tarde” (termo escolhido por todos os tradutores brasileiros; o qual, ademais, é ambíguo em português). Trata-se do período entre *Mittag* (meio-dia) e *Abend* (entardecer ou início da noite), desde o fim do zênite até pouco antes do pôr do sol. Tem correlato preciso no inglês “*afternoon*”, ou seja, o período entre *noon* e *evening*. Retomando o que se disse anteriormente, trata-se do início processo que culminará no ocaso [*Untergang*]. Nesse sentido, do ponto de vista simbólico, o “meio de tarde” está próximo do outono, mencionado no início do período (sobre o outono, ver §28).

[2] Vede, que plenitude há em torno de nós! E a partir do transbordamento⁵ é belo lançar o olhar⁶ a mares distantes.

[3] Outrora, dizia-se Deus quando se olhava para mares distantes; agora, porém, eu vos ensinei a dizer: além-do-homem⁷.

Deus é uma conjectura⁸; mas quero que vossas conjecturas não alcancem mais longe que vossa vontade criadora.

Podeis criar um deus? — Mas então calai-vos acerca de todos os deuses! Mas poderíeis muito bem criar o além-do-homem.

[4] Não vós próprios, talvez, meus irmãos! Mas poderíeis recriar a vós mesmos como pais e ancestrais do além-do-homem: e que isso seja vossa melhor criação!⁹ —

⁵ “*Überfluss*”. Lembrar que, no prólogo, o *Überfluss* é atribuído, por Zaratustra, ao sol (ver §14). A resolução de Zaratustra, na primeira seção do Prólogo, de descer aos homens, toma o sol como modelo (ele chama sua descida de “ocaso”); ali ele ainda pede ao grande astro que abençoe “a taça que quer transbordar [*überfließen*]”, ou a “taça que quer novamente se esvaziar” (Zaratustra é a taça). Os três tradutores brasileiros preferiram “abundância”. Com isso, perde-se a ideia do fluir para além das próprias bordas, e, conseqüentemente, do *Überfluss* como chamamento à *Untergang*. Notar, por fim, o adjetivo correlato *überflüssig*, ou seja, “supérfluo”. Kaufmann: *overflow*. Del Caro: *superabundance*. Albert: *superflu*. Geneviève Bianquis: *profusion*.

⁶ “*hinaus zu blicken*”. “*Hinaus*” expressa movimento do olhar “para além”, “para longe”, “para fora”, indicando um ponto de fuga indefinido. Alternativamente, poder-se-ia dizer “é belo olhar além, para mares distantes”.

⁷ “*Übermensch*”. Adoto a solução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Cito um trecho de seu “comentário léxico”: “[...] Firmado pela tradição literária (Goethe, Herder) e renovado radicalmente por Nietzsche: ser humano que transpõe os limites do humano. Na falta de uma forma como, p. ex., ‘sobre-homem’ (como em francês *surhomme*), não há equivalente adequado em português, mas [a seção 4 do Prólogo da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*] dá o contexto e a direção em que deve ser lida a palavra — ‘travessia, passar, atravessar’ [...]” (*Os Pensadores*, p. 228).

⁸ “*Muthmaassung*” (*Mutmaßung*, na grafia contemporânea). Deriva do verbo *mutmaßen*, que significa “supor, presumir, conjecturar”. Por isso, o termo poderia ser traduzido por “suposição” (como faz Mário Silva), ou ainda, distanciando-se do sentido original, por “especulação” ou “hipótese”.

⁹ Na cópia limpa, o texto preliminar era este: “Não tu e não eu, meu irmão: mas tua vontade pode converter a ti e a mim próprio em pais e ancestrais do além-do-homem — que isso seja a ventura de tua vontade!” (cf. KSA, 14, p. 296).

[5] Deus é uma conjectura: mas quero que vosso conjecturar encontre limite no que é pensável¹⁰.

Podeis pensar um deus? — Mas que vontade de verdade signifique isto para vós: que tudo seja transformado no que pode ser pensado pelo homem, no que pode ser visto pelo homem, no que pode ser sentido pelo homem! São vossos próprios sentidos que deveis pensar até o fim!¹¹

¹⁰ “*Aber ich will, dass euer Muthmaassen begrenzt sei in der Denkbarkeit*”. Mais literalmente, algo como “mas quero que vosso conjecturar esteja limitado à pensabilidade”. Souza: “mas quero que vossas conjecturas se mantenham nos limites do pensável”. Silva: “mas quero que o vosso supor encontre um limite no que pode ser pensado”. Santos: “mas eu quero que vossa conjectura se circunscreva ao imaginável”. Kaufmann: “but I desire that your conjectures should be limited by what is thinkable”. Del Caro: “but I want your conjecturing to be limited to what is thinkable”. Albert: “mais je veux que votre conjecture soit limitée dans l’imaginable”. Bianquis: “mais je veux que vos conjectures se tiennent dans les limites du pensable”.

¹¹ “*Aber diess bedente euch Wille zur Wahrheit, dass Alles verwandelt werde in Menschen - Denkbares, Menschen - Sichtbares, Menschen - Fühlbares! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!*” Trecho difícil, o que se demonstra pela variação nas traduções consultadas. Antes de passar a elas, uma indicação: os tradutores franceses traduzem “*Sinné*” por “*imagination*” ou “*pensée*”. De fato, “*Sinn*” pode assumir esses significados, mas apenas no singular, o que não é o caso no presente contexto. Caso se queira valer da oposição alma-corpo, é importante deixar claro que “sentido”, aqui, se refere ao segundo e não à primeira. Souza: “Mas que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível! Vossos próprios sentidos deveis pensar até o fim!” (Não cito as outras traduções brasileiras porque elas se distanciam demais do sentido original). Kaufmann: “But this is what the will to truth should mean to you: that everything be changed into what is thinkable for man, visible for man, feelable by man. You should think through your own senses to their consequences”. Del Caro: “But let this mean will to truth to you; that everything be transformed into what is humanly thinkable, humanly visible, humanly feelable! You should think your own senses to their conclusion!”. Albert: “Mais que ceci signifie pour vous la volonté du vrai que tout soit transformé pour vous en ce que l’homme peut imaginer, voir et sentir! Votre imagination doit aller jusqu’à la limite de vos sens!”. Bianquis: “Mais il faut que votre volonté de trouver le Vrai transforme toute chose en réalité pensable à l’homme, visible à l’homme, sensible à l’homme. Il vous faut pousser la pensée jusqu’à la limite de vos propres sens”. O aparato crítico de Colli e Montinari sugere a comparação com NF-1882,5[1]: “188. Eu quero obrigá-los [*zwingen*] a pensar humanamente: uma necessidade para aqueles que possam pensar <como> ho-mens. Para vós, uma necessidade dos deuses não seria verdadeira” (a inserção entre divisas é do editor).

E o que chamáveis mundo, isso deve ser primeiramente criado por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve vir a ser ele mesmo!¹² E, em verdade, para a vossa ventura¹³, conhecedores!

[6] E como quereríeis suportar a vida sem essa esperança, conhecedores? Nem do inconcebível poderíeis ser nativos, nem do irracional.¹⁴

¹² “Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden”. O pronome *es*, que traduzi por “ele”, não se refere a “mundo”, mas a “o que” [*was*] e a “isso” [*das*] — algo evidente, no alemão, se atentamos aos gêneros. Apenas Mário da Silva (e, entre os estrangeiros, Del Caro) tentou capturar esse sentido. Ele ficaria mais claro com esta adição entre chaves: “... deve vir a ser aquilo mesmo [que chamáveis de mundo]”. Além disso, nenhum dos brasileiros notou que o verbo principal está no passado aqui. Isso é importantíssimo, uma vez que a referência principal (apresentada por “o que” e retomada imediatamente por “isso”) é algo que apenas no passado era mundo, e que ainda precisa de determinações — como se a ação criadora fosse incidir sobre algo que não tem mais as formas que costumava ter. Finalmente, note-se que predicado e sujeito são intercambiáveis na construção de Nietzsche. Eis uma significativa ambiguidade: por um lado, razão, imagem, vontade, amor dos discípulos, cada uma dessas coisas deve se tornar aquilo mesmo que chamavam de mundo; por outro: aquilo que os discípulos chamavam de mundo deve ser tornar sua razão, imagem etc. Enquanto a primeira leitura é a mais razoável, a segunda tem, a seu favor, o fato de que o verbo da sentença está no singular — na tradução proposta, tento preservar essa ambiguidade do original. Souza: “E o que chamais de Mundo, isso deve ser criado primeiramente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve ele próprio se tornar!”. Silva: “E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós: é isto o que vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se”. Santos: “E o que chamais mundo deve ser criado imediatamente por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo!”. Kaufmann: “And what you have called world, that shall be created only by you: your reason, your image, your will, your love shall thus be realized”. Del Caro: “And what you called world, that should first be created by you: your reason, your image, your will, your love itself it should become”. Albert: “Et ce que vous appeliez monde doit être d’abord créé par vous: votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir votre monde même!”. Bianquis: “Et ce que vous appeliez le monde, il vous faudra commencer par le créer à nouveau. Il faut que vous y incarniez votre raison, votre image, votre vouloir, votre amour”.

¹³ “*Seligkeit*”. O termo pode passar, a depender do contexto, por sinônimo de *Glückseligkeit* — de modo semelhante aos nossos “ventura” e “bem-aventurança”.

¹⁴ “*Weder in’s Unbegreifliche dürftet ihr eingeboren sein, noch in’s Unvernünftige*”. O sentido de “*eingeboren*” aqui é o mesmo de “nativo”, indicando sobretudo a procedência, o local de nascimento (e não, ao menos no primeiro momento, no sentido de “ingênito” ou “inato”). A paráfrase que me parece a mais adequada dessa sentença seria: “Vocês não deveriam/não precisariam se sentir como nativos de um mundo dominado pelo inconcebível e o irracional” (nesse caso *dürfen* aparece como o verbo adequado a um aconselhamento, como em “*Du darfst nicht alles so ernst nehmen!* [Você não deve/não precisa levar tudo tão a sério!]”); ou ainda “Vocês não deveriam ser os nativos de tal mundo” (nesse caso, ele aparece como o verbo adequado a uma injunção, como em “*Du darfst nicht aufgeben!* [você não deve desistir!]”). Souza: “Nem no incompreensível nem no irracional poderíeis haver nascido”. Silva: “Não deveríeis radicar-vos no inconcebível nem no contrário à razão”. Santos: “Não deveríeis persistir no que é incompreensível, nem no que é irracional”. Kaufmann: “You could not have been born either into the incomprehensible or into the irrational”. Del Caro: “Neither into the incomprehensible nor into the irrational could you have been born”. Albert: “Vous ne devriez être invétérés ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable”. Bianquis: “Vous ne sauriez avoir été placés par la naissance dans un monde inconcevable ni dans un monde irrationnel”.

Nenhum dos tradutores seguiu a trilha do segundo sentido do termo *eingeboren* (literalmente “unigênito”) ou seja o cognome de Cristo (a tradução que Lutero deu a *unigenitus* [μονογενής] e que ocorre, por exemplo, em João, 1.14). Em sentido mais amplo, unigênito é o mesmo que “filho único”. Essa leitura, de fato, é menos provável, mas não é impossível que Nietzsche tivesse a polissemia em mente — de modo que o leitor também deve poder considerá-la: “Não deveríeis ser unigênitos nem no incompreensível, nem no irracional”.

Mas para que eu vos abra inteiramente meu coração, amigos: se houvesse deuses, como eu poderia tolerar não ser um deus! Portanto, não há deuses.

Pois bem, eu extraí a conclusão; agora, porém, ela me arrasta.¹⁵ —

Deus é uma conjectura: mas quem sorveria toda a aflição¹⁶ dessa conjectura sem morrer? Deve ser tomada do criador sua fé¹⁷ e, da águia, seu planar em distâncias aquilinas?

Deus é um pensamento que torna torto tudo que é reto, e nauseante tudo que está em pé¹⁸. Como? O tempo estaria ausente¹⁹, e todo transitório seria apenas mentira?

Pensar isso é voragem e vertigem para o esqueleto humano, e até mesmo engulhos para o estômago: em verdade, eu chamo de doença nauseante²⁰ conjecturar tais coisas.

¹⁵ Nas duas orações, Nietzsche faz um jogo de palavras com a repetição do verbo *ziehen*, que assume no contexto esses dois significados (um abstrato, outro concreto): “extrair (uma conclusão)” e “arrastar (um objeto)”.

¹⁶ “*Qual*”. Todos os tradutores brasileiros preferiram “tormento” — o que parece evocar um torturador (seja Deus atormentando o homem, seja o “criador” humano atormentando a si mesmo). Mas isso não ocorre no alemão, o que me parece exigir outro termo. O que suscitou essa que me parece uma má escolha entre os brasileiros é a associação entre “*Qual*” e o verbo “*quälen*”. Mas, embora esse verbo alemão signifique “submeter conscientemente um ser vivo a dores físicas” (*Duden*, GR) —, ou seja, “atormentar” ou “torturar” —, o substantivo não contém de modo algum a ação consciente de um causador da dor — um atormentador ou torturador. Precisamente nisso ele é diferente do nosso “tormento” (“sofrimento físico intenso provocado em um ser, humano ou animal, por crueldade; tortura, suplício” [*Houaiss*]; apenas o segundo sentido é o “sentimento de persistente dor física ou moral; pena, aflição, angústia”). Seja como for, “tormento” não chega a ser um erro.

O sentido expresso por Zarathustra me parece ser o de que conjecturar a existência de Deus provoca dores de morte. Mas talvez mais importante que todas essas considerações é manter em mente a associação entre “*Qual*” e os termos que aparecerão logo em seguida, nos parágrafos que subsumo à divisão 7: *Leiden* [sofrimento], *Wehen* [dores — em *Geburstwehen*, ou seja, “dores de parto”] e mesmo *bitteres Sterben* [amargo morrer, substantivado no original]. Kaufmann e Del Caro: “agony”. Albert e Bianquis: “tourments”. (N.B.: o *Larousse* indica como obsoleto o seguinte sentido para *tourment*: “suplício infligido a alguém para obter confissão”; e oferece, em seguida, “viva dor física” e, depois, “viva dor moral” [a tradução é minha]).

¹⁷ “*Glaube*”. O termo poderia ser traduzido igualmente por “crença”.

¹⁸ “[*macht*] *Alles, was steht, drehend*”. O verbo “*stehen*” indica fixidez ou imobilidade, como sugeriram Souza: “faz girar o que está parado”, Silva: “faz girar tudo o que está parado”, Santos: “faz tremer tudo quanto é fixo” e Bianquis: “tournoyer tout ce qui est ferme”. Mas isso seria contrário ao louvor do movimento e à crítica às “doutrinas do um e completo e imóvel e saciado e intransitório” que aparece dois versos adiante. Assim, “de pé” indica mais o oposto do que tomba pela doença do que aquele que está parado ou fixo. Nisso sigo Kaufmann: “makes turn whatever stands”, Del Caro: “and causes everything that stands to turn” e Albert: “fait tourner tout ce qui est debout”.

¹⁹ “*Die Zeit wäre hinweg ...*”. Quando considerado isoladamente, “*hinweg*” assemelha-se a “*hin*” (ver nota 6 acima), de modo que ambos podem ser traduzidos por um “para além”, “para longe”, ou “afora”; com a diferença de que, enquanto o ponto de fuga indicado por “*hin*” é indefinido, “*hinweg*” implica excluir definitivamente algo do horizonte. Daí a expressão, hoje obsoleta, “*Hinweg von hier!* [Fora daqui!],” o sentido em jogo na passagem. O termo será retomado ainda nesse discurso: “Para longe [*hinweg*] de Deus e deuses me atraiu [*lockte*] essa vontade”.

²⁰ “*Die drehende Krankheit*”. Pouco acima, Zarathustra havia dito que a conjectura fazia girar o que estava parado, e, mais abaixo, retoma as imagens do giro, do enjoo (“voragem e vertigem”). “Doença rotante” seria um nome geral para esses males.

Eu chamo más e misantrópicas²¹: todas essas doutrinas do um e pleno e imóvel e saciado e intransitório!²²

Todo intransitório — isso é apenas uma parábola²³! E os poetas mentem demais²⁴. —

Mas a respeito do tempo e devir devem falar as melhores parábolas: elas devem ser um louvor e uma justificação de toda transitoriedade!

[7] Criar — eis a grande redenção do sofrimento e, da vida, o alívio²⁵. Mas, para que haja o criador, faz-se necessário sofrimento e muita transformação.

Sim, é preciso que haja muita morte amarga em vossas vidas, criadores! Sede, portanto, advogados e justificadores de toda transitoriedade.

Para que o próprio criador seja a criança que renasce²⁶, ele precisa querer ser também a parturiente e a dor da parturiente.

²¹ “*Menschenfeindlich*”. A palavra designa o que é avesso ao homem, como “misantrópico”. Seu antônimo, *menschenfreundlich*, será tratado, na exegese, como “filantrópico”.

²² O aparato crítico de Colli e Montinari sugere a comparação com NF-1882,5[1]: “212. O vazio, o um, o imóvel, o completo, a satisfação [*Sättigung*], o nada-querer — isso seria o meu mal: em suma: o sono sem sonho”. No texto publicado Nietzsche preferiu o adjetivo *satt* [saciado] ao substantivo *Sättigung*.

“Intransitório” traduz “*Unvergänglich*”. A ideia de transitoriedade é útil para indicar não apenas o caráter perecível e mutável de todas as coisas, mas também para indicar que toda forma transita (ou “anda”: a tentativa é capturar o “*Gang*” implícito no conceito original) a outra forma.

²³ “*Gleichnis*”. Paulo César de Souza prefere “símile”, e remete a sua nota em *Além de Bem e Mal*, onde diz que, apesar dos tradutores por ele consultados preferirem “parábola”, “alegoria” e “símbolo”, “símile” é o equivalente mais essencial, já que os outros são formas de símile, maneiras de igualar, comparar, relacionar. *Gleichnis* é cognato do adjetivo *gleich* (*like*, em inglês), que significa “igual” (nota 75). A solução é engenhosa, mas a boa etimologia nem sempre garante fidelidade ao sentido. De fato, se consultamos o *Etymologisches Wörterbuch*, de Wolfgang Pfeifer, encontramos: “*Gleichnis* n. ‘Veranschaulichung eines Sachverhaltes durch eine beispielhafte, bildliche Darstellung’, ahd. gilihnissa, gilihnessi, -nissi ‘Abbild, Ähnlichkeit, Gleichnis’ (8. Jh.), mhd. gelichnisse.” Mas essa caracterização permanece demasiado geral. Na língua, seu sentido é mais particular. No dicionário dos irmãos Grimm, a primeira acepção apresentada depois das longas considerações etimológicas é justamente a bíblica. As próximas três acepções também são extraídas de contextos religiosos. Apenas a partir da quinta acepção os Grimm exploram os sentidos derivativos. Dicionários mais modernos (o *Duden*, o *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, o PONS, o *Langenscheidt*) indicam apenas o sentido de “parábola”, fazendo, inclusive, referência a parábolas evangélicas. Tome-se o *Duden* como exemplo: “história curta que procura tornar claro, em uma imagem, um conteúdo abstrato. *a parábola do filho pródigo [das Gleichnis vom verlorenen Sohn] | expressar algo em uma parábola, esclarecer algo por uma parábola*”. Embora eu não vá explorar esse sentido ao longo da exegese, parece-me adequado deixar claro ao leitor as conotações desse termo, para que outros exegetas possam explorar suas possíveis implicações no interior do *Zarathustra*. Os demais tradutores: Silva: “imagem poética”. (Santos diz “símbolo” aqui, mas “parábola” no trecho seguinte). Kaufmann e Del Caro: “parable”. Albert e Bianquis: “symbole”.

²⁴ Comparar: Goethe, Fausto II, versos 12104-12015; comparar também FW-84. Somar, a essas indicações do aparato crítico, o discurso “Dos Poetas”, em que um discípulo pede a Zarathustra esclarecimento sobre essa passagem.

²⁵ “*Leichtwerden*”. “Alívio” deve ser tomado em sentido mais estrito: “ato ou efeito de aliviar(-se); diminuição de peso ou de carga” (*Houaiss*), ou seja, ou ato de tornar leve — a tradução literal de *leichtwerden*.

²⁶ “*das Kind..., das neu geboren werde*”. A ideia é ambígua: é possível, por um lado, ler *neu* [novo] como complementando o sentido de *geboren* [nascido], como na expressão *neugeboren*, ou seja, “recém-nascido” (o “novo nascido”). Essa é a interpretação de Souza e Silva; eles dizem, respectivamente “a criança recém-nascida” e “o recém-nascido”. Ocorre que Nietzsche separa os termos *neu* e *geboren*, de modo que o *neu* pode ser muito razoavelmente lido, por outro lado, como o advérbio “novamente”. Nesse caso, teríamos “a criança nascida novamente” ou, mais simplesmente, “renascida”. Isso pode significar que o criador cria

Em verdade, através de cem almas andei meu caminho e através de cem berços e dores de parto. Já me despedi muitas vezes, eu conheço as comoventes²⁷ horas derradeiras.

[8] Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para que eu vos diga mais honestamente: minha vontade quer — precisamente esse destino.²⁸

Tudo o que sente junto a mim sofre e está em prisões:²⁹ mas meu querer sempre vem a mim como libertador e portador de alegria.

também a si mesmo e, figurativamente, dá a si mesmo à luz. Essa é a minha interpretação da passagem — o que será extensamente desenvolvido na exegese. Cabe apontar ainda que a sequência do texto parece confirmar essa interpretação, uma vez que Zaratustra sugere já ter renascido cem vezes. Finalmente, ainda lendo *neu* como “novamente”, pode-se supor que o criador volta a nascer por estar inserido num ciclo cósmico em que tudo o que acontece volta a acontecer infinitas vezes. Apesar de Zaratustra ainda não ter mencionado o seu “pensamento abismal” do eterno retorno, essa me parece a interpretação correta para a passagem, o que fica claro a partir da comparação desse trecho com as últimas seções de “O que devo aos Antigos”, capítulo final do *Crepúsculo dos Ídolos*. Na divisão 8, abordo superficialmente o problema do eterno retorno, que cai fora do escopo desta tese. (O tema fará sua entrada lentamente em *Assim falou Zaratustra*, e será realmente apresentado apenas na parte III. Há, contudo, alusões ao eterno retorno ainda na segunda parte. No discurso “Dos virtuosos”, Zaratustra diz “O anseio do anel habita em vós: alcançar novamente a si mesmo, para isso luta e gira cada anel” — o “anel”, lembramos, é uma imagem privilegiada para o eterno retorno. Mas é sobretudo nos discursos finais, a partir de “O adivinho”, mas principalmente em “Da Redenção”, que o tema ganha proeminência — não, ainda, como a afirmação explícita do retorno de todas as coisas, mas como uma libertadora manifestação do *amor fati*). A leitura de Santos concorda em termos com a minha; ele diz “o filho que renasce”. Mas, se ela acerta no “renasce”, erra no “filho” — ausente no texto. Tanto Kaufmann quanto Del Caro dizem: “the child who is newly born” (o que preserva a ambiguidade, já que *newly* pode significar tanto “recently” quanto “once more; anew”). Finalmente, Albert diz “l’enfant qui renaît” (alinho-me à sua interpretação); e Bianquis diz “l’enfant qu’il s’agit de mettre au monde” (e, confesso, não sei bem o que fazer com essa leitura).

²⁷ “*Herzbrechend*”. Literalmente “de quebrar o coração”. Mais precisamente, é sinônimo de “*herzbeugend*”, ou seja, “que move o coração”. Os tradutores brasileiros, na ordem que tenho seguido, adotaram: “pungentes”, “lancinantes”, “amargura” — todas soluções exageradas, do meu ponto de vista.

²⁸ “*solches Schicksal gerade — will mein Wille*”. No original fica claro, por motivos morfológicos, que “minha vontade” é o sujeito da sentença (*mein* está no caso nominativo). Para reproduzir a ideia sem ambiguidade em português é necessária uma inversão.

²⁹ “*Alles Fühlende leidet an mir und ist in Gefängnissen*”. A ideia é difícil, o que se reflete na variedade de interpretações pelos tradutores. A dificuldade é definir o papel sintático de *an mir*. A maioria das traduções o interpretaram como um adjunto adverbial locativo de interioridade associado ao verbo *leiden*, dizendo, de diferentes maneiras, que todas as coisas que sentem ou são capazes de sentir algo [*Alles Fühlende*] sofrem no interior de Zaratustra. Trata-se de uma ideia estranha, mas defensável com algum esforço. Nesse caso, Zaratustra se comprometeria com uma unidade (ou comunidade) de todos os viventes, de todo o orgânico; assim, ele alega sentir todas as dores do mundo. Ele não apenas percebe como essas dores podem tornar todos os seres cativos, mas afirma ter encontrado a saída do cativeiro.

Ocorre que essa leitura força *an* a um sentido que não lhe é próprio: ele não denota, em alemão, interioridade, mas proximidade ou contato. Assim, traduzo a passagem, ainda que de modo um pouco rebarbativo, por: “tudo o que sente junto a mim sofre e está em prisões”. Colocando o adjunto nessa posição, mantém-se a ambiguidade, pois “junto a mim” pode ser lido tanto com “sente” quanto com “sofre”. Para recorrer, mais uma vez, a uma paráfrase, o que Zaratustra parece dizer é “eu estou próximo de todos os seres que são capazes de ter sensações — tanto por seu sofrimento, quanto pelo fato de que eles estão privados de sua liberdade”. Desse ponto de vista, torna-se desnecessária a pressuposição de que Zaratustra contém tudo o que sente, ou está em unidade com todo o orgânico.

Há uma terceira acepção para a leitura de *an mir* como um adjuto adverbial. Com ele poderíamos ter algo como *mithilfe von*, ou seja, indicando um meio para um fim. Por exemplo *Man sieht an der Farbe, ob die Beeren reif sind* [Vê-se pelas cores se as amoras estão maduras]. Por vezes isso se diz simplesmente com um *mit* [com]— o que pode ter sido a interpretação de Paulo César de Souza). As traduções oscilaram entre (a)

Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade — assim Zaratustra a ensina a vós.

Não-mais-querer e não-mais-avaliar³⁰ e não-mais-criar! ah, que esse grande cansaço mantenha-se sempre distante de mim!

[9] Também no conhecer eu sinto apenas o prazer da procriação³¹ e o prazer do devir próprios à minha vontade; e quando há inocência em meu conhecimento, isso ocorre porque há nele vontade de procriação.³²

[10] Para longe de Deus e deuses me atraiu essa vontade; o que haveria, pois, para criar, se deuses — existissem!

Mas para o homem ela me impele sempre e renovadamente, minha ardente vontade de criar; assim como o martelo é atraído para a pedra.

Ah, homens, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das minhas imagens³³! Ah, é que ela precisa dormir na mais dura, na mais feia pedra!

associar o adjunto “*an mir*” a *leiden* (ver abaixo 1, 3, 5, 6, 7, 9), (b) associá-lo a *Fühlende* (2, 4) e (c) mantê-lo ambíguo (8). Na minha leitura, diferentemente da leitura que trata *an* como *in*, é indiferente a qual termo o adjunto está associado. 1) Souza: “Tudo o que sente sofre comigo e está em cadeias”. 2) Silva: “Tudo aquilo o que em mim sente, sofre de estar numa prisão”. 3) Santos: “Todo ser sensível sofre em mim por sentir-se prisioneiro”. 4) Kaufmann: “Whatever in me has feeling, suffers and is in prison”. 5) Del Caro: “Everything that feels, suffers in me and is in prison”. 6) Albert: “Tous mes sentiments souffrent en moi et sont prisonniers”. 7) Bianquis: “Tout l’être sensible souffre en moi de se sentir prisonnier”. 8) Sánchez Pascual: “Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones”. 9) Anna Maria Carpi: “Tutto ciò che è sensibile soffre in me ed è in prigione”.

Nenhuma das traduções consultadas tratou *an mir* como um complemento verbal (haveria duas possibilidades aqui; primeiro, como na expressão *er leidet an einer Grippe* [ele sofre de uma gripe], de modo que Zaratustra diria, assim, “Tudo o que sente sofre (ou está adoecido) de mim”, como se Zaratustra fosse a doença que acomete todos os seres capazes de sentir algo; no segundo caso, a regência *an* indicaria “sofrer por conta de algo/alguém”. Nesse caso, Zaratustra seria o causador do sofrimento de todos, o que parece igualmente estranho).

³⁰ “*schätzen*”. Souza, Santos e Torres Filho preferem “estimar” — escolha correta, desde que se afaste o sentido laudatório, contido em usos como “eu o estimo como amigo”. Mário da Silva usa “determinar valores”, o que é correto, mas afirma mais do que o próprio Zaratustra. O verbo “avaliar” exhibe esse sentido mais neutro que “estimar” e contém a ideia de “valor” que o último tentou capturar.

³¹ “*Zeugung*”. É importante manter na superfície a conotação biológica do termo (ofuscada, por exemplo, em “gerar” [Souza e Torres Filho] ou em “engendrar” [Santos]). Mário da Silva também opta por “procriação”. Trata-se do mesmo termo usado por Nietzsche quando fala, no *Crepúsculo dos Ídolos*, dos interesses da religião grega por “todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento” (GD-Altén-4). Essa é a tradução de Souza. Tivesse ele notado que se trata do mesmo contexto, provavelmente teria escolhido “procriação” também para a sua tradução do *Zaratustra*. Notar, por fim, que a conotação biológica é a mesma dos termos da divisão 7, quando o tema são os outros dois termos apresentados no *Crepúsculo*: gravidez e nascimento.

³² Comparar com texto da cópia limpa: “Meu conhecimento: que ele seja apenas sede e desejar e avaliar e luta dos valores! E que a inocência do conhecer seja apenas a sua ‘vontade de procriação!’”. Em seguida: “[Conhecer: assim chamei todo meu] [E também no desejar sinto] Também no conhecer eu sinto ainda o prazer de procriar, de criar, de devir, de minha vontade! [E quando meu conhecer] E se houver inocência em meu conhecimento: então eu quero chamá-lo: ‘Vontade de procriação’” (KSA 14, p. 297).

³³ Em português a referência à escultura, uma imagem [*Bild*] que emerge da pedra, é menos clara que em alemão. A arte da escultura é a *Bildbauerkunst*. O escultor, *Bildbauer* é o “batedor/agastador/talhador de imagens” — de modo que a metáfora de uma imagem resgatada da pedra bruta pelo escultor é bastante natural. Vale lembrar finalmente, que um dos principais conceitos desse discurso — e de todo o *Zaratustra*

Agora meu martelo se encoleriza cruelmente contra sua prisão. Da pedra saltam pedaços: por que me atormentar com isso?

Quero consumir essa imagem³⁴: pois uma sombra veio a mim — a mais quieta e leve de todas as coisas certa vez veio a mim!

A beleza do além-do-homem veio a mim como sombra. Ah, meus irmãos! Que me importam ainda — os deuses! —

Assim falou Zaratustra.

— é “criar”, *schaffen*. O termo deriva de *schaben*, ou seja, entalhar como um escultor (Ver, por exemplo, Duden: *schaffen*: “originalmente = *schnitzen* [entalhar], trabalhar com o cinzel [*Schaber*], aparentado a *schaben*”; ou, para derivação semelhante, ver o *Etymologisches Wörterbuch* de Wolfgang Pfeifer.

³⁴ “*Vollenden will ich's*”. O pronome “(e)s” pode ser tanto um “isso” indefinido (como interpretou Souza) quanto uma referência a “imagem” (*es* é neutro como *das Bild*). Alguns tradutores levaram ao extremo essa interpretação, traduzindo *es* por “estátua”, palavra apenas subentendida no texto (Silva, Mário Santos, Albert e Bianquis). Torres Filho traduziu o verbo “*vollenden*” como intransitivo: “Consumar é o que eu quero”.

Introdução

§1 A destinação de *Assim falou Zaratustra*

Caros, conquanto nem todos na guerra possam ser grandes — uns, preexcelentes heróis; outros, médios; alguns, de coragem mais reduzida —, ora cumpre que todos se mostrem capazes.³⁵

Se não compreendemos a destinação dos discursos de Zaratustra, corremos o risco de interpretar equivocadamente o conteúdo de seus ensinamentos, e, em consequência, de toda a filosofia de Nietzsche. Em particular, arriscamo-nos a interpretá-los como se fossem destinados a todos, como ensinamentos democráticos, quando eles são, na verdade, destinados apenas a pouquíssimos. Defenderei aqui que uma das principais consequências de não notar a quem Zaratustra fala é supor que sua doutrina da criação de valores serve para qualquer indivíduo, que qualquer indivíduo pode criar valores. Nada me parece mais longe da filosofia declaradamente aristocrática de Nietzsche.

Na medida em que Nietzsche nunca chegou a encontrar os destinatários talhados para os ensinamentos de Zaratustra³⁶, na medida, aliás, em que ele não julgava poder encontrá-los tão cedo, ele pôde dizer, já no subtítulo do livro, que ele se destinava a ninguém, ainda que, paradoxalmente, fosse dirigido a todos. A todos porque, como Nietzsche afirma alhures, com seu livro ele lançou em mar aberto sua rede, na esperança de pescar, com ela, homens e mulheres que pudessem estar à altura da tarefa encenada em *Assim falou Zaratustra*. Mas a rede fora tecida para os maiores e mais nobres peixes, de modo que, lançada a um mar de peixes diminutos, ela voltou vazia. Assim, nem Zaratustra nem Nietzsche encontraram os espécimes com a

³⁵ *Iliada*, XII, 269-271, na tradução de Carlos Alberto Nunes. Trata-se de um momento, infrequente na *Iliada*, em que heróis (os Ajantes — Ájax Telamônio e Ájax, filho de Oileu) dirigem-se a homens comuns, que defendem a muralha próxima aos barcos gregos. Como Aquiles ainda se furta à batalha, o contexto é o de um pesado assalto de Heitor e sua hoste à fortificação improvisada dos gregos. Na tradução, mais literal, de Frederico Lourenço: “Amigos, entre os argivos quem for o melhor, mediano / ou pior (visto que não podem ser todos os homens / iguais na guerra), agora há trabalho para todos”.

³⁶ Nietzsche o afirma em inúmeras passagens, inclusive em meio às palavras iniciais de *Ecce Homo*, sua autobiografia intelectual: “A desproporção, contudo, entre a grandeza de minha tarefa e a pequenez de meus contemporâneos ganha expressão no fato de que eu não fui nem ouvido, nem sequer visto. Eu vivo de meu próprio crédito, é talvez apenas um preconceito que eu viva?...” (EH-Vorwort, GR).

estatura que lhes permitissem ser arrebatados pela rede e conduzidos, para usar uma imagem cara ao *Zaratustra*, às “ilhas bem-aventuradas”, o lugar mais próprio aos homens superiores³⁷.

A enganosa aparência de universalidade da destinação da obra-prima nietzschiana explica, em alguma medida, o fato de que, na cultura popular³⁸, Nietzsche seja o filósofo que parece dizer que “não há limites”, ou aquele que teria simplesmente repetido a sentença de Ivan Karamázov: “se Deus não existe, tudo é permitido”. Mas ainda que possamos encontrar passagens de Nietzsche em que se dizem coisas muitíssimo semelhantes a essas, tais passagens só ganham o seu sentido quando lhes restituímos seu contexto — o que significa restituir também a sua destinação. Compreender o modo como Nietzsche, ele próprio, discriminou os seus leitores é uma maneira de não incorrer nesses erros. E superar esses erros equivaleria a dizer, objetando à primeira confusão: não há limites, mas isso vale apenas para aqueles que reunirem em si as características raras que lhes dão a prerrogativa de criar de valores; ou seja, isso vale para os raros homens da máxima responsabilidade, do máximo sofrimento, da máxima força, da máxima criatividade. Objetando à segunda confusão, dir-se-ia: depois da morte de Deus, isto é, depois que a modernidade abalou o caráter absoluto de todo e qualquer valor, abriu-se a possibilidade de que os homens assumam prerrogativas que antes eram exclusivamente divinas; caso esses criadores se mantenham fiéis à humanidade (por oposição a uma fé no além-mundo), seus novos

³⁷ Essa é, evidentemente, uma entre muitas interpretações possíveis do subtítulo. Outras duas possibilidades ainda serão apresentadas em §7 e em §87.

³⁸ Para um exemplo de certas distorções do pensamento de Nietzsche na cultura popular, ver o vídeo/artigo de Schon Arieh-Lerer e Daniel Hubbard, “Thus Didn’t Spake Zarathustra”, em que os autores apresentam uma interessante seleção de referências descontextualizadas a Nietzsche em séries e filmes norte-americanos (os filmes *Babyface* (1933), *Rope* (1948), *A fish called Wanda* (1988), *Good Will Hunting* (1997), *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004), *Little Miss Sunshine* (2006), entre outros, e as séries *Sopranos* (1999) e *True Detective* (2014)). O irônico é que, a despeito de sua vontade de corrigir injustiças, tampouco esses autores notam a que distância Nietzsche pretende estar de toda a cultura popular, uma vez que ele não se dirige a seus leitores com uma nova lição acerca de como viver. Assim, eles afirmam: “o Nietzsche verdadeiro [...] acreditava que, quando nos livramos da moralidade objetiva, podemos viver de um modo mais gratificante, em que não somos forçados a ser abnegados [*selfless*], mas também temos motivo para ser egoístas [*selfish*]”. Como veremos mais adiante, ainda que, com algum esforço, essas palavras possam ser atribuídas a Nietzsche, faz toda a diferença para quem elas são dirigidas. Ele não está, de modo algum, dizendo que “nós” (implícito “todos nós”) deveríamos nos livrar da moralidade, mas que alguns não apenas podem, mas têm a responsabilidade, diante de toda a humanidade, de fazê-lo. Ver: http://www.slate.com/articles/video/video/2016/10/nietzsche_philosophy_myths_and_distortions_in_pop_culture_video.html

valores permitirão ao homem uma constante e ilimitada superação de si, no sentido do ideal zaratustriano do além-do-homem; para eles, não há limites, tudo é permitido.

Compreender a destinação dos discursos exige atenção a detalhes usualmente negligenciados pelos leitores de Nietzsche; exige, com efeito, escapar das armadilhas meticulosamente plantadas por ele em seus textos para selecionar os seus “verdadeiros leitores”³⁹. Assim, a interpretação aqui apresentada talvez não tenha um mérito intrínseco e original, mas sim decorrente da falta de atenção dos leitores a um aspecto muito específico, e muito chão, de *Assim falou Zaratustra*: a sua geografia e o significado dos deslocamentos de seu personagem principal⁴⁰. Os lugares em que Zaratustra fala nos esclarecem muito do conteúdo de seus discursos, e nos ajudam a conferir sentido a algumas das teses mais profundas e controversas de Nietzsche.

No que se refere especificamente ao cenário da segunda parte de *Zaratustra*, as ilhas bem-aventuradas (as ilhas míticas gregas em que os heróis homéricos, elevados a semideuses, gozariam de vida eterna), muito se pode extrair da hermenêutica desse reservadíssimo espaço para a compreensão das doutrinas nele enunciadas. Em especial, é preciso compreender que tais doutrinas são dirigidas apenas a um punhado de homens. E Zaratustra deverá reconhecer — como o drama mostra com riqueza de detalhes — que mesmo os nobres habitantes da ilha ainda não são os destinatários apropriados de suas palavras⁴¹ (assim como Nietzsche não encontrou seus leitores ou seus discípulos).

³⁹ Nietzsche chega a especificar quais devem ser as raras características de seus leitores. No Prólogo de *O Anticristo* (analisado em §87), depois de uma enumeração das virtudes necessárias ao seu leitor, ele afirma: “Pois bem! Esses são os meus leitores, meus verdadeiros leitores, meus predestinados leitores: o que importa o resto? — O resto é apenas a humanidade. — É preciso ser superior à humanidade pela força, pela altura da alma — pelo desprezo...” (AC-Vorrede). A distância em que Nietzsche se coloca em relação a todos os outros homens (lembrar o famoso início desse prólogo: “Este livro é para pouquíssimos. E talvez eles ainda não vivam”) não é tema exclusivo das últimas obras de Nietzsche. Isso que, em outros lugares, ele chama de “páthos da distância” é constitutivo de sua obra ao menos desde o *Zaratustra*, como mostro em seguida.

⁴⁰ Há três deslocamentos fundamentais de Zaratustra. O primeiro decorre da decisão, ao fim do prólogo, de não falar mais ao povo; assim, ele abandona as aglomerações e passa a falar em círculos mais isolados. O segundo, na passagem da primeira para a segunda parte, é o abandono da cidade A Vaca Colorida (a cidade democrática por excelência, como veremos) rumo às ilhas bem-aventuradas (terras míticas habitadas pelos mais seletos entre os mortais). O terceiro é o abandono das ilhas bem-aventuradas e o retorno, repleto de digressões, para a caverna de onde ele havia partido.

⁴¹ Mais adiante (§§7, 12, 25) veremos que mesmo as ilhas bem-aventuradas, ao contrário da primeira impressão de Zaratustra, são uma seara para o futuro, mas não para o presente. É ali que ele deposita suas esperanças, uma vez que não encontra ainda a grandeza à altura do além-do-homem.

Nas ilhas bem-aventuradas, Zaratustra profere sentenças muito próximas àquelas que, como disse acima, proliferam-se na cultura popular. Com a diferença de que, naquele contexto, e, sobretudo, naquele espaço, é muito claro que elas não pertencem a todos os ouvidos. Ele retoma ali o ideal do além-do-homem, apresentado de início de modo completamente exotérico, na praça do mercado, no início do livro. Mas antes ele pedia ao povo que abandonasse seus valores decadentes (sua felicidade, sua razão, sua virtude, sua justiça, sua compaixão [Za-I-Vorrede-3]), e anunciava os tipos de homens dignos do seu amor (os que declinam [*untergeben*], que desprezam, que se sacrificam, que conhecem, trabalham e inventam para o advento do além-do-homem, etc. [Za-I-Vorrede-4]); antes ele tentava, em suma, convocar homens dispostos a preparar o terreno para a chegada do além-do-homem. Nas ilhas bem-aventuradas, em contraposição, ele fala diretamente aos candidatos a superar, em si próprios, a humanidade, aos candidatos a criadores de valores e transvaloradores. É bom lembrar que boa parte dos temas centrais da filosofia nietzschiana são apresentados pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra*⁴². Essa obra dá o tom (e a elevação) com que Nietzsche gostaria que eles fossem compreendidos. Que se tomem, como exemplos da transformação conceitual promovida por tal enquadramento, os conceitos de “verdade” e de “vontade de verdade”. As dificuldades frequentemente indicadas na ideia de que também a verdade é uma criação, de que também o conhecimento é invenção — refiro-me ao caos que decorreria da suposição de que a verdade é “subjetiva” —, são dirimidas quando lembramos que tal doutrina é introduzida apenas nas ilhas bem-aventuradas, apenas para alguns indivíduos cuidadosamente selecionados, homens aparentados a Zaratustra e, nesse sentido, homens superiores. Sim, Nietzsche afirma que conhecer é criar, mas ganhamos muito ao notar que isso é um ensinamento esotérico, que não tem validade universal, mas que só tem valor normativo para certos tipos de conhecedores e criadores. Assim, como veremos em detalhe (na divisão 5), o que será chamado, de modo mais ou menos arbitrário, de

⁴² Além do “além-do-homem”, eis alguns temas específicos da segunda parte: a vontade de verdade como vontade de poder e a vida como vontade de poder (“Nas ilhas...” e “Da superação de si”), o criador de valores como um legislador (que, mais tarde, em *Além de bem e mal*, será explicitamente identificado com o filósofo [ver §67]), e a incipiente doutrina contida na fórmula “querer liberta” (em “Nas Ilhas...” e em “Da Redenção”), que mais tarde, na terceira parte, será completamente desenvolvida no pensamento do eterno retorno.

“verdade” é sempre o produto da vontade de poder de alguns homens — os criadores —, à qual homens menos poderosos irão fatalmente se submeter. Quando se situa nas ilhas, Zaratustra se dirige aos seletíssimos candidatos a sobre-humanos, àqueles que criam a verdade ao dizer suas verdades; ele fala, portanto, aos homens capazes de superar os limites que continuarão a valer para “o mediano ou pior (visto que não podem ser todos os homens iguais na guerra)” — para retomar a epígrafe a esta seção.

Se há elitismo nessa ideia, isso certamente não incomoda quem a concebeu. Nietzsche é explícito ao dizer que, com sua escrita, ele pretende selecionar seus leitores — e acrescenta que, mesmo se não o tentasse, tal seleção ocorreria naturalmente. Com efeito, ele afirma que há temas para os quais o povo não tem ouvidos, apenas os “bem-aventurados” ou os candidatos à bem-aventurança. E talvez ele não tenha sido mais claro a esse respeito em nenhum outro lugar que não no aforismo 30 de *Além de Bem e Mal*:

É inevitável — e justo — que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e destinados para elas. O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais, — não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, — e o esotérico, a partir de cima! [...] O que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor. (JGB-30)

Em que sentido Nietzsche é daqueles que acreditam “em hierarquia, e *não* em igualdade e direitos iguais”, disso tratarei mais adiante (ver o início do §8). Por enquanto, importa reter que ele endossa estritamente a oposição, já praticada por culturas antigas, entre o esotérico e o exotérico. Mas esse endosso é antes de tudo um comprometimento, que já se mostra sob dois aspectos no *Zaratustra*, sua obra principal.

Em primeiro lugar, se atentamos para o sentido mais comum da oposição entre ensinamentos esotéricos e exotéricos, vemos que Nietzsche acreditava que há

verdades que não devem sair de certos círculos, sob o risco de serem a tal ponto mal-compreendidas que, ou perecem, ou elas abrem brechas para que a própria filosofia pereça⁴³. No *Zarathustra*, isso aparece tanto no ocultamento, nas entrelinhas do texto, de informações essenciais para a sua compreensão (insisto em que a destinação e os cenários dos discursos devem ser lidos como tais subtextos), quanto no caráter cênico da separação entre a cidade (A Vaca Colorida, o cenário da primeira parte do livro) e a comunidade de reclusos (as ilhas bem-aventuradas, palco da segunda parte).

Em segundo lugar, Nietzsche oferece, no aforismo de *Além de bem e mal*, uma releitura para a oposição entre o esotérico e o exotérico. Note-se que essa reinterpretção não anula a oposição (evidente na carga etimológica dos termos) entre quem está dentro de um grupo fechado e quem está fora dele; o que ela faz é mostrar que, para além da formação de grupos fechados que promovam a preservação da doutrina e dos membros do grupo, há uma separação axiológica entre tipos de homens. É justamente essa separação que, mais uma vez, o cenário das ilhas bem-aventuradas deixa bem claro: tão importante quanto o fato de que homens vulgares não têm acesso a esse espaço (cf. §§20 e 23) é o fato de que os homens mais nobres detêm certas experiências (certas “alturas da alma”) que lhes predestinam a uma perspectiva superior sobre o mundo. Por conta dessa sua predestinação lhes é dada a possibilidade de distinguir-se, elevar-se, tornarem-se diferentes e especiais, hierarquicamente superiores.

⁴³ Leo Strauss dedicou-se em muitos trabalhos a identificar discursos esotéricos (ou seja, mensagens destinadas aos poucos homens dotados de discernimento e treinados nas artes da interpretação) inseridos em textos aparentemente exotéricos. Segundo ele, autores como Platão, Al-Farabi, Hobbes, Maquiavel e inúmeros outros trabalharam, em diferentes graus, a partir desse discurso ambíguo, apenas ilusoriamente destinado a todos, mas na verdade votado a pouquíssimos. Strauss associa essa técnica de escrita (segundo ele, quase indiscernível da própria técnica de escrita filosófica) à necessidade de proteção do filósofo em relação à perseguição à qual ele inevitavelmente estaria submetido caso declarasse abertamente as suas posições (cf. *Persecutions and Art of writing* [1952]). Aqui reside a oposição essencial entre o filósofo e a cidade, tão profundamente explorada por Strauss em seus livros (ver especialmente *The City and Man* [1964]). Ele se expressou do modo mais claro a respeito de Nietzsche em seu ensaio “Note on the Plan of Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*” incluído no último livro preparado por ele, *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983), publicado dez anos depois de sua morte. Ao contrário do que algumas das publicações de Strauss dão a entender, cada vez mais a relação entre as filosofias de Nietzsche e Strauss mostra-se de proximidade, do que dão testemunho os inúmeros cursos sobre Nietzsche ministrados por Strauss na Universidade de Chicago. Para uma análise mais detida da relação entre as filosofias de ambos, ver o livro de Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (1996). A University of Chicago Press acaba de lançar (novembro de 2017) uma edição crítica dos cursos de Strauss sobre *Assim falou Zarathustra* (*Leo Strauss on Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra*), material que, infelizmente, não pôde ser usado neste trabalho.

Pois bem, se seguimos lendo o aforismo citado, podemos notar que Nietzsche tinha uma ideia bastante clara a respeito do modo como seus livros iriam afetar os leitores de sua época. Ele parece anteciper com felicidade o caráter seletivo de seus livros, pois, se um dia houver pessoas capazes de se nutrirem deles como um bálsamo, o próprio Nietzsche terá, enfim, encontrado seus tão desejados companheiros:

Há livros que têm valor inverso para a alma e a saúde, a depender de se quem os utiliza é a alma baixa, a força vital inferior, ou se é a superior e mais potente; no primeiro caso são livros perigosos, desagregadores, dissolventes, no outro são gritos de arauto, que incitam os mais valentes a mostrar o seu valor. (JGB-30)

Como pretendo mostrar ao longo da análise de “Nas ilhas bem-aventuradas”, o que Nietzsche deseja em *Zarathustra* e em boa parte de sua obra é justamente convocar esses homens raríssimos, capazes de se nutrir das experiências que fariam homens comuns perecer, para a mais elevada das tarefas, a criação de valores. É nesse sentido que *Zarathustra* aparece como um arauto: ele anuncia os criadores. Nas ilhas, em especial, ele pede que seus habitantes mostrem se são realmente dignos de viver nesse espaço privilegiado; para mostrar seu valor, eles não devem seguir *Zarathustra*, mas devem tornar-se, eles próprios, criadores de valores. Como eles poderiam fazer isso, é algo que procuro mostrar ao longo dos capítulos que compõem a tese.

* * *

§2 Sobre o gênero de *Zaratustra*

Esfreguei meus olhos um pouco para ver se esse raio de sol não era ilusão; mas o sentido substancial do livro é de uma certeza sóbria. Ele tem os melhores méritos, quer dizer, o de fortalecer e o de encorajar.

(Ralph W. Emerson em carta de 21/07/1855 a Walt Whitman, agradecendo o recebimento de *Leaves of Grass*)

*WHO has gone farthest? for I would go farther,
And who has been just? for I would be the most just person of the earth, [...]
And who thinks the amplest thoughts? for I would surround those thoughts,
And who has made hymns fit for the earth? for I am mad with devouring ecstasy
to make joyous hymns for the whole earth.*⁴⁴

(Walt Whitman, “Excelsior”, *Leaves of Grass* [1891-92])

É difícil aproximar-se de *Assim falou Zaratustra*. Algo dessa dificuldade se mostra nas tentativas de Nietzsche, em cartas, de encontrar um gênero para esse seu escrito. Ele o chamou, para Köselitz, de “prédica moral”⁴⁵ e de “sinfonia”⁴⁶; para Schmeitzner, de “poesia” (“*Dichtung*”) ou de “quinto evangelho” — até que, na mesma carta, ele desiste de nomes, supondo que ainda não existisse o termo que o designasse⁴⁷. Trata-se de um livro diferente dos outros publicados por Nietzsche anteriormente. Erwin Rohde percebeu o seu caráter *sui generis* e comunicou isso ao autor, numa carta de dezembro de 1883: “Eu o parabeno por essa forma mais livre da exposição de suas opiniões, que são novas não só no aspecto formal e que tanto

⁴⁴ Sugiro a tradução: “Quem foi mais longe? pois eu teria ido ainda mais longe, E quem foi justo? pois eu seria a pessoa mais justa sobre a terra, [...] E quem pensa os mais amplos pensamentos? pois eu cercaria esses pensamentos, E quem fez hinos talhados para a terra? pois eu sou loucamente tomado por um devorador êxtase de fazer hinos de júbilo para toda a terra”.

In: Whitman, Walt. *Poetry and Prose*. New York: *The Library of America*, 1982. pp. 588-589.

Lembro o leitor: “Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra ...” (*Za-I-Vorrede-3*); e o convido associar “terra” e “transitoriedade”: “...os poetas mentem demais. — / Mas a respeito do tempo e devir devem falar as melhores parábolas: elas devem ser um louvor e uma justificação de toda transitoriedade!” (*Za-II-Inseln*).

⁴⁵ “Com esse livro adentrei um novo ‘círculo’ — a partir de agora certamente contarei, na Alemanha, entre os doidos. É um tipo maravilhoso de ‘prédica moral’”. (BVN-1883,370, GR) para Köselitz em 01/02/1883.

⁴⁶ “Zaratustra, agora, é o próximo da fila. [...] Sob qual rubrica realmente pertence esse ‘Zaratustra’? Eu creio que quase sob as ‘sinfonias’. Certo é que, com ele, adentrei um novo mundo — o ‘espírito livre’ está consumado. Ou não?” (BVN-1883,397, GR) para Köselitz em 02/04/1883. Na primeira seção de *Ecce Homo* que trata desse livro, Nietzsche diz: “talvez se possa ver o *Zaratustra* inteiro como música”.

⁴⁷ “É um ‘poema’ [*Dichtung*], ou um quinto ‘evangelho’ ou qualquer coisa para a qual ainda não há nome [...]” (BVN-1883,375, GR) para Schmeitzner em 13/02/1883

se distinguem de suas sequências de sentenças antigas!”⁴⁸. Rohde prossegue, indicando uma segunda característica, a que eu também gostaria de chamar atenção:

Sei que o sábio persa é você, mas uma coisa é expressar opiniões altamente pessoais diretamente como tais, e outra completamente diferente é criar um ser ideal para que este as apresente como suas próprias. [...] Foi por isso que Platão criou seu Sócrates, e agora você cria o seu Zaratustra.

Se é verdade, por um lado, que Zaratustra é a figura por meio da qual Nietzsche apresenta sua filosofia, por outro, há algo nessa formulação de Rohde que convida a um erro que seria sábio evitar. Embora possamos supor razoavelmente que o personagem, aqui, é o porta-voz do autor⁴⁹, deixamos de compreender muito do que diz o personagem se o identificamos com o autor — assim como, para usar a analogia de Rohde contra ele próprio, seria pouco sábio supor que as palavras que ouvimos de Sócrates exprimem inequivocamente o pensamento de Platão. É evidente, portanto, que “o sábio persa” não é Nietzsche — há uma relação essencial entre eles, mas não a de identidade. Quem é Zaratustra? “Alguém que abençoa e diz sim” (Za-III-Sonnen), aquele se tornou o mestre do eterno retorno (Za-III-Genesende), alguém que trilhou o “caminho da grandeza” (Za-III-Wanderer), que, depois de se consumir, não espera um outro mais digno (Za-II-Stunde), mas tornou-se, ele próprio, esse alguém. Quem é Nietzsche? Alguém que tem Zaratustra como meta, alguém que quer ser “algum dia, apenas alguém que diz Sim” (FW-276), alguém que, ainda em 1887, não se permite o que permite a Zaratustra (cf. GM-II-25); mas, sobretudo, alguém que sabe que a linguagem dos tratados filosóficos não alcança as alturas expressas pelo drama de Zaratustra e sua expressão poética.

Para dar amplitude a esse último aspecto, e ainda no rastro da sugestão de Rohde, lembro uma terceira característica da obra: *Assim falou Zaratustra*, tanto quanto *A República* ou outros diálogos platônicos, é um livro de ficção⁵⁰. Nietzsche é inequívoco

⁴⁸ *apud* Janz, Curt. *Friedrich Nietzsche: Uma Biografia*. Três volumes. São Paulo: Vozes, 2016. Volume II, p. 206.

⁴⁹ “Não se deixe enganar pelo caráter fictício [*legendhaft*] desse livrinho: por trás de todas suas palavras simples e estranhas está minha seriedade profunda e minha filosofia inteira”. (BVN-1883,427, GR) para Gersdorff, fim de junho de 1883.

⁵⁰ Lembro que o próprio Nietzsche reconhece que Zaratustra “*πλατωνίζει*” (BVN-1883,469, para Overbeck, 22/10/1883) e empresto de Enrico Müller uma lista de proximidades entre as obras de Platão e o *Zaratustra*: “1) Como textos, eles são estruturados narrativamente. Como narrativas compostas, eles

ao dizer que, aqui, ele não fala como filósofo, mas como narrador ou poeta — como *Dichter*⁵¹. Sendo uma obra de ficção, deve-se levar a sério a ideia de que Zaratustra é um personagem. Ele tem uma história pregressa, tem desejos e frustrações, ele se alegra ou sofre com os eventos com que depara, ele caminha por cenários fictícios, e, através deles, transforma-se significativamente ao longo dos quatro livros em que figura como personagem central de uma narrativa. Isso equivale a dizer que, como costuma ser o caso com obras ficcionais, *Zaratustra* possui um enredo que oferece o contexto no interior do qual suas palavras devem ser interpretadas. Destaco uma das transformações mais relevantes do protagonista ao longo do livro: a diminuição paulatina da audiência a que Zaratustra deseja se dirigir. No início ele fala ao povo, depois apenas a discípulos; na segunda parte ele se dirige a eleitos e sábios; próximo ao fim da terceira parte, só fala aos seus animais; ao fim dela, somente à própria alma, até que finalmente decide não mais falar, mas apenas cantar⁵². Ora, é evidente que esse longo caminho desempenha um papel, de modo que, se quisermos ouvir a voz de Nietzsche em seu porta-voz, teremos que atentar ao significado dessa transformação tão meticulosamente apresentada, tão precisamente *gedichtet*.

Outro exemplo específico da maneira como o contexto irá determinar o sentido das palavras de Zaratustra é o seu continuado esforço em aceitar seu pensamento abismal, o longo processo de disciplinamento e cultivo de si que o prepara para o momento triunfal em que pode celebrar, nas canções finais, o eterno retorno.⁵³ Assim, por exemplo, quando ele diz “querer liberta”, essa mesma frase tem um significado

interpretam um acontecimento de sentido filosófico como, antes, um acontecimento de ação e inventam, assim, um contexto de relevância ambiental [*lebensweltlich*]. 2) A sequência de discursos e eventos dos diálogos ou das narrativas são focados em protagonistas dotados de um carisma incomum, Sócrates e Zaratustra. 3) Nietzsche e Platão estão presentes, de modo particular, no carisma de seus protagonistas, sem que essa presença seja conceitualizada. Eles apontam, assim, para além de seus protagonistas. 4) Os discursos em parábolas de Zaratustra e os mitos platônico-socráticos transformam a proeminência do falar filosófico em dizer poético” (*Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. p. 234).

⁵¹ “Mesmo como ‘filósofo’ ainda não pronunciei os meus pensamentos (ou ‘loucuras’) mais essenciais — ah, eu sou tão calado, tão oculto! Mas de modo algum como ‘*Dichter*!’”. (BVN-1883,398) para Overbeck, no começo de abril de 1883.

⁵² A respeito da terceira parte como fim da estrutura narrativa de *Assim falou Zaratustra* ver §6.

⁵³ A respeito desse ponto em particular, e, em geral, da importância do drama em *Zaratustra*, ver o livro de Laurence Lampert, *Nietzsche’s Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra* (New Haven and London: Yale University Press, 1986). Registro aqui meu débito com esse livro, que foi consultado a cada análise que proponho nas páginas seguintes.

no início da segunda parte (Za-II-Inseln), outro no final dessa mesma parte (Za-II-Erloesung) e ainda outro na recapitulação da terceira (Za-III-Tafeln-16).

Como é próprio das narrativas, a conclusão lança luz sobre toda a trama, oferecendo-lhe um significado que, antes, ela não possuía. É isso o que Nietzsche tenta dizer a Overbeck, em 6 de fevereiro de 1884, depois da conclusão da terceira parte do livro — que ele considera o arremate da obra:

E sei de antemão: quando você vir, a partir do final, o que na verdade foi dito em toda a sinfonia (— de modo muito artístico e passo a passo, quase à maneira como se constrói uma torre), — então também você, meu velho e fiel amigo, não poderá superar um incurável susto e tremor. Você tem um amigo sumamente perigoso; e o pior nele é que ele pode ser muito **contido**. (BVN-1884,486, GR).

É preciso acompanhar a trajetória inteira, e na ordem, para entender o que quer dizer “Pois eu te amo, ó eternidade!”, as últimas palavras do livro⁵⁴. Do mesmo modo, adianta pouco saber, no início da *Ilíada*, que Aquiles será tomado de uma irreprimível cólera, a célebre μῆνις Ἀχιλλέως que abre o livro. Sabemos, com isso, o tema da epopeia, mas antes que sigamos toda história jamais compreenderemos o que é esse raro estado de espírito a partir do qual Aquiles se julga capaz de enfrentar o destino (tema, aliás, caríssimo a Zaratustra⁵⁵). E seria inútil tentar explicar sua cólera apelando apenas para as suas palavras e não para sua história pregressa, sua amizade com Pátroclo, seus dons e talentos, seu sofrimento, seus feitos, sua vitória, ou mesmo para

⁵⁴ É com razão que Lampert (1986) critica a prática muito comum de extrair do Prólogo o sentido da “filosofia” de Nietzsche: “em vez de permitir que o início determine a interpretação do que segue, o inverso me parece ser necessário, com o começo sendo mensurado pelo fim. O próprio Zaratustra orienta a tal interpretação com as frequentes avaliações retrospectivas de suas próprias ações, avaliações que são inequívocas em seu veredito: seu começo foi loucura” (pp. 18-9).

⁵⁵ Que Aquiles, em seu ímpeto, por vezes enfrente o destino escrito para ele (um destino conhecido não apenas pelos deuses, mas também por ele próprio), isso é sugerido por Zeus, quando permite aos deuses que voltem a atuar segundo suas preferências na guerra de Tróia: “É que, se Aquiles combater isolado contra os Troianos, / nem de forma exígua conseguirão reter o veloz Pelida. / Antes até já costumavam tremer só de o verem! / Mas agora que tem o coração em raiva terrível por causa do amigo, / receio que, além do que está destinado [ὑπέροχον], ele arrase a muralha da cidade.” (XX, 26-30, na tradução de Lourenço). É evidente que Zeus temia que Aquiles destruísse Tróia antes do que havia sido estipulado pelo destino, de modo que sua ação se propunha como uma afronta aos desígnios das Moiras. O dicionário de Autenrieth define ὑπέροχον assim: “além do destino, isto é, contra a fatalidade” (Georg Autenrieth. *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York: Harper and Brothers, 1891). Zaratustra, eu sugiro, conhece seu destino (Nietzsche também diz “eu conheço meu destino” [EH-Schicksal-1]), mas sabe que é preciso lutar contra si mesmo para cumpri-lo. É para se preparar para essa luta que ele abandona as ilhas bem-aventuradas ao fim da segunda parte.

a promessa da morte que os deuses lhe reservam. Não me parece exagerado atribuir esse mesmo aspecto dramático ao *Zaratustra*. Ainda que estudiosos da filosofia de Nietzsche no último século e meio tenham recortado e colado em seus textos as palavras de Zaratustra, elas exprimem seu significado mais pleno apenas em seu contexto. Para que uma de suas sentenças possa realmente comunicar seu sentido, é preciso inseri-la na narrativa em que Nietzsche a depositou. *Assim falou Zaratustra* não é um tratado filosófico, mas *Dichtung*. Foi nessa forma que Nietzsche quis nos comunicar seus pensamentos fundamentais e, até o fim, essa foi a forma que lhe pareceu a mais adequada para exprimi-los⁵⁶.

§3 Como Zaratustra diz a verdade?

Na medida em que pretendo fazer do *Zaratustra* o ponto de partida de virtualmente todas as teses a serem apresentadas na sequência, é preciso dirimir as dúvidas a respeito de quão representativo esse livro — que, insisto, não é um tratado filosófico — é da filosofia de Nietzsche. E eu gostaria de investigar isso a partir da apresentação do modo como Zaratustra “diz a verdade” — que coincide com o modo como Nietzsche “dirá verdades” em seus livros posteriores⁵⁷.

Nietzsche manifestou-se de modo muito eloquente a respeito dessa sua obra. Mas notemos que em *Ecce Homo*, por exemplo, ele não elogia a adequação ou a verdade das teses de seu livro. Em vez disso, ele louva a capacidade do *Zaratustra* de aproximar

⁵⁶ Vale lembrar a apreciação que Nietzsche fez dessa sua obra no fim de sua vida ativa: “Entre minhas obras, o meu *Zaratustra* ocupa um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Esse livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o mais elevado livro 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-Vorrede-4).

⁵⁷ Quanto à pertinência de interpretar o *Zaratustra* como um livro representativo de toda a filosofia de Nietzsche, coloco-me sob a autoridade de Karl Löwith (traduzido a partir da edição inglesa de seu *A filosofia do eterno retorno do mesmo de Nietzsche*): “Não apenas *Além de Bem e Mal*, mas todos os outros escritos que seguem cronologicamente *Zaratustra* devem ser compreendidos como comentários a este; pois não há qualquer ideia neles que já não tenha sido indicada, com brevidade e sugestividade equilibradas, na fala alegórica de *Zaratustra*” (*Nietzsche’s Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Translated by J. Harvey Lomax. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 19). Posição semelhante é apresentada por outro grande intérprete alemão, Eugen Fink (também citado a partir de tradução inglesa): “O pensamento de Nietzsche encontra sua expressão autêntica em *Zaratustra*. Ele constitui uma grandiosa virada em sua vida. A partir daí, Nietzsche conhece sua meta. O tempo posterior ao *Zaratustra* é apenas um desdobramento ou uma exposição do que quer que esteja expresso ali” (*Nietzsche’s Philosophy*. London/New York: Continuum, 2003, p. 51).

seus leitores das verdades das quais o próprio livro provém. Menos importante do que dizer a verdade é, assim, construir o ambiente para as experiências que, por sua vez, possibilitam o acesso à verdade⁵⁸. Como irei discutir em detalhe ao falar sobre a vontade de verdade como vontade de poder (ver §§55-56 e 65-67), o *Zaratustra* opera uma superação da concepção tradicional de verdade. Não lhe importam as verdades válidas para todos os leitores e todos os povos, atemporalmente — como costuma ser a exigência dos que, antes de Zaratustra, diziam a verdade. Tampouco se trata de restituir verdade a um mundo que se afastou dela. Trata-se, isso sim, de restituir valor a um mundo que foi privado dele justamente pela criação de um “mundo verdadeiro” (ver §58) — ou seja, pelas falsificações daqueles que “dizem a verdade” — sejam eles teólogos, políticos, artistas ou filósofos.

A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” — leia-se: o mundo forjado e a realidade. (EH-Vorrede-2)⁵⁹

Não é por meio da forja de uma verdade de mesmo tipo que a antiga que Nietzsche pretende restituir a sanidade ao mundo. O que ele quer é acabar com o império dos “valores inversos aos únicos que garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro” (*idem*). Por isso, ele pede ao seu leitor, antes de tudo, que respire o ar gélido de seu escrito, lembrando que “é preciso ser talhado para ele, senão há o perigo nada pequeno de nele se resfriar” (EH-Vorrede-3, tradução alterada). Com essa sugestão, Nietzsche revela, a um só tempo, a destinação exclusivíssima de seus escritos e o modo como eles alimentam aqueles que os leem, ou seja, como Zaratustra diz as suas “verdades”. Pois quando Nietzsche retoma justamente a metáfora das alturas — “um Goethe, um Shakespeare não saberiam respirar sequer um instante nessa paixão e nessas alturas tremendas” —, ele nos oferece uma pista a respeito do que se passa aqui: Zaratustra é “alguém que por primeiro cria a verdade, um espírito regente do mundo, um destino” (EH-ZA-6, trad. alterada). Isso significa que não é por meio de argumentações que a verdade será apresentada (ver §§63 e 69).

⁵⁸ Retomo a passagem citada em nota agora há pouco: “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”.

⁵⁹ Essa passagem será retomada em §58

Aproximando-se da linguagem dos profetas e rapsodos, Nietzsche pretende que ela seja como que uma revelação. No caso de Nietzsche, porém, a inspiração não é infundida por numes, como nos tempos antigos, pois acontece na total ausência de Deus ou deuses. Mais exatamente, sua verdade é uma sedução para a grandeza, um convencimento a metas mais elevadas.

Até então não se sabe o que é altura, o que é profundidade, sabe-se menos ainda o que é verdade. Não há, nessa revelação [*Offenbarung*] da verdade, um só instante que tivesse sido antecipado, por um só dos grandes pressentido. (EH-ZA-6, tradução alterada)

Que se compreenda bem a diferença entre essa revelação e aquela a que o ocidente se acostumou, a “revelação divina”. Revelar a verdade é, ao mesmo tempo, exibir um páthos que pretende encontrar destinatários afins, destinatários que consigam perceber o tipo de experiência a que aqueles escritos aludem, sem poder descrevê-los objetivamente. Não à toa, ao apresentar *A Gaia Ciência*, Nietzsche fala que, para compreendê-lo, é preciso que o leitor tenha tido experiências semelhantes às que lhe deram origem (cf. FW-Vorrede-1). No fundo, Nietzsche faz como Zarathustra fará na terceira parte do livro: ele insiste na incomunicabilidade de suas verdades. Esse é um momento fundamental na trajetória de Zarathustra.

Depois das experiências democráticas na cidade de A Vaca Colorida, e da frustração com seus discípulos nas ilhas bem-aventuradas (ver §§7, 12 e 25) — ou seja, depois de ter tentado dizer suas verdades — ele está de volta à sua caverna, para enfrentar a sua experiência mais difícil. Em sua solidão, cercado apenas de seus animais, ele conclama de suas profundezas seu “pensamento abissal”; mas, como ainda não é forte o suficiente para enfrentá-lo, cai doente por sete dias. Quando desperta, seus animais lhe pedem um relato dessa experiência, e, como resposta, vemos Zarathustra falar acerca da incomunicabilidade radical entre as almas. Porém, como é típico da filosofia afirmativa de Zarathustra, isso não aparece, ali, como uma forma de denunciar a limitação da linguagem e das capacidades humanas. Aos animais, ele diz:

Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-íris e pontes ilusórias [*Schein-Brücken*] entre o que está eternamente separado? / A cada alma corresponde outro

mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás. / Entre aqueles que são mais semelhantes, a aparência mente do modo mais belo; pois o menor abismo é o mais difícil de transpor. / [...] Bela tolice é a fala: com ela, o homem dança por sobre todas as coisas. / Como são agradáveis toda fala e toda mentira dos sons! Com os sons, nosso amor dança por sobre arco-íris multicolores (Za-III-Genesende-2).

A ideia de que a linguagem seja inapta para a comunicação de certas experiências raras não é tratada por Zaratustra como uma deficiência, mas como uma vantagem sua; pois cada alma, com suas tentativas de transcender a si mesma, articula criativamente sinais incapazes de dizer o que são as experiências e as coisas elas mesmas, mas que podem exprimir, pela sua qualidade, de que tipo é a alma de quem se expressa. Desse modo — numa tremenda inversão de boa parte das teorias contemporâneas da linguagem —, o que a linguagem oferece não são descrições passíveis de verdade ou falsidade, mas sim manifestações de valores, expressões elevadas em maior ou menor grau de tipos humanos elevados em maior ou menor grau.

Quais grupos de sensações que, dentro de uma alma, despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a tábua de seus bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo que ela vê de suas condições de vida, sua autêntica necessidade (JGB-268).

Isso significa que os simples se comunicarão mais facilmente com os simples; e que os raros só serão compreendidos pelos raros. E, na medida em que Zaratustra expressa vivências raríssimas, o mais provável é que ele não encontre ouvidos em parte alguma. Eis, de modo reduzido, as razões para a incomunicabilidade das verdades de Zaratustra⁶⁰. Mas, ao descrevê-las com o máximo de arte e sedução, ele espera encontrar leitores que possam se reconhecer nas experiências aludidas por sua arte. Não, certamente, porque esse leitor traz consigo as mesmas verdades (isso não é possível do ponto de vista assumido por Nietzsche), mas porque compartilha o mesmo páthos, ou ainda, estados anímicos da mesma altura, do mesmo timbre, da mesma fibra. Ao mesmo tempo, Zaratustra pretende afastar todos aqueles que não

⁶⁰ Essa breve apresentação da concepção nietzschiana da linguagem será expandida em §§52-55.

compartilham as mesmas vivências e que, portanto, nada têm a fazer com suas verdades. Ora, esse aspecto seletivo da linguagem está explicitamente caracterizado por Nietzsche no aforismo 381 de *A Gaia Ciência*:

Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-lo, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.

Trata-se de um páthos associado à nobreza, à grandeza da alma e, sobretudo, a um sentimento de distância em relação à imensa maioria dos homens — esse é um dos principais aspectos do “páthos da distância” de que Nietzsche fala em mais de um momento⁶¹. Mas o que fazer, então, com a “criação da verdade” no *Zaratustra*? Como veremos, essas criações, essas fixações mais ou menos arbitrárias de estados de espírito elevados, são menos importantes do que os estados de espírito eles próprios. Mais importante do que qualquer enunciação da verdade — e essa é uma das principais teses de Nietzsche — é o valor dessas “verdades” criadas (ver sobretudo §66). Certas verdades serão mais elevadas que outras se tiverem como origem um páthos enobrecido, se seus autores (sejam povos, sejam indivíduos) falarem a partir da nobreza, da grandeza, da força — em suma, se falarem a partir traços psicológicos ilustrados exemplarmente na figura de Zaratustra. Para Nietzsche, repito, importa muito mais o valor que a verdade. E há muitas maneiras de aferir valores, mas todas elas apontam para o tipo psicológico do qual emergiram as ações ou obras a serem avaliadas. Que se tome mais um elemento da relação entre valor e verdade, ainda a partir dos textos em que Nietzsche comenta *Assim falou Zaratustra*:

Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? Cada vez mais tornou-se isso para mim a verdadeira medida de valor. Erro (— a crença no ideal —) não é cegueira, erro é covardia. (EH-Vorrede-2)

⁶¹ Ver, por exemplo FW-15 e GM-III-14, mas sobretudo JGB-257. Toda a discussão do primeiro capítulo, a seguir, trata da distância constitutiva das “ilhas bem-aventuradas” justamente como uma ilustração dramática desse páthos. Ali, vemos o seu efeito.

Temos agora uma nova medida de valor. Ela demonstra, em primeiro lugar, uma característica que Nietzsche recorrentemente atribui a Zaratustra: ele diz a verdade como nunca antes se disse, pois ele tem a coragem para a verdade como raramente se teve. Isso implica não apenas uma concepção bastante positiva de verdade (implica que há verdades⁶², ao contrário do que pode parecer aos leitores mais céticos de Nietzsche), mas também que o seu caráter não é necessariamente benéfico. A verdade de que fala Nietzsche e, sobretudo, as verdades anunciadas por Zaratustra, são terríveis. Um exemplo — ainda abordaremos outros⁶³ — do que Nietzsche está falando pode ser tomado ainda do seu comentário ao *Zaratustra*. A dor é desses aspectos inegáveis da vida, que se apresenta com uma objetividade imperiosa e, por vezes, dilacerante; por conta de sua potência, veremos, ela pode ser tratada como uma das formas mais vívidas de manifestação da realidade fundamental, ou seja, do devir. Mas um dos aspectos que permitiram a fuga dessa realidade e a produção de ideais não apenas fracos, mas negadores do mundo foi a falta de virilidade e coragem diante da dor; foge-se do mundo precisamente na medida em que se foge da dor. É assim que se nega a realidade, é assim que se erra diante da objetividade incontornável das dores do mundo, é assim que se proíbe a verdade (cf. EH-Vorrede-2). Em *Zaratustra*, por outro lado, o que se apresenta é “o páthos afirmativo *par excellence*”, em que “a dor não é vista como objeção à vida” (EH-ZA-1).

Não à toa, nessa mesma passagem, Nietzsche denomina esse estado de espírito de “páthos trágico”, oferecendo ainda mais um aspecto da sua nova determinação da verdade. A verdade de que fala Nietzsche não é, assim, uma propriedade de proposições, menos ainda uma propriedade de fatos. A verdade — inexprimível, posto que sempre infensa à fixação temporal, categorial ou linguística (ver §52ff.) — é algo que pode ser entrevisto apenas na disposição de certos homens diante do caráter caótico, dilacerante, perpetuamente em devir, ou, se se quiser, trágico da existência; mais precisamente, a verdade é expressa na capacidade de um indivíduo de

⁶² Sobre essa afirmação, ver §§52-64.

⁶³ O conceito positivo de verdade, tal como o abordaremos na interpretação de “Nas ilhas bem-aventuradas” exige que se passe por alguns dos conceitos metafísicos mais fundamentais. Em especial, a melhor maneira de se aproximar da verdade a que Nietzsche se refere — essa vivência incomunicável — é falando de caos e de devir (ver §52). A verdade é, assim, tudo o que não se deixa fixar na organização ou no ser, mas que se manifesta pungentemente na existência humana. Daí o exemplo da dor, abordado logo em seguida, que cumpre papel fundamental no discurso “Nas ilhas...” (ver toda a divisão 7; §72).

não apenas suportar a existência, mas também afirmá-la altivamente. Ora, é esse o páthos expresso no tipo psicológico de Zaratustra. E é apenas assim que podemos avaliar em que medida as teses da filosofia nietzschiana, tal como expressas em outros livros de Nietzsche, estão presentes também em *Assim falou Zaratustra*.

§4 O estatuto axiológico do discurso nietzschiano

Um texto sobre heroísmo, um nome e uma anedota sobre coragem, não são argumentos, mas investidas da liberdade.
(Emerson, *The Conduct of Life*, “Fate”)

É evidente que essas considerações a respeito do “dizer a verdade” têm um grande impacto no modo como se estrutura todo o discurso nietzschiano — o que, por sua vez, impacta profundamente o modo como o discurso desta tese se articula. Uma vez que fica estabelecido que Nietzsche não procura dizer verdades a respeito da natureza, do homem, da arte, da filosofia, da política etc., mas busca uma régua a partir da qual hierarquizar as diferentes valorações a respeito da natureza, do homem, da arte etc., deve ficar claro que o processo segundo o qual Nietzsche, ele próprio, irá julgar se sua tarefa foi cumprida (ao fim de cada aforismo, por exemplo) não pode ser medido pelos critérios usualmente aplicados aos gêneros argumentativos. Seu critério principal é axiológico. O que chamaremos de convencimento, aqui, passará muito mais por uma revelação, como vimos Nietzsche afirmar acima, do que pela persuasão racional (ou seja, do que por argumentos pertinentes, válidos e verdadeiros — ver, mais adiante, §69). E passará, na verdade, por certos crivos subjetivos, como o próprio Nietzsche concede, uma vez que seu discurso deve agir seletivamente sobre sua audiência, excluindo imediatamente aqueles para os quais ele não foi feito. Isso não significa que os excluídos acharão sua filosofia “boa demais” para eles; ao contrário, eles provavelmente julgarão que semelhante filosofia não cumpre os critérios mínimos de racionalidade, que é antidemocrática, pouco objetiva, desinteressante, a manifestação de uma mente perturbada, ou coisas do gênero. Ao fim dessas considerações, contudo, a filosofia de Nietzsche cumpre um de seus propósitos: afastar aqueles que não são talhados para o seu discurso.

§5 Como comentar?

Nietzsche abre *Ecce Homo* dizendo que o livro tem a função de apresentá-lo à humanidade, dizer-lhe quem ele é. Perto do fim do breve prefácio, depois da passagem, já citada, em que diz que, com o *Zarathustra*, deu “à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito”, oferece uma justificativa a palavras tão rasgadas. Ele cita, então, um trecho do livro que deve lhe parecer particularmente dádivo. Trata-se da abertura de “Nas ilhas bem-aventuradas”. Mas quando o cita, é para mostrar que é preciso “ouvir corretamente o som que sai dessa boca, esse som alciônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria”. Nietzsche avisa, no mesmo fôlego, que apenas os mais seletos terão ouvidos para *Zarathustra*, cujo discurso lhes virá “gota a gota, palavra por palavra”. Ora, o que se diz de *Zarathustra* deve valer para toda a obra de Nietzsche, que de fato exige dos leitores comprometidos com sua interpretação rigorosa a demora sobre cada palavra, o cuidado filológico, a atenção ao contexto, a percepção do estilo.

Nietzsche é bastante específico quanto à melhor maneira de lê-lo. Na última seção do Prefácio à *Genealogia da Moral*, por exemplo, ele começa lembrando que é possível, talvez provável, que esse seu livro pareça incompreensível a muitos. Mas ressalta que a culpa não é necessariamente sua, pois há condições a serem cumpridas para que seu texto se abra, torne-se compreensível:

No que toca ao meu *Zarathustra*, por exemplo, não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir do privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciônico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplidão e certeza. Em outros casos, a forma aforística traz dificuldade: isso porque atualmente não lhe é dada suficiente importância. Bem cunhado e forjado, um aforismo ainda não está “decifrado” ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua interpretação [*Auslegung*], para a qual se requer uma arte da interpretação. Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que denomino “interpretação”: a dissertação é precedida de um aforismo, do qual ela constitui um comentário. É certo que, para praticar esse modo de leitura como arte, faz-se preciso algo que justamente em nossos dias está bem esquecido — e

que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” — para o que é imprescindível ser quase uma vaca, e não um “homem moderno”: o ruminar... (GM-Vorrede-8, tradução alterada)

A terceira dissertação da *Genealogia* é certamente um texto decisivo na carreira de Nietzsche — ali se concentram, entre outras, algumas de suas mais claras reflexões acerca das variadas manifestações históricas da vontade de verdade; mas, se observamos os aspectos formais da terceira dissertação, ela nos ensina como não se devem poupar esforços para descomprimir o que foi comprimido por Nietzsche em suas sentenças⁶⁴. É verdade que, como insisti acima (cf. §2), *Zarathustra* possui uma forma *sui generis*, mesmo se comparado às outras obras de Nietzsche. Mas nem por isso ele está menos submetido às suas admoestações; pelo contrário, justamente por seu caráter sublime (como ele reiteradamente insiste), elas incidem ainda mais sobre o leitor que queira “decifrar” o *Zarathustra*, de modo que as ferramentas e os esforços de interpretação devem ser aplicados do modo mais consciencioso e preciso o possível.

§6 Parte III, o ponto de chegada

Uma breve nota, agora, a respeito de como compreender o final de *Assim falou Zarathustra*. Em seu artigo “Problemas de composição de *Assim falou Zarathustra* de Nietzsche”, Henning Ottmann⁶⁵ investiga o plano do livro, tentando, a partir de diferentes hipóteses, lançar luz sobre o significado da estrutura da obra. Se, por um lado, ele apresenta bons motivos para não tratar como definitiva nenhuma dessas hipóteses,⁶⁶ por outro, há algo que ele trata como definitivo, no que o digo estritamente:

⁶⁴ Isso, por si só, exige toda uma nova arte da interpretação, segundo Nietzsche. Porém, no que se refere a *Zarathustra*, é preciso ter em mente (e na alma) tanto as experiências decisivas de que ele parte quanto as experiências que pretende incitar. Como irei expor mais tarde (§64), parece-me que esse enquadramento patético/patológico de *Zarathustra* oferece um excelente ponto de partida para a leitura de toda a obra de Nietzsche.

⁶⁵ “Kompositionsprobleme von Nietzsches *Also sprach Zarathustra*”. In: Gerhardt, Volker (hrsg.). *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2012. (pp. 35-50).

⁶⁶ Depois de apresentar a história da composição da obra, ele avalia três hipóteses acerca de sua estrutura: a de Curt Paul Janz (*Zarathustra* reproduziria a estrutura formal de uma sinfonia), a de Claus-Arthur Scheier (Nietzsche teria oferecido divisões decimais (decádicas) significativas ao conteúdo da obra) e a de Laurence Lampert (o livro reproduziria, no número de seus capítulos, o número de livros da Bíblia, apresentando paralelos significativos).

Aqui pode ser dito com segurança que as partes I a III compõem um todo coeso, do qual a parte III é o final. A “Quarta Parte”, por sua vez, é um *Separatum* que pode bastar a si mesmo (mesmo que Nietzsche tenha tentado incorporá-la como um novo final) (p. 46).

São vários os motivos de tal posição. Em primeiro lugar, o capítulo “O convalescente” é explicitamente apresentado como o final do “declínio de Zaratustra”. As três canções que seguem são claramente orientadas para a finalização de uma composição: os sete dias de crise parodiam o paraíso e a criação, a superação do nojo ao homem pequeno e a resolução do conflito entre o amor à vida e o amor à sabedoria. O capítulo “Os sete selos”, por fim, “transvalora o *Apocalipse* de João”, resignificando a ideia de um fim dos tempos, e substituindo-a pela imagem do círculo e do retorno eterno de todas as coisas. Em segundo lugar, o tom da parte IV é *sui generis*; ela é inteiramente “satírica, quase carnavalesca, caricata, burlesca”, distinguindo-se, nisso, da multiplicidade de tons assumidos nas partes anteriores. Em terceiro lugar, ela basta a si mesma também do ponto de vista do conteúdo; toda ela gira em torno de um tema muito específico, a compaixão pelo homem superior, ou a “tentação de Zaratustra”, nos termos de Nietzsche a Köselitz (em carta de 14 de fevereiro de 1885); e trata da dificuldade, posta pelas três primeiras partes, de que os grandes homens ainda se encontram a meio caminho do “último homem” e do “além-do-homem”. Finalmente, Nietzsche ele próprio passou a tratar esse quarto escrito, em cartas de 1888, como um “interlúdio” (*Zwischenspiel, Zwischenakt*), o que indica que ele é mais o começo de um novo caminho para Zaratustra do que um novo encerramento para o que já estava consumado.

* * *

§7 De todos a ninguém

Sendo um livro de ficção, *Assim falou Zaratustra* exige certa atenção a detalhes que vai além de discussões exclusivamente conceituais. Sem essa atenção, parte importante do conteúdo filosófico do livro se perde. Nesta seção, concentro-me no significado dos deslocamentos de Zaratustra, para mostrar que ele oferece uma explicação razoavelmente satisfatória para o subtítulo do livro — “Um livro para

todos e para ninguém”. Além disso, nesta e nas seções seguintes (§§7-12), a apresentação desses deslocamentos oferece uma perspectiva sobre os motivos que levam Zaratustra às ilhas bem-aventuradas, bem como a sua importância para a compreensão de suas “doutrinas” (a serem discutidos em §§13-17).

São basicamente quatro as paragens de Zaratustra ao longo da primeira parte do livro, sendo que três delas são apresentadas no prólogo. Essa narrativa curta se estende por pouco mais de 24 horas, entre a alvorada e o meio-dia do dia seguinte. Eis uma breve retomada do que se passa ali.

(1) A primeira fala de Zaratustra é dirigida ao sol nascente, ainda em sua caverna.

(2) Quando desce, o primeiro personagem com quem conversa é um santo eremita, em uma floresta erma próxima à sua montanha.

(3) Perto do crepúsculo, ele chega a uma cidade, não nomeada, à margem da floresta e fala indiscriminadamente ao povo reunido na praça de uma cidade não nomeada. O discurso, em três atos, que ele pronuncia ali é zombado pela gente da praça. Aqui encontramos Zaratustra num dos picos de sua eloquência, talvez com a maior audiência de todo o livro. Depois de findo o discurso, ele troca, ali mesmo, breves palavras com um equilibrista moribundo, e, pouco mais tarde, a cem passos dali, com o palhaço que causou sua morte. Morto o equilibrista, ele o leva nas costas para cumprir a promessa que lhe havia feito, sepultá-lo — o que ele fará depositando-o, mais tarde, no tronco oco de uma árvore. Na saída da cidade, ele depara com coveiros; já fora de seus limites, bate à porta de um homem velho e troca com ele algumas palavras. Finalmente, depois de um sono que se estende para além da manhã, tem um derradeiro diálogo consigo mesmo, em que faz o balanço das primeiras impressões dessa sua descida ao mundo dos homens: “que Zaratustra não fale ao povo, mas a companheiros!”.

(4) Essa decisão, que determina toda a sequência do livro, o leva até a cidade em que ocorrem os “Discursos de Zaratustra”, a cidade A Vaca Colorida (ver §8).

A transição dos três cenários do prólogo anuncia uma tendência a ser radicalizada ao longo das três partes do livro. Por meio da sucessão de seus cenários e da transformação de sua audiência, ilustra-se a lenta transição da destinação da doutrina:

inicialmente a todos, progressivamente a poucos, ao fim a ninguém. Isso significa que “falar a companheiros” não é a decisão final. Ela é um estágio intermediário entre os primeiros discursos na praça e a derradeira resolução — que não ouvimos, mas vemos encenada quando Zaratustra está de volta a sua caverna — de cantar apenas a si mesmo. Assim, sua peregrinação constitui um círculo⁶⁷. A caverna isolada da qual parte o personagem principal, no início da primeira parte, é também o seu ponto de chegada, no último terço da terceira.

Nietzsche emoldura a decisão culminante do prólogo num belo cenário. Num meio-dia resplandecente, os animais, seus companheiros na montanha, sobrevoam-no: a águia, que grita, e, em seu pescoço, sua amiga, a serpente. Sob esse céu ele diz estas últimas palavras: “Achei mais perigo entre os homens do que entre os animais, caminhos perigosos segue Zaratustra. Que meus animais me conduzam”. Anos mais tarde, porém, num diálogo com a sua própria solidão intitulado “O Regresso”, quando está próximo de regressar à sua montanha depois de longas viagens, somos convidados a reavaliar essa aparente ventura. Ouvimos sua solidão lhe dizer:

Pois ainda te lembras, ó Zaratustra? Quando o teu pássaro gritou acima de ti, quando estavas na floresta, sem saber para onde ir, indeciso, próximo de um cadáver: — / — quando falaste: que os meus animais me conduzam! Vi mais perigo entre os homens do que entre os animais: — Isso era abandono! (Za-III-9).

Ora, o que se vê nesse olhar retrospectivo altera completamente a cena. Quando o vemos pela primeira vez, o momento é apoteótico, há luz e alegria por uma nova descoberta: que é um erro falar ao povo, que ele deve falar a poucos. Mas sua *via* lhe mostra (e a sua solidão lhe diz) que, por mais que selecionasse seus companheiros, “no meio de muitos homens estavas mais abandonado, único que és, do que jamais estiveste comigo!” (*idem*). Essa sua voz interior é clara o suficiente quanto ao que significam esses “muitos homens”. Não são apenas aqueles na praça da cidade junto à floresta, mas também os companheiros que ele encontrará em A Vaca Colorida (o

⁶⁷ Um círculo que, na verdade, fecha-se duas vezes. O itinerário: **caverna**, bosque, cidade, porta da cidade, “florestas e pântanos”; A Vaca Colorida, “montes que rodeiam a cidade conhecida como A Vaca Colorida”, A Vaca Colorida; **caverna**, ilhas; mar, continente (incluindo: “esse povo”, Monte das Oliveiras, o “portão da grande cidade”, A Vaca Colorida, **caverna**).

cenário de toda a primeira parte), e os seletíssimos com quem ele conviverá, depois, nas ilhas.

Esse elogio da solidão é fundamental. Embora ela seja cara a Zaratustra desde o início e ao longo de todo o livro, o que o personagem em transformação aprende é que a multidão, a cidade, a vizinhança, são capazes de transmutar toda palavra em seu oposto, de modo que “lá embaixo”, ou seja, longe de seu lar, as montanhas, “alguém pode anunciar sua verdade com sinos: os merceeiros do mercado lhe cobrirão o som com o tilintar dos níqueis”. A visão retrospectiva que testemunhamos na terceira parte nos informa que, quando Zaratustra abandona a cidade que lhe tratou mal (a cidade do prólogo, sem nome), ele ainda crê poder falar livremente nas cidades. Por isso ele se encaminha à “cidade cara ao seu coração, cujo nome era A Vaca Colorida” (Za-I-Tugend-1), a “cidade que amava” (Za-III-Abtrünnige-2) — ou seja, a cidade que ele seguiu amando ao menos até pouco antes de seu retorno à sua derradeira solidão. Mas que Zaratustra não esteja entre os seus, nem em seu meio mais próprio — a solidão absoluta que será o seu ponto de chegada — Nietzsche já o indica no nome com que batiza a cidade.⁶⁸

§8 O nome “A Vaca Colorida” (Democracia)

Chamar a cidade de “A Vaca Colorida” é o modo sutil de Nietzsche dizer que essa é a cidade democrática por excelência. Seus dois termos são, além disso, maneiras oblíquas de fazer, de largada, um juízo acerca do valor da democracia e do tipo de vida nela instituído. Tomemos o primeiro termo, lembrando o que a vaca representa, na simbologia de Zaratustra. Na parte IV, Zaratustra encontra o “mendigo voluntário” ridiculamente metido em meio a um pequeno rebanho de vacas. Quando interpelado, ele diz buscar ali a felicidade na terra. Para ele, as vacas foram as que mais êxito obtiveram nisso: “inventaram a ruminação e o deitar-se ao sol. E se abstêm de todos os pensamentos pesados, que incham o coração” (Za-IV-Bettler). Para esse pobre personagem, o reino dos céus está reservado a tipos semelhantes a esse bicho. Ora, trata-se do ideal do conforto, da satisfação, da placidez e da paz. Nietzsche insiste

⁶⁸ A respeito da solidão como virtude e como condição necessária da criação de valores, ver §§87-90.

que esse é um valor vigente em sua época: a própria sabedoria é vista pelo povo como uma “prudente e bovina devoção, paz de espírito e mansidão de pastores de aldeia, que se deita no prado e, ruminando gravemente, observa a vida” (FW-351). A esse respeito, e contra esse ideal, Nietzsche diz em outro livro: “Nada se tornou mais estranho a nós do que aquele desiderato de antigamente, o da ‘paz de espírito’, o desiderato cristão; nada nos causa menos inveja do que a vaca moral e a gorda satisfação da boa consciência. Renunciamos à grande vida ao renunciarmos à guerra” (GD-Moral-3). Se aqui se trata do cristianismo, o passo para a democracia moderna é imediato, uma vez que “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão” (JGB-202). A democracia moderna — e esse é um tema em que Nietzsche é unívoco em seus textos do último período — é apenas a mais recente figura da história do niilismo; por isso ele costuma criticá-la no mesmo fôlego em que combate a moralidade cristã.

A associação entre esse modo bovino de vida e o “colorido” aparece em outro ponto da obra, o que serve como mais uma ilustração da ideia veiculada no nome dado ao cenário da primeira parte: um habitante representativo de A Vaca Colorida provavelmente seria George Sand. Ela é chamada por Nietzsche de “essa fecunda vaca-escritora” por conta de seu estilo: “Não suporto esse estilo colorido; tampouco a ambição plebeia de sentimentos generosos” (GD-Streifzuege-6). Se somamos colorido e plebeísmo aos outros adjetivos dispensados por Nietzsche a suas obras — “falsas, infladas, exageradas” —, bem como à associação a Rousseau, teremos muitos dos ingredientes que Nietzsche julgava constitutivos da democracia europeia.⁶⁹

A associação entre o regime popular e sua profusão de cores é, contudo, mais antiga, e Nietzsche provavelmente tem Platão em mente aqui. No oitavo livro da *República*, quando Sócrates apresenta os quatro maus regimes que se opõem à aristocracia, a democracia só não é pior que a tirania. Sócrates não poupa o sarcasmo

⁶⁹ Não apenas Rousseau, mas todas as “ideias modernas” são criticadas por seus comprometimentos com a democracia e o egalitarismo; mas não são os franceses, e sim os ingleses os principais alvos aqui (“a *noblesse* europeia — de sentimento, de gosto, de costume, de todo elevado sentido em que se tome a palavra — é obra e invenção da França; a vulgaridade europeia, o plebeísmo das ideias modernas — da Inglaterra” [JGB-253]). É nesse sentido que vemos Nietzsche associar Bentham a uma “imagem homérica” (JGB-228), que Paulo César de Souza identifica “no verso 424 do canto VI da *Iliada* [...], onde Homero menciona ‘bois de passo rastado’” (nota a *Além de bem e mal*, pp. 219-220).

em suas imagens: “Como um manto multicolor [ποικίλον⁷⁰], com muitas flores bordadas, assim também essa forma de governo, bordada com todos os tipos de caráter, pareceria belíssima. Talvez, disse eu, como fazem as crianças e as mulheres ao ver seu colorido [τὰ ποικίλα], muita gente a tivesse como belíssima”⁷¹ (557c). Pouco mais adiante, ele diz “Essas e outras afins seriam as qualidades da democracia e, pelo que se sabe, seria uma forma de governo agradável, isenta de chefes [ἄναρχος]⁷² e matizada [ποικίλη], distribuindo um certo gênero de liberdade tanto ao que é igual quanto ao não-igual” (558c[1]). Talvez não seja despropositado supor que essas poderiam ser palavras de Nietzsche — como ficará mais claro a partir das discussões em §§14 e 46.

§9 A *paideia* de Zaratustra

Ainda alheio à sabedoria que encontrará no fim de seu percurso, apresentada em “O Regresso” (Za-III-Heimkehr, cf. §7), Zaratustra se dirige, depois de ter decidido não mais falar ao povo, mas apenas a companheiros, a A Vaca Colorida — a despeito do alerta posto em seu nome tão sugestivo. A cidade e seus arredores são o único cenário da primeira parte (depois do Prólogo). Ali Zaratustra reúne seu grupo de discípulos — o que ele faz apenas gradativamente⁷³. Ele sabe, contudo, que jamais poderia encontrar seus companheiros “a menos que primeiramente os criasse” (Za-

⁷⁰ O adjetivo ποικίλος significa, em sua acepção mais direta, “colorido”. Derivativamente, também “diversificado”, “múltiplo”; a partir daí, “intricado, complexo”; e, finalmente, “abstruso”. Pode significar também “instável”, “mutável” (ver Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*). São provavelmente acepções a que Nietzsche pretende se referir em sua escolha. Uma associação entre ποικίλος e βούς [boi] é mencionada nessa mesma entrada, em referência a um texto do século III a.C.

⁷¹ Tradução de Ana Lía Amaral de Almeida Prado (*A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 326, e, na citação seguinte, p. 328).

⁷² Notar a semelhança entre esse conceito e o de “misarquismo”, cunhado por Nietzsche (ver §46).

⁷³ Parece ser longo o caminho de Zaratustra até que chegue a ter discípulos. Ele se dirige a um grupo de pessoas já no primeiro discurso, mas, no segundo, fala somente consigo mesmo, depois de ouvir um pregador. Na sequência, volta a falar a “irmãos” (talvez ele tenha tomado discípulos ao “catedrático da virtude” [Za-I-Lehrstuehle]), mas, no quarto e sexto discursos, dirige-se a adversários apenas (os “desprezadores do corpo” e os “juizes e sacrificantes”). No quinto e oitavo, fala somente a uma pessoa — o que aproxima esses discursos, também no conteúdo, dos discursos esotéricos mais típicos da parte II. Há um discurso misto, o sétimo, dirigido a um “vós” não denominado, e com forte caráter confessional (cf. Za-I-Lesen). Apenas a partir do nono discurso (“Dos pregadores da morte”) ele volta a se dirigir a um grupo de pessoas, com exceção de dois discursos que são conversas a sós com outra pessoa (isso se deve provavelmente à natureza dos temas: um deles trata da necessidade da solidão para que possa haver criação em sentido próprio [Za-I-Schaffender]; o outro é uma conversa a respeito das mulheres, tema que inicialmente Zaratustra quer guardar apenas para si, mas desiste de fazê-lo [Za-I-Weiblein]).

III-Seligkeit). Por isso, em *A Vaca Colorida*, é como se ele exercitasse a sua *paideia*⁷⁴, ou o seu cultivo para a virtude. Mas essa tarefa oferece dificuldades muito próprias, o que dá margem a um projeto pedagógico com notas muito peculiares.

Os discursos da primeira parte são como uma conclamação pública, dirigida a uma audiência muito ampla. Mas parece ser a estratégia de Zaratustra selecionar, a partir dessa conclamação, os melhores entre seus discípulos, com quem ele pode falar mais intimamente, ou esotericamente. Toda essa parte pode ser vista, portanto, como uma forma de seleção para as ilhas bem-aventuradas, para os verdadeiros amigos por quem Nietzsche espera, aqueles que poderão, com ele, criar. Nesse sentido, vale para a parte I o que Nietzsche diz, no Prefácio a *Humano, demasiado humano*, a respeito de seus outros livros: “todos eles contêm [...] laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (MA-I-Vorrede-1). Note-se que não são propriamente novas valorações o que Zaratustra ensina, mas um certo modo de lidar com as valorações, passadas ou vigentes. Em sua escola, Zaratustra quer exercitar uma “diferença do olhar”; ele ensina muito mais uma disposição do espírito do que conteúdos para ele. Por isso, seus livros são “uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente da coragem, até mesmo da temeridade” (*idem*). Mas que se note que, com tudo isso, esses livros (e aqui incluo a primeira parte de *Zaratustra* como um caso muito especial) são também “uma escola do gentilhomme, entendido o conceito da maneira mais espiritual e radical do que nunca” (EH-JGB-2). Esse modo de apelar

⁷⁴ Eis o modo Werner Jaeger define a *paideia*: “a formação do homem grego e o processo espiritual através do qual os gregos lograram elaborar o seu ideal de humanidade” (*Paideia. A formação do homem grego*. 6ª. Edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. XVII). De modo semelhante, Nietzsche pretende transformar completamente, a partir de sua obra, a história da humanidade (ver o segundo aforismo do capítulo sobre *Aurora* em *Ecce Homo* [EH-M-2]). Em sua guerra contra tudo o que precisa ser derrotado e superado para que vigore a orientação que ele propõe aos novos valores, Nietzsche busca aliados. Seus livros, por isso, são não apenas os anzóis, mas a escola para esses homens (ver, ainda em *Ecce Homo*, o capítulo sobre *Além de Bem e Mal*). Essa escola, sobretudo tal como apresentada no livro seguinte de Nietzsche, é (e nisso sigo estritamente Lampert) “um drama cuidadosamente composto e, no fim das contas, excitante, acerca da responsabilidade da filosofia para o futuro da espécie humana” (*Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven and London: Yale University Press, 2001. p. 3).

para a formação de uma nobreza espiritual tal como nunca houve no mundo é um modo de dizer que seus livros são uma escola para a virtude.⁷⁵

Mas Nietzsche conhece muito bem as limitações desse projeto pedagógico, o que faz com que também elas sejam encenadas exemplarmente nas páginas do *Zaratustra*. Se lembramos do modo muito específico como ele diz verdades (ver §3), notamos que seu procedimento, também aqui, deve ser sobretudo alusivo. E não sem razão: virtudes não podem ser ensinadas (ver §§82-84 e 87). Zaratustra ensina, sem dúvida, uma maneira de lidar com elas, na medida em que explica que a origem da virtude é o corpo, ou, como ele diz a “um irmão”: “tuas virtudes: elas brotaram de tuas paixões” (Za-I-Leidenschaften). Elas brotam da necessidade do corpo e, por isso, pertencem à individualidade irreduzível de cada corpo. Mas há um fato ainda mais radical acerca das virtudes: elas não podem sequer ser ditas, na medida em que, ao receberem nomes, desvirtuam-se.

É significativo que Zaratustra não explicita essa parte de sua doutrina⁷⁶ num discurso público e aberto, mas que chame de lado apenas um de seus discípulos para dizer:

Meu irmão, se tens uma virtude que seja tua, então não a tens em comum com mais ninguém. / Certamente queres chamá-la pelo nome e afagá-la; queres puxar sua orelha e entretê-la com ela. / E eis que agora tens o seu nome em comum com o povo e te tornaste povo e rebanho. (Za-I-Leidenschaften)

⁷⁵ A virtude é tema de quase todos os discursos da primeira parte. A palavra “virtude” só não ocorre em cinco dos 22 discursos — além de ter lugar central no “prólogo de Zaratustra” (seções 3 e 4). Dos cinco em que falta a palavra “virtude”, um é sobre amizade (Za-I-Freund) e outro sobre justiça (Za-I-Natter) — duas das mais destacadas virtudes para os clássicos gregos. Seria fácil mostrar que os outros, “Das três metamorfoses”, “Dos desprezadores do corpo” e “Do ler e do escrever”, estão profundamente ligados a esse tema. Comparar com a ocorrência em apenas dez dos 22 discursos da segunda parte — na maior parte das vezes de modo derrisório, ao contrário do que ocorre na primeira parte; e com a ocorrência relevante em apenas dois discursos da terceira parte, sendo que, em um deles, o tema são as virtudes apequenadoras (ou seja, uma crítica aos “virtuosos”) e, no outro — “De velhas e novas tábuas” — trata-se de várias retomadas de problemas abordados sobretudo na primeira parte. Finalmente, a virtude será tema central o Capítulo 4; ver sobretudo §§82-84 e 87.

⁷⁶ *Lehre* deriva do verbo *lehren*, “ensinar”, e é frequentemente usado por Nietzsche para caracterizar as manifestações de Zaratustra, os seus “discursos” ou suas “falas” [*Reden*]. Doravante, o termo será traduzido no mais das vezes por “doutrina”, como é praxe. A tradução é adequada, uma vez que, tanto em português quanto em alemão, *Lehre* ou “doutrina” estão associados, como em *Zaratustra*, a discursos filosóficos e religiosos. Mas é importante lembrar a raiz do termo, de modo que sempre que se falar, aqui, em doutrina, pense-se mais no aspecto didático da fala de Zaratustra, e menos em seu aspecto dogmático. Finalmente, por mais que isso não seja imediatamente perceptível ao falante atual do português, “doutrina” também remete a “ensinar” (*docere*).

Essa passagem oferece alguma razão para a ideia de que virtudes não são ensináveis nem comunicáveis. Virtudes são tão individuais quanto o corpo e elas são tão próprias ao si que a linguagem (necessariamente comum, necessariamente pública) jamais poderia alcançá-la. Esse tema já foi abordado (cf. §3) a partir da ideia de que a linguagem, do modo como Nietzsche a vê, expressa mais facilmente valorações que descrições; veremos, além disso, um desenvolvimento posterior dessa ideia de que a linguagem, na medida em que é posse de muitos, necessariamente se vulgariza, não sendo capaz de expressar o que quer que seja único e, por isso, elevado (§85). Ora, esse é precisamente o caso do que a tradição costuma chamar de virtude; coerentemente, Zaratustra não admitirá expressão verbal para elas:

Farias melhor em dizer: “Inexprimível e inominável é o que faz o tormento e a delícia de minha alma, e que é também a fome de minhas entranhas”. / Que tua virtude seja demasiado alta para ter um nome familiar: e, se tiveres que falar dela, não te envergonhes de balbuciar. / Então fala e balbucia: “Este é meu bem, é o que amo, assim me agrada ele inteiramente, apenas assim quero eu o bem”. (Za-I-Leidenschaften)

Zaratustra busca homens únicos, de virtudes únicas; ora, aqueles que julgarem poder dizer suas virtudes (aqueles que se julgam “bons”, “honestos”, “justos”, “temperantes” etc. [ver §88]) certamente não serão os peixes que ele quer capturar com suas redes. Em A Vaca Colorida, ele pretende encontrar os raros, e esses serão indivíduos orgulhosos de sua individualidade e de sua distância em relação ao rebanho. Fica fácil ver, assim, o caráter pouco sociável da virtude. Essas suas características fazem com que as virtudes não floresçam bem em comunidades ou em cidades. Daí porque o empreendimento tutorial, público, democrático implementado na cidade se mostrará insuficiente para as ambições de Zaratustra de superação da humanidade. Quer dizer, não é nos homens que insistirem em fixar sua residência em A Vaca Colorida que ele encontrará os mais destacados promotores do além-do-homem. Apenas aqueles que quiserem e forem capazes de sair dela serão os companheiros que Zaratustra passou a buscar ao fim de seu Prólogo.

Daí as frequentes admoestações de Zaratustra à rejeição do Estado (Za-I-Goetzen); do barulho dos grandes homens, da picada dos pequenos e, em geral, do mercado (Za-I-Fliegen); do “próximo” (Za-I-Naechstenliebe) e, de modo mais geral,

de todo tipo de arrebanhamento. Mas o que de mais íntimo Zaratustra pode ensinar é a vontade de silêncio. Esse elogio e exortação ao silêncio é feito à parte, provavelmente para alguém que pode encontrar em si a virtude acerca da qual é melhor calar (Za-I-Schaffender). Mas é apenas mais à frente, no ambiente protegido das ilhas bem-aventuradas, para uma audiência seleta, que Zaratustra dirá o que há de fundamental nessa busca solitária e silenciosa pelas próprias virtudes: criar valores é, para esses raros, criar a si mesmos⁷⁷. E essa criação só se efetua quando o indivíduo é capaz de dar ou criar para si as próprias virtudes — não por meio de palavras, mas por meio de suas vivências e de suas ações. Esse é dos temas mais sensíveis a serem abordados nesta tese, ao qual se dedicará todo o último capítulo.

§10 Primeiro retorno à solidão

Assim, é para o bem de seus discípulos que Zaratustra os abandona, para que eles encontrem sua solidão e, nela, suas próprias virtudes. Mas ele não julga que seu trabalho tenha sido em vão. Ele vê a si mesmo “como um semeador que espalhou sua semente” (Za-II-Kind) (παιδεία também tem o sentido de “plantio”, algo como a *Züchtung* de que Nietzsche falará frequentemente em *Além de Bem e Mal*⁷⁸) — e eis o que Zaratustra espera de sua colheita:

Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá um dia nascer um povo eleito: — e dele o além-do-homem.
(Za-I-Tugend-2)

É com essa confiança que Zaratustra volta para a sua caverna, em busca, também ele, de sua solidão. Mas, depois de transcorrerem “luas e anos”, Zaratustra percebe que seu campo cultivado corre perigo: “minha doutrina está em perigo, o joio quer ser chamado de trigo” (Za-II-Kind). Ele se preocupa com a pureza de sua doutrina como quem se preocupa com a pureza da água que rega suas mudas. Ou ainda, ele teme a distorção de sua doutrina como quem teme pragas em seus campos. Quando vai tratar a água ou combater as pragas, seu objetivo não é outro senão salvar suas

⁷⁷ Essa é a tese principal do capítulo 4. Ver especialmente §§81 e 90.

⁷⁸ Ver, por exemplo, cf. JGB-61, JGB-62, JGB-188, JGB-203. Ver, ainda, o quarto livro de *A Vontade de Poder*.

plantas, salvar os companheiros que ele havia semeado para si e deixado nos campos para que florescessem. Essa é a razão de Zaratustra para abandonar seu retiro e viajar às ilhas bem-aventuradas, onde vivem seus companheiros.

§11 A “sabedoria selvagem”

Mas há algo de anômalo na disposição de ânimo de Zaratustra. Contrariamente ao que havia vaticinado em seu último discurso “democrático” — “Médico, ajuda a ti mesmo: assim ajudarás também teu doente. Seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio” (Za-I-Tugend-2) —, no primeiro capítulo da segunda parte vemos Zaratustra exultar de felicidade ao sentir que precisa salvar “os que mais am[a]” e “buscar os [s]eus perdidos”; ele chega mesmo a dizer: “todos os sofredores me servirão de médicos!” (Za-II-Kind). Ele parece, agora, precisar de amigos e de inimigos, pois se fartou da solidão. Mas é recomendável que se estranhe essa disposição incomum em Zaratustra. Ainda que agora ele já não precise mais criar seus companheiros, mas apenas visitá-los e ampará-los; ainda que sua plateia já não seja mais uma turba de interessados, mas apenas os seletos, os escolhidos a dedo entre os seus antigos ouvintes de A Vaca Malhada; ainda que seus amigos, ao lado de seus inimigos, o esperem nas auspiciosas ilhas bem-aventuradas; continua sendo demasiado indiscriminada sua vontade de discursar — “como amo, agora, todo aquele a quem puder falar!” — e seu entusiasmo recende não a virtude, mas a desvirtuação. Essa sua felicidade é tola e falará de coisas tolas (“*Thöricht ist mein Glück und Thörichtes wird es reden*” [*idem*]), ela é fruto da “impaciência e avidez por aqueles que amava”, de um “impaciente amor que extravasa em torrentes” (*idem*).

Esses excessos parecem ser um caso do despudor que será tema tão frequente de Zaratustra a partir de agora. Nesse momento, ele se mostra incapaz de fazer “o que há de mais difícil: por amor, cerrar a mão aberta e, fazendo dádivas, conservar o pudor”. A ideia de que presentear pode ser a maior das vergonhas e causar o maior dos sofrimentos será abordada em momentos centrais do livro, especialmente nas canções “O canto noturno” e “O grande anseio” (ver §15). Agora ele renega sua solidão (“por tempo demais pertenci à solidão: assim desaprendi o silêncio” [Za-II-Kind]); e mais tarde, em “O Regresso”, sua solidão o censurará (“E quem foi aquele

que um dia, como um vendaval, escapou tempestuosamente de mim? — / — que partindo exclamou: por tempo demais fiquei junto à solidão, então desaprendi de calar! Isso aprendeste agora?” [Za-III-Heimkehr]⁷⁹). De modo que, daqui até o fim do livro, ele lutará para recuperar a arte de silenciar, a arte de conter sua “sabedoria selvagem” e sua necessidade de falar, bem como a arte de ocultar a riqueza que ele tão desesperadamente quis distribuir em sua última descida até os homens. Só próximo ao fim ele decide “silenciar seu sol e sua inflexível vontade solar” (Za-III-Oelberge).

§12 As desilusões nas ilhas: rumo à terceira solidão

Não irei avaliar se a nova descida de Zaratustra aos homens, ainda que nas ilhas bem-aventuradas, deveria ser considerada um erro à luz de sua doutrina. Seja qual for o caso, Zaratustra passa longe de cumprir suas expectativas. Ele se despede de seus discípulos com palavras duríssimas⁸⁰, e “dessa vez o urso volta sem ânimo para sua caverna” (Za-II-Stunde). Mais importante que isso é que as inesperadas experiências de profundo desconsolo experimentadas por ele nas ilhas bem-aventuradas são fundamentais para que ele possa pôr à prova o seu pensamento fundamental. Zaratustra aprendeu muitas coisas entre os homens — a inveja, a vaidade, as artes do disfarce e, sobretudo, aprendeu quão forte é a sua compaixão pelos homens, sobretudo pelos melhores entre eles. Mas esse é o seu maior perigo, na medida em que ela o afasta da superação do homem. Entre os homens ele encontrou o maior desafio para afirmar irrestritamente tudo o que é e que foi, pois ali ele encontrou a gentalha, e sentiu tal nojo diante do homem que lhe pareceu impossível afirmar de

⁷⁹ As formulações são levemente diferentes, o que é refletido na tradução de Paulo Cesar de Souza. Na primeira ocorrência: “*Zu lange gehörte ich der Einsamkeit: so verlernte ich das Schweigen*”; na segunda: “*zu lange sass ich bei der Einsamkeit, da verlernte ich das Schweigen!*”.

⁸⁰ É preciso estar muito atento aos vocativos usados por Zaratustra no penúltimo discurso da segunda parte. Quando enuncia a terceira das prudências necessárias para viver entre os homens, ele fala da “vossa covardia” — e esse “vós” remete aos seus “amigos”. Além disso, ele chama seus amigos das ilhas bem-aventuradas de “bons e justos” — o que, vindo de Zaratustra, é um grave insulto (§88) —, uma vez que eles só veriam no além-do-homem a encarnação do mal. Suas almas são “alheias à grandeza”. Assim, caso Zaratustra queira encontrar a sua grandeza, ele deve partir das ilhas bem-aventuradas. Isso não significa, contudo, que ele deixa de amá-los, nem que ele perde a sua fé nos campos de cultivo das ilhas bem-aventuradas (ver §25).

coração aberto o eterno retorno de todas as coisas. Por isso ele parte das ilhas e se isola pela última vez.

* * *

§13 Um impulso com dois nomes

Por que Zaratustra desce aos homens? Se não tivermos uma resposta mínima a essa pergunta, estaremos longe de compreender o sentido do livro.

Logo em seu início, ouvimos que, depois de passar dez anos em solidão, Zaratustra resolve retornar aos homens. Mais que isso, ele abandona sua montanha e desce aos homens porque quer e precisa lhes dar algo. As imagens que ele usará em seu prólogo para explicar essa vontade e necessidade são várias. Por um lado, ele fala em um “presente aos homens” — mas indica, ao mesmo tempo, que o imenso montante de sua riqueza o impede de contê-la em limites, que ela por si só transborda, e é como um presente que se dá por si só. Por outro, ele fala de amor aos homens — mas a esse conceito ele associa os de desprezo, de sacrifício e de ocaso. Essa tensão de elementos a princípio díspares volta a aparecer frequentemente no drama de Zaratustra. Gostaria de explorar, na sequência (§§14-17), a ideia de que tais elementos apontam, a cada vez, para uma unidade, para um único ímpeto, o qual recebe ao menos dois nomes. Um mesmo impulso é chamado de “virtude presenteadora” [*schenkende Tugend*] e de “ânsia de domínio” [*Herrschaft*]; o presentear generoso é, visto de outro ângulo, um transbordamento involuntário; a boa vontade com a morte é o outro lado do amor à vida; o amor à humanidade faz um par indiscernível com o desprezo pela humanidade. Compreender em que medida cada um desses pares de nomes equivale a formas diferentes de valorar o mesmo impulso nos oferece a motivação das andanças do protagonista e, em particular, nos dá uma ideia de como compreender o “presente aos homens” e “o amor aos homens” de que fala Zaratustra ao justificar sua peregrinação.

§14 Presentear e Transbordar

Há um pressuposto que perpassa toda a filosofia nietzschiana, e que se encarna em Zaratustra: os homens não são iguais. Ou ainda: a igualdade não é um princípio inscrito na natureza das coisas, menos ainda na natureza do homem⁸¹. Isso se manifesta imagetivamente na separação que encontraremos entre os personagens e os cenários no *Zaratustra*: há, de um lado, os homens do povo; há, de outro, homens raros e distantes nas ilhas; e cada um merecerá uma palavra diferente do protagonista do livro. Além dessa primeira dualidade entre o povo e os raros, há uma segunda entre Zaratustra e todos os demais homens, a qual se mostra quando ele parte das ilhas bem-aventuradas em busca de isolamento, ao fim da parte II. É nessa distância que Zaratustra se encontra em seu elemento mais próprio, é na solidão que frui de sua diferença, de sua distinção.

Em seu percurso ao longo das três primeiras partes do livro, essa distância e diferença é apresentada de modo hierárquico e superlativo: em certo sentido Zaratustra é superior a todos os homens; em certo sentido, representa o máximo da grandeza humana. Que se pense nisso, por ora, nos seguintes termos: há homens ricos e homens pobres. Zaratustra não apenas é rico (o que indica superioridade segundo certa escala hierárquica), mas é o mais rico dos homens (o que o torna o índice superlativo dessa escala). A riqueza que o caracteriza e o diferencia, no início de sua jornada (no início do drama de Nietzsche), é a sua sabedoria (“Olha! Estou farto de minha sabedoria” [Za-I-Vorrede-1]). Essa sabedoria, no entanto, será reavaliada ao longo de seu percurso, de modo que o caráter superlativo de Zaratustra será também ressignificado: de mais sábio ele passa a ser aquele que mais ama a vida (cf. Za-III-Tanzlied; ver, ainda, §62), e essas duas características entrarão numa unidade tensa, em que os polos se alimentam mutuamente.

A rica sabedoria de Zaratustra é apresentada como o motivo de sua descida aos homens. É ela o que lhe impõe, como uma exigência, que ele abandone sua caverna,

⁸¹ As principais críticas de Zaratustra à suposição de que os homens são iguais, bem como às consequências nocivas dessa doutrina, aparecem de modo mais pronunciado no discurso esotérico “Das Tarântulas”, da segunda parte. Se lembramos que a “tarântula” é um termo que Nietzsche reservou, na segunda seção do prefácio à segunda edição de *Aurora*, a Rousseau, podemos ao menos vislumbrar a amplitude da crítica apresentada lá: ela tem ressonâncias éticas, políticas e metafísicas.

e é por conta dessa sua riqueza superlativa — a ponto de se tornar excessiva, e excessiva ao ponto da dor, como se seu corpo estivesse inchado de saber — que ele desce até os homens. E o que ele pretende fazer em meio aos homens é os presentear⁸². Essa sua vontade de presentear será elevada, no último discurso da primeira parte, à maior das virtudes (*Za-I-Tugend*). Ele a chama de “virtude presenteadora”, algo muito próximo do que chamamos de “generosidade”.

Há, contudo, um bom motivo para não a chamar assim, quer dizer, para não dar esse nome tão elogioso ao ímpeto de Zaratustra. Para compreendê-lo, atentemos ao fato de que, ao apresentar a motivação de sua descida, seu modelo é o sol. Assim como, a partir de sua abundância transbordante [*Überfluss*], o sol presenteia a todos com sua luz, também Zaratustra pretende fazê-lo. Ora, o que está sendo indicado, aqui, é que não há nada de voluntário nesse modo de doar. Ainda que ele considere que também para o sol é uma alegria ter aqueles que recebem sua luz, isso não significa que o sol brilha para iluminá-los: ele simplesmente não poderia deixar de brilhar. Da mesma maneira, seria impossível a Zaratustra não levar seu presente aos homens, de modo que seu impulso lhe aparece como uma fatalidade, ou, caso se queira, como um destino. Zaratustra não escolhe dar, assim como uma taça não pode escolher transbordar quando se enche em demasia. Ele tampouco escolhe a quem dar, assim como não compete à taça decidir para onde seu líquido escorrerá quando escapar de seus domínios. Ele lança sua luz ao mundo, mas em seguida “[vai] para trás do oceano e [leva] a luz também ao mundo inferior”.

Como o sol, também Zaratustra tem o seu ocaso. Contudo, esse impulso indiscriminado de doação não condiz com o que ele aprenderá em sua trajetória. Ele deve ser seletivo. Terá, portanto, que reavaliar esse impulso tão potente de sua alma, terá que saber conciliá-lo com sua tarefa. Esse é um dos motivos pelos quais ele o reinterpreta tantas vezes ao longo das três partes, até a interpretação final, no canto “Do grande anseio”, analisada a seguir.

⁸² “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” (*Za-I-Vorrede-1*).

§15 Morrer por amor à vida (sacrifício)

“Declínio” ou “ocaso” é o nome dado, pelo narrador de *Zaratustra*, à passagem do protagonista entre os homens do povo⁸³. Aqui o termo *Untergang* articula três sentidos que podem ser, ainda que imperfeitamente, recuperados pela palavra “declínio”: primeiro, *Untergang* é o movimento descendente do sol, seu ocaso, seu declínio; segundo, é um movimento de descida, de declínio de certo lugar (*Zaratustra* declina no sentido de que desce de sua montanha); terceiro, é declínio no sentido de “decadência”, “ruína” e “morte”. Essa última acepção é profundamente explorada por Nietzsche, sobretudo no sentido de sacrifício. Assim, quando *Zaratustra* dá, ele oferta a si mesmo em “sacrifício”⁸⁴, doa-se aos homens e aceita até mesmo morrer por eles. Esse aspecto trágico da ação e do percurso de *Zaratustra* será explorado nos momentos mais sensíveis do livro, indicando a dificuldade de aceitar a própria fatalidade, mas indicando também que é apenas por meio da sua aceitação e afirmação incondicional que *Zaratustra* pode realizar-se ou tornar-se o que é.

No último solilóquio de *Zaratustra*, “Do grande anseio”, o antepenúltimo capítulo do livro, isso se mostra de modo mais claro. O anseio inscrito no título é o mesmo impulso que move *Zaratustra* desde o início do livro: aquele que o leva a presentear, a declinar e, no limite, a morrer por esse *Untergang* sacrificial. O capítulo é um diálogo entre *Zaratustra* e sua própria alma, que, após escutar os muitos presentes que dele recebera, diz-lhe:

“Quem de nós dois deve agradecer? — / — o doador não deve agradecer que o tomador tenha tomado? Presentear não é uma

⁸³ Depois do primeiro discurso ao sol, a primeira seção se encerra assim: “— Assim começou o declínio de *Zaratustra*” (*Za-Vorrede-1*).

⁸⁴ Ao se despedir de seus discípulos na cidade de A Vaca Colorida, ele diz: “Tendes sede de tornar-vos vós mesmos sacrifícios e dádivas” (*Za-I-Tugend-1*). Mais tarde, já na sua derradeira solidão, pouco antes de enfrentar o pensamento do eterno retorno e encerrar a sua formação, ele diz a si mesmo (ou escreve em suas tábuas): “... ainda uma vez quero ir até os homens, entre eles quero declinar: morrendo quero lhes dar minha maior dádiva! ... Tal como o sol, *Zaratustra* quer declinar” (*Za-III-Tafeln-3*). Para notar como, para Nietzsche, isso se insere num contexto muito mais amplo — o de elevação da humanidade em seus espécimes superiores — ver o seguinte trecho de *Crepúsculo dos Ídolos*: “O grande homem é um fim; a grande época, a Renascença, por exemplo, é um fim. O gênio — em obra, em ato — é necessariamente um esbanjador: no fato de ele gastar tudo está a sua grandeza... O instinto de conservação é como que suspenso; a violenta pressão das forças que fluem não lhe permite nenhum cuidado ou prudência. As pessoas chamam isso de ‘sacrifício’; louvam seu ‘heroísmo’, sua indiferença para com o próprio bem-estar, sua devoção a uma ideia, uma grande causa, uma pátria: tudo mal-entendidos... Ele flui, transborda, gasta a si mesmo, não se poupa — com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio se dá involuntariamente” (*GD-Streifzuege-44*).

necessidade imperativa? Tomar não é — misericórdia?” —
(Za-III-Sehnsucht, tradução alterada)

Nesse diálogo interno ocorre uma espécie de ajuste entre Zaratustra e sua dificuldade em ser aquele que sempre dá e nunca recebe. Tal dificuldade já havia sido manifestada no canto que faz um par perfeito com “Do grande anseio”, “O canto noturno”⁸⁵. Num momento de profunda tristeza, quando ainda estava nas ilhas bem-aventuradas e presenteava incessantemente seus discípulos sem receber nada em troca, ele voltava a ver a si mesmo como um sol que, com seu “desejo de amor”, ilumina a tudo e a todos. No entanto, tanto agora como outrora, Zaratustra se percebe como uma luz tão resplandecente que nenhuma outra lhe alcança, ou seja, ele se dá conta de que nenhum presente lhe chega às mãos. “Luz eu sou: ah, quisera eu fosse noite! Mas esta é a minha solidão: estar cingido de luz. [...] Mas eu vivo em minha própria luz, sorvo de volta, em mim, as chamas que de mim saem” (Za-II-Nachtlied). Pois bem, naquele momento, Zaratustra ainda não percebia que isso também era um modo de presentear a si mesmo. Lá ele dizia: “Não conheço a felicidade de quem recebe” (*idem*), e julgava que deveria receber, de outros, presentes como os que ele próprio levava aos homens. Sua expectativa era que isso acontecesse por meio da comunicação (“falar é meu anseio”) e, conseqüentemente, pela vulgarização de suas vivências. Mas quando, em sua solidão, ele alcança o ápice de seu sentimento de poder, percebe que é rico o suficiente para trocar presentes consigo mesmo — é isso o que significa esse seu solilóquio.

Mas não importa quem seja o doador: mesmo que ele seja grato àquele que recebe (uma vez que o opulento presenteia por necessidade), trata-se ainda de um gesto de sacrifício. E é isso o que Zaratustra percebe na fala de sua alma (entre aspas no original, como na citação acima). Por ter recebido muito, sua alma se tornou rica e recebeu, com isso, a fatalidade e o fardo de, também ela, presentear. Por isso ele responde: “tua própria opulência estende agora mãos que anseiam”. Há uma tensão inscrita na expressão “estender mãos que anseiam”. Em regra, mãos que anseiam se estendem para tomar algo que não têm. Mas aqui há uma inversão: as mãos não se

⁸⁵ Os três últimos capítulos da parte III (“Do grande anseio”, “O outro canto da dança” e “Os sete selos”) recapitulam, na mesma ordem, os temas dos cantos centrais da parte II (“O canto noturno”, “O canto da dança” e “O canto dos sepulcros”).

estendem por falta, mas por excesso. Elas anseiam dar, presentear, mas não tomar. Portanto, esse anseio bem poderia ser nomeado de generosidade, bem entendido, generosidade por necessidade; mas é também uma vontade de perecer. Explico-me. Quando fala as palavras que citei acima, a alma de Zaratustra sorri um sorriso de melancolia. E eis como ele entende esse misto de felicidade e tristeza: “— em lágrimas copiosas [queres] derramar todo o teu sofrimento sobre tua abundância e sobre toda a ânsia [*Drängnis*] da vinha pelo vindimador e pela tesoura do vindimador” (Za-III-Sehnsucht, tradução alterada).

Pois bem, alguma hermenêutica é necessária para desvendar o enigma desse canto de Zaratustra. A alma sofre por abundância como a vinha pronta para a colheita (“Ó minha alma, opulenta e pesada estás agora, uma vinha com úberes inchados e opressa [*gedrängt*] por cachos de uva dourados e morenos de sol” [*idem*, tradução alterada]). A vinha deseja a tesoura, assim como a alma deseja não apenas quem receba os seus presentes, mas que um ceifador os tome. Ora, ser desse modo ceifado é uma imagem para a morte, e o ceifador não é outra coisa, aqui, que o portador da morte. Essa pode parecer uma interpretação excessiva, mas quando, muito mais tarde, Zaratustra retoma essa imagem, isso fica mais claro. Ao final da quarta parte, em “O canto ébrio”, quando explica aos homens superiores reunidos em sua caverna o sentido da canção que encerrou a terceira parte, a canção do sim e do amém, Zaratustra volta a falar da videira. Mas agora ele próprio é o ceifador; e a videira responde, explicando os sentimentos que sua alma havia calado no canto “Do grande anseio”:

Ó videira! Por que me louvas? Eu te cortei! Eu sou cruel, tu sangras —: que quer dizer teu elogio de minha ébria crueldade? / “Aquilo que se tornou perfeito, tudo que está maduro — quer morrer!”, dizes tu. Abençoada, abençoada seja a tesoura do vindimador! Mas tudo que é imaturo quer viver: ai! / A dor fala: “Passa! Vai embora, ó dor!”. Mas tudo que é imaturo quer viver, para se tornar maduro, e divertido [*lustig*] e desejoso, / — desejoso de algo mais distante, mais elevado, mais claro. “Quero herdeiros”, assim fala tudo que sofre, “quero apenas filhos, não quero a mim”, — / Mas o prazer não quer herdeiros, não quer filhos — o prazer quer a si mesmo, quer eternidade, quer retorno, quer o tudo-eternamente-igual-si. (Za-IV-Nachtwandler-9, tradução alterada).

A maturação não é apenas o símbolo para a realização de uma tarefa; não representa apenas um ápice, mas também um fim (cp. com §28). Assim, a completude e a riqueza da alma de Zaratustra indicam que ela está preparada para o maior dos sacrifícios: por amor e necessidade doar-se até a morte. Mas quando ele se dá aos homens, não é necessariamente em proveito dos homens. Ou melhor: não se trata, necessariamente, de amor à humanidade. Não é por amor a seus filhos (a continuidade da vida na espécie) ou a seus discípulos (a continuidade de sua sabedoria por meio da transmissão da doutrina), mas sobretudo por amor a si mesmo. Ora, essa é uma transformação fundamental no drama de Zaratustra. Foi como um sábio que ele desceu aos homens. Mas a sua metamorfose se consuma quando, na solidão de sua caverna, por sabedoria, ele se entrega inteiramente à vida.

Como veremos mais adiante, a meta imposta aos candidatos à sobre-humanidade é viver antes por instinto do que por conhecimento (ver especialmente §82-86). A descida de Zaratustra aos homens, na medida em que era motivada por sua abundância de sabedoria, era também manifestação dos impulsos da fala e do conhecimento. Mas é apenas na solidão, na abstenção da fala, na total imersão na experiência crua da vida (que se manifestou a Zaratustra como a própria vontade de poder [Za-II-Ueberwindung] — como força, violência, vontade de crescimento, expansão, e, sobretudo, como devir e superação permanente) que Zaratustra sente-se completo. Maturidade, para aquele que a alcançou (e podemos supor que apenas Zaratustra é dotado dessa maturidade), é a completude de quem não deseja outra coisa a mais, apenas o retorno do mesmo. Mas isso significa desejar, exatamente como são, foram e serão, todas as coisas. Assim, conhecer a inevitabilidade da morte exige não apenas saber que tudo o que é é o que deve ser, mas significa desejar essa inevitabilidade de todas as coisas; e, em particular, desejar também a morte.

Para justificar essa última ideia, que se note que a metáfora do sol e do ocaso é muito mais pertinente do que poderia parecer. Sim, porque poderia parecer uma má imagem comparar o próprio “ocaso” (ou seja, a própria morte) com o pôr do sol, pois o sol volta e Zaratustra, o ateu, não parece ser o tipo que acredita na transmigração ou na imortalidade da alma. Mas Zaratustra é de outra fé e, segundo ele, de uma fé mais elevada do que a das religiões niilistas. Ele crê que retornará, como o sol retorna.

A metáfora é precisa na medida em que, tanto quanto o sol, todas as coisas percorrem um círculo. E quando Zaratustra oferece sua vida pela humanidade é na certeza de que, ao seu ocaso, sucederá uma nova aurora, e que ele próprio replica analogamente o movimento celeste com a mesma regularidade — não espacialmente, mas temporalmente⁸⁶.

Que se note quão pouco metafórico é isso: no canto que fala “do grande anseio” — que é, a um só tempo, a vontade de morte e a vontade do retorno —, próximo ao fim do livro, Zaratustra profetiza que a sua alma aprenderá a louvar também a morte. Mas é assim que Zaratustra ensina: ele não se poupa. E é isso o que ele deseja de seus discípulos: que eles não se poupem. Nas ilhas bem-aventuradas, ele lhes diz, no meio de uma de suas muitas broncas:

Em verdade, não amais a terra como criadores, geradores, do devir fruidores! / Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura. / Onde está a beleza? Onde tenho de querer com toda a vontade; onde quero amar e **declinar**, para que uma imagem não permaneça apenas imagem. / Amar e **declinar**: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!” (Za-II-Erkenntniss)

Aqui, não é por cansaço que se deseja a morte, nem por desistência da vida. Nesse ponto, a morte é a realização de uma vida, o derradeiro gesto de afirmação de todas as coisas que compõem a vida.

⁸⁶ É certo que também Zaratustra um dia abandonará a vida. Mas é a partir da convicção no pensamento do eterno retorno que ele pode responder altivamente à vida quando ela se entristece pelo abandono iminente: “— pensas, ó Zaratustra, eu sei, que em breve me deixarás!” — “Sim, respondi eu hesitante, mas tu sabes também —.” E eu lhe disse algo no ouvido, entre as desalinhadas, amareladas, tolas mechas de seu cabelo. / “Tu sabes isso, ó Zaratustra? Ninguém sabe isso. — —” (Za-II-Tanzlied). Apenas o contexto e a interpretação deixam claro que isso que apenas Zaratustra sabe (algo que ele viveu silenciosamente ou em suas canções, que não é, portanto, alvo de ensinamento ou de doutrinas), é que ele voltará a viver, como todas as coisas voltam. É interessante notar: o sábio não sabe disso, apenas a vida ou, no caso muito específico de Zaratustra, aquele que se entregou incondicionalmente à vida.

§16 Filantropia e Misanthropia

... aquele que despreza é ainda alguém que
 “não desaprendeu o prezar”...
 (GM-III-25)

Como acabamos de ver, Zaratustra fala de sua motivação, ora como uma vontade de presentear, ora como um sacrifício em benefício do futuro do homem. Mas chega a falar também de certo amor à humanidade (filantropia). Na segunda seção do prólogo, Zaratustra se explica ao eremita que encontrara no bosque próximo à caverna: “Trago aos homens um presente”. Eis o motivo que dá para agir assim: “Eu amo os homens”. No entanto, como que batendo na cabeça, ele depois se corrige e diz: “Que fiz eu, falando de amor?” (Za-I-Vorrede-2). Sua confusão nesse primeiro encontro é significativa e pode ser explicada por dois caminhos.

O primeiro caminho remonta à associação, frequente no *Zaratustra*, entre amor e desprezo. Uma análise do modo como Zaratustra vê a capacidade de desprezar como pré-condição para o amor poderia mostrar em que sentido os homens lhe são tanto amáveis como desprezíveis. Por ora, deixo esse ponto de lado, mas o retomarei muitas vezes (sobretudo em §44).

O segundo caminho explora o aforismo 60 de *Além de bem e mal*, que pode ser tomado como um comentário sobre a dificuldade de Zaratustra a respeito do amor:

Amar o homem por amor de Deus (*Den Menschen zu lieben um Gottes willen*) — esse foi, até o momento, o mais nobre e mais remoto sentimento alcançado entre os homens. Que o amor ao homem sem qualquer oculta intenção santificadora é uma estupidez e animalidade a mais, que esse pendor a amar os homens tem que receber de um pendor mais elevado sua medida, sua finura, seu grão de sal e partícula de âmbar — quem quer que tenha sido o homem que primeiro sentiu e “viveu” isso, por mais que sua língua tenha gaguejado ao tentar expressar tal delicadeza, ele deve ser, para nós, sagrado e venerável por todos os tempos, como o homem que até hoje voou mais alto e se extraviou do modo mais belo! (JGB-60, tradução alterada)

Dizer que esse amor oblíquo aos homens, já que ocorre em razão de Deus, tenha sido o que o homem pôde conquistar de mais nobre⁸⁷ não significa que esse seja o sentimento mais nobre possível. Pelo contrário. Nietzsche encontra bons motivos — sobretudo no discurso “Nas ilhas bem-aventuradas” — para dizer que esse tipo de filantropia, quando olhada de perto, ainda pode galgar mais passos; e mais: tal como é hoje, ela é apenas misantropia. A religião, e sobretudo o amor a Deus, está entre os principais limitadores das potencialidades humanas (ver §32), de modo que, se for um meio para amar a humanidade, esse amor erra o alvo. Mas o que Nietzsche parece dizer é que há algo de correto na mera tentativa: sem uma “intenção oculta”, o amor ainda não ganha sentido algum, perde-se em meio aos despropósitos da natureza e do acaso. Sem dúvida, é preciso algo a mais para que o amor se eleve. E, se lembramos o que Zaratustra oferece como o sentido da terra depois da morte de Deus, podemos desconfiar qual é esse “pendor mais elevado” a orientar o novo tipo de amor aos homens. Aquilo que confere sentido ao mundo liberto do jugo divino é o além-do-homem. E, quando fala aos discípulos que ele reuniu em A Vaca Colorida, Zaratustra pede que esse amor ao próximo seja animado por uma força mais vivaz do que a do Deus morto:

Mais alto que o amor ao próximo é o amor ao mais distante e ao futuro; ainda mais alto que o amor a homens está o amor a coisas e fantasmas. / Esse fantasma que corre à tua frente, meu irmão, é mais belo que tu; por que não lhe dás tua carne e teus ossos? ... (Za-I-Naeschstenliebe, tradução alterada)

⁸⁷ A atribuição de nobreza a esse tipo religiosidade não é irônica aqui. Não é pouco usual que Nietzsche manifeste gratidão a sacerdotes, ainda que com reservas semelhantes a que vemos aqui. Ver, por exemplo, o seguinte trecho da *Genealogia da Moral* no contexto da crítica ao ideal ascético: “Devemos, afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’, a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM-III-12). A religião não é elogiada apenas como precursora da disciplina para o conhecimento, mas também como meio para outros propósitos. Em *Além de bem e mal*, no aforismo seguinte ao citado no corpo do texto, Nietzsche insiste que a religião se presta a muitos usos e que, “para os fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando ... a religião é um meio de vencer resistências para dominar” (JGB-61). Ver, finalmente, em *A Gaia Ciência*: “teria o ser humano aprendido, sem a escola e pré-história da religião, a sentir fome e sede de si e encontrar saciedade e plenitude em si?” (FW-300).

Esse fantasma é um dos modos como Zaratustra se refere ao ideal do além-do-homem⁸⁸, um ideal que precisa ele próprio ser incorporado aos esforços do homem atual para que o homem futuro, “o homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo” (JGB-56) possa ganhar vida. Mas, como o conceito fundamental de *Übermensch* começará a ser tematizado apenas na exegese da divisão 3, é bom observar as paráfrases a que Nietzsche recorre para falar dele. O além-do-homem aponta para o futuro e para a superação do homem; essa superação passa pelo expurgo do ideal divino que pairava sobre o antigo amor humano, pela superação da ideia de que é preciso que Deus oriente nosso amor. E, para isso, Nietzsche afirma, é preciso “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana ...” (JGB-203). No lugar de Deus, o homem; em vez de “amar o homem por amor de Deus”, amar o homem por amor ao futuro da humanidade⁸⁹. Mas não um futuro casual, estúpido, animalesco. Uma vez afastada a sombra de Deus, o futuro do homem deve ser assumido por homens com “dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, dar forma ao homem”; homens com “nobreza suficiente para ver a hierarquia e o hiato abissalmente diversos existentes entre homem e homem” (JGB-62, tradução alterada). Sem dúvida, isso é amor. Mas não apenas isso. Essa posição superior de quem pode ensinar, a hierarquia implicada na “elevação” que permite, não sem alguma violência, remodelar o homem a partir de suas forças criadoras, essa confiança na distância entre homens elevados e homens comuns — nisso tudo está envolvida, sem dúvida, uma forma de domínio.

§17 Amor e “ânsia de domínio”

Aqui retomo o ponto de que parti: aquilo que Zaratustra chamou de “virtude presenteadora” é o nome dado para o impulso que, sob outras condições, ganha o

⁸⁸ Avaliarei, em §§36-39, em que sentido Zaratustra trata o “além-do-homem” como uma “ideal” ou uma “meta”. Nietzsche, ele próprio, é um promotor de ideais, o que se deixa ver ao longo de toda a obra publicada (ver, em particular FW-335; JGB-56; JGB-73; FW-382; GM-I-8). Em “Nas ilhas bem-aventuradas”, ele se refere ao além-do-homem (de modo semelhante ao que se passa com a imagem de um “fantasma”) como uma “sombra”: “uma sombra veio a mim — a mais quieta e leve de todas as coisas certa vez veio a mim! / A beleza do além-do-homem veio a mim como sombra”. Para análise dessa passagem, ver §81.

⁸⁹ A este respeito, ver ainda §50.

nome de “ânsia de domínio” — e é muito importante perceber que não há nenhuma contradição entre a vontade de presentear e a vontade de dominar.

Lembremos: seria aceitável ver o ímpeto fundamental de Zaratustra, aquele que o faz descer até os homens, como generosidade. Ele se encheu de sabedoria como nenhum outro, e poderia muito bem fruir dessa sabedoria em total isolamento, mantendo-se afastado, acorando-se mesquinamente em torno do seu tesouro como faz o eremita nos bosques. Mas ele leva à humanidade seus ensinamentos (assim como o livro *Assim falou Zaratustra* é uma obra pública, disponível a todo público leitor, dirigido a todos [cf. §§1, 7, 87]), o que equivale a entregar aos homens uma dádiva. Mas, a despeito disso, e mesmo depois de muito ter sofrido e se decepcionado com os homens com quem travou conhecimento — seja em A Vaca Colorida, seja nas ilhas bem-aventuradas — Zaratustra ainda insiste em sua virtude presenteadora ao dizer: “Que a altura solitária não permaneça eternamente solitária e bastando a si mesma; que a montanha chegue ao vale e os ventos da altura cheguem às baixadas” (Za-III-Bösen-2). Mas, como vimos, o termo “generosidade” encontra um limite quando tomado como nome para o impulso de Zaratustra. Em primeiro lugar, porque Zaratustra não poderia agir diferentemente: ele dá porque está repleto, e às vezes lamenta por não poder se abster de dar e por nunca receber. Mas, como já visto, nem sempre ele sofre por ser rico e ter que dar. Foi com felicidade que desceu a primeira vez aos homens, no início da parte I; não é com sofrimento, mas com uma estranha selvageria (ele a chama de “sabedoria selvagem”) que parte às ilhas bem-aventuradas na segunda parte: “sua alma ficou plena de impaciência e avidez por aqueles que amava: pois ele ainda tinha muito a lhes dar” (Za-II-Kind). E essa avidez nos ensina um segundo motivo pelo qual “generosidade” não é um nome preciso para o impulso que leva Zaratustra aos homens. Afinal de contas, “virtude presenteadora” é apenas “um nome de virtude para batizar essa ânsia [de domínio]” (Za-III-Bösen-2)⁹⁰. Mas é assim com quase todos os impulsos — quem souber pesar todas as coisas saberá abençoá-los quando convier, e amaldiçoá-los quando convier. Esse exercício é feito por Zaratustra no capítulo recém citado — ele toma a volúpia, a ânsia de domínio e o egoísmo e os pesa, para aprender o que já aprendemos acerca de todas as virtudes:

⁹⁰ A respeito do caráter artificial e desvirtuado dos “nomes de virtudes”, ver §84.

elas são diferentes para diferentes homens. Se, por um lado, a volúpia consome em fogo lento a gentalha, por outro, ela é “inocência e liberdade, a felicidade edênica na terra” para os “corações livres” (Za-III-Bösen-2). Tudo depende, como sempre em Nietzsche, de quem é este e quem é aquele. Um mesmo impulso pode pôr um homem a perder e fazer de outro o mais celebrado dos santos.

Essa maneira de dar diferentes nomes e, desse modo, atribuir diferentes valores a um mesmo impulso já havia sido exercitada por Nietzsche no aforismo 19 de *A Gaia Ciência*. A passagem é especialmente relevante para o presente contexto, pois nela o impulso em questão recebe dois nomes: “amor” e “ganância” (ou mais literalmente “ânsia de posse”: *Habsucht*). Quem usa o primeiro nome quer louvar o impulso; quem usa o segundo quer censurá-lo. O mesmo também pode ser dito do par “generosidade” e ânsia de domínio (*Herrschaft*). Aliás, no mesmo aforismo ele diz: “Enfadar-se de uma posse é enfadar-se de si mesmo. (Pode-se também sofrer da demasia — também o desejo de jogar fora, de distribuir, pode ter o honrado nome de ‘amor’).” Porém, o analista das coisas do espírito não está interessado em louvar ou censurar, mas em compreender. Determinar se é por generosidade ou por enfado que se presentia é menos importante que entender o mecanismo psicofisiológico envolvido nesse impulso, já que, nesse momento, nos interessa mais compreender o impulso e não os nomes ou valores que lhe possamos atribuir. Ocorre que inevitavelmente a sua apresentação se dará por meio da linguagem (por nomes e valores). Por isso, o melhor caminho talvez seja encontrar um termo unificador, ou, ao menos, que não batize o impulso em termos de bem e mal, virtude e vício, mas que se coloque além dessas oposições.

Nietzsche encerra o aforismo falando de um tipo muito especial de “continuação do amor, na qual a cobiçosa ânsia que duas pessoas têm uma pela outra deu lugar a um novo desejo e cobiça, a uma mais elevada sede conjunta de um ideal acima delas”. E ele não apenas lhe oferece um nome como ainda afirma que esse é o seu verdadeiro nome: a amizade. Ora, aqui a vontade de posse, a cobiça, a vontade de domínio e de poder está plenamente justificada; ela merece ser louvada como amor na medida em que eleva. Do mesmo modo, a vontade de ensinar, de presentear, a filantropia, as esperanças de Zaratustra: tudo isso são manifestações de sua vontade de domínio. E

o esforço de identificar este último termo (“ânsia de domínio”) àquele primeiro (“generosidade”) é o esforço por mostrar em que medida, na boca e no gesto de Zaratustra, a vontade de poder é um impulso nobre: sua vontade de domínio não é como a dos políticos, dos gananciosos, dos capitalistas, dos voluptuosos. É verdade que, para os duros de coração, essa ânsia pode ser “tição e açoite”, para os vaidosos, “o maldoso moscardo”, para o que é podre e oco, um terremoto que tudo rompe, algo que pode fazer “o homem rastejar, se submeter e se tornar mais baixo do que serpente e porco” (Za-III-Boese-2). Mas, para os “puros e solitários”, ela é “ardente como um amor que sedutoramente pinta purpúreas bem-aventuranças no céu da terra” (*idem*). No caso de Zaratustra, ela não se realiza subtraindo o poder de outros, mas exige sempre do outro a manifestação da força e só nesse embate aceita o domínio. Por isso, ele não tem dúvida ao identificar aquela que havia tratado como a mais elevada das virtudes, a virtude presenteadora, com a “ânsia de domínio”, ou simplesmente com poder: “Essa nova virtude é poder; é um pensamento dominante e, em torno dele, uma alma sagaz: um sol dourado e, em torno dele, a serpente do conhecimento” (Za-I-Tugend-1). Quem for grande o suficiente para saber pesar seus próprios impulsos, quem souber louvá-los em vez de censurá-los, quem puder afirmar a si mesmo em seus gestos e em suas palavras, esse apresentará à própria revelia, e essa sua forma de egoísmo será a mais benfazeja das ações.

Agora estamos em posição de oferecer uma resposta à nossa pergunta de partida: por que Zaratustra desce aos homens? É para lhes dar presentes ou para os dominar? Por amor à vida ou por impulso para a morte? Por amor à humanidade ou a si? Não será surpreendente se, afinal, afirmamos que, em cada caso, os dois polos da oposição aparecem unidos na motivação de Zaratustra — pois trata-se, em cada caso, do mesmo impulso com diferentes nomes. Tal como vimos ser o caso da amizade (essa maneira de amar e de cobiçar [cf., ainda, Za-I-Freund]), a ânsia e o desejo de Zaratustra são complexos o suficiente para receber as mais diversas valorações. Assim, a exemplo da amizade, talvez possamos dar ao impulso motriz de Zaratustra um nome que unifique seus extremos, a generosidade *sui generis* e a vontade de domínio. O melhor candidato é o mais unificador dos conceitos nietzschianos: “vontade de poder”.

1. A Chegada às Ilhas

[0] Acerca do título de “Nas ilhas bem-aventuradas”

A *paideia* é um porto para todos os mortais.⁹¹
(Menandro, *Máximas*)

§18 O título

Originalmente, a intenção de Nietzsche era chamar esse capítulo “Dos deuses”, o que o enfileiraria entre os outros 47 capítulos que introduzem seu tema diretamente nos títulos⁹². A razão de ser do título original é clara. São precisamente os deuses o tema do discurso — assim como, por exemplo, “Dos amigos”, “Da redenção”, “Dos apóstatas” tratam da amizade, da redenção e de apóstatas. Qual poderia ser, então, o motivo da alteração do título?

Possivelmente, Nietzsche não gostaria de dar a entender aqui que fala de certos deuses em particular, de um regime politeísta por oposição ao monoteísta. Não. Com efeito, ele visa a deuses que não houve, nem há, mas que estão por vir. E, como veremos, é a partir do homem e da sua superação que Zarathustra imagina que tais deuses podem surgir. Trata-se, na verdade, de uma convocação para que os mais elevados entre os homens se tornem, eles próprios, deuses (ver §§33-35). No entanto, seu foco nesse discurso é outro. Ainda que o tema seja a queda dos deuses e a sua substituição por um tipo superior de homens, ele prefere dar destaque, nesse retorno de Zarathustra aos homens, ao solo de onde esses homens semidivinos podem ser cultivados e brotar. Para dizer isso ele retoma um mito grego: o local em que os grandes heróis gregos gozavam da imortalidade, por favorecimento dos deuses. Alguns aspectos das ilhas bem-aventuradas, tal como apresentadas na mitologia grega,

⁹¹ Λιμὴν πέφυκε πᾶσι παιδεία βροτοῖς. Epígrafe do famoso livro de Werner Jaeger, já citado. Sobre o termo “*paideia*”, cabe comentar que a traduziriam a contento as palavras alemãs “*Erziehung*” e “*Bildung*” (normalmente vertidas para o português pelos termos “educação” e “formação”). Mas percebe-se imediatamente que o próprio autor do livro quis preservar a palavra grega, aludindo com isso à especificidade do fenômeno da educação na Grécia antiga.

⁹² Além de “Nas ilhas bem-aventuradas”, apenas outros 13 capítulos têm títulos que fazem referências espaciais ou temporais. De todos os 60 discursos de *Assim falou Zarathustra*, apenas dois indicam locais em seu título: “No monte das oliveiras”, um canto de louvor da parte III dirigido diretamente ao inverno e obliquamente ao silêncio, e “Nas ilhas bem-aventuradas”.

mostram as razões mais prováveis para que elas tenham sido estabelecidas como o cenário da segunda parte de *Zaratustra*⁹³.

Em primeiro lugar, elas são a terra dos heróis gregos imortalizados, uma espécie de paraíso terreno, não celeste. Em segundo, são os corpos dos heróis, não suas almas, que habitam essa terra divina. Em terceiro, os homens que ali chegaram são a tal ponto privilegiados que se tornaram, eles próprios, semideuses ou mesmo deuses. Em quarto, esses novos semideuses e deuses mantêm, em relação aos homens, uma distância altaneira, o que lhes impede de interferir em seus destinos.

§19 Paraíso terrestre

O erudito que falou de maneira mais eloquente a respeito das ilhas míticas gregas no século de Nietzsche foi o seu amigo íntimo, Erwin Rohde⁹⁴. O que ele tem a dizer é muito esclarecedor da função desse cenário no *Zaratustra*. Ao abordar as ilhas bem-aventuradas em sua obra capital⁹⁵, ele defende a tese de que o local de nascimento dessa terra mítica é a *Odisseia*. Quando, no livro IV, Menelau conta a Telêmaco a

⁹³ A hipótese que defendo aqui é a de que Nietzsche se apropria do mito grego, de modo que o cenário da parte II é precisamente a terra homérico-hesíodica. Isso se opõe, por exemplo, à ideia de que Nietzsche estaria meramente se inspirando nos mitos gregos e criando, assim, outro espaço. Ora, esse é um expediente literário dos mais frequentes. Virgílio, por exemplo, se apropria dos cenários e personagens homéricos para compor seus poemas épicos, e Dante se apropria do próprio Virgílio para compor seu poema. Sempre podemos nos perguntar se o Virgílio de Dante é precisamente Públio Virgílio Maro, autor da *Eneida*, das *Bucólicas* e das *Geórgicas*. Mas a resposta mais razoável aqui, me parece ser que sim; trata-se do mesmo Virgílio, do contrário Dante não o teria retratado. Devemos tratar o Virgílio de Dante como Virgílio tratava Eneias: este é precisamente o herói que lutou na guerra de Troia ao lado de Heitor, mas que agora ganha novas determinações, novos usos literários, novas fixações míticas. Do mesmo modo, devemos tratar as ilhas de Nietzsche como sendo as mesmas de Hesíodo, mas com as redefinições que esse tipo de apropriação de mitos comporta.

⁹⁴ Nietzsche e Rohde se conheceram na juventude e seguiram ambos os estudos clássicos. O fato público mais destacado da amizade que os unia é a defesa do *Nascimento da Tragédia* feita por Rohde contra as fortes críticas de Willamowitz. Não há indícios, na correspondência ou no espólio de Nietzsche, de que Rohde tenha discutido com ele suas concepções sobre o papel das ilhas bem-aventuradas na história do culto grego das almas, concepções que ele viria a expor em seu livro *Psyche*, publicado entre os anos 1890 e 1893 (depois, portanto, do colapso de Nietzsche). Porém, embora Nietzsche não tenha lido o livro de Rohde e a amizade tenha se rompido por volta de 1886, é plausível que, antes disso, ambos tenham trocado ideias sobre a Grécia (em geral) e sobre as ilhas bem-aventuradas (em particular). A importância de Rohde como estudioso do tema das ilhas bem-aventuradas é atestada pelo fato de ser ele a principal referência do verbete sobre o assunto na enciclopédia de estudos clássicos *Panly*, a mais prestigiada em língua alemã (citada mais abaixo).

⁹⁵ Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [*Psyche. Culto das almas e crença na imortalidade entre os gregos*]. Dritte Auflage (in zwei Bände). Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1903 (Primeira edição: 1893).

profecia que ouviu de Proteu, um mundo novo se abre no imaginário grego. Eis o que diz o deus:

Mas quanto a ti, Menelau, descendente de Zeus, o Destino não determina morreres em Argos, nutriz de cavalos; para as campinas do Elísio, limite da terra, te enviam os imortais, onde está Radamanto, de louros cabelos, e onde a existência decorre feliz para todos os homens. Lá não cai neve, nem longo é o inverno, nem chove o ano todo, mas de contínuo o de Zéfiro⁹⁶ sopro de ruído sonoro manda o oceano, que os homens com branda bafagem refresque, visto de Helena, marido tu seres e, assim, de Zeus genro.⁹⁷

Antes de investigar a significação da passagem, uma observação. Não nos confundamos com a referência homérica aos Campos Elíseos: elas são precisamente as ilhas bem-aventuradas que Nietzsche tem em mente. Sigo, aqui, as informações do antigo *Pauly*⁹⁸, que se vale maciçamente da contribuição de Rohde no verbete sobre as ilhas: “O Elísio se localiza no limite do mundo, no oceano; é pensado, portanto, como ilha, tal como designado já por Hesíodo, o testemunho mais próximo” (p. 628). Ainda segundo o *Pauly*, é em Hesíodo que aparece pela primeira vez o termo *μακάρων νῆσοι*; os bem-aventurados, aqui, são os heróis e deuses — como também em Píndaro (ver mais abaixo): “Também aqui [em Hesíodo] as ilhas dos bem-aventurados se localizam no fim do mundo, no oceano; elas são uma terra feliz e carregam frutos três vezes mais doces (por si só)” (*idem* p. 629). Rohde, por sua vez, não tem dúvidas de que o relato de Hesíodo deriva do homérico: “Apenas a partir de tal poema pôde Hesíodo ter obtido a representação de um ponto de encontro universal no qual os arrebatados [*Entrückten*] levam eternamente uma vida sem esforços. Ele o chama de

⁹⁶ Zéfiro, um dos quatro ventos para Homero, é a provável alusão de Zaratustra na primeira linha de “Nas ilhas bem-aventuradas”. É bom ter isso em mente como mais um indício de que, na concepção do discurso e da geografia da segunda parte, Nietzsche tem os gregos em mente.

⁹⁷ Canto IV, versos 560ff., segundo a tradução de Carlos Alberto Nunes. Para efeitos de análise, vale a pena considerar também a tradução em prosa, mais literal, de Jaime Bruna: “Mas tu, Menelau, progênie de Zeus, não foi decretado que morras em Argos de ricas pastagens e ali depares o destino; os imortais te conduzirão aos Campos Elíseos, às lindas da terra onde mora o louro Radamante e a vida dos homens decorre fácilima; ali jamais cai neve, nem tempestade grossa nem chuva, mas Océano [Nota de J.B.: Não confundir com *Oceano*. Océano, com acento, era o nome de um rio-divindade mitológico, que corria envolvendo a Terra] levanta sem cessar, para refrigério dos homens, a sibilante aragem de Zéfiro; assim será porque, possuindo tu a Helena, eles te consideram genro de Zeus” (São Paulo: Abril, 2010, p. 72).

⁹⁸ *Pauly's Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Siebenundzwanzigster Halbband (Lysimachos – Mantike). Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1928.

‘ilhas dos bem-aventurados’: elas se encontram longe do mundo dos homens, no Oceano, nos limites da terra, portanto, lá onde, segundo a Odisseia, se encontram também os Campos Elísios, outro ponto de encontro para os viventes arrebatados ou, antes, o mesmo, apenas com outro nome” (p. 104).

Note-se, contudo, que, em *Zaratustra*, “bem-aventuradas” são as ilhas, enquanto para Hesíodo “bem-aventurados” são os seus habitantes (μακάρων é genitivo plural, qualificando νῆσοι). Uma primeira explicação possível para essa discrepância é que, em alemão, esse é um modo usual de se referir às ilhas: Rohde, por exemplo, refere-se a elas por vezes como “bem-aventuradas”⁹⁹. Por outro lado, pode-se buscar explicação mais ousada. É possível que as ilhas sejam os indivíduos: pontos de terra (segurança) completamente cercados de mar (incerteza), mas que ainda assim sabem encontrar para a si a ventura. A simbologia que o mar assume será retomada mais adiante (ver §31). Mas a explicação que me parece a mais correta, e que irei retomar mais à frente, é que os arrebatados que se encontram nas ilhas de Zaratustra ainda não são dotados da bem-aventurança. Como os heróis gregos, eles não estão lá necessariamente por mérito, mas pelo beneplácito de Zaratustra (ver §20); e eles podem, no fim das contas, não vencer os obstáculos que devem ser vencidos por aqueles que pretendem superar em si a humanidade — afinal de contas, esses são raríssimos. Zaratustra perceberá que tais homens não são aqueles que procura, e esse é um dos motivos para a sua partida das ilhas, ao fim da segunda parte (cf. §12; ver ainda §25). Resta que, embora as ilhas sejam a sede da bem-aventurança, a seus habitantes ainda não está garantida essa dádiva. Segue havendo, contudo, a esperança de que um dia eles a alcancem (ver §25).

Eis, agora, o esclarecimento de Rohde para a passagem chave da *Odisseia*:

[Menelau] não morrerá (v. 562); quer dizer, ele chegará vivo até lá, e tampouco ali morrerá. O lugar para o qual ele deve ser enviado não é, por exemplo, uma parte do reino do Hades, mas um país na superfície da terra, destinado não à estadia de almas egressas, mas à de homens cujas almas não se separaram de seu eu visível: pois apenas assim eles podem sentir e fruir a vida (v. 565) (p. 69).

⁹⁹ Embora sua tradução para μακάρων seja *selig* e não, como em Nietzsche, *glücklich* — ver, nota da p. 106 e p. 370 do volume 2.

Dois elementos importantes saltam aos olhos aqui. Em primeiro lugar, a localização geográfica das ilhas; em segundo, o estado das “almas” que ali habitam. O lugar para o qual Zaratustra se dirige é algo próximo a um paraíso, reservado aos amigos dos deuses. Ocorre que não se reconhece aí um paraíso celeste, mas sim um paraíso terreno. Ora, somente esse poderia ser o estatuto reservado ao lugar da bem-aventurança para Zaratustra; somente para lá ele poderia enviar e reencontrar seus discípulos. No discurso de despedida de *A Vaca Colorida*, o último da primeira parte, Zaratustra insiste a seus discípulos: “Permaneçais fiéis à terra, irmãos, com o poder de vossa virtude!”; e, depois de dizer que os instrumentos dessa fidelidade são o seu “amor presenteador” e o seu conhecimento, ele pede: “Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas!”. Ora, não é voando que Zaratustra chega às ilhas, mas pelo mar. E elas não são feitas de paredes eternas, mas de material telúrico. Por isso a escolha do cenário da segunda parte marca, de largada, a recusa do autor de *Assim falou Zaratustra* a uma porção muito importante do ideário mórbido platônico-cristão — pois é essa dupla que instituirá o além-vida no além-mundo, séculos depois de naufragadas as ilhas de Hesíodo. No lugar disso, Zaratustra insiste que seus discípulos, que agora seguirão sem sua assistência, busquem dar “um sentido humano” à terra.

§20 Os eleitos

Passemos, assim, ao segundo elemento proeminente da interpretação de Rohde. São algo muito próximo a humanos o que habita as ilhas. Notemos, antes de falar dessas “almas” que habitam as ilhas e de seu estatuto, quem são esses bem-aventurados e seletos que, segundo os relatos homéricos e hesiódicos, podem acessar as ilhas. São homens diferentes daqueles que, posteriormente, Píndaro cantará em seus versos. Com efeito, Píndaro (*Odes Olímpicas*, II, 75f.) menciona uma só ilha, habitada por heróis sob a égide de Cronos e de Radamanto. Agora não são apenas heróis e deuses que ali vivem, mas outros mortais também, desde que eles o tenham merecido (“quando eles viveram de modo puro pela terceira vez a peregrinação das almas no mundo superior e inferior” [p. 629]). O mesmo vale para Platão. Em sua concepção, as ilhas são “um local acessível também a mortais, mas apenas depois da

morte e de longa purificação [...]. Também em Platão, como em Píndaro, exige-se ao menos três cursos de vida virtuosos (*Fedro*, 249a, cp. *Górgias* 523a, 524a, 526c)” (*idem*). Ora, no contexto épico, a razão da admissão de Menelau nas ilhas é muito diversa. Rohde lembra que não é por ter sido pio, justo, virtuoso ou mesmo heróico que lhe é admitida a entrada nos Campos Elísios, mas simplesmente por ter se casado com a filha de Zeus. O próprio Radamanto, que ali impera, tem laços de parentesco com Zeus — o que sugere, ainda segundo Rohde, que tampouco nesse caso o mérito seja o elemento preponderante. A residência nesse paraíso é, assim, um privilégio oferecido aos favoritos dos deuses, do qual “não se pode derivar de modo algum um princípio de crença com validade universal” (Rohde, p. 80) — como seria o caso entre os gregos desde o fim do período arcaico. Trata-se de um tipo completamente diferente de paraíso: ele é reservado a eleitos, aos queridos dos deuses, e não aos pios e aos livres de pecados.

Nem Zaratustra nem o narrador nos informam os critérios de admissão nas ilhas que compõem o cenário da segunda parte do livro. O que sabemos é que, quando Zaratustra vai às ilhas, é para encontrar seus discípulos (cf. *Za-II-Kind*), que só podem ser os homens reunidos por Zaratustra na cidade A Vaca Corida, o cenário da primeira parte. Parece-me razoável supor que o juízo de Zaratustra é decisivo na eleição dos indivíduos que, partindo do mundo dos homens comuns, devem ter acesso ao mundo dos homens semidivinos; seria ele, assim, o responsável pela seleção dos candidatos à vida bem-aventurada nas ilhas. Razões para isso: em primeiro lugar, não nos é ocultado que Zaratustra tem favoritos entre seus discípulos (*Za-II-Wahrsager*¹⁰⁰). Em segundo, Nietzsche não tem problemas em atribuir poderes sobrenaturais a Zaratustra quando as necessidades dramáticas o exigem (*Za-II-Ereignisse*¹⁰¹). Finalmente, quando Zaratustra chega às ilhas bem-aventuradas, Nietzsche o compara a um deus (Zéfiro ou Bóreas) (ver §29), o que lhe daria a prerrogativa, exclusiva de deuses, de arrebatá-los às ilhas.

¹⁰⁰ Em “O Adivinho”, depois de contar um sonho aos seus discípulos, “o discípulo que ele mais amava levantou-se rapidamente, tomou a mão de Zaratustra e falou [...]”.

¹⁰¹ “Em “Dos grandes acontecimentos”, Zaratustra é visto em uma ilha onde há um monte fumegante “não muito longe das ilhas bem-aventuradas de Zaratustra”. Ele não se aproxima por terra, mas pelo ar, onde ele “voava rápido como uma sombra no sentido da montanha de fogo”. No interior da montanha, onde se diz haver uma porta para o mundo inferior, Zaratustra tem um diálogo com um “cão de fogo”.

§21 Corpos, não almas

Mas talvez a grande contribuição de Rohde para a compreensão das ilhas esteja em seu esclarecimento acerca do modo como se dá o traslado, ou o “arrebato” [*Entrückung*]¹⁰², desses eleitos para lá. E aqui o mito tomado de empréstimo por Nietzsche se mostra não apenas distante, mas incomensurável com o modelo platônico-cristão: não são almas, mas corpos que habitam esse paraíso terreno. Enquanto no contexto platônico a presença nas ilhas é puramente espiritual, no contexto hesiódico-homérico ela é plenamente corpórea. É certo que os deslocamentos de Zaratustra para esse lugar mítico têm algo de fantástico, mas não é nada que um povo como o grego julgasse impossível. Atina-se, assim, com o sentido que parece ser o intentado por Nietzsche ao atribuir essa residência intermediária a Zaratustra, a saber, o de uma morada sob a proteção de deuses e (como veremos logo a seguir) para homens tornados deuses ou, no mínimo, candidatos a deuses. Seja como for, eles ainda são dotados de corpo. Baseado em parte na materialidade dessas “almas”, Rohde insiste que as ilhas não expressam o desejo por um mundo imaterial, puramente espiritual, apartado da terra e do corpo, mas sim uma escapatória justamente do mundo opaco pós-morte¹⁰³ imaginado na poesia homérica como o destino dos mortos.

O que a imaginação desenha aqui para si é o completo oposto de uma imortalidade aventurada da alma em sua existência separada; precisamente porque [o relato de] um tal rapsodo homérico permanece inimaginável, o desejo procura e encontra uma saída do reino das sombras que suga toda a energia vital. Ele vislumbra para si um país no fim do mundo, mas de toda forma ainda neste mundo, para o qual alguns favoritos dos deuses são arrebatados, sem que sua *psyche* [alma] se separe do corpo e caia no *erebos* [escuridão]. (pp. 69-79)

¹⁰² No livro de Rohde, esse termo serve de título ao capítulo que trata das ilhas dos bem-aventurados.

¹⁰³ Rohde insiste no fato de que não há quaisquer indícios de que os gregos do período homérico projetavam um mundo desejável no pós-vida. Eles creem, antes, em uma sombra de vida no pós-morte, como mostra com clareza, por exemplo, o livro XI da *Odisséia*. Segundo Rohde, esse mundo é descrito assim: “depois da morte não há, para os homens, nem a possibilidade de continuar agindo [*Fortwirken*] nem um repouso para as fainas da vida, mas sim um inquieto e despropositado flutuar e pairar, certamente uma existência, mas sem qualquer conteúdo que pudesse torná-la vida” (p. 68). Para a complexa concepção da alma no contexto homérico, ver §§2-3 do primeiro capítulo do livro de Rohde.

Aqui se efetiva um tipo de arrebatamento completamente diferente do cristão, ou seja, completamente diferente daquele que havia sido criticado por Zaratustra, para todos que quisessem ouvir, em um dos primeiros discursos da primeira parte. Ali ele falava do ideal oposto ao das ilhas míticas gregas, o ideal dos trasmundanos, ou seja, daqueles que lançam suas esperanças para além do mundo e procuram encontrar ali o seu paraíso. Naquele momento, ele dizia: “[os desprezadores do corpo] imaginaram-se então arrebatados de seu corpo e dessa terra, os ingratos!¹⁰⁴ Mas a quem deviam o espasmo e a volúpia desse arrebatamento? A seu corpo e a esta terra” (Za-I-Hinterweltler). Ora, a existência nas ilhas pretende fazer justiça ao corpo e à terra, na medida em que ambos são preservados ali. O arrebatamento que leva até lá não é fuga das coisas terrenas e corpóreas, mas o acolhimento delas. Desenha-se, assim, ao menos a possibilidade de um paraíso antípoda do cristão, diametralmente oposto a ele em aspectos fundamentais. Todos aqueles que, como os discípulos de Zaratustra, foram arrancados, arrebatados à cidade de A Vaca Colorida — esse espaço não apenas democrático, mas, justamente por isso, cristão — e levados, como que por um deus, para as ilhas bem-aventuradas, estão na posição de se curarem das doenças tão duramente denunciadas nos discursos proferidos naquela cidade. É bem possível que esses arrebatados — os amigos para os quais se dirige Zaratustra em suas ilhas bem-aventuradas — estejam em posição de finalmente “[encontrar] palavras e homenagens para o corpo e a terra”, pois em seu paraíso eles não abandonaram nenhum dos dois; ou seja, aquilo que foi prometido a Menelau por Proteu, os eleitos de Zaratustra obtiveram ao receber o passe para as ilhas bem-aventuradas. O que Zaratustra espera agora — e nisso, talvez, ele espere demais — é que seus discípulos sigam o seu exemplo, e efetivamente “se tornem convalescentes e superadores e criem para si um corpo superior” (Za-I-Veraechter)

§22 Semideuses

Na ideia dessa superação e elevação do corpo por meio do corpo reside a última ideia central da escolha das ilhas hesiódicas como o cenário da segunda parte de

¹⁰⁴ Não abordarei aqui a ideia central desse discurso: que a criação desse mundo celeste e da alma como algo oposto ao corpo são resultados de um corpo doente. Essa ideia será abordada em §34.

Zaratustra, a saber, o caráter semidivino de seus habitantes. Ainda é Rohde quem nos ajuda a explicitar essa ideia tão habilmente tecida por Nietzsche na trama de seu livro. No mundo homérico, era comum a crença de que homens poderiam ser subtraídos de um lugar e transportados misteriosamente a outros¹⁰⁵. Há muitos exemplos, além disso, de desejos humanos ou promessas divinas de um prosseguimento da vida num lugar inacessível a homens comuns. O que há de específico na profecia de Proteu — esse ato fundador dos Campos Elíseos — é que o destino de Menelau não é o Hades, como costuma ser o caso nos outros exemplos, mas a ele

[...] é prometida a vida eterna em uma moradia de particular boa-aventurança, como se em um outro reino dos deuses. Ele deve se converter em um deus: pois, como “deus” e “imortal” são conceitos intercambiáveis para os poetas homéricos, assim também o homem, quando lhe é concedida imortalidade (isto é, quando sua *psyche* não mais se separa de seu eu aparente), converte-se, para eles, em um deus. (Rohde, p. 73).

Rohde afirma que “a poesia homérica reportou mais de uma elevação de um homem à vida imortal”¹⁰⁶ (p. 73). Dois exemplos: Calipso promete imortalidade

¹⁰⁵ “[...] o homem, mesmo sem morrer, poderia ser permanentemente subtraído do domínio dos homens vivos e seguir vivendo em outra moradia” (p. 72). Trata-se, é certo, de algo próximo do miraculoso, mas Rohde lembra que as condições para um tal rapto de corpos por parte dos deuses estão permanentemente dadas em Homero. Que se lembre, por exemplo, da célebre cena em que Paris é salvo dos ataques provavelmente mortais de Menelau por meio de um rapto, ou de um arrebatamento, pelo poder de Afrodite. Ele menciona outros casos da *Iliada*: Eneas, depois Heitor, depois Antenor são salvos por Apolo; Hefesto ou Poseidon ou Zeus salvam outros heróis.

¹⁰⁶ Ainda que a promessa da imortalidade não seja evidente na passagem citada, Rohde a trata como incontestável. Cito sua eruditíssima nota a esse respeito: “[...] Parece ter sido alvo de disputa entre os gramáticos se Menelau viveria para sempre no Elísio. Que alcançaria tal lugar estando vivo, sem separação entre alma (*psyche*) e corpo, todos concederam, mas alguns sapientíssimos [*Überweisen*] julgaram que, mais tarde, certamente também ele morrerá naquele lugar, só que não morrerá em Argos; não lhe teria sido afirmado que ele não morreria de modo algum: ver especificamente *Etym. Gud.* 242, 2ff. [*Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, editado por Friedrich Wilhelm Sturz, 1863]. E, de modo semelhante, há aqueles que derivam Ἠλύσιον do fato de que lá αἱ ψυχαὶ λελυμένοι τῶν σωμάτων διάγουσιν [as almas passam a vida libertas dos corpos] [A associação sugerida aqui, por aliteração, é entre o substantivo Ἠλύσιον (Elísio) e o verbo λύω (“libertar”)]: Eustath. 1509, 29. [Eustácio de Tessalônica (c. 1115-1195/6), *Comentário à Ilíada e à Odisseia de Homero*], *Etym. M.* [*Etymologicum Magnum*, léxico compilado em Constantinopla por volta de 1150 d.C.], etc. A etimologia é tão tola quanto a explicação dos versos. De fato, isso também foi um fato curioso durante a Antiguidade; leitores razoáveis compreenderam a profecia, de modo totalmente acertado, como anúncio do arrebatamento [*Entrückung*] para a vida eterna, mas sem a separação entre ψυχή e corpo: por exemplo Porfírio [234-305 d.C.] e Estobeu [V d.C.] *Ecl.* I p. 422, 8 ff. Wachsm. [*Εἰρηλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαὶ*, i.e. *Extratos físicos e éticos*, segundo a edição de Wachsmuth]. E há também aqueles que expressam uma concepção correta, do ponto de vista do conteúdo, por meio de uma etimologia evidentemente menos sábia: Ἠλύσιον οὐλύσιον, ὅτι οὐ διαλύονται ἀπὸ τῶν σωμάτων αἱ ψυχαί. [GR: Citação levemente incorreta de Hesíquio de Alexandria, gramático do século V ou VI d.C., em seu *Léxico*. Na entrada sobre “Elísio” lê-se: “<ἠλύσιον>· μακάρων νῆσος (δ 563) τ. εἴρηται δὲ ἐν ἴσῳ τῷ <οὐ λύσιον>· ὅπου οὐ διαλύονται ἀπὸ τῶν σωμάτων αἱ ψυχαί”, ou seja “Elísio, ilha dos bem-aventurados (*Odisseia*, IV, 563), quer dizer “não liberto”, [o lugar] onde as almas não estão libertas dos corpos”] (comparar *Etym. M.* 428, 34/35; Schol. δ 563; Proclus [412-485]

Odisseu (*Odisseia*, Canto V, 135f., 209f.; XXIII, 335f.); a filha de Cadmo, Ino Leukothea, antes de ser deusa, já fora uma mortal (*Idem, ibidem*, 333ff). Além desses, Rohde ainda menciona, entre outros, os célebres casos de Ganimedes e Titono. Ora, embora seja espantoso que a Menelau seja prometida imortalidade, o que há de novo aqui é apenas a especificação de um lugar que não pertença aos “países divinos, o reino mais próprio da eternidade” (p. 76), mas a um lugar talhado para homens superiores. A presença dos discípulos precisamente nas mesmas ilhas prometidas a Menelau indica que também eles são tais homens superiores; indica, para sumarizar, que também eles fruem de um paraíso sobre a terra, também eles ainda gozam de seus corpos humanos e, como suponho, também eles são alçados a um estado superior ao dos demais humanos, mais distantes destes e mais próximos da divindade.

§23 Afastamento e distância

Por outro lado, a similaridade desses eleitos com os deuses alcança seu limite no fato de que os habitantes dos Campos Elísios não agem sobre o mundo; falta-lhes, assim, o poder divino da intervenção¹⁰⁷. Eis o último aspecto das ilhas bem-aventuradas que eu gostaria de destacar: embora estejam sobre a terra, seu afastamento em relação aos homens comuns é total. Para falar sobre esse aspecto do mito, Rohde passa a concentrar sua atenção em Hesíodo — que, como vimos, movimenta-se no mesmo espaço mítico de Homero. Em *Os trabalhos e os dias*, ele narra cinco eras da humanidade, desde uma era de ouro até a atual, de ferro. A penúltima é a idade heróica, justamente a dos guerreiros que lutaram em Tróia, alguns dos quais, depois de sua morte, habitariam as “ilhas dos bem-aventurados”. São “os heróis de estirpe divina, os chamados semideuses” (p. 103). Seja como for, eles ainda não estão sujeitos à morte, ou seja, “à separação da alma em relação ao eu visível, mas são arrebatados à vida com o corpo” (p. 104). Sua morada é, mais uma vez, um ponto intermediário entre a terra dos deuses e a terra dos homens, ainda que sobre a

acerca de Hesíodo “Egy. 169 [*Os trabalhos e os dias*, verso 169]”. (Rohde, nota 4, pp. 70-71 — todas as inserções entre colchetes são minhas).

¹⁰⁷ Epicuro, já no período helenista, argumentará que os deuses não intervêm no destino humano, mas simplesmente por falta de interesse, não por faltar-lhes poder para tanto.

superfície terrestre. Digno de nota, porém, é que não é mais Zeus, mas Cronos quem governa essas terras.

[...] o velho deus, sob cujo domínio anteriormente houve a era dourada de paz e felicidade sobre a terra, governa agora sobre os bem-aventurados no Elísio como em uma segunda e eterna era dourada, ela própria uma imagem da contemplatividade despreocupada, distante do mundo ruidoso cujo domínio Zeus tirou dele (pp. 105-6).

Ora, essa reedição de uma idade de ouro da humanidade — mas agora reservada não mais a toda humanidade, mas apenas para alguns eleitos — é, segundo Rohde, uma reafirmação do anúncio homérico, com destaque para o rompimento dos laços com o mundo dos homens. Apesar de terem se erguido a figuras divinas, os bem-aventurados não atuam sobre o mundo que deixaram, pois “qualquer influência sobre ele contrariaria o [próprio] conceito desses egressos [*Abgeschiedenen*]” (p. 107)¹⁰⁸. Ora, mais uma vez isso se coaduna com a exigência progressiva que Zaratustra faz a si mesmo e, por extensão, com a exortação a seus discípulos ao isolamento e ao cuidado, sobretudo, de si mesmo. Como venho tentando indicar (cf. §15, ver ainda §§87-90), esse movimento de progressivo isolamento é observável ao longo de toda a obra. Os discípulos abandonam completamente o convívio e a atuação no mundo dos homens quando se transportam para as ilhas. Numa carta a Köselitz de agosto de 1883, Nietzsche fala a esse respeito:

Se eu compreendo o primeiro Zaratustra até os mínimos detalhes, ele quer precisamente dirigir-se àqueles que, no meio da confusão e da gentalha, ou se tornam completamente vítimas desse sentimento da distância (da repulsa, em certos casos!), ou devem despojar-se desse sentimento da distância: ele os aconselha a refugiarem-se ou na solidão de uma ilha bem-aventurada – ou em Veneza¹⁰⁹.”

¹⁰⁸ Trata-se de um ponto muito importante para Rohde, uma vez que a não interferência desses arrebatados no mundo dos homens inviabiliza qualquer culto a essas almas egressas. Com efeito, falta, ao período homérico, esse culto das almas — algo central na tese defendida em seu livro.

¹⁰⁹ Citado a partir da edição brasileira de *Nietzsche na Itália*, de Paolo D'Iorio (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Ltda., 2014), p. 115. Cito ainda, desse livro, fato importante somado à referência: “Nietzsche a Köselitz, 3 de agosto de 1883, eKGBW/BVN-1883,446; na época, Köselitz se encontrava em Veneza”. É importante notar desde já que essa distância é necessária especificamente como condição da formação, como um aspecto necessário “no caminho para a grandeza”. Assim, a distância é meio, não fim. Zaratustra espera retornar (ele o diz na primeira seção do discurso sumarizante “Das novas e velhas tábuas” [Za-III-Tafeln-1] e no início da quarta parte, em “A oferenda do mel” [Za-IV-Honig]). O que ocorrerá nesse retorno é algo da ordem da especulação. Há bons motivos para pensar que o retorno buscará o domínio

§24 Escola para educadores

A “solidão de uma ilha bem-aventurada” é um anseio antigo de Nietzsche. E, para entender o seu significado, é importante somar, às considerações obtidas com o auxílio de Rohde, uma outra imagem das ilhas bem-aventuradas — muito mais biográfica e contemporânea a Nietzsche. Quando professor na Basileia, Nietzsche julgou poder acessar tal oásis num caminho por terra, a cem quilômetros, na residência dos Wagner. Nietzsche fala a esse respeito justamente com Rohde, que também privava do contato com Richard e Cosima em Tribschen:

Suponho que você conhece, após sua visita a Tribschen, o projeto de Wagner para Bayreuth. [...] Mesmo que só encontremos poucos companheiros que compartilhem nossas ideias, creio que conseguiremos, certamente com alguns sacrifícios, arrancar-nos dessa corrente e aportar numa pequena ilha, onde já não será necessário tampar os ouvidos com cera. Então nos ensinaremos um ao outro, nossos livros serão apenas o anzol para atrair alguém à nossa comunidade monacal artística. Viveremos, trabalharemos, seremos felizes um pelo outro – e esse talvez venha a ser o único meio de trabalhar pela totalidade”.¹¹⁰

da terra (Ver seções 4, 5 e 7 de “O Canto Ébrio” [Za-IV-Nachtwandler], da quarta parte, que, por sua vez, constitui um comentário da canção que encerra a terceira parte). Tal problema escapa ao foco desta tese e não pode receber aqui uma elaboração satisfatória. É bom notar, contudo, que o domínio, tal como se delinea nos livros efetivamente publicados (sobretudo em *Além de Bem e Mal*), ocorre quase que exclusivamente no âmbito da criação de valores (a partir da figura do filósofo legislador [JGB-211]), não na violência, nem mesmo, assim me parece, por meio de governos; o legislador não é necessariamente o governante (ver §67). Parece um bom caminho, para a reflexão sobre “o senhor da terra”, pensar sobre a aprovação de Nietzsche às palavras de Teages, no diálogo espúrio de Platão de mesmo nome. Cito a passagem na tradução de Schleiermacher: “[...] **Sokrates**: Wie so? Sagst du nicht, daß du dieser Wissenschaft nachstrebst, durch die du über alle in der Stadt herrschen könntest? und wenn du dies tust, bist du dann nicht ein Tyrann? **Theages**: Ich möchte wohl, glaube ich, Tyrann sein am liebsten über alle Menschen, wo nicht doch über so viele als möglich, und auch du, glaube ich, und alle andere Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, daß ich danach strebte. **Sokrates**: Was ist es denn also wonach du strebst? Sagtest (126a) du nicht, du möchtest über die Bürger herrschen? **Theages**: Aber nicht mit Gewalt noch wie die Tyrannen, sondern mit ihrem Willen, wie auch die andern im Staate berühmten Männer. **Sokrates**: Meinst du etwa wie Themistokles und Perikles und Kimon und die andern, die in Staatssachen gewaltig gewesen sind? **Theages**: Beim Zeus, diese meine ich. [...]”. O que Nietzsche diz a esse respeito é: “jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott. Diese Gesinnung muß wieder da sein.” (NF-1884,25[137]). Outro caminho para pensar a questão é seguir a trilha indicada por Martin Heidegger, segundo o qual o pensamento de Nietzsche aparece justamente no momento em que o homem está apto a assumir o domínio da Terra como um todo (Ver *Was heißt denken?* [Tübingen: Niemeyer, 1967 (1927)], p. 24).

¹¹⁰ Nietzsche a Erwin Rohde, 15 de dezembro de 1870, eKGWB/BVN-1870, 113, *apud* D'Iorio p. 121.

Mas é com uma grande desilusão que Nietzsche nota que suas ilhas bem-aventuradas devem estar muito mais distantes do que ele inicialmente supunha. Menos de seis anos depois da carta a Rohde, Bayreuth já será vista como o antípoda de sua concepção do paraíso sobre a terra. É nesses termos que Nietzsche descreve a sua oposição ao ideal wagneriano, quando associa sua visita ao primeiro Festival de Bayreuth, em agosto de 1876, ao período de escrita de *Humano, demasiado humano*:

Mas onde estava eu? Não reconhecia nada, mal reconhecia Wagner. Em vão folheava minhas lembranças. Tribschen — uma longínqua ilha dos bem-aventurados: nem sombra de semelhança. Os incomparáveis dias da colocação da pedra fundamental [GR: 22 de maio de 1872], o pequeno e apropriado grupo que a celebrou, ao qual não faltavam dedos para as coisas delicadas: nem sombra de semelhança. (EH-MA-2, tradução alterada).

O que Nietzsche é obrigado a perceber, então, é que cem quilômetros não são suficientes para se afastar “da confusão e da gentalha” que menciona a Köselitz. Essa sua busca por companheiros é certamente um dos modelos da busca de Zaratustra. Para se afastar da gentalha de Bayreuth — como a de A Vaca Colorida —, Nietzsche busca lugares mais distantes. Seu primeiro refúgio é Sorrento, na Itália, onde aporta em outubro de 1876, logo depois da desilusão em Bayreuth. Lá ele busca estabelecer justamente a sua ilha dos bem-aventurados, ao lado de um diminuto grupo de amigos.¹¹¹ Com eles, Nietzsche gostaria de fundar (e todos fazem planos muitos concretos) uma “escola para educadores onde eles educam a si mesmos”¹¹², um “areópago da civilização que leve em consideração a boa marcha intelectual de todo gênero humano sem ter em conta os interesses nacionais”. Tal instituição de vocação internacional seguiria o modelo de conventos,¹¹³ uma vez que o isolamento, a contemplação, a simplicidade seriam os meios mais adequados para atingir os fins autopropostos. Quando Nietzsche olha pela janela de seu quarto, em Sorrento, ele já

¹¹¹ O excelente livro de Paolo D’Iorio narra essa viagem em detalhes e busca delinear as suas consequências filosóficas. Nesta e na próxima seções, acompanho de perto o livro, sobretudo a sua seção sobre as ilhas bem-aventuradas.

¹¹² Indico as referências de D’Iorio (nota 29 da página 60): “Fragmentos póstumos eKGBW/NF-1875,5[25] e eKGBW/NF-1875,4[5] e carta a Seydlitz de 24 de setembro de 1876 eKGBW/BVN-1876,554. Sobre o projeto dos conventos para os espíritos livres, ver Hubert Treiber, “Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines ‘Klosters für freiere Geister’ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte”, *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), p.326-62”

¹¹³ Ver NF-1876,23[136] e NF-1876,17[50].

vislumbra o sítio dessa sua escola. De lá, ele observa a ilha que dá caráter sensível e palpável às míticas ilhas gregas e às suas aspirações para o futuro da humanidade: Ísquia. Como nota D'Iorio, ela será a “ilha vulcânica, lugar real e imaginário que servirá ao filósofo de modelo para as ‘ilhas bem-aventuradas’, as ilhas dos discípulos de Zaratustra. As ilhas bem-aventuradas são as do futuro, da esperança, da juventude”.¹¹⁴

§25 Para longe das ilhas

Essas considerações não pretendem sugerir que a biografia do autor de *Assim falou Zaratustra* explique seu conteúdo. Fatos da vida de Nietzsche jamais poderiam dar conta das esperanças impressas no livro, as quais não desejam meramente a beatitude encontrada por Nietzsche em seus amigos durante a estadia nas proximidades de Ísquia. Não é beatitude, mas sobre-humanidade o que Zaratustra almeja para si e para seus discípulos, um tipo de grandeza que, como vimos, encontra-se a meia distância entre humanos e deuses — eis, aliás, uma caracterização provisória do *Übermensch* (voltarei ao tema em §§35-40). O que esses fatos nos ajudam a ver com mais clareza, no entanto, é que as ilhas bem-aventuradas são o próximo passo no esforço de Zaratustra por criar companheiros para si, por sua educação para a virtude iniciada na primeira parte. As ilhas são, assim, a comunidade fechada dos espíritos livres, os eleitos para a superação da humanidade.

Essa distância, contudo, ainda não é suficiente, nem para o mestre Zaratustra, nem para seus discípulos. Notemos, em primeiro lugar, a importância do afastamento para o mestre. Quando Zaratustra parte de suas ilhas de volta para a caverna é para estar

¹¹⁴ D'Iorio, p. 14. Nietzsche deixa claro, em carta a Heinrich Köselitz de 16 de agosto de 1883, que figura Ísquia como o cenário das ilhas de Zaratustra. Comentando um terremoto que, em 28 de julho de 1883, havia destruído duas vilas na ilha, Nietzsche diz: “Quanto mais penso nisso, mais a sorte de Ísquia me transtorna; e, à parte o que concerne a cada um, existe lá alguma coisa que me toca pessoalmente, de maneira assustadora e que me é própria. Essa ilha me obsedava muito: quando tiver lido até o fim o Zaratustra II, o senhor perceberá claramente EM QUE LOCAL eu busquei minhas ‘ilhas bem-aventuradas’. ‘Cupido dançando com as jovens’ só se compreende de imediato em Ísquia (as mulheres de Ísquia dizem ‘Cupedo’). Assim que meu poema se conclui, a ilha sucumbe” (*apud* D'Iorio, pp. 111-2). A referência à dança e ao cupido remete ao “Canto da Dança” [Za-II-Tanzlied].

só. Ele precisa educar a si mesmo, como Nietzsche havia previsto em Sorrento. Daí o plano para a terceira parte de *Zaratustra*:

Zaratustra 3. Início. Recapitulação. Queres anunciar o além-do-homem — mas caíste de amores por teus amigos e por ti mesmo e fizeste de tua vida uma delícia. As ilhas bem-aventuradas te enfraquecem — aí estás sombrio e apaixonado, criticando teus inimigos. Um sinal de fraqueza: tu recuas ante teus pensamentos./ Mas é preciso que convenças o mundo e que convenças o homem a se destruir¹¹⁵.

Para Zaratustra, as ilhas bem-aventuradas acabam se mostrando um refúgio de si mesmo e de sua tarefa. Por isso ele abandona a felicidade, o clima ameno, as colheitas abundantes prometidas por Proteu a Menelau, garantidas por Cronos a seus heróis, e faz-se ao mar — outro cenário relevante da geografia de *Assim Falou Zaratustra*. O mar, ali, é “o monstro escuro” (Za-III-Wanderer), o “belo monstro” (FW-240), a incerteza, a insegurança, o caos. Lançar-se ao mar é o seu *nitimur in vetitum*, seu teste de audácia e coragem. Mas é também nisso que residem as suas maiores esperanças. Assim, não é na segurança de ilhas, menos ainda na felicidade de ilhas bem-aventuradas, que Zaratustra encetará o seu “caminho de grandeza”, que é também seu “caminho mais duro” (Za-III-Wanderer). Ora, para homens carentes de vontade e cansados da vida, os mares distantes só podem inspirar medo ou mesmo terror. Mas para homens mais inteiros, para aqueles imbuídos da vontade de vida e da coragem para ela — para homens, portanto, que buscam sua elevação —, lançar o olhar para mares desconhecidos é belo e instigante. Só quem vê o mundo como plenitude, quem é capaz de agradecer pela existência, pode lançar-se assim ao proibido (ver §31).

Mas a distância alcançada pelos discípulos tampouco é suficiente. Sim, Zaratustra segue tendo fé em suas ilhas bem-aventuradas, nas sementes que ele lançou naquela gleba e que agora deverão seguir crescendo sem ele. Seus discípulos são tratados por “filhos de sua esperança” (Za-III-Seligkeit) e, como costuma ser o caso entre os pais amorosos, ele diz que “por seus filhos deve Zaratustra consumir a si mesmo” (*idem*).

¹¹⁵ NF-1883, 16[89] *apud* D’Iorio, p. 116; cf. igualmente 17[16]. Em seguida, o mesmo fragmento indica uma das principais funções do pensamento do eterno retorno no livro: “(O reformador enfraquece em sua própria comunidade: seus inimigos não são suficientemente fortes. Portanto, é preciso que venha à luz um inimigo mais sério: um pensamento. O pensamento como argumento contra a vida e a sobrevivência.)”. A esse respeito, ver ainda §62.

Por eles, Zaratustra faz-se ao mar e obriga-se a desagrilhoar-se deles, de seu amor por eles; e para o bem deles ele os quer solitários:

Meus filhos ainda verdejam em sua primeira primavera, próximos um do outro e juntamente sacudidos pelos ventos, árvores de meu jardim e de meu melhor terreno. / E, em verdade, onde árvores tais se acham juntas, ali existem ilhas bem-aventuradas. / Mas um dia quero arrancá-las e pôr cada uma separada da outra: para que aprendam a solidão, a obstinação e a cautela. (Za-III-Seligkeit)

As ilhas bem-aventuradas são esse jardim, esse solo de cultivo¹¹⁶. Mas nesse momento, Zaratustra deixa ver a tensão que há entre uma comunidade de espíritos livres e a exigência de que cada um deles aprenda a solidão antes que possa se tornar um candidato à sobre-humanidade.

¹¹⁶ É nesses termos que ainda ouviremos Zaratustra falar sobre suas ilhas, no início da quarta parte. Ali volta a colocar-se a ele um de seus mais difíceis desafios, que examinei em §§13-17: o que fazer com sua sabedoria? Levá-la aos homens? Esperar que eles a venham buscar? O que fazer quando a humanidade está em perigo de desaparecer sob o peso do niilismo? É nesse contexto que o adivinho, um personagem da terceira parte, pergunta a Zaratustra: “Terei de procurar a felicidade última em ilhas bem-aventuradas e distantes mares esquecidos? Mas tudo é igual, nada vale a pena, de nada serve procurar e tampouco existem mais ilhas bem-aventuradas!” (Za-IV-Nothschrei). A possibilidade desse tipo de felicidade é colocada em dúvida pelo adivinho — mas não por Zaratustra, que responde: “Não! Não! Três vezes não! [...] Isso eu sei mais! Ainda há ilhas bem-aventuradas!”. Mais adiante, depois de Zaratustra ter encaminhado cada um dos candidatos a “homens superiores” à sua caverna, um deles, um dos reis, diz que o grande homem seria “o último resto de Deus entre os homens” (Za-IV-Begrueßung). Zaratustra responde que não espera por esses “homens do grande anseio, do grande nojo e do grande fastio, e aquilo que chamastes o derradeiro resto de Deus”. Ele espera por homens “mais elevados, mais fortes, mais vitoriosos, mais bem-dispostos, de corpo e alma feitos a prumo”, e diz então a seus hóspedes: “Falai-me de meus jardins, de minhas ilhas bem-aventuradas, de minha nova e bela espécie — por que não me falais disso?”. Ora, as ilhas bem-aventuradas são justamente esse lugar de cultivo, em que Zaratustra lançou as sementes para aqueles que podem clamar por sua herança e seu nome. Apenas a esses Zaratustra chama de filhos. Assim, as ilhas bem-aventuradas seguem sendo, para ele, o campo de que brotarão os homens que estão por vir, homens diferentes de tudo o que conhecemos como homens superiores, mais elevados que nossos modelos.

[1] *Zaratustra e suas doutrinas*

Todo nosso progresso é como um desdobrar, como o de vegetais em botão. Você primeiro tem um instinto, depois uma opinião, depois um pensamento, assim como a planta tem raiz, botão e fruto. Confie no instinto até o fim, embora você não possa oferecer, nesse ponto, qualquer razão. É vão apressá-lo. Confiando nele até o fim, ele amadurecerá até a verdade, e você saberá por que crê.
(Emerson, *Essays: First Series*, “Heroism”)

Extraímos uma lição da natureza, que sempre opera em caminhos curtos. Quando o fruto está maduro, ele cai.
(Emerson, *Essays: Second Series*, “Nature”)

Divisão [1]

Os figos caem das árvores, eles são bons e doces; e, à medida que caem, rasga-se-lhes a pele vermelha. Um vento do norte eu sou para figos maduros.

Assim, como figos essas doutrinas vos caem, meus amigos: agora sorvei seu sumo e sua polpa doce! É outono ao redor, e céu puro e meio de tarde.

§26 Exegese da divisão [1]

Esse discurso de Zaratustra, diferente de muitos outros, prescinde do narrador que, por vezes, oferece-nos informações acerca do contexto, localização, movimentação, interlocutor. Esse narrador anônimo é ubíquo no *Zaratustra*. As primeiras palavras de cada um dos quatro livros são suas, toda a ação do prólogo é narrada por ele, assim como também é ele que articula boa parte dos elementos cênicos que aparecem nos discursos posteriores. No mais das vezes, contudo, ele não se manifesta, exigindo que todos esses elementos sejam inferidos, como é o caso de “Nas ilhas...”.

Boa parte do cenário pode ser imaginado a partir do título, mas as palavras dos dois primeiros parágrafos do discurso — selecionadas por Nietzsche para ilustrar a beleza sem par de *Assim falou Zaratustra* no prefácio de sua autobiografia — suprem a ausência do narrador. Zaratustra nos informa sobre a hora (em breve o sol irá se pôr) e a estação em que chega (é outono), sobre a abundância de recursos das ilhas (há figos que sequer precisam ser colhidos, prontos para fruição), e ainda oferece uma

auto-imagem (“um vento do norte eu sou”). Por fim, ele diz como suas doutrinas devem ser vistas e ouvidas pelos discípulos: supondo que apreciem os “bons e doces figos” das ilhas, eles deverão tratar do mesmo modo, como boas e doces, as palavras de Zaratustra. Assim, a indicação é que suas palavras deverão ser, sobretudo, apreciadas. Essa parte inicial é importante porque muito do que é dito ao longo do discurso é duro (aflição, dor, sofrimento, a “amarga morte” formam um de seus eixos), e essa dureza provavelmente ferirá a audiência de modo profundo. Mas também é constitutivo da doutrina a ser apresentada o fato de que toda a dor pode ser reavaliada, pode ser aliviada — ao menos por aqueles que reunirem em si as características raras que os habilitem a isso. Assim, essas palavras duras (mas ainda não de censura, como o serão mais adiante na segunda parte [cf. §12 (nota 80) e §32 (nota 135)]) podem ser vistas como um teste para os discípulos e para o leitor: quem são aqueles que podem suportar as mais duras exigências como quem saboreia figos? Zaratustra o tempo todo busca estabelecer hierarquias, e aqui ele o faz de modo sutil.

Ao longo de todo o discurso, Zaratustra usa cinco termos diferentes para se referir à sua audiência. O primeiro aparece logo nesta divisão 1; o vocativo usado aqui é “meus amigos”. Quando associamos este ao segundo termo, “irmãos” (divisão 4), vemos Zaratustra retomar seu modo usual de tratar seus discípulos. Isso indica a proximidade estabelecida com aqueles que o ouvem, proximidade intensificada na passagem do primeiro ao segundo vocativo (supondo que o irmão seja mais próximo que o amigo). Na divisão 5 e na divisão 6 (em dois versos consecutivos, na verdade), Zaratustra se refere aos seus amigos como “conhecedores” e, depois de apresentar a figura do criador na divisão 6, o vocativo usado, na divisão 7, é “criadores”. Essa passagem é importantíssima, na medida em que equivale a um tipo de promoção de seus amigos, que agora já devem ter entendido que conhecer é criar. Por fim, na divisão 10, Zaratustra lança, à sua audiência, um “ah, homens [*Menschen*]” — termo muito significativo, uma vez que, a essa altura, o humano é tratado como o objeto da ação criadora. No último verso, Zaratustra retoma o vocativo da quarta divisão dizendo “meus irmãos”. Isso serve para fechar o círculo: os seletíssimos amigos de Zaratustra, que já anseiam por conhecimento, devem compreender que só como criadores eles podem superar o que limita o seu conhecimento. Uma vez que sua

vontade criadora incida sobre o humano, ou seja, sobre si mesmos, eles poderão colocar à prova a sua força e tenacidade; só então terão se mostrado dignos não apenas da amizade, mas do parentesco com *Zaratustra*.

§27 Frutos comuns

Em sua primeira parte, *Zaratustra* é um livro da sementeira. E poderia parecer que, no início da segunda parte, é chegado o tempo da colheita. Mais tarde, na terceira parte, saberemos que *Zaratustra* vê os discípulos instalados nas ilhas bem-aventuradas como árvores. É verdade que ali ele estará persuadido de que o tempo da colheita ainda não havia chegado para eles¹¹⁷, mas agora, quando chega às ilhas, “anos e luas” depois de ter se despedido deles, sua expectativa é que essas árvores já tenham crescido e frutificado. Anos depois da publicação de *Zaratustra*, Nietzsche empregará a mesma metáfora para falar a respeito da longa maturação de seus próprios frutos. No Prefácio à *Genealogia da Moral*, ele menciona explicitamente Sorrento — o que evoca imediatamente as suas “ilhas bem-aventuradas” — para lembrar que seu desenvolvimento segue um fluxo tão inexorável quanto o ciclo natural de uma árvore que dá frutos. Assim, tal qual Nietzsche afirmará, em 1887, que seus frutos estão “mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!”, *Zaratustra* crê que os eleitos que habitam suas ilhas venham a frutificar. Esse processo comum de frutificação é sua maneira de supor que não está isolado, que finalmente terá para si os seus companheiros, os “espíritos livres” que inventou para si¹¹⁸. Pois a exigência que Nietzsche impõe ao filósofo é que ele surja de forças naturais que permitam a comunicação entre esses que frutificam: “não temos o direito de atuar isoladamente

¹¹⁷ Lembrar a passagem que encerra §25, em que, depois de tratar os habitantes das ilhas bem-aventuradas como plantas que verdejam em sua primeira primavera, *Zaratustra* diz: “mas um dia quero arrancá-las e pôr cada uma separada uma da outra” (Za-III-Seligkeit).

¹¹⁸ No prefácio de 1886 à segunda edição de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche confessa ter inventado para si companheiros, os destinatários desse livro cujo subtítulo é “Um livro para espíritos livres” (outra maneira de escrever um livro sem destinatários, como é *Zaratustra*, *O Anticristo* e todos os demais). Mas esses dias de Sorrento foram aqueles em que Nietzsche acreditou mais fortemente na possibilidade de uma comunidade de espíritos livres — tal como *Zaratustra* supôs que surgiria semelhante comunidade ao longo dos anos em que deixou que seus discípulos crescessem e brotassem por si sós.

em parte alguma: não podemos errar isolados, nem isolados¹¹⁹ encontrar a verdade” (GM-Vorrede-2):

[...] com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês — todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol. — Se vocês gostarão desses nossos frutos? — Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!... (GM-Vorrede-2)

Note-se a oposição marcada entre “nós” e “vocês”. Quem não conhece as ilhas bem-aventuradas dificilmente compreenderá o “nós”, e dificilmente saberá que “vocês” é a humanidade que não tem o privilégio de fruir dos figos das ilhas. Essas árvores brotam por sua própria necessidade e elas são transparentes umas às outras sobretudo por compartilharem uma independência recíproca. É claro, supondo — como Zarathustra parece fazer aqui —, primeiro, que seus discípulos tenham respeitado a fatalidade de seus corpos, a própria saúde, e, segundo, que os frutos, expostos às condições ideais, já estejam maduros¹²⁰.

Com relação às condições climáticas encontradas por Zarathustra, demoremo-nos em duas das mencionadas por Zarathustra: é outono, e entardece.

§28 Outono e entardecer

O outono marca a florada das frutas temporãs. No aforismo 171 de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche trata, por exemplo, a música “como a última de todas

¹¹⁹ “*einzeln*”. Há uma interessante ambiguidade no uso desse termo (no original, três vezes como advérbio). O contexto parece privilegiar a ideia de que as ideias de um pensador formam uma unidade, justamente por terem nascido de uma vontade que frutifica como que por força de necessidade. Mas o sentido de “isoladamente” se refere também aos amigos: na medida em que também a vontade é natural, é razoável esperar que a natureza ofereça ocasião para que outros indivíduos possam frutificar a partir de uma vontade análoga e correlata: uma das suas manifestações é o que chamo, abaixo, de um “compartilhamento da independência”. É esse segundo sentido que desenvolvo aqui.

¹²⁰ Essa era certamente a esperança de Nietzsche ao fim de seu *Humano, demasiado humano*, o livro que nasceu em Sorrento. Ele termina assim: “[...] Mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos”. (MA-I-638)

plantas, no outono e fenecimento da cultura que lhe é própria” (VM-171, tradução alterada). Mas, como deve ser evidente, também o outono deve acabar, de modo que esses mesmos frutos podem ser tratados como “os primeiros sinais e arautos de uma nova primavera”.¹²¹ Amadurecimento indica, assim, o melhor momento das frutas — o instante da sua maior doçura —, mas também o seu limite — em breve, elas apodrecem. Assim, o outono é, a um só tempo, a época da colheita mais proveitosa e mais perigosa¹²². É isso também o que indica o entardecer: tarde é crepúsculo, ocaso, é proximidade da noite, é proximidade do fim (como diz Nietzsche, por exemplo, em *Além de bem e mal* [JGB-296]). Numa palavra, trata-se do último momento antes do *Untergang* — tema abordado no início da contextualização prévia a esta exegese (§15). Ora, nós sabemos que não é outra coisa o que Zaratustra deseja de seus discípulos: que eles sejam justamente aqueles que não preservam nada de si, mas que se aniquilam por seu ideal.

§29 Homero: Figos + Zéfiro

Basta agora o último toque para a maturação, um toque divino como apenas Zaratustra pode oferecer para os candidatos à divindade que ele agora visita. A metáfora é a do vento que matura frutos, ou, menos que isso, anuncia que é chegada a maturidade dos frutos¹²³; semelhante a esta outra, a dos bons ares que ventilam as

¹²¹ Esse aforismo foi reeditado em *Nietzsche contra Wagner*. Sob o título “uma música sem futuro”, Nietzsche manteve tal e qual a referência ao outono, suprimindo, contudo, a referência à primavera. Vale a pena notar outras referências prévias a *Zaratustra*. Em sua comparação dos anos centrais da vida com as estações do ano, no aforismo 269 de *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche reserva ao verão a casa dos vinte anos, a dos trinta à primavera e a dos quarenta ao outono. Sobre estes anos, ele diz que são “misteriosos, como tudo o que não se move, semelhantes a um vasto altiplano em que sopra um vento fresco; com um claro céu sem nuvens, que durante o dia e noite adentro sempre olha com mansidão: o tempo da colheita e mais afetuosa serenidade — o outono da vida”. Dois aforismos adiante, ele associa o outono à grandeza e à transitoriedade da vida humana. Em *Aurora*, Nietzsche fala dos frutos de outono como “mais brandos e mais doces aos raios de sol” (542). Na quarta parte do *Zaratustra*, vemos que o próprio outono, ao lado da tarde [*Nachmittag*], representa a maturidade.

¹²² Já foi dito que, nos planos para o livro III, Nietzsche escreve: “As ilhas bem-aventuradas te enfraquecem”. Ora, a época da colheita, da prosperidade e da paz perpétua estão em descompasso com a constante disponibilidade para o conflito que Zaratustra exige de si e ensina a seus discípulos. Notar, enfim, que figueiras, não apenas entre os gregos, mas também no Antigo Testamento, é sinal de paz e segurança (ver 1 Reis 4:25; Mq 4:4; Zc 3:10, conforme: Culpepper, R. Alan. *Smyth and Helwys Bible Commentary: Mark*. Macon, Georgia: Smyth and Helwys Publishing, 2007, p. 373).

¹²³ Não deixa de ser interessante o fato de que ventos do norte não são estritamente necessários para que figos maduros caiam ao chão. Isso quer dizer que Zaratustra não é o causador da maturidade dos frutos, mas apenas o seu anunciador. Isso é claro no próprio texto: os figos já caíam de maduros antes do sopro

ideias. Mas nas ilhas míticas, os ventos agem de forma direta, pouco metafórica. Em Homero, é recorrente a imagem dos ventos do norte contribuindo para a maturação dos frutos. Um exemplo que Nietzsche possivelmente tinha em mente é a chegada de Odisseu ao palácio de Alcínoo, pai de Nausícaa. Quando ele observa os jardins do pátio, ouvimos a seguinte descrição:

Árvores grandes se criam aí dentro, com viço admirável.
Veem-se pereiras, romeiras, macieiras, de frutos esplêndidos,
mais oliveiras viçosas e figos mui doces ao gosto.
Nelas jamais faltam frutos, nem nunca tais frutos estragam;
já no verão, já no inverno, durante o correr do ano todo
Zéfiro faz com que uns madurem, enquanto crescendo vão outros.
Seguem-se a peras mais peras; maçãs a maçãs substituem;
vêm depois da uva outras uvas, ao figo outros figos sucedem¹²⁴.

Zéfiro é um dos quatro ἄνεμοι, ou ventos. Homero nos conta que sua morada é a Trácia, de modo que também ele é um “vento do norte”, como Bóreas¹²⁵. Não custa lembrar que Zéfiro é precisamente o vento que, no discurso fundador dos Campos Elíseos de Proteu a Menelau, banhava os abundantes frutos que ali nascem. Na tradução J. Bruna, “Océano levanta sem cessar, para refrigério dos homens, a sibilante aragem de Zéfiro”.

A imagem de um vento do norte soprando sobre figos maduros é importantíssima para a composição do cenário das ilhas bem-aventuradas. É como se Nietzsche quisesse lembrar, ao aludir a Zéfiro, que aqui estamos em solo homérico e mítico. Mas, além disso, essa alusão oferece uma bela caracterização do próprio Zaratustra: aqui, ele próprio é Zéfiro. Ele se apresenta, em sua chegada às ilhas bem-

do vento do norte. Vale citar mais uma vez a carta de Nietzsche a Rohde (07/10/1869): “Lá fora, diante das janelas, encontra-se o meditativo outono, sob a luz clara e morna do sol, o outono do norte, que amo tanto quanto aos melhores amigos, pois ele é maduro e involuntariamente inconsciente. O fruto cai da árvore sem o auxílio do vento”.

¹²⁴ Homero. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Nova Fronteira, 2015. (Canto VII, versos 114-121).

¹²⁵ “Como o oceano piscoso batido por ventos furiosos, / Zéfiro e Bóreas, no tempo em que sopram do lado da Trácia” (*Idem*, Canto IX, versos 4-5). Levando em consideração a posição geográfica provável de Tróia em relação à Trácia, trata-se de um vento do noroeste. Que esse seja o caso é atestado por Estrabo (*Geografia*, Livro 1, 2.21), que trata Zéfiro, ao lado de Bóreas e Euros, como ventos do norte, em oposição a Argestes, Noto e Apeliotes, ventos do sul. Em outra passagem da *Iliada*, Zéfiro rivaliza com Noto, o vento do sul “[...] causando violento remoinho [...]”, o que indica que se trata de ventos opostos (Canto XI, versos 305-308). Destaco essas informações apenas para lembrar que, embora Zéfiro seja comumente tratado como o vento do oeste, os gregos o tratavam como um dos ventos do norte — e essas informações não se contradizem. Zaratustra chega aqui como um desses ventos, especificamente o mais propício à maturação: Zéfiro, portanto.

aventuradas, como alguém semelhante a um deus, ou ao menos comparando os seus poderes aos de um deus. E sua função é apenas a de dar acabamento ao trabalho de que ele havia incumbido seus discípulos: cultivar a si próprios. Desse modo, ele chama a atenção a uma possível confusão que pode haver no anúncio de sua chegada: Zaratustra não vem para oferecer os seus frutos, mas para garantir que os discípulos poderão fruir de seus próprios frutos — ao menos essa é a sua esperança. Depois da longa sementeira dos dias de A Vaca Colorida, depois dos anos de cultivo e maturação, é chegada a hora em que os alunos podem se beneficiar de seus próprios conhecimentos, das doutrinas que lhes caem dos próprios galhos como frutos. E, na medida em que eles são resultado de “uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol”, essas doutrinas equivalem à de Zaratustra.

§30 Marcos

É importante, notar, finalmente, que o modo como Zaratustra trata figueiras e figos contrasta muito com o modo como o faz seu antípoda, o Cristo. Vimos, na seção anterior, que a escolha das ilhas bem-aventuradas como o cenário da ação da segunda parte marca a distância de Zaratustra em relação ao cristianismo: ele finalmente encontra um cenário em que pode louvar o corpo e a terra. Mas a oposição fica ainda mais marcada se notarmos como agiu Jesus na ocasião em que, segundo o evangelho de Marcos, faminto, ele viu de longe uma figueira, “e foi até lá para ver se havia figos. Quando chegou perto, encontrou somente folhas porque não era tempo de figos” (Mc. 11:12)¹²⁶. Jesus imediatamente amaldiçoa a figueira, dizendo: “que nunca mais ninguém coma das suas frutas!” (11:14). No dia seguinte, Pedro nota que a figueira “estava seca desde a raiz” (11:20). Ora, a ação e o efeito do Cristo são opostos aos de Zaratustra. Enquanto aquele amaldiçoa a árvore e lhe traz a morte — estranhamente, Jesus não é capaz de fazê-la brotar figos ¹²⁷ —, Zaratustra lhe é

¹²⁶ *A Bíblia Sagrada*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

¹²⁷ A passagem é de difícil interpretação. Se Nietzsche de fato a tem em mente quando compõe esse episódio de *Zaratustra*, ele certamente desconsidera seu contexto. Do ponto de vista da exegese bíblica, a explicação mais satisfatória parece ser a de Vítor da Antióquia em seu comentário de cerca de 400 d.C., que retoma a partir de Cranfield: “a maldição da figueira foi a encenação de uma parábola, na qual Jesus, ‘usou a figueira para antecipar o julgamento que iria cair sobre Jerusalém’. Um povo que honra Deus com

propício e contribui para a colheita de seus frutos. Para marcar ainda mais fortemente a oposição dos dramas de Cristo e de Zaratustra, vale notar que opostas, também, são as estações do ano em cada uma das narrativas. O encontro de Jesus com a figueira ocorre na segunda-feira antes do domingo de páscoa, ou seja, durante a primavera (Ex. 23:15), enquanto Zaratustra marca sua chegada às ilhas bem-aventuradas claramente no outono.

seus lábios, mas cujo coração está distante dele o tempo todo (7.6) é como uma árvore com folhas em abundância, mas nenhum fruto” (Cranfield, C.E.B. *The Gospel according to Saint Mark. An Introduction and Commentary*. [Cambridge Greek Testament Commentary Series]. Cambridge University Press, 1959. pp. 356-7). Além disso, a maldição à figueira parece remeter a Jeremias (8.13) “Eu, o Senhor, gostaria de reunir o meu povo como o lavrador ajunta as suas colheitas. Mas eles são como parreiras sem uvas e como figueiras sem figos; até as suas folhas secaram. Por isso, eu deixei que os estrangeiros tomassem o país”. (ver Culpepper, op. cit. p. 373).

2. Antigos ideais e o contra-ideal

Zeloso, examino
 Meu plano; ele é
 Bem grande; ele é
 Irrealizável.
 (Bertold Brecht)¹²⁸

[2] A morte de Deus

Arroio, esse cantar, jovem e puro,
 Busca o oceano por achar;
 E a fala dos pinhais, marulho obscuro,
 É o som presente desse mar futuro,
 É a voz da terra ansiando pelo mar.
 (In: Pessoa, Fernando. *Mensagem*, “D. Diniz”)

Divisão [2]

Vede, que plenitude há em torno de nós! E a partir do transbordamento é belo lançar o olhar a mares distantes.

§31 Exegese da divisão [2]

Depois dos dois parágrafos que marcam com clareza o cenário, a estação, a forma sob a qual Zaratustra aparece, bem como o modo como ele vê os destinatários de seu discurso nas ilhas, ou seja, depois de oferecer o enquadramento dramático do capítulo, passamos ao seu teor filosófico. Zaratustra retoma, então, os dois principais temas de seu “Prólogo” (Za-I-Vorrede), aludindo agora, em primeiro lugar, à morte de Deus, e, em seguida, tematizando a superação do homem (na divisão 3). Uma das diferenças em relação àquele primeiro anúncio exotérico é que, agora, ele fala a candidatos ou a precursores do além-do-homem, e não mais a um público indiferente, completamente incapaz de compreender o desencadeador da maior crise de nossa era, seu significado, e as perspectivas que essa crise abre. Agora ele fala apenas aos seletos, e age como quem colhe frutos. Ele julga que, como ele, esses candidatos à bem-aventurança estão

¹²⁸ “Sorgfältig prüf ich / Meinen Plan; er ist / Groß genug; er ist / Unverwirklichbar”. Brecht, Bertold. “Sorgfältig prüf ich”. In: _____. *Die Gedichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Tradução de Vicente Sampaio.

plenos e transbordam. Aqui convém fazer uma breve recapitulação sobre a plenitude e o transbordamento:

(a) A plenitude é o que Zaratustra experimentou depois que, em sua solidão, sua sabedoria cresceu a ponto de causar-lhe dor (§16). Além disso, esse excesso de sabedoria foi o que o embriagou, fazendo com que ele deixasse de lado sua prudência e decidisse mais uma vez descer aos homens (§13).

(b) A imagem do transbordamento é uma variante da imagem do ocaso, do *Untergang*, do sacrifício de si em proveito de uma meta mais elevada que o homem ele próprio (§17).

Quanto ao transbordamento, porém, há algo novo nessa divisão 2, algo que Nietzsche retoma num aforismo publicado em 1887, na abertura do quinto livro de *A Gaia Ciência*, intitulado “O sentido de nossa alegria¹²⁹” — paralelo que torna claro que aqui se trata do tema fundante da morte de Deus e seus desdobramentos.

Antes de passar à comparação entre a divisão 2 e o mencionado aforismo, contudo, resta elucidar um elemento do contexto, a simbologia do mar. Como visto

¹²⁹ Na verdade, “*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*”, que além do sentido indicado poderia ser traduzido ainda por “O que se esconde por trás de nossa alegria”. Concentro-me no termo *Heiterkeit*, de difícil tradução. Para vertê-lo, os tradutores de Nietzsche já tentaram “serenidade” (Rubens Rodrigues Torres Filhos), “jovialidade” (Paulo Cesar de Souza) e até “serenojovialidade” (J. Guinsburg). Em minha tradução, em parceria com Tiago Tranjan, de *Schopenhauer como Educador* (a ser publicada pela Editora Mundarêu em 2018), tiramos partido da associação, feita por Nietzsche, entre o alemão *heiter* e o latim *laetus* e, portanto, entre *Heiterkeit* e *laetitia* (SE-2). Desse modo, entre as acepções oferecidas pelos irmãos Grimm, preferimos “*die frohe Gemütsstimmung*” [estado de ânimo feliz] a “*Helle*” [claridade] (vinculada a “*serenum caelum*” [céu claro, sem nuvens], do latim e, portanto, a “serenidade”). Eis a passagem que justifica a escolha de tradução e que prenuncia tanto o aforismo de *A Gaia Ciência* em questão, quanto o trecho de *Zaratustra*: “Além da honestidade, Schopenhauer tem ainda uma segunda característica em comum com Montaigne: uma alegria verdadeira e contagiante [*eine wirkliche erbeiternde Heiterkeit*]. *Aliis laetus, sibi sapiens* [alegre para outros, sábio para si]. Há, para ser preciso, dois tipos muito distintos de alegria. O verdadeiro pensador sempre alegre e estimula, expresse ele a sua seriedade ou jocosidade, sua perspicácia humana ou sua compreensão divina; sem gestos irritadiços, mãos trêmulas ou olhos marejados, mas seguro e simples, com coragem e força, talvez um tanto cavalheiresco e duro, mas, de qualquer maneira, como um vitorioso: e o que alegre [*erbeiter*] mais profunda e intimamente é precisamente ver o deus vitorioso ao lado de todos os monstros contra os quais ele lutou. Em contrapartida, a alegria que por vezes se encontra em escritores medíocres e pensadores pouco desenvolvidos faz com que nos sintamos profundamente mal quando os lemos: foi como eu me senti, por exemplo, com a alegria de David Strauss. É com razão que nos envergonhamos por tais contemporâneos alegres [*solche heitere Zeitgenossen*], pois eles de fato colocam nossa época e a nós, que nela vivemos, em uma situação embaraçosa diante da posteridade. Esses bobo-alegres [*Heiterlinge*] não veem nada do sofrimento e dos monstros que, como pensadores, eles simulam ver e combater; sua alegria desperta desgosto porque ilude: com efeito, ela quer induzir à crença de que aqui uma vitória foi conquistada. No fundo, pois, só há alegria onde há vitória; e isso vale tanto para as obras dos verdadeiros pensadores quanto para toda obra de arte”.

pouco acima, quando Zaratustra se despede das ilhas bem-aventuradas, é para o mar que ele se lança (§25). As ilhas se tornaram, para ele, garantia de segurança. Em oposição, o mar é incerteza, é a sede do acaso e do imponderável. E, quando chegar a hora de Zaratustra lançar também seus discípulos para a solidão que lhes arrematará a formação, é para o mar que ele os pretende enviar — “ali, onde as tempestades se precipitam no mar e a tromba das montanhas aspiram a água, cada um fará suas vigílias do dia e da noite, para seu exame e conhecimento” (Za-III-Seligkeit). Já de volta à sua caverna e assentado em sua solidão, enquanto escreve suas tábuas e prepara-se para o dia em que novamente estará entre os seus companheiros, mas agora amadurecidos, ele lhes escreve que devem “ser navegantes, bravos e pacientes navegantes”, pois “o mar arrebenta: tudo está no mar”. Se tudo está no mar, é ali que os aspirantes à grandeza devem buscar sua superação.

Mas note-se que, no momento da chegada às ilhas, Zaratustra ainda não propõe que seus discípulos se lancem a mares desconhecidos. Ele acabou de desembarcar, e, para alcançar as ilhas, precisou atravessar mares (cf. Za-II-Kind), mas esse caminho conhecido não é transformador, educador, edificante, não é o *nitimur in vetitum* que Zaratustra mais tarde buscará para si. É bem possível, aliás, que ele ainda não conheça a fundo os poderes educadores desse lançar-se ao proibido. Certamente o mar não lhe aparece assim nos discursos da primeira parte¹³⁰. É por isso que ele ainda não pede a seus discípulos que se façam ao mar, mas sim que, a partir da terra, olhem para mares distantes. Quanto a esse ponto, o aforismo do quinto livro de *A Gaia Ciência* se mostra como um estágio intermediário (conceitual, não cronológico, já que o aforismo é de 1887, posterior a *Zaratustra*). O filósofo, ali, ainda está na terra; mas prepara-se para lançar-se ao mar.

¹³⁰ Ali, o mar aparece como metáfora em dois discursos (“Do novo ídolo” e “Das moscas no mercado”). Nos dois casos ele conota solidão, mas não perigo. Ele aparece ainda em quatro seções do prólogo, em cada um como uma figura diferente. Apenas quando o mar é posto na boca do eremita — que, surpreendentemente, faz algumas previsões razoavelmente corretas a respeito do que Zaratustra encontrará “entre os homens” — é possível entrever algo semelhante ao poder educativo do mar. “Vivias na solidão como num mar, e o mar te carregava. Ai de ti, queres então subir à terra? Ai de ti, queres novamente arrastar tu mesmo o teu corpo” (Za-I-Vorrede-2). Ainda estamos distantes, contudo, da vontade ativa que leva ao mar e quer conquistá-lo (ver, por exemplo, Za-III-Wanderer). É possível que esse modo de se fazer ao mar esteja mais associado ao “domínio da terra” que ao domínio de si. Ver a esse respeito a última nota do §23.

[...] De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus está morto”, sentimo-nos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa — enfim o horizonte nos aparece novamente livre, mesmo que não esteja claro, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (FW-343, tradução alterada)

Também aqui há céu aberto sobre a linha do mar, que prenuncia uma visão clara e nova. Também aqui a alma se eleva ante as perspectivas oferecidas pela abertura e pela imensidão. A diferença é que o filósofo que aqui fala já sabe que a simples curiosidade desinteressada ainda não gera frutos, que é preciso não apenas admirar as novas perspectivas, mas lançar-se ao horizonte que elas abrem. É justamente esse caráter intermediário o que torna tão proveitosa a comparação entre a fala das ilhas e o texto sobre “O sentido de nossa alegria”. Desde a morte de Deus até a partida a mares abertos há um longo caminho a ser perseguido, um longo aprendizado a ser acumulado, um intervalo em que os filósofos precisam aprender sua tarefa e reunir coragem para ela. Sem dúvida, “o maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’” é a causa da alegria. Mas não por si só, e não para todos — e aqui reside o trabalho a ser feito pelos candidatos a espíritos-livres a quem Nietzsche se dirige em 1887. A eles não basta converter o esvaziamento de sentido (a morte de Deus) em plenitude da alma e sabedoria. É preciso transformar em coragem essa intensidade de sentimentos diante das possíveis consequências do fim da crença no Deus cristão — o desmoronamento de tudo sobre o que se assentava essa crença. E essa virtude não está igualmente distribuída entre os homens: ela pertence a poucos.

Nietzsche insiste, no mesmo aforismo de *A Gaia Ciência*, que mesmo “nós, adivinhos natos”, “nós, primogênitos e prematuros do século vindouro”, mesmo esses ainda não sabem o que virá depois da “longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclisma, que agora é iminente”. Ora, isso significa, em primeiro lugar, que é preciso coragem para olhar de frente para os desafios abertos pelos novos acontecimentos e saber como se orientar diante deles; em segundo, que mesmo que esse senso de orientação seja conquistado, isso não significa que haverá

um ponto conhecido de chegada; em terceiro, é preciso conquistar à força qualquer conhecimento que possa advir desse olhar para longe e dessas tentativas de adivinhar o que será do mundo depois da catástrofe. Como veremos mais adiante, esse conhecimento precisará ser criado a partir da força, ou melhor, de uma vontade sumamente forte.

Mas essa chamada à coragem e à força da vontade é condicionada pelo espírito do tempo. Paira sobre os homens do século XIX a exigência de buscar orientação diante da desvalorização de todos os valores. Ora, essa indefinição em relação ao futuro do homem nos dá uma ideia do caráter indefinido — ainda que norteador — daquilo que assume, como novo ideal, o lugar vazio deixado por Deus, ou seja, o além-do-homem. E, como veremos (§§36-39), ele deve ser perpetuamente indefinido se não quiser ser apenas uma nova figuração do velho Deus.

Temos, contudo, notícias de alguém que realizou esse percurso desde o total desnortamento diante da terrível notícia da morte de Deus até a criação, para si, de uma nova luz, de um novo conhecimento. Mais uma vez, foi o santo eremita, esse grande memorialista e esse grande vidente, quem nos contou, na segunda seção do prólogo, quem era Zaratustra antes dos seus dez anos de solidão nas montanhas.

Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado. / Naquele tempo levavas tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o incendiário?
(Za-I-Vorrede-2)

Nesse trecho, as cinzas representam a morte de Deus, e o fogo, o além-do-homem. Lembremos, em primeiro lugar, da estranheza que Zaratustra sente, ao fim de sua conversa com o eremita, pelo fato de este não saber algo que lhe parece óbvio — provavelmente porque conhecido desde há muito tempo, provavelmente sabido desde o tempo em que vivia entre os homens —: “Como será possível? Esse velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!”. Mas que essas cinzas sejam o Deus morto, outrora caro a Zaratustra,¹³¹ isso é algo que ele nos havia

¹³¹ Que Zaratustra (ou Zoroastro) já foi um devoto, isso deve ser evidente se lembramos que ele é o profeta persa criador do zoroastrismo, a religião oficial de quase todos os impérios persas e ainda hoje viva, sobretudo no Irã (mas como um culto proscrito pelo islamismo estatal), e na Índia e Paquistão (onde até hoje habitam os descendentes dos persas que se recusaram a converter-se ao islamismo à época do

informado com todas as letras. Num discurso pelo qual já passamos (§21) e que ainda será analisado mais detidamente (§34), ele fala do delírio ao qual havia sucumbido, a ideia de que o mundo “era obra de um deus sofredor e atormentado”, que fez um mundo imperfeito à semelhança de sua imagem imperfeita, e que exigia, por conta disso, que os crentes lançassem suas esperanças para além do mundo. Zaratustra nos diz ali:

Oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses! / Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além! / Que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma fugiu de mim! (Za-I-Hinterweltler¹³²)

primeiro califado). Aliás, estima-se que vivam cerca de 150.000 devotos da religião de Zaratustra em todo o mundo (Goodstein, Laura. “Zoroastrians Keep the Faith, and Keep Dwindling”, *The New York Times*, Sept. 6, 2006). O zoroastrismo é considerado um precursor do monoteísmo, sobretudo na figura de Ahura Mazda (“a deity identified not by an opaque conventional name, like the old gods, but by reference to his essential quality of attentiveness or intelligence. His intelligence is creative and supervisory. He created this world, or at any rate what is good in it, by means of his thought. He observes men’s moral deliberations and choices with a watchful eye, and he cannot be deceived” [West, M.L., “Introduction”, p. 11. In: *The Hymns of Zoroaster. A new Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran. With Introduction and Commentary by M. L. West* (Londres e Nova Iorque: I.B. Tauris & Co Ltd., 2010)]). Nietzsche, ele próprio, tinha a decidida intenção de estabelecer a ligação entre o Zaratustra real e o fictício; aliás, ele demonstra alguma irritação por ninguém lhe ter perguntado, até 1888, o que significa, em sua boca, o nome de Zaratustra. Por isso ele diz: “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas — a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua”. (EH-Schicksal-3). Assim, quando Zaratustra encontra sacerdotes nas ilhas bem-aventuradas, ele diz: “meu sangue é aparentado ao deles; e quero que meu sangue seja honrado também no sangue deles” (Za-II-Priester). Nada mais natural: ele próprio foi um sacerdote. É possível, por isso, interpretar literalmente a passagem citada a seguir, no corpo do texto, quando Zaratustra afirma ter criado um deus a partir da loucura humana. Acerca do Zaratustra histórico, noto, por fim, que Laurence Lampert chama atenção para o fato de que Nietzsche se alinha a uma tradição (iniciada com Voltaire em suas *Cartas Persas*) de fazer com que um forasteiro ofereça aos europeus o seu olhar a respeito do que é a civilização europeia — assim ela ganha perspectiva. Mas, contra essa interpretação, eu gostaria de notar que não se trata de um forasteiro qualquer. Se tomada a escala de alguns milênios, Zaratustra pertence precisamente à mesma cultura indo-europeia compartilhada por europeus, iranianos e indianos. Além disso, é o próprio Nietzsche que apresenta o zoroastrismo como o primeiro aparecimento do bem e do mal, que será a base da moralidade europeia. Assim, estamos mais próximos de Stanley Rosen, quando ele diz: “Zarathustra comes down from the mountaintop to destroy what he has himself created” (*The Mask of Enlightenment. Nietzsche’s Zarathustra. Second Edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004. p. 16*). Assim, é preferível dizer que Zaratustra pertence, como um cúmplice, à eticidade à qual ele retorna. Por isso Nietzsche pode completar sua explicação do que “significa em minha boca o nome de Zaratustra” nos seguintes termos: “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário — em mim” (EH-Schicksal-3). Quando a moral se supera, é Zaratustra que supera o seu próprio legado.

¹³² As cinzas levadas ao monte são aludidas ainda uma vez no misterioso sonho que Zaratustra conta a seus discípulos, próximo ao fim da segunda parte, quando ele grita “Alpa! quem está trazendo suas cinzas para o monte? Alpa! Alpa! Quem está trazendo suas cinzas para o monte?” (Za-II-Wahrsager).

Ouvimos, ali, que esse deus é fruto do cansaço, de um corpo esgotado, incapaz de acolher o sofrimento inerente à vida e torná-lo algo elevado; pelo contrário, ele não suporta mais sofrer e por isso cria um deus à semelhança de sua própria imagem: um deus sofredor e atormentado; e mundos que só a febre delirante poderia criar, mundos de ponta-cabeça, em que ser se converte em nada. Enfim, é um “nada celestial” esse mundo delirante. O corpo cansado que o cria é apresentado, aqui, como o fim de uma chama que talvez um dia tenha inflamado vigorosamente, mas que agora está por um fio. E o que Zaratustra tem em mãos quando sobe pela primeira vez à sua montanha não são mais cinzas e brasas, mas apenas cinzas. Fina, assim, o deus moribundo que ardia debilmente — ou seja, o correlato preciso de um corpo debilitado.

Zaratustra, o precursor do monoteísmo é, portanto, a primeira testemunha da morte desse deus. Desnortado, ele parte para a solidão; é, assim, um corpo em frangalhos o que sobe a montanha. Mas como arauto e pioneiro, Zaratustra consegue criar uma nova chama a partir do que ele um dia fora. O que nasce depois do esgotamento de Deus, o que nasce a partir da revitalização do corpo do criador, é finalmente uma nova imagem do corpo. O caminho que Zaratustra então percorreu é o caminho que ele gostaria que seus ilheus perseguissem. A um deles, ele havia dito, ainda em *A Vaca Colorida*: “Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas?” (Za-I- Schaffender). Esse é “o caminho do criador”: apenas a partir do esgotamento total e do abandono de tudo o que era antigo em si ele pode se renovar e oferecer para si uma nova meta, uma nova virtude e novos valores (ver §§89-90). Essa é a chama que Zaratustra cria para si, e é esse o seu presente para os homens¹³³. O seu novo fogo, é uma nova imagem do homem, o “para quê” que falta aos seus contemporâneos, em especial aos “homens superiores”, ou seja, àqueles que sabem da morte de Deus¹³⁴. Aqui vemos a sabedoria de Zaratustra, o presente que ele leva aos homens (cf. §§14 e 16), ganhar mais conteúdo.

¹³³ Indico brevemente o caráter fortemente prometeico dessa caracterização de Zaratustra. Ver, nesse sentido, *A Gaia Ciência*: “Foi preciso que Prometeu imaginasse antes haver roubado a luz e pagasse por isso — para finalmente descobrir que havia criado a luz, ao ansiar por ela, e que não apenas o ser humano, mas também a divindade fora obra de suas mãos e argila em suas mãos?” (FW-300).

¹³⁴ É importante lembrar que outros homens também carregam cinzas. Todos os homens superiores da quarta parte, como lembra Müller, “estão empenhados em substituir valores divinos por humanos” (2005, p. 240); mas apenas Zaratustra conseguiu convertê-las em fogo, ou seja, produzir para si um novo ideal a partir dos restos do antigo.

Pois bem, esse é o tipo de transbordamento a partir do qual *Zaratustra* gostaria que seus discípulos olhassem para o futuro aberto e incerto representado, aqui, pelos mares distantes.

[3] *Deus e Além-do-Homem*

As primeiras raças, as piores, estão mortas. As segundas raças, as imperfeitas, estão morrendo, ou permanecem para a maturação de outras superiores. Na raça mais recente, no homem, toda generosidade, toda nova percepção, o amor e louvor que extorque de seus companheiros, são como certificados do avanço, a partir da fatalidade, em direção à liberdade. A libertação da vontade em relação aos invólucros e obstruções da organização que ele superou é o fim e a meta deste mundo.

(Emerson, *The Conduct of Life*, “Fate”, p. 960)

Divisão [3]

Outrora, dizia-se Deus quando se olhava para mares distantes; agora, porém, eu vos ensinei a dizer: além-do-homem.

Deus é uma conjectura; mas quero que vossas conjecturas não alcancem mais longe que vossa vontade criadora.

Podeis criar um deus? — Mas então calai-vos acerca de todos os deuses! Mas poderíeis muito bem criar o além-do-homem.

§32 Exegese da divisão [3]

Depois de delinear tanto o cenário quanto o estado de espírito em que chega às ilhas, Zaratustra retoma o tema do além-do-homem. Com efeito, quando falava a todos, no início de seu trajeto, o além-do-homem era justamente o centro da mensagem que trazia aos homens. Porém, agora não se trata mais de anunciar a chegada do além-do-homem, nem apenas de dizer o que é necessário para o seu advento como no plano exotérico; agora é preciso incitar seus herdeiros, os habitantes das ilhas, a produzirem eles próprios a sobre-humanidade.

Nas ilhas, ele pretende se dirigir diretamente aos criadores de valor, homens que estabelecem metas, propósito e sentido primeiramente para si, e só depois para outros (ver §84). Se, em *Além de bem e mal*, Nietzsche fala à comunidade (democrática) dos leitores em geral — como que lançando anzóis para capturar os melhores peixes, a exemplo do que Zaratustra fez em *A Vaca Colorida* —, nas ilhas bem-aventuradas ele fala a amigos, ou melhor, a uma comunidade de criadores, os *Mitschaffenden* (cf. Za-I-

Vorrede-9). Assim, nas ilhas, os ensinamentos não são preparatórios para que outros venham (como na primeira parte), mas são formadores do criador. Por isso seria incorreto supor que Zaratustra oferece metas prontas para os seus companheiros das ilhas bem-aventuradas; o que ele faz é dispor diante deles os princípios gerais da nova criação. E, ao apresentar esses princípios, Zaratustra insiste tanto no que deveria ser afastado da vontade do criador, quanto o que deveria ser desejado por ele.

Com tudo isso, fica claro que, aqui, Zaratustra fala a iniciados. Ao falar em um “outrora”, ele evoca Deus e, por contiguidade, sua morte, algo que seus discípulos já ouviram em *A Vaca Colorida* (Za-I-Vorrede-3). No passado, o nome de Deus já esteve na boca de homens do quilate dos que agora habitam as ilhas bem-aventuradas — houve de fato grandes cristãos, houve grandes crentes. Mas os tempos mudaram: “mortos estão todos os deuses”, Zaratustra disse em sua despedida da cidade (Za-I-Tugend-2). Assim, não há mais grandeza possível em Deus. Quer dizer, a morte de Deus é especialmente significativa para aqueles que buscam a grandeza, pois especialmente para eles essa morte é incontornável. Algo novo deve orientar esses homens e, por isso, Zaratustra emendava em seu discurso de despedida da cidade: “agora queremos que viva o além-do-homem”. O “agora” dessa passagem e o que ele pronuncia na chegada às ilhas são o mesmo; é chegado, agora, o dia em que o além-do-homem deixa de ser um desejo difuso e adiável, para se tornar o objeto urgente da vontade dos seletos habitantes das ilhas bem-aventuradas — com todas as consequências do que significa, para esses homens, querer que viva o sobre-humano. Essa vontade, para eles, é (ou deve ser) vontade de criar o além-do-homem, como Zaratustra afirma no último parágrafo dessa divisão.

É verdade que Zaratustra não sabe bem se o trabalho a ser realizado nas ilhas pode ser levado a cabo em uma única geração (ver divisão 4, §50). Mas, num esforço formativo ainda não visto em *Zaratustra*, seu discurso ensina quais são e como afastar os principais empecilhos para a posição de uma nova meta para o homem — condição para que se trilhe o caminho da superação de si. Aqui e nas divisões subsequentes de “Nas ilhas bem-aventuradas”, ele ensina como vencer os conceitos de Deus, de mundo, de verdade, de conhecimento e de ser; ele ensina uma nova fé, que não se volta aos deuses, mas apenas ao futuro da humanidade superada e em constante

superação. Essa fé recai sobre uma vontade humana ainda sem precedentes, que oferece ao criador um poder muito mais amplo, indefinido, sem as limitações das crenças metafísicas: o poder de dar forma a mundos inteiros, e até mesmo de criar novos deuses, desde que aqueles que o empreguem os saibam plenamente humanos (ver §§36-37).

Note-se, no que se refere a esse último ponto, que apenas nas ilhas bem-aventuradas Zaratustra julga poder executar o plano proposto, em tom de pergunta, pelo homem louco de *A Gaia Ciência*. Este diz ali que, se os homens são os responsáveis pela morte de Deus, “deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos [desse ato]” (FW-125). Isso só pode soar como loucura quando alardeado em uma praça de mercado (e, lembremos: o cenário em que o homem louco fala é muito semelhante ao do Prólogo de *Zaratustra*); mas no contexto certo, e para homens suficientemente dotados, isso se parece mais com planos para a tomada de poder, algo como uma revolução valorativa ou uma “transvaloração de todos os valores”. Depois da morte de Deus, é preciso que os homens tomem o seu lugar, em especial tornando humanas as prerrogativas de poder e de criação que antes eram divinas. Zaratustra crê, nesse momento, que nas ilhas bem-aventuradas pode-se realizar a viravolta de poder que, antes dele, já havia sido imposta por Cronos e Zeus (cf. §23); a diferença, agora, é que o novo poder põe homens no trono, não mais deuses — mas homens como nunca houve antes, num mundo completamente desdivinizado. Vê-se, assim, em que medida os deuses e sobretudo o Deus monoteísta foram os grandes empecilhos para a criação dos valores nobres que Zaratustra advoga e gostaria de ver progressivamente implementados: em si, nas ilhas bem-aventuradas e, quiçá, entre certos homens. Apenas depois de sua queda é possível a criação da nobreza, ou seja a posição mais elevada na escala da hierarquia espiritual. A elevação do homem, a substituição de Deus pelo homem, a posição de novas metas para a humanidade, a criação de um novo mundo, a atribuição ao homem de tarefas que antes eram exclusivas dos deuses, a transvaloração de todos os valores: é isso o que quer dizer a palavra “além-do-homem” na boca de Zaratustra.

O homem, não Deus, é a meta. A rememoração em dois tempos (“agora eu vos ensinei”) é também uma admoestação, um puxão de orelha em seus discípulos (haverá mais dessas reprimendas segundo livro¹³⁵). Quando lembramos o fato que motiva o retorno de Zaratustra (“minha doutrina está em perigo” [Za-II-Kind]), podemos facilmente supor que seus discípulos tenham abandonado o “mandamento” de Zaratustra: “Eu vos imploro, irmãos, permaneçei fiéis à terra” (Za-I-Vorrede-3). Com isso, supomos que eles teriam sucumbido ao sentimento que se costumava ter diante de mares distantes, talvez porque essa seja uma tendência dificilmente extirpável dos humanos¹³⁶. Ao lançar seu olhar para o mar, pode ser que seu ânimo tenha se tornado cativo de um antigo canto de sereias: o de um além-mundo, o de uma verdade que lhes escaparia necessariamente, a promessa de um bem irrealizável nas terras de onde observam os mares; em suma, pode ser que, ao contemplar os mares sem fim, escapes-lhes inadvertidamente da boca a palavra “Deus”, ou alguns de seus conceitos afins — “o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito” (GD-Vernunft-4). Nada

¹³⁵ Zaratustra dá a entender, nessa passagem de “Nas ilhas...”, que seus discípulos ainda são suscetíveis a figuras divinas; mas é ainda mais claro ao censurar os discípulos que passaram a crer que se deve receber algo por sua virtude ou pela falta dela (durante boa parte de “Dos virtuosos”, o destinatário é um “vocês, virtuosos” que, ao final, acabam se convertendo em “meus amigos” — o tempo todo eles eram os seus discípulos; desde o início Zaratustra lhes diz: “uma relha de arado serei para vós” — algo que o cultor faz com a terra que ele quer ver, um dia, dar frutos). Mas encontramos as palavras mais duras a seus discípulos no penúltimo discurso desse livro, “Da prudência humana”, quando Zaratustra já prepara a sua despedida. Ali ele reclama que, por amor aos homens, obriga-se a viver como um cego entre eles e a criar virtudes que o permitam disfarçar-se diante dos outros homens e, no limite, esconder-se de todo. Se atentamos para os pronomes e vocativos que Zaratustra usa, ficam poucas dúvidas quanto ao tamanho da censura reservada aos ilhéus. Ele inicia o diálogo dirigindo-se a “amigos”; mais à frente diz “Eu não vos conheço, homens”, afastando-se, assim, da audiência; e, depois de enumerar, de modo neutro, duas das virtudes necessárias para viver entre os homens, ele enuncia a terceira, indicando claramente que as prudências que teve que inventar para si vêm em defesa contra os “amigos” e “homens” a que ele se dirigia antes, seus discípulos: “não deixo que a visão dos maus me seja estragada por **vossa** covardia” (o negrito é meu). Em seguida ele usa os vocativos “ó bons e justos”, “vós, sábios e sabedores” e “vós, homens mais elevados que meus olhos já conheceram”. E o ponto em todo esse contexto é indicar que mesmo esses homens elevadíssimos (os seletos das ilhas bem-aventuradas) ainda não foram capazes de superar a si mesmos, a moral do bem e do mal (cf. também §88). Já no primeiro parágrafo do próximo capítulo, o último do livro, ele explica, na mesma toada, a sua disposição a “ir para longe de vós”. Isso não significa, contudo, que Zaratustra perde a esperança de que fala ao longo de todo o discurso de chegada às ilhas. Significa, apenas, que ainda há trabalho a ser feito — e ele assume para a si a responsabilidade, uma vez que o principal trabalho é, para Zaratustra, o de tornar-se o que ele é, enfrentar sua doutrina e aceitar o seu destino. É isso o que querem dizer as palavras do último discurso do segundo livro: “Ó Zaratustra, teus frutos estão maduros, mas não estás maduro para teus frutos!”.

¹³⁶ Não à toa, Nietzsche diz no aforismo 346 de *A Gaia Ciência* que “o homem é um animal venerador” (FW-346). Não custa lembrar que Zaratustra terá uma amostra real disso na parte IV. Quando deixa os “homens superiores” sozinhos em sua caverna por um instante, eles logo retornam aos seus antigos modos adoradores e, no tom paródico de toda essa quarta parte, põem-se a adorar um asno. Ora, a decepção que Zaratustra manifesta ao fim da segunda parte é a manifestação menos imagética de que mesmo os ilhéus ainda não são capazes de superar esse traço constitutivo do humano sob a impressão do deus cristão.

mais natural: houve cristãos com a coragem de se lançar aos mares desconhecidos e infinitos, como Fernando Pessoa não se cansa de lembrar¹³⁷; mas, como este também lembra, o que eles buscaram no mar sempre foi a promessa de um porto e “a eterna calma”. Agora, esse Deus português, tanto quanto o “mar com fim”, grego ou romano, são coisas do passado.

Os homens a quem Zaratustra se dirige agora precisam ser lembrados de que não há porto fixo para quem busca permanentemente o além — o que há é um além na terra e no corpo, inscrito no ideal de superação da humanidade. E mesmo quando, em tempos mais antigos, o mistério, a incerteza e os perigos do mar evocavam Deus — para o Pessoa de *Mensagem*, o mar também representa o futuro, o lançar-se ao proibido, coragem, aventura e predestinação —, o destino de que fala Nietzsche é outro, pois aqui não se trata mais de uma promessa mística. Esse destino não lhes é atribuído por poderes celestes, não veio do céu à terra, nem tem como meta o estabelecimento de um reino divino na terra. E essa é a boa nova de Zaratustra. Agora, o homem vota à sua forma futura (ou promete a si mesmo) um destino estritamente humano — o além-do-homem é o futuro que o homem oferece a si mesmo. É preciso, então, sacudir de si aquelas antigas tendências não apenas à paz, mas também a fixidez e a limitação incorporadas no conceito de Deus, e, se preciso, criar em si novas tendências, mais bem alinhadas ao caráter inevitavelmente terreno do homem. Uma vez que não há mais Deus, qualquer redenção que o homem ainda busque deve ser plenamente derivada da vontade humana, não da providência divina, e o que quer que o homem almeje, deve ser algo humano.

Para que essa ideia de superação da humanidade se torne suficientemente clara, será preciso compreender em que medida tampouco a “humanidade” é um porto fixo — seja como a totalidade dos homens, seja como a essência do humano (razão,

¹³⁷ [...] E ao imenso e possível oceano
Ensinam estas Quinas, que aqui vês,
Que o mar com fim será grego ou romano:
O mar sem fim é portuguez.

E a Cruz ao alto diz que o que me ha na alma
E faz a febre em mim de navegar
Só encontrará de Deus na eterna calma
O porto sempre por achar.
 (“Padrão”, in: *Mensagem*).

linguagem, o social ou o político, etc.). Do contrário ela seria apenas mais um conceito associado ao conceito de “Deus”. Quando Zaratustra afirma na divisão 10: “para o homem ela me impele sempre e renovadamente, minha ardente vontade de criar” (Za-II-Inseln), não podemos nos confundir. Em primeiro lugar, a superação do homem ocorre na figura dos grandes homens. Ela não é, portanto, uma dádiva divina distribuída igualmente a cada espécime; já tratei dessa desigualdade em tópicos anteriores (cf. §16) e, dado que as ilhas bem-aventuradas são um símbolo privilegiado para a hierarquia entre tipos de homens, ainda voltarei a falar disso. Em segundo, Nietzsche tem em mente um conceito dinâmico de humanidade, que ainda será abordado com mais vagar (§39).

Em que medida o homem (ou o além-do-homem) é meta. O fato de que seja Zaratustra o anunciador do além-do-homem faz com que ele se ponha na posição de perguntar, ainda que de modo muito geral, pelo “para onde?” e pelo “para quê?” do homem, tal como faz Nietzsche alhures (JGB-211¹³⁸) — e aqui reside o principal da criação de valores. Quando Zaratustra divide o passado (o tempo em que o grande podia dizer “Deus” quando olhava para o mistério da existência) e o futuro (a superação da humanidade), ele exige, no presente, uma reestruturação valorativa. Antigamente, Deus era a bússola usada por quem quer que pretendesse enfrentar o mistério da existência. Ele foi, para o homem europeu, a meta e o ponto fixo a que se desejava chegar, o norte ou o ideal supra-humano, a esperança num futuro em que não mais fosse preciso lançar-se a mares distantes. Mas o público a que Nietzsche se

¹³⁸ Esse aforismo de *Além de Bem e Mal* será analisado em seu contexto mais à frente (§67), uma vez que esclarece muito dos propósitos de Zaratustra em sua chegada às ilhas, bem como da figura do criador, associando-a à figura do filósofo. Por ora, apenas cito a passagem mais relevante: “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem 'assim deve ser!', eles determinam o para onde? e o para quê? do homem ... — estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder”. Lembrar, ainda, a passagem análoga, um pouco mais tardia, de *Ecce Homo*, na segunda seção em que comenta *Aurora*: “Minha tarefa de preparar a para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para a diante, em que ela escapa ao domínio do acaso e do sacerdote, e coloque a questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como um todo —, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade não segue por si o caminho reto, que não é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, os instinto de *décadence* que governou sedutoramente” (EH-M-2).

dirige na Europa do século XIX já não dispõe do mesmo instrumento. E, pelas mãos de Zaratustra, ele oferece, como um presente, ferramentas de orientação já há muito conhecidas, mas nunca usadas propriamente: a terra, o corpo, o homem, um novo norte. A falta de uso havia tornado esses instrumentos embotados. Mas, quando Zaratustra desce aos homens, ele ensina que, a partir de seus corpos, da grande razão de seus corpos — ou seja, daquilo que os faz humanos — eles podem se apropriar de metas que até hoje ainda não foram suas. Mais uma vez: Zaratustra apenas lembra algo que seus discípulos já ouviram. Ele lhes havia oferecido uma nova razão e, com ela, a possibilidade de encontrar para si mesmos uma nova meta. Mas essa meta não pertence ao mesmo gênero da anterior, ela altera completamente o valor da busca, bem como o seu resultado. Trata-se de uma substituição. Não de uma substituição simples de Deus pelo além-do-homem — como se (falando algebricamente) fosse oferecido um novo argumento para a mesma função, ou como se ele oferecesse novos conceitos sem uma nova sintaxe. Zaratustra não pede que seus ilhéus criem o além-do-homem como um novo ídolo, mas sim que o além-do-homem lhes seja a meta (não como um ponto fixo de chegada), o norte (não como um ideal hipostasiado em seu horizonte), a esperança (não como busca de um porto, consolo, salvação).

A operação valorativa: a verdade não é divina. Seria impossível entender a operação efetuada por Zaratustra nas poucas linhas dessa divisão 3 sem compreender a nova relação, estabelecida nesse contexto, entre Deus, verdade e valor. Por isso tratarei do tema muito brevemente, para retomá-lo na discussão da divisão 5. Houve um tempo em que a verdade se confundiu com o valor em si, com o valor absoluto: ser verdadeiro foi o mesmo que ter o mais alto valor e a verdade era a meta em proveito da qual tudo o mais deveria ser buscado; era natural, então, que a busca por conhecimento, pelo verdadeiro, pelo correto, pelo justo, pelo bem, tomasse de empréstimo a linguagem e os modos da religião; ou ao menos que a ciência, a política e a ética operassem em termos veladamente religiosos: quer dizer, foi natural que os filósofos dissessem ou supusessem que Deus é a verdade, e que a verdade é divina.

Mas, uma vez que a semente da descrença passou a germinar cada vez mais vigorosamente na Europa, essa identificação foi desfeita. Assim, ao final do século

XIX, Nietzsche propalava a ideia de que Deus é um conceito ficcional. E talvez a mais palpável consequência dessa percepção, vivenciada por muitos ainda hoje, no início do XXI, é que são pouquíssimos aqueles que se sentem capazes de identificar um valor absoluto e universalmente válido — seja em Deus, seja na verdade. Os valores que antes davam coesão à civilização europeia se desvaloraram ou, menos drasticamente, tornaram-se relativos.

Mas não é como se Nietzsche quisesse fruir desinteressadamente desse período em que se perderam as regras, em que se dissolvem as hierarquias, em que nenhuma dominação pode mais ser justificada, em que mesmo o conhecimento pode ser tratado como algo pouco valoroso, na medida em que já não obedece a nenhuma meta, na medida em que mesmo a verdade deixou de ser critério, uma vez que a relatividade aparece como um critério mais atraente. Nietzsche vê nesse período de intenso niilismo a instauração das condições para que novos valores sejam estabelecidos. Certamente não serão mais valores absolutos, — ainda que a extensão de sua validade vá ser proporcional à força e elevação da vontade que os promulgar. Certamente o modo como se dará a dominação (dos homens, da natureza) não será mais com base no conceito de verdade como Deus (ou da absolutização da verdade), nem mais com base no conceito de verdade *tout court*. A meta segundo a qual todas as outras coisas serão organizadas — principalmente do ponto de vista ético ou dos valores, do oferecimento de propósito e sentido para os esforços da humanidade — essa meta não será nenhuma outra que não algo no homem. Não algo fixo nele, mas aquilo que faz com que o homem possa superar a si mesmo. Em uma imagem: a meta é o além-do-homem.

O apequenamento do homem em Deus. Os termos em que se faz a substituição de Deus pelo além-do-homem ficam mais claros quando se tem em mente o primeiro anúncio do além-do-homem, feito por Zaratustra em seu primeiro discurso exotérico, na praça do mercado. Ali, já se pode notar que o “além” contido na imagem do “além-do-homem”, ou seja, o tipo de superação evocado por ela, volta-se contra dois movimentos igualmente perigosos: contra o espiritualismo (ou seja, uma ascensão meramente vertical em direção a um conceito vazio de deus) e contra o materialismo

(ou seja, uma superação meramente horizontal, num embrutecimento e desespirtualização do homem) (ver §40). Em diferentes momentos do discurso, Zaratustra irá aludir ao segundo perigo, o do niilismo que não sabe ver no espírito uma força motriz que conduz à superação da humanidade e que, por isso, promove a estagnação do tipo homem, ou seja, o último homem. Mas, imediatamente após invocar esse seu conceito norteador, Zaratustra investe contra o primeiro dos perigos, que se manifesta na limitação e no apequenamento do homem por referência à figura de um Deus todo poderoso. E o que ele tem a dizer a partir daqui (até pelo menos a divisão 7) consiste, em grande medida, na apresentação das razões de seu ateísmo.

Não é o fato de que Deus seja uma conjectura, ou que não se possa demonstrar a existência de Deus, aquilo que incomoda Zaratustra. O que há de perverso na figura de um Deus todo-poderoso é que ele se pretende infinitamente superior ao poder humano de criar. Existindo ou não, essa mera possibilidade aparece, aos homens, como um limite ou um freio para a expansão do poder humano¹³⁹. Na medida em que reserva à divindade a prerrogativa exclusiva da criação de valores, a vontade humana diminui a si mesma. Assim, é tomada do homem a confiança em sua própria potência, e, com isso, ele deixa de crer em si próprio como um criador. Em especial, quando cria para si um Deus como o cristão, o homem inibe o seu impulso de superação de si. Para retomar a ideia de um dos primeiros discursos de Zaratustra em *A Vaca Colorida*: o homem se esquece de que só pôde haver um Deus porque ele próprio o tirou do fundo de sua vontade, de seu anseio e de seu intelecto (cf. *Za-I-Hinterweltlern*). Depois de superada a maior das limitações auto-impostas pelo homem, o que deve caracterizar os maiores entre eles é a sua vontade de superar as limitações. Mas esse é o impulso mais ambicioso que pode haver; a partir de agora, o homem que buscar grandeza buscará vencer toda limitação que se coloque diante de sua vontade criadora.

¹³⁹ Quando Deus e a palavra divina são o parâmetro, a diminuição do homem é inevitável, como Nietzsche diz em *Aurora*: “No *Novo Testamento* está o cânone da virtude, do cumprimento da Lei: mas de forma tal que é o cânone da virtude impossível: ante um cânone assim, os que ainda se empenham moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais distantes de sua meta, e enfim lançar-se nos braços do misericordioso” (M-87).

Uma das manifestações dessa vontade fortalecida é a retomada de um de seus usos mais elevados, do qual os homens foram privados por dois milênios. A vontade de poder dos modernos ainda não alcançou aquela que foi a de povos inteiros, o poder de criar deuses¹⁴⁰. Que, em primeiro lugar, os deuses sejam fictícios e, em segundo, que povos possam se orgulhar de ter criado os seus próprios deuses, é algo que Heródoto, por exemplo, atesta com toda clareza (ver §33). Mas, quando Zaratustra dirige a seus discípulos a pergunta “podeis criar um deus?”, ele não espera deles qualquer resposta positiva. Podemos imaginar uma audiência calada e cabisbaixa diante da revelação de sua impotência, de sua distância em relação a modelos mais nobres. Eles eram fortes e livres para criar deuses, nós não somos.

Mas é preciso lembrar: a morte de Deus e o futuro que ela abre são motivo de alegria (cf. §31). Por muito tempo, foi justo tratar a falta de novos deuses como a despotencialização do homem pelo Deus “criador do céu e a da terra”; em tempos modernos, contudo, os deuses faltam por um motivo mais nobre. Hoje, não é apenas o deus cristão que não pode mais ser reconhecido pelos homens de valor, mas toda a potência criadora de deuses hoje está colocada em xeque pela honestidade intelectual¹⁴¹: seria escandaloso para um homem do conhecimento voltar a se ajoelhar diante de um deus oculto; igualmente desonesto seria ajoelhar-se, submeter-se, diminuir-se diante de uma divindade que ele saiba ter advindo de suas próprias forças criadoras. Quer dizer, o que foi possível para os antigos já não é mais possível para os modernos. Aliás, Nietzsche não crê ser possível retorno, nenhum retrocesso. O processo de progressivo do niilismo (que tenho tratado, aqui, simplesmente como a desvalorização de todos os valores) é inevitável, o que ele diz provocativamente ao pé

¹⁴⁰ “[...] Quase dois mil anos e nem um único deus novo! Mas sempre, como que existindo por direito, como um *ultimatum* e *maximum* da força plasmadora de deuses, do *creator spiritus* do homem, esse lastimável Deus do monotono-teísmo cristão!” (AC-19).

¹⁴¹ “Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora acabou, isso tem a consciência contra si, todas as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia — devemos a esse rigor, se devemos a algo, o fato de sermos bons europeus e herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa” (FW-357).

do ouvido de todos os conservadores, acentuando que a decadência em que se encontra o ocidente é irreversível¹⁴².

Mas esse processo histórico de degeneração ainda pode mostrar seu lado luminoso; o poder limitado do homem moderno, incapaz de criar deuses, ainda pode revelar um aspecto positivo. A mesma potência de conhecimento que move o processo de desvalorização de todos os valores é o que impede a criação de novos deuses. Assim, Zaratustra recomenda enfaticamente que seus discípulos abandonem qualquer esperança em um “retorno dos deuses” porque eles podem criar algo melhor que deuses, algo mais nobre e mais enobrecedor: o além-do-homem. E do mesmo modo, para Nietzsche, a única ação honesta para as consciências mais refinadas de hoje é também lançar-se à tarefa da criação do além-do-homem.

§33 Criar deuses

O pensar de Nietzsche tem, de fato, a pretensão de preparar a substituição da formação humana de Deus pelo tornar-se Deus do homem. “O ‘eu amo a Deus’ — a única forma antiga de religião — é transposto no amor de um ideal — tornou-se criador — nada mais que o Deus-homem” .
(Wolfgang Müller-Lauter)¹⁴³

Desde seu primeiro discurso exotérico, no Prólogo, Zaratustra insiste em exibir à sua audiência o processo de decadência em que ela se encontra, o estado lamentável

¹⁴² “O que antes não se sabia, o que hoje se sabe, se poderia saber — uma reversão, um retorno, em qualquer sentido e grau, não é em absoluto possível. Nós, fisiólogos, ao menos sabemos isso. [...] Não adianta: há que ir adiante, quero dizer, passo a passo adiante na *décadence* (— eis a minha definição do moderno ‘progresso’). Pode-se estorvar esse desenvolvimento e, mediante esse estorvo, represar, recolher, tornar mais veemente e mais súbita a degeneração mesma: mais não é possível fazer” (GD-Streifzuege-43).

¹⁴³ Nietzsche. *Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, p. 243. A citação de Nietzsche refere-se ao fragmento póstumo NF-1882,4[90] e foi alterada por mim. O trecho grifado está incorreto na edição brasileira (lá ocorre “transposto no amor a meu ideal”). Infelizmente não pude verificar se se trata de um lapso do autor ou do tradutor (que provavelmente leu “*meines Ideal*” onde Nietzsche escreveu “*eines Ideal*”). Cito o fragmento: “So wie wir die Moral nicht mehr nöthig haben, so — auch nicht mehr die Religion. Das ‘ich liebe Gott’ — die einzige alte Form des Religiösen — ist in die Liebe eines Ideals umgesetzt — ist schöpferisch geworden — lauter Gott-Menschen. / Moral ist nöthig: wonach werden wir handeln, da wir doch handeln müssen? Und was wir gehandelt haben, müssen wir schätzen — wonach? / Irrthum in der Genesis nachweisen ist kein Argument gegen die Moral. Moral ist eine Lebensbedingung. ‘Du sollst’”. A ideia da imprescindibilidade de uma moral, tanto quanto a necessidade das ilusões que ela materializa, ainda será abordada em diferentes momentos da tese (ver, sobretudo, §§62-63).

em que o homem foi colocado pela diminuição que seus deuses lhe impuseram. Ele se deixou impregnar pelo Deus monoteísta, e por isso julga que a criação de deuses é algo impossível¹⁴⁴. Segundo Nietzsche, isso é apenas uma manifestação a mais da crença, comum a quase todos os modernos, de que seria “um equívoco monstruoso e a idolatria em si ... que o indivíduo estabelecesse seu próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos” (FW-143). Mas nisso o politeísmo oferece um exemplo diferente. Pois um povo que possui a “maravilhosa arte e energia de criar deuses” (é isso o que Nietzsche chama de politeísmo), purifica essa vontade, desde há muito vilipendiada, de dar-se o próprio ideal e a própria lei. O politeísmo abdica de uma norma única para o que deve ser o homem. Se não por outro motivo, ao menos porque no panteão desses homens abundam disposições divinas de deuses que se diferenciam e se opõem uns aos outros, cada um lutando por fazer valer sua natureza ou seu caráter e, portanto, sua visão do que seja e do que deve ser o homem. E eis a consequência prática dessa atitude religiosa: “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”. Talvez alguns monoteístas não vejam nisso nada mais que licenciosidade e superstição. Mas Nietzsche vê aqui algo belo e útil: ao expandir seu horizonte normativo, o politeísta abre para si a possibilidade de se afirmar como um indivíduo que vale por si só e não apenas como o membro de uma espécie ou de um grupo¹⁴⁵. Uma vez dada ao indivíduo a capacidade de plasmar as divindades e suas respectivas disposições práticas, dá-se a ele também o ensejo de, através desses deuses, plasmar sua própria existência com autonomia. Isso significa também que, quando ele abandona a norma única, ele pode efetivamente explorar a pluralidade das perspectivas abertas para o animal que ele é, e agir em benefício do animal que ele pode ser.

¹⁴⁴ Desde o discurso sobre os trasmundanos, o terceiro do primeiro livro, Zaratustra identifica essa tendência regressiva do Deus cristão. Como é o caso na imensa maioria das vezes: a posição de Zaratustra é a que Nietzsche sustentará em seus escritos até o fim. Sobre a decadência e corrupção do homem, ver o mais tardio dos textos de Nietzsche: “É um doloroso, um terrível espetáculo o que me foi esclarecido: eu afastei a cortina diante da corrupção do homem. [...] Eu entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores em que agora a humanidade reúne suas mais altas aspirações são valores de *décadence*” (AC-6, GR).

¹⁴⁵ A respeito da afirmação do indivíduo criador depois da morte de Deus, em especial depois do abandono dos valores socialmente compartilhados e da “eticidade dos costumes”, ver §§88-90).

Em oposição, o monoteísmo “foi talvez o maior perigo para a humanidade até então”, pois convida o homem à estagnação. Aqui, a realidade atual do homem parece ser a única possível. A univocidade da norma personificada em um Deus único e absoluto traduz definitivamente “a moralidade dos costumes em sua carne e sangue” (FW-143), determinando-o de uma vez por todas.

A antiga prática de criação de deuses foi, assim, um surpreendente instrumento para afirmação do indivíduo e de suas potencialidades. É importante notar o impacto que tem, nas ilhas bem-aventuradas, a resposta à pergunta “Podeis criar um deus?”. Fica subtendido um eloquente “não” aqui. Mas isso equivale, a princípio, a negar o próprio significado das ilhas. Vimos Rohde identificar, entre os gregos, a sinonímia entre imortalidade e divindade (§22). A elevação de homens a deuses e, portanto, a abertura da possibilidade da criação da divindade foi o impulso fundador desse terreno mítico. Mas, para indicar a especificidade dessa criação, podemos lembrar, com Jacob Burckhardt, as seguintes palavras de Heródoto (II, 53):

Homero e Hesíodo, que eu considero apenas quatrocentos anos distantes de minha época, são aqueles que criaram para os helenos a sua teogonia e atribuíram aos deuses seus epítetos e honras e campos de atuação, e também aqueles que descreveram suas formas.¹⁴⁶

Burckhardt segue essa trilha indicando o tipo de criação coletiva envolvido na atividade dos rapsodos. Ainda que a autoridade dos poetas derivasse de inspiração divina, a força de seu discurso residia, antes, no fato de que sua audiência se reconhecia e queria se reconhecer ali. Quando os rapsodos percorrem todas as terras gregas, eles não encontram um povo curioso das novidades eventualmente presenciadas por esses viajantes. Pelo contrário, segundo Burckhardt, o grego consulta o aedo para saber mais a respeito de sua própria imagem e constituição, tal como plasmadas na imagem e constituição de seus deuses. Assim, por meio dos cantos épicos, os aedos constituem a unidade do ver e do pensar gregos e os exibem à sua audiência como quem exhibe um espelho. O povo exige do rapsodo, assim, um relato “acerca dos deuses e heróis criados por ele próprio, mas mantidos inacabados

¹⁴⁶ *Apud: Griechische Kulturgeschichte*. “II. Die Griechen und ihre Götter”. Livro eletrônico. Editora e-artnow, 2015, posição 7552.

e aterrorizantes” (posição 7589). Ora, esse é justamente o tipo operação tratado por Nietzsche, que permite ao politeísta manter aberto o campo das leis de sua constituição. Vê-se, assim, que a ideia segundo a qual o politeísmo grego é expressão da elevação de um povo, de um povo que é senhor de suas capacidades criativas, não é exclusiva de Nietzsche. O que isso nos dá a ver, por fim, é que a pergunta “Podeis criar um deus?” diz respeito à ação de povos inteiros, e não de indivíduos criadores.

Ocorre que, agora, temos o indivíduo no centro das atenções. Desse modo, convicto de que a resposta à sua pergunta deve ser negativa, Zaratustra lança suas esperanças em outra direção: o indivíduo. Ele já o havia dito em *A Vaca Colorida*: “Criadores foram primeiramente os povos, somente depois os indivíduos; em verdade, o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação” (*Za-I-Ziele*). Pois bem, Zaratustra quer extrair o máximo potencial criador dessa que é a mais nova das criações. Mas antes de passar a esse tópico, na próxima seção, uma última palavra a respeito do modo como os gregos criaram seus deuses.

É possível imaginar que, entre os gregos, alguns homens pudessem responder positivamente à questão que Zaratustra coloca a seus discípulos. Com efeito, Burckhardt afirma que, em seus deuses, o que os gregos possuíam era

indizivelmente muito, na medida em que [seus deuses] emergiram da visão da totalidade do povo para, em seguida, serem humanamente moldados a partir das mais elevadas forças espirituais e transformados em um espelho glorificado da nação ... (7623)

É algo semelhante ao que Zaratustra dizia no discurso que acabo de mencionar: “valores foi o homem que primeiramente colocou nas coisas, para se conservar — foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!”. Mas perdeu-se a capacidade para a mais elevada das antigas criações humanas, seus deuses. E, com isso, perdeu-se “a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus” (FW-143). Com a adoção do monoteísmo, os homens não apenas perdem a posse de seus olhos (ou seja, a capacidade constituir seu modo de ver a si mesmo e seu próprio mundo), mas, ao assumir olhos alheios e absolutamente distantes de seu poder criador, o que ocorre é que suas perspectivas se solidificam, o devir e a transformação aparentam distanciar-se, e tudo o que é parece eterno. Já não é mais

permitido aos homens projetar-se em seus deuses, transformá-los a partir de sua própria vontade, ver essa atividade criadora como a manifestação de sua vontade e, no limite, de sua essência¹⁴⁷. Quando olhamos retrospectivamente, notamos que, junto com a perda do poder criador por causa do cristianismo (religião que, disseminada entre os povos, funda a cultura europeia), abriu-se o espaço para a estagnação, regressão, declínio, decadência — ou seja, para todas as características que vimos Nietzsche atribuir ao monoteísmo. A conclusão inevitável é que, se os modernos já não possuem mais a capacidade de criar deuses, essa impotência se deve ao fato de que o ideal humano tenha se depositado por tempo demais em um ideal nocivo à sua evolução.

§34 A criação do deus monoteísta

Mas é importante nunca perder de vista que também o Deus monoteísta é uma criação humana (cf. §31), ainda que uma criação inibidora, negadora da vida, um empecilho para a atuação da vontade criadora do homem — a criatura, Deus, voltada contra seu criador, o homem. Na medida em que era uma criação humana, Deus foi apenas mais uma forma de objetivação do homem. Vimos Zaratustra confessar, em seu discurso sobre os trasmundanos, que também ele “lançou sua ilusão para além do homem” (*Za-I-Hinterweltler*), também ele agiu como os loucos que preferem colocar suas esperanças nos céus em vez de investi-las na terra. Mas o que ele descobriu, quando voltou de seu período de devaneio, foi que, no afã de criar céus, ele fazia como todos os trasmundanos: criava apenas simulacros de céu. Nada de intrinsecamente divino, portanto, apenas mais do mesmo, mais do humano. O que Zaratustra compreendeu é que aquele que cria tal deus age por carência, por fraqueza. E porque os homens criam apenas à sua imagem, Zaratustra pode então dizer “Sofrimento e impotência — foi o que criaram todos os trasmundanos”. O

¹⁴⁷ Ora, que esse foi o caso entre os gregos, é algo atestado mais uma vez por Heródoto. Hanna Arendt lembra que “Heródoto, ao discutir formas asiáticas de veneração e crenças em um Deus invisível, menciona explicitamente que, comparados com esse deus transcendente (como nós diríamos hoje), que está além do tempo e da vida e do universo, os deuses gregos são *anthropophyeis*, ou seja, têm a mesma natureza, não simplesmente a mesma forma, que o homem” (*The Human Condition*, Second Edition 1958 (1998), p. 18).

enfraquecimento do Deus cristão é, assim, a manifestação da decadência do povo que segue cultuando esse cadáver.

É, assim, o cansaço o que cria essas monstruosidades. Mas aqueles que pretendem criar um além-mundo, que pretendem mumificar conceitos e instalá-los no nada, aqueles que, em suma, criaram Deus, não fazem outra coisa senão negar a vida. Esse salto para a morte, esse cansaço criador de Deus — nunca pode ser diferente — é também manifestação do corpo. O Eu transparecido nessa criação, nessa medida, nesses valores, é um Eu que sorve o veneno e a bile produzidos por seu próprio corpo cansado, doente, moribundo. O desprezo em relação ao corpo e à terra, em proveito da alma e dos céus, são maneiras de fugir da miséria que é, para esses desprezadores, o corpo e a terra. Por isso eles criam mundos inexistentes e depositam o maior valor do qual são capazes na alma e nos céus, esses entes imaginários, ou melhor, esses inexistentes. Eis o mundo criado pelos corpos cansados, “desesperados da terra”: “‘aquele mundo’ está bem escondido dos homens, aquele desumanado mundo inumano, que é um celestial Nada” (*idem*).

Esses homens doentes criarão mundos doentes. Por outro lado, será preciso uma grande saúde para criar um mundo diferente desse. Mas, no meio tempo, é importante perceber que, sempre que supomos ouvir o ser falando ao homem, o que ouvimos é a voz do homem incrustada no “ser” que ele criou: “o ventre do ser não fala absolutamente ao homem, a não ser como homem” (*Za-I-Hinterweltler*). Com outros termos, Nietzsche expressa a mesma ideia em um fragmento póstumo: “o homem não encontra nas coisas, por fim, nada além do que ele próprio encravou nelas” (NF-1885,2[174]¹⁴⁸). E, antes, havia afirmado: “Nós criamos o mundo que tem valor” (NF-

¹⁴⁸ Há semelhança entre passagens como essa e a concepção kantiana, tal como apresentada, por exemplo, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de Kant: “[Galileu, Torricelli e Stahl] compreenderam que a razão só vê [*einsieht*] o que ela mesma produz segundo o seu projeto, que ela precisa [*müsse*] avançar com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e precisa forçar [*nötigen*] a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar, porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço” (p. B XIII, segundo a tradução [alterada] de Valério Rohden — Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1974). Mas, a despeito de seu inegável débito com a revolução copernicana, Nietzsche se afasta em pontos significativos de Kant. Indico aqui um deles, talvez o mais relevante para a presente discussão. “Razão”, “projeto”, “princípios” e “leis” são, na concepção de Nietzsche, também produtos históricos, não estruturas fixas de teor transcendental. Nesse sentido, eles são tão “produzidos” quanto a experiência ela própria. Que se lembre, por exemplo, do seguinte trecho de *Além de Bem e Mal*, onde Nietzsche diz que o mundo “tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas não porque nele vigoram leis,

1884,25[505], WzM-602). E, finalmente: “Nós só podemos compreender um mundo que nós mesmos fizemos” (NF-1884,25[470]). Voltarei a esses pontos mais adiante (em §§51 e 55), mas em outro contexto, quando falar em modos de tornar mais elevado o valor daquilo que o homem deposita nas coisas.

§35 Tornar-se um deus

Como mencionei anteriormente (§18), o discurso "Nas ilhas bem-aventuradas" se chamaria, a princípio, “Dos deuses”. Se mantido, o título comportaria uma interessante ambiguidade. Por um lado, ele remete aos deuses tal como os conhecemos por suas definições — entes superiores aos homens, qualitativamente distantes deles, aos quais se atribui influência nos destinos do universo, aos quais se atribui maior ou menor influência na criação dos homens etc. Mas, como vimos, essa distância é enganosa, uma vez que a origem dos deuses não é outra senão a vontade e a criatividade humanas. Por outro lado (e por consequência), o título remeteria a um novo tipo de deuses, ou seja, seres que poderiam cumprir as funções antes atribuídas aos deuses. Sob esse aspecto, então, o título “Dos deuses” faria referência indireta aos homens aptos a esse grau de criatividade e força de vontade. Vale dizer: não quaisquer homens, mas aqueles capazes de realizar, em si, ao menos um passo da superação da humanidade. Com isso, eles encetam um caminho para a grandeza — semelhante à dos heróis semidivinos da *Ilíada*. Seja como for, essa grandeza ainda precisa ser criada — passo a passo; os candidatos a ela precisarão superar tudo o que limita o poder criador; precisarão, em especial, superar a limitação que o antigo Deus oferece a esse poder; e essa superação exige que o criador humano se veja como o substituto do antigo Criador do mundo. Agora, Zaratustra dirá, o homem será o criador do mundo (ver, mais uma vez, §§51 e 55); nesse sentido, de modo perfeitamente análogo ao que ocorre com os homens arrebatados às ilhas bem-aventuradas, tal como os gregos os

e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências” (JGB-22).

viam, também os arrebatados de Zaratustra encetam seu caminho para uma nova espécie de divindade¹⁴⁹.

Mas não nos enganemos: todos os deuses morreram, continuam e continuarão mortos. Quando o homem se sente poderoso o suficiente para divinizar-se, não ressuscita as antigas divindades. Tudo o que faz é escolher para a si a mais difícil e mais elevadora tarefa: crescimento e evolução para além das fronteiras até então conhecidas por ele e o caminho na direção de um futuro completamente inexplorado, pois até hoje nenhum indivíduo foi capaz de declarar-se um deus a partir de suas próprias forças. Não se trata, repito, de ressuscitar deuses mortos, mas de lembrar que já houve deuses que inspiraram grandeza, e que eles podem ser tomados como precursores do além-do-homem.

§36 Um ideal futuro e incerto

Para que existe o “mundo”, para que a “humanidade”, isso não nos deve preocupar de modo algum por enquanto, a não ser em tom de piada: pois a presunção do pequeno verme humano é, por enquanto, a coisa mais engraçada e divertida sobre o palco da Terra; mas pergunte a si mesmo para que você existe, você, o indivíduo, e caso ninguém o possa dizer, então procure ao menos uma vez justificar *a posteriori* o sentido de sua existência, por assim dizer, colocando para si mesmo um propósito, uma meta, um “para quê”, um elevado e nobre “para quê”. Pereça apenas em razão disso — eu não conheço nenhum propósito melhor para a vida do que perecer em razão do que é grande e impossível, *animae magnae prodigus*.
(HL-9, GR)

¹⁴⁹ Notar o seguinte fragmento póstumo: “Mais elevado que o ‘tu deves’ é o ‘eu quero’ (os heróis); mais elevado que o ‘eu quero’ é o ‘eu sou’ (os deuses dos gregos)” (NF-1884,25[351]). Trata-se de evidente referência ao primeiro dos “Discursos de Zaratustra”, “Das três metamorfoses”, em que o personagem principal narra três etapas ascendentes do espírito (o camelo, o leão, a criança) (cf. *Za-I-Verwandlungen*). A última informação, entre parêntesis, sugere fortemente a ideia de que Zaratustra, ele próprio, pretende alcançar algo próximo à divindade que um dia foi a dos deuses gregos. O fato de que o estágio prévio à divindade seja o dos heróis (ou seja, os habitantes das ilhas bem-aventuradas segundo Hesíodo, ou dos Campos Elísios, segundo Homero), mostra que também os discípulos da segunda parte estão no caminho da divindade. A este respeito, ver ainda a posição de Thomas Brobjer (1995, p. 277): “em diversas ocasiões, Nietzsche se refere a *Übermensch* e deuses simultaneamente, e aparentemente como mais ou menos equivalentes [GR: a citação usada por ele neste ponto remete ao último verso de “Nas ilhas bem-aventuradas”]. Nietzsche também se refere ocasionalmente a viver como um deus, ou ser como um deus, sem qualquer referência explícita a *Übermensch*”.

Mas se Deus é a meta que conduz ao caminho regressivo que põe o “tipo homem” a perder, Zaratustra é, por sua vez, o detentor de um contra-ideal¹⁵⁰. Trata-se de um ideal não apenas oposto, mas que faz frente ao antigo. Eis o aspecto negativo, negador, do ateísmo de Zaratustra. No entanto, insistir na morte de Deus seria um gesto frívolo se não fosse usado como meio para criar algo novo. Assim, quando Zaratustra se livra de Deus, não é apenas para lançar fora ídolos ociosos; ao negar Deus, ele pretende destituí-lo da capacidade de determinar metas — pois nisso reside o seu verdadeiro poder, e o seu maior perigo para a humanidade — e transferi-la para o homem.

O além-do-homem é um novo ideal para novos tempos. Após a morte de Deus (e de todos os deuses), Nietzsche entrevê a luz que sua ausência permitirá brilhar. “O maior dos acontecimentos recentes” (FW-343) é, para Nietzsche, a deixa para o anúncio do além-do-homem e para a imensa transformação que ele anuncia. Mais, porém, que um anúncio grandiloquente, a filosofia de Nietzsche é, nesse ponto, um chamado. “Somente a partir de mim há novamente esperanças”, ele diz (EH-Schicksal-1). Mas, na verdade, ele apenas prepara o terreno para que a vontade humana possa se manifestar mais livremente do que pôde até então. Eis sua esperança:

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

Com esse prenúncio do “homem redentor”, Nietzsche não chega a fazer uma profecia. Aqui, ele indica um caminho, como quem posta uma placa de sinalização. Essa placa indica a direção, o “por quê?” e o “para quê?” da humanidade. O além-do-homem é “o sentido do ser [dos homens]” (Za-I-Vorrede-7), “o germe de sua mais alta esperança” (Za-I-Vorrede-5), o raio da tempestade que Zaratustra anuncia, como sua primeira e “pesada gota” (Za-I-Vorrede-4); para ele deve ser preparada a terra,

¹⁵⁰ Nietzsche diz, ao comentar a *Genealogia da Moral* em *Ecce Homo*, que Deus “foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. [...] Sobretudo faltava um contra-ideal — até Zaratustra”.

devem-se preparar para ele casa, animais e plantas (Za-I-Vorrede-4). E quando percebe que não deve mais falar ao povo, Zaratustra não passa a buscar, em seu lugar, sobre-humanos. Busca companheiros, homens que possam criar, homens que possam trabalhar com ele para a criação de novos valores — valores afeitos à terra e não ao céu — e de uma nova forma para o homem. E ele diz: “quero juntar-me aos que criam, que colhem, que festejam: eu lhes mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o além-do-homem”, para arrematar: “para minha meta me ponho a caminho”. Ora, sua meta é precisamente a contínua preparação para o além-do-homem, o que significa também a contínua e paulatina superação do homem pelo homem.

Mas essa preparação não é a de alguém que sabe onde irá chegar. O que se incita, aqui, é a coragem de partir para o desconhecido, de ousar o desconhecido por saber que a aventura, por si só, é engrandecedora, mas também que, por seu exemplo, ela desperta vontade de grandeza em navegantes futuros. Por isso Nietzsche se identifica aos “Argonautas do Ideal”, que buscam

uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todas as terras até hoje existentes e de todos os cantos do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível e divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse saem de si — ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!... Como poderíamos, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, deixar-nos satisfazer com o homem atual?”. (FW-382, GR)

O que se manifesta aqui é uma vontade de futuro, de transformação, de elevação; e isso é diferente da vontade de encontrar um porto. O contra-ideal anunciado por Zaratustra é a incitação ao movimento; e ela não prevê chegada alguma. Trata-se de um ideal de futuro, mas aqueles que assumem o além-do-homem como uma meta devem saber que esse futuro é incerto. Não há como saber aonde esse ideal nos conduzirá; o que é certo é que ele nos levará para longe do “homem atual”, e isso, por si só, já é uma meta.

§37 Em que sentido o além-do-homem é a meta

Uma nota quanto a essa afirmação de que o além-do-homem seria uma meta. Num verbete enciclopédico sobre o *Übermensch*, Giorgio Penzo afirma que “Nietzsche nunca fala, em relação ao homem que aspira ao além-do-homem, de um propósito [*Zweck*], mas de ‘pontes’ ou da ‘corda atada entre animal e além-do-homem, uma corda sobre um abismo”¹⁵¹.

O que traduzi, antes, por “meta” não foi propriamente *Zweck*, mas *Ziel* — palavras que são, no entanto, sinônimas. Zarathustra efetivamente trata o além-do-homem como uma meta, em diferentes passagens de seu “Prólogo” (Za-I-Vorrede-5 e Za-I-Vorrede-9) e outras passagens (por exemplo: Za-I-Ziele e Za-III-Tafeln-2). Essas passagens exigem interpretações, o que será feito mais à frente. É importante, contudo, manter em mente a observação de Penzo: a afirmação de que o além-do-homem é uma meta não significa que ele é o estado final ao qual a humanidade toda deve aspirar. Ele só é meta na medida em que orienta a vontade de certos espécimes humanos a superar a si mesmos na direção de algo como a sobre-humanidade¹⁵². Quanto a esse ponto, ver ainda Pieper:

... só se é além-do-homem no salto, por assim dizer, na execução da superação de si. Desse modo, o além-do-homem só pode ser compreendido como em devir, nunca como um estado alcançado no ser. O além-do-homem é e permanece um *Utopos*¹⁵³” (2012, p. 79).

A esse uso positivo de “meta” corresponde um uso positivo reservado a “ideal”. Isso não é, de modo algum, exceção nos textos de Nietzsche, embora haja momentos muito relevantes em que ele recusa *in toto* todo pensamento ou intenção que se regule por ideais. Mas, em vez de discutir as ocasiões em que o termo “ideal” é endossado por Nietzsche, ou em que ele destaca a importância da criação de novos ideais (entre

¹⁵¹ Penzo, Giorgio. “Übermensch”. In: Ottmann, Henning (Hrsg.). *Nietzsche Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011, p. 343.

¹⁵² Comparar a posição de Thomas Brobjer: “Nietzsche põe a questão de qual a meta, o propósito, o *telos* do homem e da humanidade. [...] Não há qualquer meta transcendental ou qualquer meta necessária ou promulgada. A meta tem de ser criada, tem de ser desejada e escolhida. Ela não pode ser mera questão de obediência. A resposta de Nietzsche é que a meta do homem não é a felicidade, o progresso ou a salvação, mas o homem no sentido do mais elevado homem, o *Übermensch*” (1995, p. 273).

¹⁵³ Mantenho esse último termo em alemão; ele deve ser tratado em seu sentido originário — o de “lugar nenhum” —, e não no sentido político de uma “sociedade ideal”; para este sentido, o alemão tem a palavra “*Utopie*”

muitos dessas ocasiões, eis algumas decisivas para a compreensão do projeto nietzschiano: FW-335; JGB-56; JGB-73; FW-382; GM-I-8), parece-me mais importante lembrar o que significa, para Nietzsche, situar-se para além de bem e mal.

Difícilmente encontraremos conceitos em Nietzsche que não cortam para os dois lados, ou seja, que são endossados em algumas situações e criticados em outras. Uma “virtude”, quando defendida por um cristão, pode ser sinal de fraqueza; mas é sinal da máxima força quando sustentada por um grego pré-(ou anti-)platônico (cf. §17). A “verdade”, quando apoderada pelo ideal ascético, por exemplo, pode ser um caminho para o nada; quando tomada por tipos mais elevados, pode ser um critério para a nobreza (ver §§52 e 66). O impulso para a morte pode ser sintoma do cansaço do sacerdote ascético; mas pode também ser a afirmação triunfante do retorno de todas as coisas (cf. §15). Assim, mais válido que criticar ideais, ou valores, ou morais é dizer “quem é este e quem é aquele” (JGB-221). Se, num último exemplo, encontramos um Nietzsche simpático ao politeísmo não é, certamente, porque mais deuses é melhor que menos, mas porque a disposição anímica que cria um panteão de deuses é mais elevada do que aquela que gera um Deus único e onipotente. Em suma, se um ideal nasce da força, do esbanjamento de forças, então Nietzsche dificilmente terá algo a objetar a ele — ao menos enquanto imperarem os ideais da fraqueza, estes e somente estes serão os inimigos a serem combatidos.

§38 Não há o além-do-homem

O fato de que Nietzsche faça do além-do-homem uma meta não depende em nada de qual será a conformação desse novo tipo. Não depende de qualquer previsão a respeito de quais serão ou deixarão de ser as características dessa espécie que, como Nietzsche afirma, sucede o homem na evolução. Pois a meta proposta por Zaratustra aqui e por Nietzsche em outros lugares não é um fim determinado (ou uma forma final) para a humanidade, a plena realização de suas potencialidades, o arremate do gênero humano, de modo que o homem se torne o *superman*. Isso Nietzsche diz de maneira muito clara em *O Anticristo*:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na sequência dos seres (— o homem é um termo final [*Ende*]); mas sim que tipo de homem deve-se cultivar, deve-se querer, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro. (AC-3¹⁵⁴)

Assim, não são espécimes sobre-humanos o que Nietzsche busca. E por um motivo simples: não há o “além-do-homem”. Ele é só uma meta, que impulsiona os mais promissores de nossos homens a serem cada vez maiores e a levar adiante a humanidade a seu reboque. E por isso apenas os tolos diriam a Zaratustra “agora nos deixa vê-lo, Zaratustra” (Za-I-Vorrede-3). Pois a única coisa que se pode ver do além-do-homem é o esforço dos grandes homens para, incessantemente, superar a si mesmos. Insisto: não há sobre-humanos, apenas grandes homens; e o além-do-homem é apenas uma meta, nunca um estado final. Ele é como que uma palavra de ordem que diz: “supera perpetuamente a ti mesmo!”; mas essa palavra de ordem não diz qual é o ponto de chegada, não diz o que aguarda o homem depois de cada uma de suas superações. Por isso em sua obra não-poética, Nietzsche usa raríssimas vezes o termo “além-do-homem”¹⁵⁵, mantendo, porém, esse seu ideal de superação sempre no horizonte. Vale, contudo, para a obra em prosa, a seguinte fórmula de Zaratustra “É tempo de o homem fixar a sua meta”, cuja realização (a fixação da meta) equivale à fórmula poética “Eu vos ensino o além-do-homem”.

¹⁵⁴ Comparar: “Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição...” (AC-14).

¹⁵⁵ O termo ocorre na *Genealogia da Moral* em referência a Napoleão; mas ele é apresentado ali como uma “síntese de inumano e sobre-humano [*Unmensch und Übermensch*]” (GM-I-16, GR). Aparece também em *O Anticristo* e no *Crepúsculo dos Ídolos*, atribuído a Cesar Bórgia. Em ambos os livros, porém, o uso do termo é relativo, está fraseado como “um tipo de sobre-humano”: no primeiro caso, por oposição à totalidade da humanidade; no segundo, como um aposto explicativo de “grandes homens”. As ocorrências mais significativas do termo fora de *Assim falou Zaratustra* ocorrem em *Ecce Homo*. Em três passagens como referências explícitas ou citações diretas de *Zaratustra* (analiso uma delas mais abaixo). A outra aborda o conceito isoladamente. Cito: “A palavra ‘além-do-homem’ para a designação de um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e outros niilistas [...] 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 espécie mais alta, meio ‘santo’, meio ‘gênio’...” (EH-Buecher-1). Mais à frente (§§88), irei discutir o sentido que adquire o conceito de “além-homem” na oposição com os “bons e justos”, uma das figurações do “último homem”. Seja como for, a interpretação de que Nietzsche não pretendia que o “além-do-homem” representasse homens já realizados se mantém.

§39 Não a “humanidade”, mas o além-do-homem é a meta

Em “Nas ilhas bem-aventuradas” Zaratustra fala do homem como uma meta para o homem. Por isso, é importante saber em que medida o homem pode se converter nesse tipo de objeto de anseio. Só se pode tomar o homem como uma meta para o homem a partir de um ajuste conceitual. O conceito de humanidade precisa tornar-se dinâmico; em linguagem nietzschiana, ele precisa ser transvalorado. Para abreviar um tema muito longo: esse conceito precisa ser inserido no devir, visto como devir, pois só assim ele tem valor para o criador, só assim ele pode servir de critério para a sua valoração. Nesse sentido, é muito importante não se deixar levar por uma característica intrínseca a todo conceito, a saber, a fixação. Ao abordar esse tema, adianto uma longa discussão da divisão 5 (sobretudo §§54-63), na medida em que ela é útil para evitar mal-entendidos a respeito de como deve operar, para os candidatos à sobre-humanidade, o conceito de “além-do-homem”.

É inevitável que, quando um filósofo como Nietzsche fala, ele seja obrigado a tratar como estáveis coisas que efetivamente não o são. Por isso, dizer que o homem é a meta do homem poderia dar a entender que, para criar o além-do-homem, o criador precisaria, antes, conhecer a essência do homem — e nada pode estar mais distante da proposta de Zaratustra. Entre outros motivos porque, a partir do momento em que atribuímos uma essência para o homem (ou inventamos uma tal fixação para ele), nós atravancamos justamente aquilo que o conceito de “além-do-homem” quer promover: a sua desfixação, a sua elevação e evolução. Na linguagem corrente, o conceito de “humanidade” parece exigir uma referência estável, algo efetivamente designado. Mas, fazendo uma genealogia da linguagem, ou ainda, ao lembrar a ideia fundamental de que o devir (e não o ser) é primordial (ver §52), então, com algum esforço, pode fazer sentido a ideia de que o alvo para o qual o criador deve mirar não é fixo, mas é um processo que se desenvolve, e se desenvolve no sentido dado pela superação — a partir de um modelo natural, vital, temporal (ver §§43-46).

O além-do-homem se distingue profundamente do tipo de ideal vigente porque ele não é um ideal de humanidade¹⁵⁶. Segundo Gérard Lebrun ao notar que, em especial, ele não “deve ser compreendido como uma essência normativa do humano”.¹⁵⁷ E isso de modo que a “raça futura” de homens não deve ser pensada em relação a nós, nem como um melhoramento do tipo de homem que somos, nem sequer como algo a ser comparado a nós. Devemos levar a sério a ideia de que se trata de algo qualitativamente distinto e, nessa medida, imprevisível. Segundo Lebrun, é em grande medida por compreender as dificuldades envolvidas na apresentação desse conceito que Zaratustra dá as costas ao povo. A massa só conseguirá interpretar o além-do-homem como “outro tipo ideal de humanidade”, como mais do mesmo.

Para imaginar que o além-do-homem esteja ao alcance da humanidade presente, é preciso continuar a desejar o futuro do mesmo modo que os cristãos desejam o reino de Deus, pois não é um indivíduo qualquer que tem, para viver, necessidade de uma ideia de futuro humano, mas um indivíduo já enfraquecido, já “mediocrizado” (p. 186).

Ora, na medida em que Zaratustra ensina o abandono da vontade cristã, o futuro preparado por ele se afasta completamente das antigas concepções do que deve ser o homem. Trata-se, ao contrário, do futuro aberto de que tratei há pouco (§36), a abertura para a incerteza a que devem se entregar os homens do presente que busquem a superação de si. Segundo Lebrun, o além-do-homem não está ao alcance do homem do presente — porque não é possível figurar, imaginar, descrever o que seria essa superação do homem presente¹⁵⁸. Assim, não é um futuro “meramente humano” o que os tipos mais consumados irão desejar, pois isso não seria superação de coisa alguma. Seu futuro é sobre-humano e, nesse sentido, completamente imprevisível. Além disso, qualquer que seja esse futuro, ele deverá passar pelo abandono dos ideais que até aqui moveram a civilização cristã, a nossa civilização — mais precisamente: o abandono dos ideais decadentes internos à civilização, e o

¹⁵⁶ “Não a ‘humanidade’, mas o além-do-homem é a meta. O equívoco de Comte” (NF-1884,26[232]; reproduzido em WzM-1001, mas sem a última sentença.)

¹⁵⁷ “Além-do-homem e homem total”. In: Lebrun, Gérard. *A filosofia e sua história*. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 185. Ao longo desta seção, a mera indicação de página remete a esse mesmo ensaio.

¹⁵⁸ Tal apresentação se alinha ao modo como venho apresentando a chegada de Zaratustra às ilhas bem-aventuradas por mais um motivo ainda. A renovação e precisão do anúncio do além-do-homem exige um afastamento do povo e uma destinação a homens dispostos a renovar a sua vontade de futuro.

homem atual decadente que lhe corresponde. Mas a grande dificuldade para que homens compreendam a sobre-humanidade, a transformação prenunciada no conceito de além-do-homem, é a de não mais supor saber o que é desejável para a humanidade. Quer dizer, a sobre-humanidade prometida no conceito norteador de Zaratustra é completamente aberta, completamente incerta.

É da natureza do conceito de “além-do-homem” não portar as determinações que nos permitiriam antevê-lo, ou mesmo compará-lo com qualquer de nossos modelos. Por isso, “o além-do-homem guarda seu anonimato” (p. 195). Assim, Lebrun pode dizer que “Nietzsche consegue apenas opor um fantasma às visões de futuro de seus contemporâneos”, pois estes ainda tentam dar um rosto e uma forma definida aos seus ideais. Mas tudo o que pode ser previsto é, por definição, aquilo a que o “contramovimento” nietzschiano se opõe.

Além disso, é importante ter em mente que a luta em proveito da superação da humanidade não ocorre “em nome de uma norma universal” (p. 191). Assim, não é em proveito da humanidade que Zaratustra estabelece a meta de superação da humanidade, pois, do contrário, ele seria apenas mais um na lista de filósofos e profetas que trabalharam pelo universal. No conceito de humanidade esconde-se a vontade cansada que anima todo ideal de tipo cristão e o caminho regressivo que ele instaura. Lebrun afirma:

O além-do-homem, como vimos, seguramente não é o ponto final de uma longa marcha da humanidade. Ele nomeia antes o vazio, no qual estaremos seguros de não mais nos deixar cair na armadilha de palavras tais como “humanidade”, impregnadas lentamente pela decadência ocidental (p. 192).

§40 Nem espiritualismo, nem materialismo

Ocorre que, por mais aberto que seja o ideal proposto por Zaratustra, por mais indeterminado que seja o homem a ser produzido a partir da ação em proveito do além-do-homem, há, não obstante, um ideal posto. Annemarie Pieper¹⁵⁹ oferece um

¹⁵⁹ “Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises” [“Zaratustra como anunciador do além-do-homem e como defensor do círculo”]. In: Gerhardt, Volker (hrsg.). *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2012. (pp. 69-92). Ao longo desta seção, a mera indicação de página remete a esse ensaio.

modo de compreender essa tensão entre o vazio e a positividade contida no conceito de “além-do-homem”. Que se tome como ponto de partida o anúncio de Zaratustra feito aos homens na praça do mercado, logo depois de sua primeira descida: “O além-do-homem é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: que o além-do-homem seja o sentido da terra” (Za-I-Vorrede-3). Segundo a interpretação de Pieper a passagem contém dois sentidos concomitantes do “*über*”, presentes em toda a obra: um vertical, estático e, num certo sentido, normativo — cuja autoria Zaratustra atribui às cogitações do espírito; e outro horizontal, dinâmico, histórico — que ele atribui ao corpo. Tomemos a formulação sintética de Pieper:

A primeira sentença, ‘O além-do-homem é o sentido da terra’ exprime o ‘*über*’ vertical: a ideia estática do além-do-homem, que se vê quando o plano horizontal do tornar-se-a-si-mesmo histórico está oculto e desenha para si o contorno ideal de um criador como uma medida constante da superação. A segunda sentença, ‘que o além-do-homem seja o sentido da terra’, exprime o ‘*über*’ horizontal, na medida em que contém a exigência direcionada à vontade, qual seja, que a ideia do além-do-homem deve ser efetivada em um indivíduo concreto, o qual se torna potente no criar a si mesmo para além de si mesmo e, desse modo, esforça-se para incorporar sua vontade de poder (p. 71)¹⁶⁰.

A concomitância converte-se em unidade precisamente nos termos em que “a alma é algo no corpo” (Za-I-Veraechter), ou, ainda, nos termos da ambivalência contida no conceito de “*Übermensch*”. Ele é uma meta fixa, posta idealmente para lá da experiência efetiva (não há o além-do-homem), e, ao mesmo tempo, abre um caminho a ser efetivamente trilhado para materializar uma figura histórica concreta — sempre aquém do ideal normativo, mas, em seu avanço, a cada vez um passo além da figura deixada para trás.¹⁶¹

¹⁶⁰ As oposições anunciadas acima são construídas progressivamente no artigo de Pieper. A oposição estático/dinâmico e normativo/histórico aparecem na página seguinte; a associação dessas oposições às ações de corpo e alma aparecem mais explicitamente nas pp. 76-7.

¹⁶¹ Segundo Pieper, o termo “sentido” [*Sinn*], contido naquela fórmula, recapitula a mesma ambiguidade: a palavra tem, por um lado, uma função supra-histórica (na medida em que se aparenta a “conceito”, na medida em que é dado por definições, na medida em que não é descrição de coisa alguma, mas de uma extensão independente de fatos) e, por outro, uma função dinâmica, indicada por Pieper na acepção do “novo-alto-alemão” [*neubochdeutsch*]: *sinnan* [aparentado a *Sinn*] = *reisen, streben, geben* [viajar, buscar, ir].

A partir desse quadro conceitual, é interessante notar como Pieper vê a constituição (progressiva, dinâmica, *in fieri*) dessa unidade. Segundo sua interpretação, é a alma a inventora da ideia de superação de si (é claro, em interação com o corpo). O organismo se engaja, assim, na “incorporação de um construto ideal da alma” (p. 75). Resta que, como tudo o que é anímico, essa idealidade é, em primeiro lugar, produção humana e, em segundo, a manifestação do corpo humano. Precisamente nessa medida ela é diferente do ideal cristão: “O mencionado sentido do ‘além-do-homem’ já não existe em presença eterna, mas deve ser primeiro trazido à existência, e, na verdade, de tal modo que o corpo o gere juntamente com a alma” (p. 74). Se, por um lado, tudo o que é anímico tem origem no corpo, por outro, o resultado na interação entre esses elementos no corpo é algo não mais puramente corpóreo. Assim, é o indivíduo o que brota desse processo evolutivo (não vertical, mas horizontal). O importante aqui é que os dois vetores da passagem, da superação, da elevação (todos esses sentidos são implicados pelo prefixo *über*) devem ser inseparáveis se quisermos compreender em que medida se desfaz, no além-do-homem, a distinção entre homens e deuses. Agora, diz Pieper, “não há mais lugar para um deus transcendente em um mundo limitado e preenchido, tanto vertical quanto horizontalmente, pelo indivíduo criador” (p. 76). Ora, quando o homem põe diante de si (verticalmente) uma meta¹⁶² efetivamente trilhada por ele (horizontalmente),¹⁶³ ele fica mais próximo da superação dos antigos limites impostos pela divindade.

A unidade entre corpo e alma pode ser dissecada pelo olho analítico do pensador, mas os elementos que se encontram aí não são nada que exista isoladamente no homem. Não há puro corpo, nem pura alma, apenas a alma como “um algo no corpo”

¹⁶² O páthos que anima tal movimento está presente no espírito de Nietzsche desde seus anos na Basileia: “... pois a sua verdadeira essência não se encontra profundamente escondida em você, mas imensuravelmente acima de você, ou ao menos acima do que você ordinariamente toma por seu eu. Seus verdadeiros educadores e formadores evidenciam para você qual é o sentido primitivo e verdadeiro de sua essência, sua matéria fundamental, algo que de modo algum se deixa educar ou formar e, seja como for, algo de difícil acesso, atado, imóvel: seus educadores não podem ser mais do que seus libertadores”. (SE-1, GR)

¹⁶³ Comparar com trecho próximo à conclusão do capítulo que acabo de citar de *Schopenhauer como Educador*: “Há no mundo apenas um caminho que ninguém além de você pode trilhar: aonde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o. Quem foi que proferiu a sentença: ‘um homem nunca se eleva tanto quanto nas ocasiões em que não sabe aonde seu caminho o pode conduzir?’” (SE-1). Trata-se de Oliver Cromwell, que Nietzsche tomou do ensaio “Círculos”, de Ralph W. Emerson: “‘A man,’ said Oliver Cromwell, ‘never rises so high as when he knows not whither he is going’”. *Essays: First series (The Library of America)*, p. 414). (A tradução não se baseia no original de Emerson, mas na versão alemã usada por Nietzsche).

(Za-I-Veraechter). Convém, assim, interpretar a “grande razão do corpo” (a única razão reconhecida por Nietzsche [cf. ainda Za-I-Veraechter]) como a unidade desses dois “elementos”, a fim de evitar dois erros típicos: por um lado, o erro animista de pensar que haveria um espírito humano “puro”, independente do corpo; por outro lado, o erro materialista (comum entre aqueles que sabem que Deus morreu¹⁶⁴) de supor que há um corpo humano “puro”, desprovido de alma (Nietzsche critica os evolucionistas pelo fato de que eles esquecem o “espírito”).

A transição do homem ao além-do-homem, ainda que imprevisível, não é um processo evolutivo arbitrário ou aleatório, mas responde ao poder do indivíduo que cria a si mesmo na medida em que oferece a si metas que o elevem. Ora, isso pode ser trocado em miúdos como um processo de incorporação gradual de estados anímicos elevados. É evidente que há um círculo aqui, na medida em que a alma é toda feita de impulsos e afetos corpóreos (segundo uma hipótese nietzschiana, ela é uma “estrutura social de impulsos e afetos” [JGB-12; ver §75]); desse modo, pode-se dizer que a transição ao além-do-homem é, ao mesmo tempo, uma espiritualização do corpo e uma corporificação do espírito. Mas o importante desse modo de apresentar o problema é não cair nos perigos do reducionismo, que frequentemente desemboca, ora no desprezo do corpo (espiritualismo), ora no desprezo da alma (materialismo)¹⁶⁵. Assumindo-se esse ponto de vista, fica claro que o trabalho exclusivo sobre a alma implica estagnação do corpo, enquanto o trabalho exclusivo sobre o corpo implica a estagnação da alma. Em contrapartida, a resultante da tensão (positiva, nesse caso, quase como uma colaboração) entre esses dois elementos não será nem uma ascensão puramente vertical (como quer a metafísica cristã), nem um avanço puramente horizontal (como quer o materialismo reducionista); a resultante será um vetor que se afasta (vai além) igualmente dos dois eixos¹⁶⁶. O que se espera

¹⁶⁴ Esses são os ateus, mas os ateus repudiados por Nietzsche. São os homens das ideias modernas, sejam eles socialistas e egalitaristas (cujo exemplo mais claro são os homens a quem fala o “homem louco” do aforismo 125 de *A Gaia Ciência*), sejam os “grandes homens” que sobem desesperados à montanha de Zaratustra na parte IV.

¹⁶⁵ Pieper: “Zaratustra, por sua vez, vê a realização sobre-humana na luta por um equilíbrio entre ambas as forças potenciais determinantes do ser humano [*das menschliche Sein*]” (p. 77).

¹⁶⁶ Que seja mais evidente, em *Zaratustra*, o esforço para a recuperação do corpo, deriva da ameaça muito mais imediata do cristianismo, e sua campanha pela difamação do corpo em proveito da alma. Mas o discurso a respeito do último homem (cf. Za-Vorrede-5) representa o esforço oposto, uma vez que o risco apontado ali é o do descuido da alma (do conhecimento como afeto comandante) em proveito da

do além-do-homem é uma contínua síntese entre corpo e alma, entre instinto e conhecimento, portanto. No futuro do homem, ambos estão em permanente tensão. Essa tensão lança o homem a estágios de maior poder, para realizações cada vez mais abrangentes, cada vez mais dominantes. O além-do-homem se constitui, então, como um tipo de harmonia sempre tensa, na medida em que é apenas o equilíbrio de forças que apontam para direções diferentes.

§41 Vida como critério de valoração

A vida é a única coisa boa em si mesma e é o padrão
a partir do qual o valor de tudo mais deve ser medido.
(Lester Hunt¹⁶⁷)

A meta fixada por Nietzsche, que agora sabemos ser também um critério para medir a ascensão ou a decadência de qualquer processo histórico, se diz de muitas maneiras. No *Zarathustra*, ela é expressa pelo “além-do-homem”. Mas no restante de sua obra, essa mesma meta/critério também é expressa por quatro conceitos fundamentais: superação, devir, vontade de poder e vida. Já tratei do conceito de superação na última seção; do conceito de devir, tratarei em §§52 (e *passim*). Dos conceitos de vontade de poder e vida, que estão intimamente associados¹⁶⁸ e revelam

estagnação nos prazeres sensíveis — sobretudo o do conforto e da segurança físicos. Uma das muitas maneiras de apresentar o niilismo é justamente a perda do sentido que apenas metas eminentemente espirituais podem oferecer.

¹⁶⁷ Nietzsche and the origin of virtue. London: Routledge, 1991, p. 112.

¹⁶⁸ Acerca da relação entre vontade de poder e vida, que se veja a instrutiva observação de Scarlett Marton: “Um exame atento dos textos do período da transvaloração revela que vida e vontade de potência estão relacionadas de duas maneiras distintas: em alguns escritos, acham-se claramente identificadas e, em outros, a vida aparece como caso particular da vontade de potência [Nota de S.M.: Dentre os vários textos do primeiro grupo, alguns dos mais significativos são JGB-13, JGB-259 e XII, 2 (190); dentre os do segundo, encontra-se XIII, 14 (121)]. O fato de o filósofo recorrer a formulações diferentes pode ser objeto de dupla interpretação. Por um lado, quanto a suas preocupações acerca dos fenômenos biológicos e naturais, o que lhe permite proceder à passagem de uma à outra é a elaboração da teoria das forças. Por outro, quanto a suas considerações sobre os acontecimentos psicológicos e sociais, o que o obriga a manter-se fiel à primeira delas é a introdução da noção de valor. É no âmbito cosmológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda parte. Contudo, quando trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é ele que constitui o elo central de ligação entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito” (Marton 1990, p. 87). Ver ainda, a título de esclarecimento: “Se no âmbito cosmológico ele encara a vida como caso particular da vontade de potência, ao empreender a crítica dos valores, identifica uma à outra.

de modo particularmente conspícuo o caráter axiológico do além-do-homem, tratarei agora, em §§41-49.

No *Crepúsculo dos Ídolos*, no momento em que Nietzsche critica o julgamento comum dos filósofos acerca da vida, a saber, que ela não vale nada, ele ouve ali “um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida” (GD-Sócrates-1). E nisso Nietzsche identifica uma doença; trata-se do mesmo mal que Zaratustra havia chamado de “a maior das ofensas”, a ofensa contra a terra,¹⁶⁹ o corpo, ou a própria vida; mas que também não está distante da “doença nauseante” introduzida na divisão 6. Trata-se, enfim, de mais uma das manifestações de decadência que Zaratustra e Nietzsche encontram por toda parte em que veem os homens atuais.

Esses que dizem que a vida não vale nada — que, na segunda e na quarta parte do *Zaratustra*, se manifestam na figura do “Adivinho” — pretendem fazer um juízo de valor muito geral acerca da vida. Mas Nietzsche insiste que, por meio desse ato, eles não chegam a produzir juízo algum, nem verdadeiro, nem falso. Um juízo desse tipo jamais poderá chegar a adquirir valor de verdade. E a impossibilidade de que Nietzsche fala aqui é tanto existencial quanto lógica, o que talvez possa ser mostrado através de uma analogia. Aquele que faz um juízo de valor sobre a vida age como o tolo que afirma que o “metro de Paris”, na verdade, não possui um metro; mas a

E nem poderia proceder de outra forma, visto que concebe os valores como ‘humanos, demasiado humanos’ e se impõe examinar como foram criados” (p. 89).

Aproveito a ocasião para discutir a relação estabelecida nesta tese com os fragmentos póstumos de Nietzsche. Não discuto, por exemplo, a segunda relação apresentada por Marton (a vida como um caso particular da vontade de poder) em nenhum momento da tese, sobretudo porque não assumo como posições efetivas de Nietzsche aquelas que aparecem apenas em seu espólio. Trato como um princípio metodológico rígido só usar fragmentos póstumos para esclarecer passagens publicadas, nunca para oferecer pontos de vista novos. Uma justificativa possível para esse princípio é a seguinte: se Nietzsche escolheu não publicar um texto, é porque ele julgava que ele não merecia publicidade. Mas, levando em consideração a interpretação esotérica que apresento aqui, outro argumento deve ser levado em consideração. Pode-se supor que Nietzsche só considerou bem-acabado aquilo que publicou; o restante ele tomou por preparativos: notas, hipóteses, ensaios etc. Nesse sentido, ele ainda não tem a forma, nem a destinação, que garantem que sua filosofia alcançará os efeitos desejados. Vale, contudo, pontuar: para a discussão das questões filosóficas em si mesmas, independentemente das intenções de Nietzsche e da leitura imanente de sua filosofia, todo e qualquer material pode ser tratado como igualmente digno de reflexão e tem seu valor determinado tão só pelas questões elas mesmas. Analogamente: para descobertas científicas realizadas por outrem, as notas e resultados que foram ignorados por determinado cientista podem se mostrar mais importantes do que seus estudos publicados.

¹⁶⁹ “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-I-Vorrede-3).

negativa aqui é menos importante que o gesto predicativo nesse âmbito, pois ele seria igualmente tolo se pretendesse afirmar que o metro de Paris efetivamente tem um metro de comprimento¹⁷⁰. O que lhe falta é a perspicácia para notar que o metro de Paris é justamente o modelo a partir do qual tudo o mais será medido, não podendo ele próprio ser medido, ao menos não segundo a escala métrica. O que há de impreciso nessa analogia é que a adoção do metro de Paris como padrão de medida é evidentemente arbitrária — tanto é assim que há muitos outros padrões de medida, muitos outros meios de medir o comprimento de objetos. Mas a vida como o padrão de medida a partir do qual se pode estimar o valor de tudo o mais é o único padrão que pode haver entre os vivos. Qualquer outro critério que se possa aventar estará igualmente submetido a esse padrão. E justamente porque a vida estipula o valor de tudo o mais, não há como medir o valor da própria vida. Eis o que Nietzsche tem a dizer a respeito:

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 como sintomas — em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as

¹⁷⁰ Esse exemplo foi tornado famoso por seu uso nas *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Coincidentemente, ali ele também discute uma afirmação de Sócrates, quando este diz a Teeteto que não seria possível atribuir nem ser nem não-ser aos elementos mais básicos da realidade, uma vez que são eles que constituem o que podemos chamar de ser ou não-ser. Wittgenstein não pretende refutar essa afirmação de Sócrates, mas despi-la da aparência de sentido que ela carrega; na verdade, ela não veicula sentido algum. Propondo a analogia que nos concerne, ele afirma: “De uma coisa não se pode dizer que ela tem 1 metro de comprimento, nem que ela não tem 1 metro de comprimento; trata-se do metro de Paris” (*Investigações Filosóficas* #50, GR). O desenvolvimento que Wittgenstein deu a essa refinada *bontade* (essa “espantosa *finesse*”, como diz Nietzsche no texto de *Crepúsculo dos Ídolos* que analiso em seguida), tão famosa quanto consequente, é que esse metro — uma barra usada como parâmetro para todas as réguas, e que vigorou até 1960 — é apenas um “meio de apresentação”, mas não propriamente uma medição, nem tampouco um gesto significativo em que alguém mede o comprimento de algo. A barra está mais para a apresentação da liberdade de uma peça no jogo de xadrez do que para uma jogada. Assim, o metro de Paris entra em nossa linguagem como ferramenta que fixa o sentido do que chamaremos de “metro”, como convenção, mas ele evidentemente não foi medido para que possamos dizer que tem 1 metro. Qualquer tentativa de medir o modelo irá resultar num gesto ridículo, tautológico, inútil; só um tolo poderia dizer que o metro de Paris mede 1 metro. Amostras como esse metro ou como proposições estipuladoras de sentido têm valor “gramatical”, segundo expressões recorrentes de Wittgenstein nas *Investigações* e em seu *Nachlass*. É precisamente nesse sentido que proposições gramaticais estão, por assim dizer, para além de verdade ou falsidade. E essa é precisamente a comparação que eu gostaria de enfatizar com a analogia sugerida no corpo do texto, pois a vida, como Nietzsche insiste no contexto que nos ocupa e em outras passagens, está além do “contra” ou “a favor”, além de bem e mal. Quer dizer, qualquer afirmação que, valendo-se dos sentidos estabelecidos por elementos pertencentes ao quadro estruturante da linguagem (a “gramática”), pretendam descrever esses elementos serão ou *Unsinn* ou, no melhor dos casos, irrelevantes (*Investigações Filosóficas*, #252). Do mesmo modo, qualquer vivente que, em vida (como é evidente!), queira descrever o valor da vida está produzindo ou *Dummheiten* ou, no melhor dos casos, sintomas (GD-Sócrates-2). Porém, como é de se esperar, há limites para a analogia entre os procedimentos de Nietzsche e de Wittgenstein, como indicado na sequência.

mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo um objeto de disputa, e não juiz; e não por um morto, por outro motivo. (GD-Sokrates-2)

Elaboremos um pouco algo que pode não ser evidente à primeira vista: por que o fato de o vivente ser “parte interessada” o impede de estimar o valor da vida? Por que os viventes estariam presos aqui num círculo vicioso? Certamente a resposta não será: “porque todo vivente quer conservar sua vida”¹⁷¹. Com efeito, isso é, em primeiro lugar, uma falsidade — há suicidas, há homens que sacrificam suas vidas por quaisquer que forem os motivos, nobres ou vis. Em segundo, isso não ajudaria a responder à questão. A resposta é que um vivente não apenas “participa” da vida, ele é a manifestação da vida. O fato de que ele seja “parte interessada” não se deve ao seu interesse em viver; ele é parte interessada porque a vida fala nele. E esse é especialmente o caso quando nós, viventes, fazemos juízos de valor. É o que Nietzsche afirma:

Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora por meio de nós ao estabelecermos valores (GD-Moral-5).

§42 O que é viver

A vida mesma é algo que foi caracterizado mais de uma vez por Nietzsche, de modo que podemos alcançar uma ideia mais ou menos clara a respeito do que é “falar sob inspiração da vida”. “Viver é essencialmente apropriação, violação, dominação do que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, imposição da própria forma, incorporação e, ao menos, no mínimo, exploração” (JGB-259, tradução alterada). Além disso, “a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não

¹⁷¹ A concordância entre Nietzsche e o darwinismo encontra rapidamente seu limite. Nietzsche recusa a postulação de um “impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico” (JGB-13), pois “a própria vida é vontade de poder”, de modo que o instinto de autoconservação se mostra apenas um princípio supérfluo, mera consequência indireta da vontade de poder. Veremos outra discordância mais abaixo, a propósito do caráter meramente reativo da “adaptação” darwinista (§§43-44).

podendo sequer ser concebida sem esse caráter” (GM-II-11). Em outra ocasião, Nietzsche se pergunta: “o que significa viver?”; e responde:

Viver — é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver — é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho. Viver — é também não ter piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino? — No entanto, o velho Moisés declarou “Não matarás!” (FW-26).

Em cada uma dessas imagens vemos um impulso que é não apenas violento, que não apenas luta para afastar todas as barreiras à sua expansão, que não apenas ignora, em seu ímpeto, as regulações morais e de qualquer outra ordem; ele é ânsia por conquista, por expansão, por crescimento. E, acima de tudo, a vida é o contrário da fraqueza, da estagnação e da estabilidade, o contrário do repouso. Precisamente nesse sentido, como essa vontade de devir e de movimento, esse inimigo do repouso, ela é a permanente luta contra a morte¹⁷². É esse impulso o que, em seu estado mais natural, fala ao homem quando ele valora: a vontade de poder (de vitória, de domínio, de expansão, conquista, crescimento). Nietzsche afirma que “a própria vida é vontade de poder” (JGB-13) e que “a essência da vida” é “sua vontade de poder” (GM-II-12).

Detenhamo-nos um pouco nesta última referência para esclarecer melhor certa dificuldade com o conceito de vida e com a manifestação da vida em cada juízo de valor. Com efeito, pode parecer haver aqui uma inconsistência. Temos afirmado que a vida é o critério que nos permite estimar todos os valores, que Zarathustra fixa uma meta para o homem apresentando o seu conceito de além-do-homem, e, finalmente, que qualquer um desses dois conceitos pode ser tomado, a depender do contexto, como critério de valoração. Mas se a vida fala por nós, se não somos capazes de agir senão como viventes e, portanto, segundo os mandamentos da vida, por que ainda precisamos estabelecer metas? E, em segundo lugar, como foi possível que uma meta tão nociva à vida — Deus — tenha imperado sobre os homens por tantos séculos? O próprio Nietzsche lidou com esse problema de diferentes modos. No que segue,

¹⁷² Nietzsche frequentemente recorre também a outro campo semântico para caracterizar a vida: o da ilusão. Ele diz, por exemplo: “toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a ótica, a necessidade do perspectivístico e do erro” (GT-Selbstkritik-5). Esse tipo de enquadramento conceitual do que é a vida é, também, o mais recorrente em *Zarathustra*, quando a vida, apresentada amiúde como uma mulher sedutora, busca iludir Zarathustra por diferentes meios. A esse respeito, ver §§52-56, 62 e 68.

tentarei abordá-lo a partir de suas considerações acerca de como opera a evolução, ou seja, de como a vida pôde se manifestar em formas tão variadas e, no limite, de forma aparentemente contraditória com seu impulso mais interno, a vontade de poder.

§43 Evolução, e o efeito de Deus nos corpos humanos

Para a introduzir a concepção nietzschiana do sentido da evolução da vida, não conheço modo melhor do que abordar o discurso exotérico de Zaratustra na praça do mercado, momento, aliás, em que Nietzsche apresenta pela primeira vez seu conceito de “além-do-homem”:

Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes 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 além-do-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha. / Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco. (Za-I-Vorrede-3)

Nietzsche opera, aqui, sobre o campo semântico da evolução das espécies. Mas, no modo como Zaratustra fala, ele se preocupa em afastar quaisquer compromissos mecanicistas ou teleológicos. No primeiro caso, é outra vez Pieper quem nos auxilia:

A evolução não deve ser compreendida como algo que ocorre naturalmente, graças à constelação casual de um mecanismo causal cego. Pelo contrário, foi o poderoso criar-para-além-de-si de organismos vivos o que impulsionou a evolução e possibilitou o caminho da planta para além do verme e do macaco até o homem.¹⁷³

¹⁷³ (2012, p.71). Comparar, a esse respeito, Burnham e Jesinghausen: “A linguagem biológica/evolutiva usada aqui sugere que o além-do-homem é uma possibilidade real de desenvolvimento da espécie. No entanto, Nietzsche, ao fim dessa seção, fala do além-do-homem como um mar, trovão ou loucura que pode, de algum modo, mudar o humano. Isso sugere que o além-do-homem é menos um tipo biológico a ser alcançado do que um ideal em que se deixam para trás tipos, platôs evolutivos estáticos, em favor de um contínuo ‘superar’. Não se trata apenas de uma mudança evolutiva, mas de uma mudança na evolução — uma mudança no modo como a evolução funciona tanto no nível individual quanto no grupal” (Burnham, Douglas; Jesinghausen, Martin. *Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p. 20). Ver ainda a posição de John Richardson, que interpreta essa passagem como um exemplo de que “organismos podem ser desenvolvidos [*designed*] para mudar a si mesmos, como um meio de mudar sua linhagem. Indivíduos são cultivados para a autossuperação, como um meio para a

Todo espécime tem sobre si a pressão natural que o leva adiante, que o leva não apenas a sobreviver, mas a buscar o mesmo tipo de excesso de vida que permitiu à espécie da qual ele derivou produzir a espécie à qual ele pertence¹⁷⁴. Note-se, além disso, que tampouco se trata de uma tendência teleológica, como se a evolução obedecesse a uma finalidade para a qual foi programada¹⁷⁵. Antes, sua natureza é tal que diremos (se mantemos a identificação entre evolução e superação) que ele terá realizado a sua grande façanha na medida em que puder exceder os limites dessa sua conformação atual, produzindo para si não simplesmente qualquer mutação, mas a mutação que o permita ganhar mais vantagens, mais ferramentas, mais capacidades do que ele antes tinha. A diferença entre o que ocorreu na passagem do macaco para o homem, por um lado, e o que se espera na passagem do homem para o além-do-homem, por outro, é que esta última será objeto de um cultivo, ou de uma

autossuperação da linhagem”, ou seja, um exemplo do que ele chama de “Autosseleção” (*Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 62)

¹⁷⁴ Com essa apresentação, pretendo lançar alguma luz sobre tópicos relacionados que me parecem pouco evidentes. O macaco, o homem e o além-do-homem são colocados por Zarathustra em um *continuum* evolutivo. Isso implica um parentesco, mas também uma diferenciação entre eles (não apenas biológica, mas histórica). Caso se queira oferecer uma designação a esse contínuo, poder-se-ia afirmar que eles pertencem à mesma ordem (dos primatas) e provavelmente à mesma família (dos homínideos, juntamente com os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos). Poder-se-ia seguir com esse exercício taxonômico, e dizer que o além-do-homem pertencerá ainda ao gênero humano (na companhia do *sapiens* e de todas as espécies desse gênero que sabemos extintas: *gautengensis*, *habilis*, *erectus*, *antecessor*, *ergaster*, *heidelbergensis*, *neanderthalensis*, *floresiensis* e *naledi*), mas não à mesma espécie (“Para cima vai nosso caminho, além da espécie, rumo ao além-da-espécie [*Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art*]” [Za-I-Tugend-1, tradução alterada]). Ocorre que a especulação a respeito do futuro do homem tem pouco lastro, pelos motivos que vira acima (§§36-38). Mais importante do que perguntar se a passagem do homem ao além-do-homem gera efetivamente uma nova espécie, algo pouco palpável, é atentar ao corte epistêmico realizado na passagem da espécie àquilo que a sucede. O advento da *Über-Art*, mantendo a ambiguidade do prefixo *über*, aponta para a possibilidade de um novo corpo, muito mais saudável e espiritualizado. Nesse sentido, o critério de distinção entre *Art* e *Über-Art* é primordialmente espiritual, ainda que a transformação biológica esteja intimamente associada a esse conceito renovado de “evolução”.

¹⁷⁵ Caso haja algum tipo de teleologia em Nietzsche, ela é de um tipo muito específico, de um tipo que o impede de assumir, como ele diz em *Além de Bem e Mal*, “princípios teleológicos supérfluos” como o princípio de autoconservação (JGB-13). Quanto a isso, o trabalho de Richard Richardson oferece uma solução muito satisfatória. Se pensamos, de modo geral, nos impulsos ou instintos, que caracterizam o orgânico, podemos supor, tautologicamente, que o resultado de um impulso é idêntico à sua finalidade. Não porque haja qualquer “relação interna”, estipulada em algum domínio prévio à experiência, entre o impulso e a sua realização, mas porque a evolução desse organismo selecionou justamente os impulsos que (arbitrariamente) produziam tais efeitos. Por isso é razoável entender ou explicar qualquer impulso a partir de seu resultado: não porque se pressuponha uma finalidade embutida nele, mas porque a história natural da espécie demonstra que esses resultados são efetivamente buscados por aquela ação. A contribuição de Richardson é mostrar como a teleologia, como uma explicação por referência a fins, pode ser historicizada. Com isso, a teleologia assume um caráter etiológico. Quando se identifica resultado e finalidade (“the drive’s result is its end”, 2004, p. 39), o modo como impulsos serão explicados faz referência principalmente à história do impulso. Desse modo, a “finalidade” do impulso se torna, como quer Nietzsche, uma ficção, uma invenção útil à sobrevivência da espécie.

autosseleção (como diz John Richardson). O que antes se deveu demasiadamente ao acaso, agora será um trabalho ativo de si sobre si¹⁷⁶. A evolução humana, agora, é um trabalho ativo do homem.

De todo modo, Zaratustra nos lembra que as superações que nossa espécie já realizou não eliminam o que foi superado. Ainda carregamos os traços do ancestral que, como espécie, compartilhamos. Se, vista a partir de sua evolução, nossa espécie foi um dia verme, segue havendo o verme no homem — e não há por que negar que até hoje carregamos em nossos corpos traços que um dia foram os do verme. Não há como nem por que negar o verme que cada um carrega em si, a própria animalidade,

¹⁷⁶ Quanto a esta ideia, que aparecerá mais claramente ao fim do discurso “Nas ilhas...”, ver: “[...] Pensamento fundamental: os novos valores precisam ainda ser criados — disso não somos poupados! O filósofo precisa ser como um legislador. Novas espécies [*Arten*]. (Como, até hoje, as mais elevadas espécies (por exemplo, os gregos) foram cultivados [*gezüchtet*]: [é preciso] querer conscientemente esse tipo de ‘acaso’ [...]” (NF-1885,35[47]). Embora o exemplo dos gregos possa sugerir que “espécie” deve ser lido de modo menos literal, em outra passagem próxima, Nietzsche lembra que, como “a extensão da vida de um homem não significa quase nada em comparação com cumprimento de tarefas e intenções tão longas; sobretudo, uma nova espécie [*eine neue Art*] precisa ser cultivada [*angezüchtet*], na qual se assegura duração, por muitas gerações, à requerida vontade, ao requerido instinto: uma nova espécie [*Art*] e casta [*Kaste*] de senhores — isso se deixa compreender tão bem quanto o longo e não facilmente pronunciável ‘*et cetera*’ desse pensamento” (NF-1885,37[8]). É por isso que Zaratustra pede aos seus discípulos que assumam para a si a responsabilidade de conduzir a evolução do homem a partir da força de suas vontades. Mas sem crer que o trabalho se consumará neles (ver divisão 4). Isso passa, como sugerido no trecho citado anteriormente, pela criação de valores mais elevados que os vigentes na civilização cristã, sobretudo depois da morte de Deus. Ou, como ele diz na sequência imediata da passagem que acabo de citar: trata-se de “preparar uma inversão de valores [*Umkehrung der Wertbe*] para um tipo [*Art*] determinado de homem, de espiritualidade e força de vontade mais elevadas, e, para esse fim, libertar neles, lentamente e com cuidado, um conjunto de instintos [até hoje] mantido sob rédeas: quem reflete sobre isso é um de nós, espíritos livres; — é claro que esse último é de uma nova espécie [*Art*] de ‘espíritos livres’ em relação aos de até agora: pois estes desejaram mais ou menos o contrário” (*idem*). Essas passagens indicam, em primeiro lugar, que Nietzsche estava pensando a longuíssimo prazo; em segundo, que ele pensava em termos de uma nova espécie também em sentido literal; em terceiro, que a evolução que ele vislumbra é sobretudo espiritual, sobretudo um trabalho de espiritualização do corpo.

os próprios instintos¹⁷⁷. E o mesmo vale para a relação entre o homem e o macaco: este sempre permanecerá naquele¹⁷⁸.

Mas há duas maneiras diferentes de o homem se relacionar com essa presença do que foi superado em si. Se o caminho é ascendente — no caminho natural da evolução e da superação —, ele alivia o que passou na medida em que o afirma; à medida que se afasta do passado de sua espécie, à medida que efetivamente deixa para trás aquilo que foi superado, ele pode rir também como quem agradece. Por outro lado, se o caminho é descendente, ou seja, se efetivamente o homem se encontra na involução que Zaratustra teme encontrar nos homens para os quais ele fala, é com razão que ele vê a aproximação com o macaco, e a semelhança com ele não será uma memória divertida, mas um prospecto; na medida em que ele não pode de modo algum retroceder a esse estado, ele lhe parecerá abjeto.

É por medo dessa tendência descendente, antinatural, em alguma medida vergonhosa que Zaratustra diz: “Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não” (Za-I-Vorrede-3). A terra à qual se refere Zaratustra aparece principalmente como o polo positivo de uma distinção. O polo negativo é o céu, ou melhor, a promessa de uma vida que não seja terrena, mas celeste, de um pós-vida. Aqui encontramos o principal motor para que os homens abandonem o caminho a

¹⁷⁷ Comparar com o aforismo 49 de *Aurora*: “Antigamente buscava-se chegar ao sentimento da grandeza no homem apontando para sua procedência divina: isso agora é um caminho interdito, pois à sua porta se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis, e arreganha sabidamente os dentes, como que a dizer: ‘Não prossigam nesta direção!’. Então se experimenta agora a direção oposta: o caminho para onde a humanidade vai deve servir para provar sua grandeza e afinidade com Deus. Oh, tampouco isso resulta em algo! No final desse caminho se encontra a urna funerária do último homem e coveiro (com a inscrição: ‘*nihil humani a me alienum puto*’)” (M-49). Ora, esse último homem é justamente o homem fixado, o homem visto como um fim e não como uma ponte. O aforismo prossegue: “Não importa o quanto a humanidade possa ter evoluído — e talvez ela esteja, no fim, ainda mais baixa do que no começo! — para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacraína não podem, no final de sua ‘trajetória terrestre’, alcançar o parentesco divino e a eternidade. O tornar-se arrasta atrás de si o haver sido: por que haveria uma exceção a esse eterno espetáculo, uma exceção para um pequeno astro e uma pequena espécie que o habita? Fora com tais sentimentalismos!”

¹⁷⁸ Quando Zaratustra diz: “Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco”, há uma clara referência a Heráclito: “o mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo mais” (*Fragmentos Contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odisseus, 2012; trata-se do fragmento LXXXIII, extraído de *Hípias maior*, 289b [p. 93]). Na medida em que a sugestão é que o *Übermensch* substitua Deus como a meta da humanidade, esse fragmento de Heráclito poderia ser reinterpretado para dizer: o mais sábio dos homens, diante do além-do-homem, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo mais.

que naturalmente as espécies se dedicam, ao qual mesmo o macaco que ele um dia foi se dedicou. Mas essa que Zaratustra parece identificar como a principal causa do movimento regressivo em que o homem se encontra, o advento da alma supostamente imortal, está certamente vinculada à ideia de Deus, a principal das promessas daqueles que “falam de esperanças supraterras”.

Agora, com a morte de Deus, deveria cair como dominós tudo o que dele decorria. As promessas celestes, a alma e seus produtos todos devem ser extirpados. Mas o fato é que essas chagas divinas sugaram os corpos humanos por muito tempo. Em particular, a alma “queria o corpo magro, horrível, faminto. Assim pensava ela escapar ao corpo e à terra” (Za-I-Vorrede-3). E o que ela produziu foram “propensões antinaturais, todas essas aspirações ao além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo” (GM-II-24). E a imundície que essa alma (esse algo no corpo) demonstrava acabou por entulhar nos corpos humanos toda a sua sujeira, até que por fim eles se reduziram ao estado que permitiu a Zaratustra a sentença: “Na verdade, um rio imundo é o homem” (Za-I-Vorrede-3). Isso quer dizer que, embora Deus tenha desabitado o mundo, os efeitos de sua longa estadia ainda se farão sentir por algum tempo — também nos corpos humanos.

Pois bem, a imagem da maré é estendida até esta outra, em que o homem é uma corda ou uma ponte que liga duas margens¹⁷⁹:

O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-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. (Za-I-Vorrede-4)

O homem, tal como se apresenta aos olhos de Zaratustra, hesita em seu caminho. Nada agora o puxa para qualquer um dos extremos, por isso ele se mantém indefinido e os perigos se multiplicam. É verdade que ele pode ir além e seguir o seu caminho

¹⁷⁹ A mudança das imagens é o resultado da primeira reação do “povo” ao discurso de Zaratustra: “Depois de falar assim, alguém do povo gritou: ‘Já ouvimos bastante sobre o equilibrista; agora nos deixa vê-lo!’. E todos riram de Zaratustra. Mas o equilibrista, que achava que as palavras se referiam a ele, pôs-se a trabalhar” (Za-I-Vorrede-3). A analogia entre a corda do equilibrista e a corda que é o homem é o recurso retórico com que Zaratustra busca, inutilmente, tornar-se claro àqueles que nada podem compreender de sua doutrina. Mas, apesar de mal-sucedida em seu intento primário, a imagem segue sendo justa para os leitores que não se confundem com o “povo”, os leitores buscados por Nietzsche.

mais natural, o da evolução e da superação de si. Mas, por outro lado, ele pode estagnar-se e, estremecendo, periga abismar-se e, assim, arruinar-se (como resultado, perece a espécie); ou, talvez ainda pior, ele pode acabar encetando o mais vergonhoso dos caminhos, o da barbarização, o da animalização.

Note-se que tudo o que havia sido dito até aqui se refere ao movimento impulsivo que leva a evolução adiante. Mas, na passagem citada do prólogo, Zaratustra manifesta uma grave preocupação com a possibilidade de um movimento contrário, como se ele identificasse um impulso regressivo entre os homens que ele tem diante de si. Parece haver entre os humanos uma tendência a abdicar de suas vantagens, ferramentas e capacidades; uma tendência a não querer a própria superação, mas a negar os tesouros acumulados por sua espécie e converter-se assim em algo semelhante a uma maré que perde a energia potencial que a cheia lhe conferia, e que regride ao estado impotente de uma maré-baixa à medida que deixa escapar, em vazante, suas águas¹⁸⁰. Assim, Zaratustra vê, no estágio atual do homem, um momento em que a natureza hesita em seu caminho natural, o caminho da evolução das espécies. Se esse for o caso, torna-se ainda mais difícil supor que ele poderá transvalorar esse processo e assumir as rédeas da evolução do homem, moldando-a de acordo com o ideal de superação inscrito no além-do-homem.

§44 Desprezo e declínio

A boa nova é que o caminho torto imposto por Deus e pela alma pode ser endireitado, e o rio poluído que é o homem pode correr para um oceano vasto o suficiente para acolher e neutralizar toda a imundície. Zaratustra afirma: o além-do-homem é esse oceano. Pois uma vez que as pretensões e os esforços humanos forem revertidos do céu para a terra, uma vez que o homem retome o seu caminho no sentido da superação de si próprio na direção de uma espécie mais elevada, então ele pode efetivamente deixar para trás tudo o que impedia a realização dessa que é a sua meta natural. Mas para isso é preciso que a vontade dos homens proclame: “que o

¹⁸⁰ Comento trecho do discurso de Zaratustra na praça: “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?” (Za-I-Vorrede-3).

além-do-homem seja o sentido da terra” (Za-I-Vorrede-3). Para que o caminho seja revertido, é preciso que o homem queira fixar a meta que o purifica das chagas divinas e que o conduz à superação de si. É por isso que Zaratustra diz: “É tempo de o homem fixar sua meta. É tempo de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança” (Za-I-Vorrede-5)¹⁸¹. Essa meta que substitui Deus, essa esperança terrena que substitui as promessas celestes, é justamente o além-do-homem.

Mas é preciso esforço e vontade para que o caminho reto seja mais uma vez encetado. E para isso será preciso desprezar não apenas Deus e seu céu, a pura alma e seus produtos, mas aquilo que eles fizeram do homem (ver §§88-90). Zaratustra diz: será preciso que cada homem experimente o grande desprezo por muitas coisas em si próprio. Esse desprezo de si próprio, Zaratustra insistirá ainda em outras passagens¹⁸², é inseparável do amor. Pois o homem que aprendeu a se desprezar busca acima de tudo elevação, busca abandonar em si algo que merece perecer. E é mesmo possível que, em proveito dessa superação efetivada no indivíduo, mas que, pelos caminhos da diversificação e evolução, repercutem em toda a espécie, esse grande desprezador e esse grande amante deva mesmo perecer.

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem [*Übergang*] e um declínio [*Untergang*]. / Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam. / [...] Amo aquele que vive para vir a conhecer, e que quer conhecer para que um dia viva o além-do-homem. E assim quer o seu declínio. / Amo aquele que trabalha e inventa para construir a casa para o além-do-homem e lhe preparar terra, bicho e planta: pois assim quer o seu declínio. (Za-I-Vorrede-4)

Já passamos pela metáfora da ponte, no momento em que falávamos da hesitação do homem. Mas agora Zaratustra já modula o seu discurso, já o orienta para os homens que depositam toda sua fidelidade na meta terrena que é o além-do-homem,

¹⁸¹ Esse é o início da última parte do discurso de Zaratustra na praça. Como sua audiência siga rindo, sua estratégia para ser ouvido é falar ao maior orgulho desses homens e criticar o que eles chamam de “cultura”. A ideia do plantio de um germe aparece, então, como a última esperança para o homem: “Seu solo ainda é rico o bastante para isso. Mas um dia esse solo será pobre e manso, e nenhuma árvore alta poderá nele crescer”. Zaratustra antevê a possibilidade de que o caminho descendente seja efetivamente trilhado, de modo que o último homem — esse ponto fixo e inerte — seja a única meta possível para o homem.

¹⁸² Ver, por exemplo, Za-I-Schaffender, Za-III-Tugend-3, Za-IV-Mensch. Lembrar, ainda, de §16.

e que estão dispostos a passar para a margem de lá, a margem da evolução e da superação. Mas essa passagem é idêntica a um declínio — *Untergang* é ocaço; naufrágio; declínio, decadência, ou, um passo à frente, ruína; morte ou fim (cf. §15). Isso significa que o homem realmente devotado à terra se compromete com o maior dos sacrifícios para expurgar os males infligidos sobre seu corpo (sobre a espécie) por séculos de império de Deus. Essa é a maneira, só aparentemente paradoxal, de a um só tempo desprezar a humanidade e de amar a humanidade ao ponto do sacrifício. Pois o sacrifício é, como dito, um expurgo; mas desde que ele seja efetivamente um trabalho ativo para a superação da humanidade.

§45 Um regresso na evolução

Mas há mais aspectos relevantes que esclarecem como foi possível que uma meta tão nociva à vida — Deus — tenha imperado sobre os homens por tantos séculos. Tomarei a resposta a essa importante pergunta de uma discussão incidental da *Genealogia da Moral*. Nietzsche lembra, ali, que o estabelecimento de finalidades é algo em grande medida arbitrário — não há uma teleologia natural, um direcionamento natural a que todo o indivíduo está submetido. Mesmo a vida — essa força gigantesca que acabamos de ver — não é uma “causa final” irresistivelmente compelidora que submeteria todo vivente, fazendo com que tudo seja “promotor, conservador da vida” (JGB-4). Não há qualquer vínculo entre a suposta essência de algo e a sua finalidade. A finalidade de algo não explica de modo algum sua origem ou sua essência: “a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*” (GM-II-12). Nietzsche insiste em louvar e estabelecer este “princípio mais importante para toda ciência histórica”:

de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM-II-12).

Retomemos, então, o que tínhamos visto ser um traço de “todos os seres”, aquilo de que Zaratustra falava ao tomar o homem como uma corda atada entre o animal e o além-do-homem. Víamos ali que há uma orientação natural para o homem — natural na medida em que se alinha à vontade de poder inscrita no seio da vida. Essa orientação é o impulso perpétuo à superação. Mas vimos, também, que essa tendência não compele irresistivelmente o homem, nem determina inexoravelmente seu caminho. Por isso, agora o homem como que hesita no meio do caminho, olhando frequentemente para trás e frequentemente tendendo para o caminho antinatural, para a regressão à animalidade em vez de tomar o caminho de sua superação, o caminho em direção ao além-do-homem. Ora, um dia o sentido e a finalidade do homem podem ter sido naturais a essa maneira; mas ocorre que o homem foi subjugado e assenhoreado por outras forças, foi submetido a outra meta, uma meta certamente regressiva, certamente menos engrandecedora e enobrecedora, mas que o assaltou com força suficiente para fazê-lo esquecer “o sentido da terra”, e virar a sua cabeça para céus e esperanças supraterras, até aluciná-lo e (se tomamos como parâmetro o critério natural da superação) degenerá-lo. O homem, um animal promissor, foi reinterpretado, e tornou-se um animal submisso e domesticado. E, embora falemos aqui de “interpretação”, “sentido” e “finalidade”, é importante deixar claro que Nietzsche refere-se, com esses termos, a processos orgânicos e não meramente “anímicos”. O olho, por exemplo, não foi feito para ver — sua finalidade não explica a sua gênese —, mas, em sua evolução, ele foi apropriado por forças que o conduziram até o seu estado atual. Não se trata de saber quais foram essas forças, a quantas finalidades nossos órgãos foram submetidos até se tornarem o que são, e a quantas finalidades eles ainda serão submetidos para assumir a nova forma que a evolução lhe dará:

a “evolução” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido [...] — mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... (GM-II-12)

Essa apresentação do modo como opera a evolução é a explicação para o caminho desviante que certos organismos podem assumir em seu processo de adaptação. Ora, a evolução não exclui de modo algum a degeneração e o empobrecimento de uma espécie; ocorre que, a despeito disso, é justo apostar na maior probabilidade de que as espécies regressivas e mal-adaptadas à sobrevivência pereçam. E a espécie humana não constitui exceção à regra. O que não impede, contudo, que Nietzsche reconheça que mesmo esse tipo de corrupção orgânica pode ser benéfica, desde que ela não seja a força dominante no organismo. Com efeito, “a inutilização parcial, a atrofia, e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*”. Ora, isso explica algo da alegria de Nietzsche ao ver as catástrofes vivenciadas pelo homem e a desestruturação decorrente das novas catástrofes que ainda o esperam. E não é mais ou menos essa a esperança de Nietzsche quando ele insiste que “os fracos e malogrados devem perecer” e que esse é o “primeiro princípio de nosso amor aos homens” (AC-2)? Não é nisso que ele insistia quando afirmava, numa passagem já citada, que a própria vida exige o afastamento daquilo que, ainda sendo parte da vida, quer, contudo, morrer (FW-26)?¹⁸³. Pois bem, o amor de Nietzsche ao futuro da humanidade, já vimos, é inseparável de seu desprezo pelo atual estágio da humanidade. E esse futuro só chegará, ou seja, só haverá o “florescimento de uma mais forte espécie de homem” (GM-II-12) quando o *quantum* de vida moribunda que ainda habita a humanidade efetivamente morrer¹⁸⁴.

¹⁸³ Nessas passagens aparece essa esperança nietzschiana tão difícil de apresentar em nossos dias, pois ela quase inevitavelmente nos faz lembrar da retórica exterminatória das experiências totalitárias do século XX. Mas é inevitável apresentá-la. Aqui, a concisão de Eugen Fink nos vem ao auxílio. Ele apresenta o caráter extemporâneo das considerações de Nietzsche de maneira bastante clara (traduzido a partir da edição inglesa): “Nietzsche se coloca em clara oposição à tradição ocidental e às visões tradicionais de justiça. Quanto mais potente, criativa ou influente é uma vida, mais ela irá assimilar, em seu próprio sistema de valores, a desigualdade entre os homens, e propor uma hierarquia e uma aristocracia espiritual. E vice-versa: quanto mais impotente e sem poder é uma vida, mais ela irá insistir na igualdade, buscando rebaixar o indivíduo excepcional para um nível médio, medíocre. Ela verá a grandeza como um crime contra a igualdade e tentará se vingar dos poderosos e bem-ajustados na vida”. (2003, p. 68).

¹⁸⁴ O método de Nietzsche já indica com clareza seu compromisso com o ideal de que tenho tratado. Eis as perguntas norteadoras de uma genealogia da moral: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (GM-Vorrede-3)

§46 Adaptação ativa e misarquismo

“A magnitude de um ‘avanço’ [...] se mede pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma mais forte espécie de homem — isso seria um avanço... Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico, tanto mais porque vai de encontro ao gosto e aos instintos dominantes, que antes se conciliariam até mesmo com a contingência absoluta, com a absurdidade mecânica de todo acontecer, do que com a teoria de uma vontade de poder operante em todo acontecer. A idiossincracia democrática contra tudo o que domina e quer dominar, o moderno misarquismo (forjando uma palavra ruim para uma coisa ruim) de tal modo se transformou e se transvestiu no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra, pode penetrar, nas mais rigorosas e aparentemente objetivas ciências; me parece mesmo que já se assenhorou de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se entende, ao escamotear uma noção fundamental, a de atividade” (GM-II-12, tradução alterada)

Antes que possamos voltar ao problema do critério dos valores, uma última consideração acerca da identificação entre vida e vontade de poder. Nietzsche oferece mais uma crítica ao darwinismo de sua época, uma vez que ele julga não apenas equivocada, mas inaceitável a ideia de que a adaptação seja um fenômeno reativo. Para ele, afirmar que a evolução é o resultado de uma “adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas” equivale a negar o próprio conceito de vida. Na adaptação bem-sucedida de uma espécie ao seu ambiente, Nietzsche vê o resultado da ação de impulsos internos de apoderamento e de autorrealização. Pensar de modo contrário é simplesmente não perceber que a própria vida age em seus espécimes com as mesmas “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação precede necessariamente a adaptação” (ainda GM-II-12). Ora, a garantia desse ponto é fundamental para que Nietzsche possa ancorar na experiência da vida a meta zaratustriana de superação de si, de superação das adversidades a partir de uma vontade criadora que supera — por força vital, e não por uma vontade meramente individual, por ação, e não meramente reatividade — todas as resistências que eventualmente busquem impedir o processo de evolução, de crescimento, de domínio. Mas o fato de que a teoria da evolução tenha sucumbido desse modo às necessidades da adaptação meramente reativa é, para Nietzsche, mais um sintoma da degeneração a que a humanidade de modo geral

sucumbiu, e que, como é de se esperar, avança também por todos os domínios do espírito, incluindo as “ciências objetivas”. É a fraqueza e a vontade regressiva vigente na maior parcela da humanidade o que promove esse “misarquismo”¹⁸⁵, ou seja, essa intolerância e insensibilidade para o que Nietzsche trata como o verdadeiro caráter da vida: vontade de poder.

O trabalho de Gérard Lebrun, apresentado inicialmente no artigo “A dialética pacificadora” (1977, 2006a) e depois incorporado ao seu *O avesso da dialética* (1988), pode ser visto como uma contribuição para especificar a história desse “misarquismo”. A partir dele, vê-se em que medida o diagnóstico nietzschiano de decadência data de Sócrates. Lebrun segue uma indicação de Nietzsche (JGB-202, uma apresentação alternativa do “misarquismo”) para afirmar que os expoentes da história da filosofia são unânimes quando se trata da constituição da sociedade do “rebanho autônomo”, que não admite pretensão particular, direito particular ou privilégio algum. Platão, Aristóteles, Rousseau, Kant, Hegel, comunistas e liberais¹⁸⁶, todos contra a manifestação do ἄρχειν como autoridade. Este, nota Lebrun, é o triunfo da dialética: quem comanda deve sempre dar razões de sua autoridade.

Lebrun localiza no *Górgias* e no Livro I da *República* duas batalhas decisivas da dialética. Ela ganha por um truque de Sócrates: o comando se faz em proveito do comandado; e “insólita é a dominação que não esteja a serviço do universal” (2006a p. 96). Mas Cálicles e Trasímaco poderiam ter ganhado a batalha se tivessem defendido que o poder é algo que se garante e se defende por si só, simplesmente à medida que se manifesta. Quer dizer: não se trata de ter direito ao poder, mas simplesmente de detê-lo. Lebrun insiste que a originalidade absoluta do poder é ainda

¹⁸⁵ “Misarquismo”, termo forjado por Nietzsche no trecho que serve de epígrafe a esta seção, é composto de μῖσος (“ódio” ou “aversão”) e ἀρχή. Segundo Pierre Chantraîne (*Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots. Tome I (A-Δ)*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968), o verbo ἄρχω é, originalmente, “tomar iniciativa, começar”; em sentido ativo, ἄρχειν é, depois de Homero, “comandar, talvez, originalmente, com um valor militar”. Finalmente o substantivo ἀρχή tem o sentido duplo de “começar” e “comandar”. Consonantemente, Lidell e Scott definem o termo, numa primeira acepção, como “começo, origem, primeira causa” e, na segunda, como “poder, soberania, domínio, comando”. Nietzsche tem em mente o segundo sentido, mas, dado o contexto de exaltação da ideia de “atividade” em que a palavra é sugerida, o sentido primordial de “tomar iniciativa” também é relevante. A tradução direta para a palavra cunhada seria, do modo mais simples possível, a aversão ao poder.

¹⁸⁶ Lebrun oferece sucintas discussões específicas a respeito de cada um desses autores ou tradições: Platão, Aristóteles (2006a, p. 92), Rousseau, Kant (p. 94), Hegel (passim), comunistas e liberais (p. 97). As indicações de página até o final desta seção se referem a 2006a.

o que o permite dizer que tampouco se trata de justificar ou dar as razões do poder: o poder se exerce a despeito disso. Poder e força, no entanto, foram redefinidos após a disputa entre Sócrates e os sofistas. O único poder não-tirânico é o técnico, que age em proveito do universal, que torna a sua potência a serva do todo. O erro de Cálicles e Trasímaco, que, derrotados, observam do chão o avanço triunfal da dialética, foi, enfim, não ter tratado essa potência serva, a técnica, como ilusão.

Foram precisos dois milênios até que se pudesse pôr sob suspeita esse poder ilusório, denunciando-o corretamente como improcedente: ele não se sustenta em suas próprias pernas, pois nenhum poder será realmente poder se se desenvolve “reclamando-se do interesse alheio, e sob a caução de um ideal que lhe fosse superior” (p. 97). A ilusão, no entanto, materializa-se, na medida em que o sentido da palavra “poder” é fixada. A “potência carcomida”, a “soberania inofensiva”, o poder “transparente”, a “força mansa” é posta em circulação pelos filósofos. Agora eles podem neutralizar a desmedida, dominar “a desigualdade da potência de vida” e fazer com que se reabsorvam automaticamente as tensões (p. 97)¹⁸⁷. E como não notar que, desse modo, abre-se o caminho para um ideal bastante diferente daquele que é apresentado pela vida? Agora não é a força, mas a fraqueza, a regra. Agora não se aceitam mais as tensões inerentes à vida e, por consequência, torna-se sumamente difícil reconhecer a vontade de poder que se manifesta na própria vida; e o que se vê em seu lugar é a ilusão de uma vida domada. Para Nietzsche, essa cegueira é apenas um sintoma a mais da vida que degenera.

§47 Deus e Moral: antinatureza

Ora, essa vida que degenera, essa vida que absurdamente nega os seus traços mais característicos — em semelhança com aqueles que alucinam diante do espelho recusando-se a ver os seus rostos pelo que eles são —, isso ainda é vida. Mas, apesar disso, os viventes que insistem em dizer “a vida não vale nada” seguem sendo um exemplo de vida decadente. Pois nesse caso, ela é tomada por forças antinaturais.

¹⁸⁷ O artigo de Lebrun prossegue investigando de que modo os conceitos de igualdade e de justiça (igualitária) foram subrepticiamente introjetados na própria natureza por meio dos esforços da filosofia ocidental. De modo que também o conceito de justiça se torna refém do misarquismo.

Aliás, pela mais antinatural de todas as forças aventadas por um ser natural, a moral. Por isso Nietzsche dirá que moral é antinatureza por excelência. E, em particular, o filósofo que negue a vida mostra-se apenas como a forma mais acabada do moralista. O caráter aberrante dessa postura se expressa claramente no fato de que, na confusão de seus instintos, esse tipo de filósofo deseja antes a morte que a vida. Precisamente aqui encontramos a contradição que buscávamos desde o fim de §42, aquela que permite o império de um ideal tão regressivo a ponto mesmo de desviar o caminho evolutivo da espécie. Apenas isso pode significar uma negação da vontade de vida¹⁸⁸: uma vontade moralizada e degenerada que, ainda em vida, tende à morte.

A mesma oposição entre afirmação e negação da vida pode ser encontrada no domínio de que partimos em §43: os efeitos nocivos do deus monoteísta sobre a evolução. Como visto anteriormente, o ideal do além-do-homem é um caminho ascendente para a humanidade, como que a palavra de ordem que diz “supera perpetuamente a ti mesmo!” (cf. §38). Deus, por oposição, poderia ser apresentado como a palavra de ordem contrária. Naqueles que assumem Deus como ideal, fala “a vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada”, de modo que, na vida moral (aquela que assume Deus como meta), “é o *instinto de décadence* mesmo que se converte em imperativo: ela diz: ‘pereça!’ — ela é o juízo dos condenados” (GD-Moral-5).

Por isso Nietzsche insiste nesse seu ateísmo cheio de conseqüências ao dizer: Deus é o inimigo da vida (GD-Moral-4), ele é “antítese [à vida] e condenação da vida” (GD-Moral-5). E, no entanto, ele serviu como o crivo usado por todo o Ocidente para que se pudessem hierarquizar os valores, para que se pudesse não apenas dizer o que é bom, o que é mau e o que é ruim, mas também para afirmar a superioridade do

¹⁸⁸ Infelizmente não terei ocasião de abordar nesta tese o principal exemplo que Nietzsche oferece dessa vontade degenerada, o sacerdote. Apresento, em compensação, um breve apanhado de Scarlett Marton a respeito da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*: “[...] ao contrário do que poderiam pensar os ascetas, no ideal que perseguem não ocorre um embate de ‘Vida contra vida’ — mesmo porque, do ponto de vista fisiológico, seria impossível —, mas sim a luta da vida contra a morte. Criam outra vida, inventam outro mundo, desejam ser de outro modo, querem estar em outra parte, porque neles a vida, ela mesma, está em degeneração. [...] [Nietzsche] retoma, por fim, o problema da significação do ideal ascético, fazendo ver que ele ofereceu um sentido para o sofrimento do homem, agora interpretado como necessário por causa do outro mundo, do além, de Deus, da vida depois da morte ou até mesmo da verdade. Se com essa interpretação o homem acreditou preencher o vazio em que julgava encontrar-se, também viu seu fardo acrescido por um novo sofrimento, ‘mais profundo, mais íntimo, mais corrosivo da vida’: a perspectiva da culpa”. (Marton 1990, pp. 84-5)

bem e do mal cristãos diante de todas as outras valorações possíveis. Mas já foi dito: o além-do-homem substitui Deus como ideal. Portanto, como tenho afirmado, ele também o substitui como critério para o que deve ser, a partir de agora, bom e mau, ou melhor, como critério tanto para estabelecer valores quanto para dizer qual o valor dos valores.

§48 Deus, um critério irrazoável

Mas já vimos que, nessa substituição de Deus pelo *Übermensch*, não se troca seis por meia-dúzia (cf. §32). A nova meta é qualitativamente distinta da que animou os esforços dos europeus sob o jugo do cristianismo. Eis um exemplo dessa imensa diferença. Já falamos a respeito do ideal único vigente nos regimes monoteístas, e de como isso implica a rejeição peremptória de todas as outras valorações (§§33-34). Mas é preciso notar que o motivo pelo qual os cristãos as rejeitam não é o seu caráter nocivo; rejeitam-se as outras formas de valorar simplesmente porque elas não estão de acordo com os mandos de seu Deus. O crivo usado para afirmar a superioridade axiológica do cristianismo não possui qualquer razão¹⁸⁹. E isso é manifesto pela

¹⁸⁹ Pode-se ser mais justo com o cristianismo. Que se tome a seguinte razão para a sua superioridade: as virtudes cristãs são o melhor combate ao sofrimento — “A mitigação do sofrimento, o ‘consolo’ de toda espécie — isto se revela como o seu gênio mesmo [do sacerdote]” (GM-III-17). Mas o que Nietzsche disputaria aqui não seria a verdade dessa asserção, mas o que ela denuncia a respeito do cristianismo. O fato de que se julgue que o sofrimento deve ser combatido é, do ponto de vista dos valores que o próprio Nietzsche apresenta, um sinal de inferioridade (axiológica). Isso é tratado diretamente ainda no contexto do discurso nas ilhas bem-aventuradas, na divisão 7. Além disso, é evidente que Nietzsche conhecia os tipos de critério normalmente oferecidos pelas filosofias oficiais, aquelas que pretendem “fundamentar” a moral — e fazem, com isso, apenas reafirmar Deus em outros domínios que não o religioso. Os moralistas ingleses e seu critério de utilidade, os filósofos cristãos e seu critério de altruísmo e desinteresse, os filósofos críticos e seu critério de validade universal.

Aproveito a menção a esses termos meta-éticos — mais caros à filosofia moral analítica contemporânea do que a Nietzsche — para, situar minha interpretação nesse universo. Talvez fosse adequado tratar Nietzsche como um perfeccionista. Essa posição foi reconhecidamente defendida por Daniel Conway (1997) (aludindo a Ralph W. Emerson *via* Stanley Cavell), que nisso segue a designação desdenhosa de John Rawls; em sua principal obra, este associa Nietzsche não apenas ao perfeccionismo (1999, pp. 285-292), mas a Aristóteles e ao eudaimonismo (p. 22). Em linhas gerais, compartilho as premissas de Conway (não as de Rawls — um dos muitos problemas de sua interpretação é que ele se apoia exclusivamente na terceira extemporânea para fazer suas afirmações). Mas me afasto dele na medida em que ele atribui um caráter eminentemente político à filosofia nietzschiana. Uma posição mais razoável, porque menos politizante, é a de Leiter (2004, 2015). Ao falar de “visão ética positiva de Nietzsche”, ele diz o seguinte: “The two leading candidates are that Nietzsche embraces a kind of virtue ethics (e.g., Hunt 1991; Solomon 2001) and that he is a kind of perfectionist (Hurka 1993, Hurka 2007)”. Sigo Leiter na sugestão de que essas duas designações, especificamente no caso de Nietzsche, sobrepõem-se em larga medida.

fórmula “*credo quia absurdum*”¹⁹⁰, a modalidade de crença mais comum do cristianismo, que sempre oferece a razão em sacrifício. Mas não é assim que funciona a posição do ideal sobre-humano, ainda que não sobrenatural, de Zaratustra. Esse novo ideal não apenas orienta, mas justifica por razões muito palpáveis a sua superioridade axiológica: essa meta é mais elevada porque promove ao máximo a potência humana, porque serve à vida, porque, como veremos em seguida, com ela a liberdade de criar alcança seu zênite.

A meta é o homem e, de preferência, o burilamento, o polimento, o refinamento¹⁹¹ do homem em sua natureza. Esse é o ideal inscrito na figura do além-do-homem. E, uma vez que se escolha a sobre-humanidade como meta máxima, ela se torna a régua a partir da qual se pode medir o valor de um valor: têm valor os valores que contribuem para esse propósito. Na medida em que Deus impede a elevação da humanidade até essa meta — conduzindo o homem, pelo contrário, ao seu estado mais lamentável, ao seu nadir — esse conceito deve ser descartado como nocivo.

§49 Vida: valor auto-evidente

Pode-se, por fim, perguntar: por que o homem deve superar a si mesmo constantemente? Por que o além-do-homem é um valor superior a Deus? Ora, embora essas pareçam ser questões aceitáveis, elas podem ser gradativamente reduzidas, sem alterar seu valor, a perguntas cada vez mais insólitas. Alguém poderia perguntar: por que a vontade de mudança é mais elevada que a vontade de permanência? Por que o crescimento deve ser tratado como um valor nobre, mas não a manutenção dos limites? Por que o ser é menos valoroso que o devir? Mas quem

¹⁹⁰ Um lugar comum de Nietzsche. Ver, por exemplo, MA-630, M-Vorrede-3 e a sentença de *Aurora* (M-417): “Alguns já alcançaram a humildade que diz *credo quia absurdum est* [creio porque é absurdo], e oferece sua razão em sacrifício: mas ninguém, até onde sei, alcançou aquela humildade que está apenas um passo adiante disso, e que diz: *credo quia absurdus sum* [creio porque sou absurdo]” (GR). Veremos em seguida que a vontade de verdade criadora de que Zaratustra falará em seguida é o oposto da humildade que aceita o desconhecido por seu valor de face. Para Nietzsche, o absurdo (assim como o desconhecido) irá se curvar diante dos homens fortes o suficiente para exigir isso dele (ver toda a divisão 5, mas sobretudo §§65-67). Essa é uma das consequências da injunção de Zaratustra: “Podeis pensar um deus? — Mas que vontade de verdade signifique isto para vós: que tudo seja transformado no que pode ser pensado pelo homem, no que pode ser visto pelo homem, no que pode ser sentido pelo homem!” (Za-II-Inseln).

¹⁹¹ Essas metáforas serão justificadas pelo desenvolvimento do discurso de Zaratustra — ver divisão 10.

estiver convencido da validade do critério de valoração que narrei até aqui irá afirmar que a vida, ela mesma, está associada aos impulsos de crescimento, mudança, transformação. Ora, sendo esse o parâmetro, o que se opõe merece ser rejeitado como algo que nega a vida. No fim das contas, o que Nietzsche exhibe em suas meticolosas genealogias é que, se julgamos aquelas perguntas a partir do tipo de vontade que nelas fala, elas equivalem a esta última: por que viver é melhor que morrer? Mas, a própria pergunta é um grave sintoma. E, como Nietzsche diz e repete: doenças não se refutam¹⁹². A reação saudável diante da doença — não importa se ela se manifesta no corpo ou na cultura — é “inibição, suspeita, contrariedade, desgosto, ... negra seriedade, como se [ali] um grande perigo espreitasse”.

Ora, essa disposição implica uma abertura para o instinto, uma valorização do faro para hierarquias de valor. Em vez de responder a essas questões e seus congêneres, o melhor é tratá-las como provocação. É preciso abrir os olhos para o niilismo embutido aí e, em vez de responder, perguntar: de onde vem essa pergunta que jamais deveria ser posta em um mundo razoável, em um mundo posto nos trilhos? A operação proposta aqui (que me parece ser uma das operações mais fundamentais de Nietzsche em sua obra madura) não é argumentativa, mas valorativa ou axiológica. A própria pergunta deveria ser vista como demeritória, posto que a sua resposta é auto-evidente, posto que o erro aqui implica um atentado contra os fundamentos da vida, ou contra a vida ela mesma. Que a vida (como alimentação, crescimento, expansão — como vontade de poder) seja algo mais elevado; que ela mereça de nós, humanos, a atribuição de um valor mais alto do que o seu oposto (ou melhor, o valor máximo, o valor mais elevado, o valor absoluto), isso deveria ser evidente. Mas não “logicamente evidente”. Uma vez que somos parte da natureza, e se quisermos nos manter alinhados a isso que somos e mantermo-nos naturais, deveria ser instintivamente evidente que a vida vale mais que a morte (a estagnação, o imóvel, o permanente, o intransitório). E se isso não for instintivo (ou natural) é inevitável o

¹⁹² É o que ele diz em *O Caso Wagner*: “Não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos. Combater o pessimismo como uma filosofia foi o apogeu da estupidez erudita” (WA-Epilog). A respeito dos meios de resistência, ele é mais específico, nesse mesmo livro, no “Pós-escrito”: “A resistência que [Wagner] encontrou em nós, alemães, não pode ser estimada e reverenciada o bastante. Resistia-se a ele como a uma doença, não com motivos — não se refuta uma doença —, mas com inibição, suspeita, contrariedade, desgosto, com negra seriedade, como se nele um grande perigo espreitasse” (WA-Nachschrift).

diagnóstico de degeneração, de desnaturação¹⁹³. Temos que perguntar, assim, de onde vem a pergunta que chega a cogitar algo diferente. E essa pergunta tampouco espera uma resposta. Nela está incluído um juízo — o juízo severo de Zaratustra: “não-mais-querer e não-mais-avaliar e não-mais-criar! ah, que esse grande cansaço mantenha-se sempre distante de mim!”.

¹⁹³ Ainda no que se refere ao afastamento do tipo de vileza que move a arte de Wagner, Nietzsche prossegue: “Os senhores teóricos da estética se desmascararam quando, vindos de três escolas da filosofia alemã, fizeram uma absurda guerra com ‘se’ e ‘pois’ aos princípios de Wagner — que importava a ele princípios, mesmo os próprios! — Os alemães mesmos tiveram suficiente razão nos instintos para se proibir todo ‘se’ e ‘pois’. Um instinto fica debilitado quando racionaliza a si mesmo: pois ao racionalizar a si mesmo se debilita”. Contra isso, é necessário “um certo grau de saúde, um faro instintivo para o que é nocivo e ameaçador” (WA-Nachschrift). Ora, é essa confiança nos instintos — o que, nas ilhas bem-aventuradas, Zaratustra chamará de “a fé do criador” — o que dá força à vida como o critério de valoração (ver §70). Nada de logicamente intrínseco ao critério, portanto, mas uma vontade forte o suficiente para afirmar essa crença, e a confiança de que, circularmente, o que a faz vicejar não é outra coisa senão a vida falando por meio dela.

[4] O futuro do homem

“Então, ainda amo apenas o país de meus filhos, o [país] não descoberto, no mais distante mar: ordeno que minhas velas busquem-no sem cessar. / Em meus filhos, quero reparar que eu seja filho de meus pais: e, em todo o futuro, [quero reparar] este presente!”
(Za-II-Bildung, tradução alterada)

Divisão [4]

Não vós próprios, talvez, meus irmãos! Mas poderíeis recriar a vós mesmos como pais e ancestrais do além-do-homem: e que isso seja vossa melhor criação! —

§50 Exegese da divisão [4]

Essa divisão curta antecipa e articula alguns dos conceitos centrais do discurso, sobretudo se damos atenção ao modo como a criação de que Zaratustra tem falado até aqui está diretamente ligada ao futuro. A partir desse apontamento, o futuro indefinido dos mares distantes começa a ganhar mais determinações — ainda que até o fim ele vá se manter em aberto.

É importante indicar, mais uma vez, a dupla temporalidade em jogo aqui. Em primeiro lugar, o presente. Zaratustra dá destaque a uma limitação possível de sua audiência; talvez eles não sejam os homens que cumprirão as promessas e o destino reservados para o homem. Porém, se não o forem, isso não deve significar um fracasso para Zaratustra, justamente porque no pano de fundo de seu discurso está a concepção nietzschiana do homem como um processo cujo desenvolvimento se estende indefinidamente por trilhos pouco visíveis (cf. §39). Há tempo, portanto, para a realização dessa promessa. Seja como for, à limitação do presente, Zaratustra opõe uma promessa de futuro para o tipo homem, cuja raiz se encontra diante dele e cujos desenvolvimentos apontam para o caminho ascendente até o além-do-homem.

Aqui somos lançados de volta à mesma indefinição do futuro presente na imagem dos “mares distantes”. Outra vez, Zaratustra exorta seus ouvintes à coragem, para que eles ousem o lance incerto de atirar-se ao desconhecido. Mas há ainda uma motivação que convida os seletos a enfrentar essa incerteza sobre o devir: a esperança de que o futuro terá superado o passado, tanto do ponto de vista espiritual (na figura

de uma filosofia, de uma ciência e, quiçá, de uma fé renovadas), quanto do ponto de vista material (sobretudo a partir da retomada da centralidade do corpo no caminho para a espiritualidade, cf. §40). O termo “esperança” inicia a divisão 6, retomando a expectativa apresentada por Zaratustra na divisão 5. Trata-se da esperança de que no homem siga existindo a potência de criar mundos, de que o homem é capaz de criar as condições para que a vida seja suportada (“E como querieis suportar a vida sem essa esperança, conhecedores?”).

O presente define-se sem a esperança no futuro e, portanto, sem fé no futuro. Ora, essa maneira de atribuir sentido e propósito para esforços presentes, como que em um investimento de energias no futuro, é muito semelhante ao que Zaratustra dirá, mais tarde, aos seus discípulos: para que pudesse amar os homens, ele teve de crer no futuro do homem. É à espera do futuro e crendo nele que Zaratustra ama o país de seus descendentes (“... só amo ainda o país dos meus filhos, o [país] não descoberto, no mar mais distante: é para lá que intimo minhas velas a buscar e buscar” [Za-II-Bildung])¹⁹⁴. O orgulho pelo ocaso prolífero, a alegria em dissipar-se completamente em proveito da superação da forma segundo a qual a humanidade se exhibe atualmente, mesmo em seus espécimes mais elevados, a criação, portanto, de uma humanidade mais robusta que a atual — isso deve ser a melhor criação daqueles que não se sentirem capazes de se tornar eles próprios o além-do-homem. Aqui reencontramos o tipo de amor à humanidade já discutido (§§15-19 e 44), em que há desprezo pelo velho para que o novo e digno de amor possa surgir.

O modo específico como essa criação se materializa no presente será revelado na penúltima divisão. Ali fica claro que essa esperança, essa abertura para o futuro, é vontade de procriar. É essa a vontade incitada agora por Zaratustra. Seu sentido é, em primeiro lugar, o literal. Não há futuro para a humanidade sem o sexo, a gestação, e o nascimento de novos indivíduos¹⁹⁵. Em A Vaca Colorida, no discurso “Dos filhos

¹⁹⁴ Lembrar a discussão de §16. Naquela ocasião, discuti a seguinte passagem, oportuna também no presente contexto: “Mais alto que o amor ao próximo é o amor ao mais distante e ao futuro; ainda mais alto que o amor a homens está o amor a coisas e fantasmas. / Esse fantasma que corre à tua frente, meu irmão, é mais belo que tu; por que não lhe dás tua carne e teus ossos? ...” (Za-I-Naeschstenliebe).

¹⁹⁵ A respeito da ideia de “procriação” tal como aparece no discurso das ilhas bem-aventuradas, ver a nota lexical à tradução da divisão 9, referente ao termo “*Zeugung*”. Em §72 ainda discutirei a relação entre a estima ao ato sexual (bem como a “todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento”

e do matrimônio”, Zaratustra havia dito em que medida também a procriação (literal) pode se converter em uma ferramenta para a elevação da humanidade: “Não deves apenas te propagar, mas te elevar na descendência! Que nisso te ajude o jardim do matrimônio!” (Za-I-Kind); e ele se preocupa em definir esse último termo: “Matrimônio: assim chamo à vontade de dois de criar [*schaffen*] um que seja mais do que aqueles que o criaram”. Procriar, segundo Zaratustra, deve ser uma vitória sobre si, deve ser um modo de elevar-se em seus filhos. Não mais um gesto mecânico e meramente animal, mas a gestação e o nascimento devem ser “monumentos vivos à ... vitória e à ... libertação”, ou seja, louvor e contribuição à superação permanente da humanidade, bem como a fé diligente em seu futuro. Trata-se de um amor para além de si mesmo, que “produz o anseio pelo além-do-homem”. Este é o primeiro sentido do conselho que Zaratustra dá aos ilhéus: aquele que julgar não ser ele próprio um candidato a criador deve produzir alguém para além de si, alguém superior; que crie um candidato a criador, e que, nessa criação, esteja não apenas a sua própria elevação, mas também a sua contribuição para a elevação do “tipo homem”.

Mas, embora isso valha para qualquer homem, há algo reservado a menos homens, que faz com que o discurso sobre a procriação ganhe ainda um segundo sentido, menos literal, quando dito aos seletos ilhéus: o resultado da vontade de criar é também conhecimento. É por meio da criação de conhecimento que os homens elevados das ilhas bem-aventuradas antecipam seus herdeiros; essa deve ser sua grandeza como homens do presente. É precisamente nesse sentido que Nietzsche, ele próprio, se sente um herdeiro de grandes homens que o precederam. Ele sugere, num de seus últimos textos,¹⁹⁶ que, mais que herdeiros, os grandes homens são descendentes dos maiores homens do passado. Ele diz:

GD-Alten-4) e a perseguição do ideal de superação apresentado por Zaratustra tanto exotericamente (por exemplo, em “Dos filhos e do matrimônio”) quanto esotericamente (precisamente nas ilhas).

¹⁹⁶ Trata-se de um dos textos mais controversos de Nietzsche, por questões editoriais. Segundo Colli e Montinari (Colli, Giorgio; Montinari,azzino. “*Ecce Homo: Zur Textgeschichte*”. In: Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. Band 14: Kommentar zu Bänden 1-13*. Berlin & New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. pp. 454-470), ele teria sido suprimido da primeira edição de *Ecce Homo* (publicada postumamente em 1908) por Heinrich Köselitz e Elisabeth Förster-Nietzsche, em proveito de uma versão anterior dessa passagem. Elisabeth contava esse texto como uma das manifestações de delírio dos últimos dias do irmão; o próprio Köselitz anotou, em sua cópia, que Nietzsche o teria escrito *im vollen Wahnsinn* (p. 461). Mais tarde, ele voltou atrás nessa sua opinião, indicando que esse juízo fora feito em respeito aos parentes de Nietzsche. Ele certamente se refere à seguinte passagem: “Quando busco a mais profunda antítese de mim mesmo, a mais incalculável

É com os pais que se tem menos parentesco: estar aparentado com eles seria o signo extremo da vulgaridade. As naturezas superiores têm sua origem em algo infinitamente anterior, e para chegar a elas foi preciso acumular, reter, reunir durante muitíssimo tempo... As grandes individualidades são as mais antigas: não entendo, mas Júlio César poderia ser meu pai — ou Alexandre, esse Dioniso que se fez homem... (EH-Weise-3)

Descartando a estranheza que mesmo Nietzsche confessa, é disso que fala Zaratustra: de uma corrente cujos elos nem sempre são evidentes, mas que ata os indivíduos que seguem na mesma direção de elevação de si e, conseqüentemente, da humanidade. É desse modo que o além-do-homem deve ser a foz em que desaguam os esforços dos homens do passado comprometidos com a grandeza.¹⁹⁷

O livro de Nietzsche posterior a *Zaratustra* dá continuidade a essa ideia. Em *Além de bem e mal*, numa exibição de modéstia cada vez mais infrequente em seus textos, Nietzsche apresenta-se não como o “filósofo do futuro” que seu livro (subintitulado “Prelúdio a uma filosofia do futuro”) anuncia, mas como um de “seus arautos e precursores” (JGB-44). Mas, refletindo com cuidado, o fato de que Nietzsche se coloque em tal posição mostra menos modéstia do que coerência. Como vimos na seção anterior, é essencial ao projeto subsumido no ideal do “além-do-homem” que não haja um ponto de chegada determinado, mas apenas uma direção (cf. 36-39). O processo que é o homem não deve mais ter uma evolução ou desenvolvimento casual; o próprio homem deve assumir as rédeas e promover um caminho ascendente na

vulgaridade de instintos, encontro sempre minha mãe e minha irmã — crer-me aparentado a tal *canaille* seria uma blasfêmia à minha divindade”. Ora, essa passagem não apenas constitui um todo coerente, como está plenamente alinhada a textos de Zaratustra como a divisão que ora comento. Colli e Montinari estabeleceram, de maneira conclusiva, a autenticidade do texto que uso agora. Sobre as alegações de insanidade da passagem, eles dizem: “Certamente não há como deixar de ver, ali, a tensão psíquica extrema, a euforia sinistra como indício da catástrofe iminente; mas nesse ponto, o novo texto do §3 no capítulo ‘Por que sou tão sábio’ não é diferente de muitas outras passagens de *Ecce Homo*”. (p. 462). A passagem que encerra a seção, imediatamente posterior ao trecho que cito no corpo do texto, é exemplo dessa estranha disposição de ânimo: “No momento em que escrevo, o correio me traz uma cabeça de Dioniso”. É fácil, contudo, buscar interpretações em que isso se pareça mais com excentricidade, ou mesmo com um traço de estilo, do que com delírio.

¹⁹⁷ No último aforismo de *Opiniões e sentenças diversas* (VM-408), Nietzsche imagina quais seriam os grandes homens que ele desejaria encontrar no Hades caso repetisse a experiência de Odisseu; estes oito: “Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer”. Ele se sente mais próximo deles que dos vivos. Aproximando esse texto ao de *Ecce Homo*, podemos supor facilmente que esses são homens que compõem a corrente da qual também ele faz parte. Cabe notar a presença de três inimigos declarados (Platão, Rousseau e Pascal) e três pensadores frequentemente criticados na obra final (Epicuro, Spinoza e Schopenhauer). Dos oito nomes, apenas dois estão livres dos ataques de Nietzsche: Montaigne, pouco citado mas sempre admirado, e Goethe, desde sempre muito citado e profundamente admirado.

direção do além-do-homem, contra as forças que poderiam fazer com que ele regredisse no sentido de uma animalidade estagnada ou de uma espiritualidade pura igualmente embrutecedora (cf. §§43-48). Há, assim, incerteza diante de como o futuro se realizará, diante do salto para o desconhecido motivado pelo anseio de conhecimento. No entanto, a eleição da nova meta exige não apenas que se abandone a fé em Deus, mas que seja criada uma nova esperança, alinhada à “fidelidade à terra” que Zaratustra advoga (cf. §§21, 34 e 43). Mais à frente, ele dirá como os poetas deveriam se expressar: apenas em “louvor e justificação de toda transitoriedade” (ver §71). Essa é a fé de Zaratustra, e ele não diz outra coisa quando pede a seus discípulos que vivam seu presente em função de um futuro em que viverá o além-do-homem. Tal fé no homem, ou ainda, esse modo de reverenciar a si mesmo, é aquilo que, em outros lugares, Nietzsche define como um aspecto determinante da nobreza (ver §§70 e 82).

Notemos, por fim, como se encontra a disposição de Zaratustra depois de sua passagem entre os homens. Depois de reunir, em sua caverna, todos os “homens superiores” que vagavam por seus bosques, ele lhes diz:

“Vós todos podeis ser homens superiores, em verdade”, prosseguiu Zaratustra, “mas para mim — ainda não sois elevados e fortes o bastante. [...] / De vossa semente talvez nasça, um dia, um autêntico filho e consumado herdeiro para mim: mas isso está longe. Vós mesmos não sois aqueles a quem tocam minha herdade e meu nome” (Za-IV-Begrüessung)

Essa recusa aos homens superiores é encerrada com o anúncio de esperança e fé de Zaratustra num futuro que ainda não se mostra inteiro a ele, apenas como semente. Ele só arredará o pé de sua caverna quando “outros mais elevados, mais fortes, mais vitoriosos, mais bem-dispostos, de corpo e alma feitos a prumo” vierem até ele. E localiza muito precisamente o local onde plantou essas suas esperanças, os seus “leões risonhos”, aqueles que ele chama de filhos, “que estão a caminho daqui”: esses seus jardins são as ilhas bem-aventuradas, de onde surgirá a sua nova e bela espécie de indivíduos que superaram a humanidade. Ele se refere a eles, aqui, nos mesmos termos em que se referiu a eles no monólogo “Da bem-aventurança contra a vontade”, no início da terceira parte: eles são filhos, jardim, plantação, árvores. Ou

seja, anos depois do pedido feito aos seus discípulos nas ilhas, Zaratustra ainda espera os frutos dessa que deverá ser a melhor criação de seus amigos.

[5] *Verdade e Criação*

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua mais forte conclusão, aquela contra si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “que significa toda vontade de verdade?”... E aqui toco outra vez meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema? ... (GM-III-27)

Divisão [5]

Deus é uma conjectura: mas quero que vosso conjecturar encontre limite no que é pensável.

Podeis pensar um deus? — Mas que vontade de verdade signifique para vós o seguinte: que tudo seja transformado no que pode ser pensado pelo homem, no que pode ser visto pelo homem, no que pode ser sentido pelo homem! São vossos próprios sentidos que deveis pensar até o fim!

E o que chamáveis mundo, isso deve ser primeiramente criado por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve vir a ser ele mesmo! E, em verdade, para a vossa ventura, conhecedores!

§51 Exegese da divisão [5]

Essa passagem articula três conceitos fundamentais: Deus, verdade e criação. Observemos, em primeiro lugar, a função que o conceito de Deus desempenha aqui. A ele, vemos associadas as ideias de “conjectura” e de “limitação”. Isso já havia sido mencionado na exegese da divisão 3 (§32). O problema com o conceito de Deus não é que ele seja uma conjectura, Zaratustra dizia, mas sim que ele seja uma conjectura inalcançável e, por isso, limitadora e inibidora. Oculto no domínio do impensável, ele se encontra em um suposto céu muito além e inacessível ao homem. Como Zaratustra dirá mais adiante, na divisão 10: Deus é o limite da criação. Isso quer dizer que, se houver um deus, será sua a prerrogativa da criação e o homem deverá se limitar a fruir da criação divina apenas, nunca poderá, ele próprio, criar. Justamente para evitar essa limitação de consequências catastróficas, ele sugere: as boas conjecturas devem se situar no interior dos limites do pensável. Se não por outro motivo, porque do contrário elas não passariam pelo crivo da autossuperação do homem; essas conjecturas apenas rebaixariam, limitariam, estagnariam o homem. Por essa razão, um

deus que não for completamente pensável é misantrópico, e não é digno do mundo dos homens.

Só um Deus que fosse pensável caberia na economia zaratustriana. Por isso ele retoma a pergunta: “Podeis pensar um Deus?”. Note-se que aqui estamos diante de uma denúncia. Não apenas do *credo quia absurdum* (cf. §48), mas do esforço vão de teólogos de todos os tempos em louvar um Deus impensável — por exemplo: todo o contrassenso da “prova ontológica” é um jogo de palavras com o fato absurdo de que o Deus cuja existência é provada não pode ser de modo algum pensado¹⁹⁸. Assim, a “verdade” da prova de Deus não demonstra Deus, mas sim toda a impotência, a resignação e a insuficiência por trás dessa ideia falsa. Tem muito mais razão a razão que nega qualquer poder de persuasão, qualquer rigor e qualquer validade a toda tentativa de prova ontológica de Deus. Em oposição a um Deus abscondido, posto por definição para além de nossas faculdades, Zaratustra recomenda que tudo seja restaurado segundo uma medida humana, e não mais divina.

Aqui topamos com mais um desafio muito ambicioso feito por Zaratustra aos homens de pensamento, aos “conhecedores”. Ele de modo algum propugna aqui uma teologia racional e, muito menos, uma nova religião com um Deus ou deuses mais sondáveis, visíveis e pensáveis. O seu desafio, nesse momento, é que o homem crie todo um novo mundo — sondável, visível, pensável. A *hybris* nietzschiana, a violência de sua filosofia, parece alcançar o seu ápice aqui, e por isso precisamos ser muito judiciosos ao interpretar suas palavras. Pois pode parecer absurda a mera menção a um mundo inteiramente pensável, visível, sensível. Diante disso, alguns lembrariam que o intelecto humano é limitado e o universo ilimitado, e que há mais coisas entre o céu e a terra do que jamais poderiam alcançar o nosso mais avançado conhecimento. Pois bem, a superação de que fala Zaratustra exige que justamente esse modo de pensar, prostrado desde a sua fonte, seja efetivamente derrotado e retirado de nosso

¹⁹⁸ A respeito da longa história dessa famosa prova para a existência de Deus, ver “Argumento ontológico. A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes” de Raul Landim Filho (*discurso* (31), 2000: 115-55). É certo que o Landim não corrobora o juízo aqui expresso — o de que a prova é, antes, um contrassenso. Mas a história de suas sucessivas aceitações e rejeições, apresentada por ele com tanto primor, pode muito bem ser vista como sintoma do fracasso inevitável de tal iniciativa. Depois de quase 1000 anos do debate iniciado por Anselmo da Cantuária em seu *Proslogion*, “o argumento ontológico ainda não encontrou nem uma crítica definitiva nem uma formulação convincente” (p. 144).

horizonte. Pois o limite de nosso conhecimento só pode ser identificado agora na própria potência humana de pensar e criar mundos. Como explorarei nas próximas seções (ver, sobretudo, §§54-56), para o homem não há outro mundo senão o de sua criação e apreensão. Certamente seguirá havendo o desconhecido, mas o desconhecido, agora, não será mais divinizado. Ele deve, pelo contrário, ser enfrentado como tudo o que, na terra, é desconhecido: a exemplo do que fizeram os navegantes com os mares, a partir da coragem, da exploração, do desbravamento, até, no limite, a apropriação; o que, nesse caso, quer dizer: até que se ganhe conhecimento do que antes era desconhecido. Mas essa é a maneira mais humana de dominar.

Se o conceito de Deus é associado, nessa divisão 5, à ideia de limite, seus outros dois conceitos centrais (verdade e criação) estão associados um ao outro, e de modo revolucionário. Acima de tudo, o conceito de verdade é submetido aqui a uma reformulação muito radical e difícil de apreender — especialmente porque essa operação, uma das mais complexas da filosofia nietzschiana, realiza-se em apenas um par de parágrafos. A vontade de conhecer (Zaratustra se refere aos seus discípulos aqui como “conhecedores”), ou seja, a vontade de alcançar a verdade, isso não será mais, a partir de agora, a busca por algo já existente. A partir de agora — essa é a injunção de Zaratustra — o que quer que vá ser chamado de verdade deverá ser, antes, criado. Não por qualquer pessoa que deseje conhecer ou que queira saber a verdade, mas apenas por esses “conhecedores”. Para esses, conhecer será sinônimo de criar — e, não à toa, o próximo vocativo usado por Zaratustra (apenas na divisão 7) não será mais “conhecedores”, mas “criadores”.

Mas para que possamos compreender com clareza em que sentido a verdade pode ser criada nos termos apresentados aqui por Zaratustra, será preciso distinguir três sentidos que Nietzsche comumente atribui à palavra “verdade”.

Nietzsche nunca trata a verdade como correspondência a um estado de coisas independente do homem, mas emprega muitas vezes a palavra “verdade” como sinônimo de “realidade”. Todavia, ele pressupõe que o modo de interação com a

realidade é sempre uma certa vivência do caos, nunca uma referenciação de fatos ou profatos; essa, a primeira acepção de “verdade” (ver §52).

Há uma segunda acepção de “verdade” na obra nietzschiana, que nomeia a fixação do devir; nesse sentido, a verdade depende da constituição das categorias básicas que possibilitam que o mundo do devir (o único mundo que há) seja artificialmente referido pela linguagem (ver §54). O material não moldado, esse ponto de partida de nossa ação (e também nossa permanente e inescapável condição — pois nós também somos esse material), tem para Nietzsche diversos nomes: natureza, vida, realidade, caos, devir, vontade de poder. Trata-se disso que assalta, domina, invade, violenta, quer expandir-se, quer extrapolar todos os limites — o movimento, o avanço, a mudança, a transformação, a força (§§41-42). Em suas manifestações não formatadas por nossas categorias, quando supera ou antecede nossa capacidade de criar, de ficcionalizar, a natureza/vida amedronta, assusta, desespera, angustia — por vezes ela invade, machuca, violenta. Sentimos naturalmente que precisamos nos proteger dela. Por isso também avançamos sobre ela com as armas que ela própria nos deu — não necessariamente as armas da técnica, mas antes nossas armas epistemológicas: aquelas que transformam a natureza em nosso mundo — até que alcançamos categorias como as de espaço, duração, unidade, causalidade. Nesse sentido, o que conta, para nós, como verdade é, antes, ilusão, ficção, mentira, falsificação. Essa é, então, segunda acepção de verdade.

Mas há ainda uma terceira acepção em que Nietzsche usa a palavra “verdade”; ela consiste num modo de relacionar os primeiros sentidos, realidade e ficção. Trata-se da verdade como afirmação da ilusão como ilusão, da afirmação das mentiras produzidas pelos homens como mentiras. Isso não equivale ao abandono dessas ficções, mas a um uso honesto delas: agora elas não passam mais por verdades, mas são tratadas como as ferramentas (artificiais) de que dispomos em nosso contato com a natureza. Ora, essa afirmação exige que as falsificações do devir (o substrato de nossa linguagem) sejam reconduzidas ao devir. Assim, enquanto o primeiro sentido de verdade foi caracterizado como uma vivência (do devir) e, o segundo, como proposições (com valor de verdade), esse terceiro sentido deve ser visto como uma atividade em que se exercita a capacidade de dizer a verdade, desmascarando as

mentiras. Ela é o refinamento de nossas fixações, o aprumo de nossas ferramentas, tendo como critério uma fidelidade cada vez maior ao mundo do devir. Em outras palavras, esse modo de dizer a verdade é a constante tentativa de retificação dos erros criados pelos homens quando eles primeiro criaram o mundo, é a manifestação da veracidade e honestidade cultivadas, em certos tipos de homem, pela disciplina da ciência. Trata-se mais uma vez de criação de verdades, porém, o terceiro sentido apresenta o lado mais nobre da produção de conhecimento, aquele em que, como se verá mais à frente, o homem age em consonância com e em afirmação do devir, e não, como é o caso das primeiras fixações (a segunda acepção de “verdade”) como uma tentativa de deter o devir (ver §§60-61).

Valer-se da “pensabilidade” significou, até aqui, buscar o verdadeiro — e a busca da verdade foi frequentemente tratada como a mais elevada das atividades humanas. Mas o que Zaratustra mostra agora a seus discípulos é que tornar pensável é mais do que ser capaz de representar. Tornar pensável é ser capaz de apossar-se. É tornar-se senhor no sentido máximo: é ser capaz de converter-se naquilo que é pensado. Aqui estamos diante do máximo poder que se pode imaginar, a forma mais espiritualizada da vontade de poder. E o mais importante é que tal poder não presta contas ao que até hoje se chamou de verdade. O que Zaratustra propõe aqui é a produção de um conhecimento que, para se estabelecer como a meta mais querida para os homens, não precise ser, antes, provado como verdadeiro. Há tais conhecimentos, sempre houve. Eles são os conhecimentos que estruturam o mundo tal como o conhecemos (“Nós só podemos compreender um mundo que nós mesmos fizemos” (NF-1884,25[470])), o mundo que, mais tarde, será investigado pelo cientista (“o homem não encontra nas coisas, por fim, nada além do que ele próprio encravou nelas” (NF-1885,2[174], WzM-606)).

Agora posso explicar algo que indiquei, na nota lexical à tradução, acerca da importância de traduzir *Sinn*, nesse contexto, como “sentidos” (no plural) e não como imaginação. A ideia é que é preciso tomar o material da experiência (ou seja, o material oferecido por nossos sentidos) e pensá-los até o fim. Mas como já ficou estabelecido que pensar é correlato de criar, Zaratustra sugere que o mundo seja criado a partir do

material oferecido aos homens pelos seus próprios sentidos. Isso, em primeiro lugar, afasta Nietzsche do idealismo que poderia rondá-lo quando ele atribui ao humano (e, sobretudo, ao futuro humano) a capacidade de criar mundos. Em segundo lugar, isso nos ajuda a compreender a unidade que há entre “mundos criados” e a realidade tal com ela é (ver §§53 e 58-9). Nunca se trata, para Nietzsche, de dois mundos, mas apenas de um: o mundo criado a partir daquilo que é oferecido ao homem como o seu limite, sua superação, reconfiguração e apropriação; quer dizer, supondo que tenhamos aqui uma vontade forte e ascendente, trata-se da superação desses limites em um sentido indeterminado, mas sempre apontando para a elevação do mundo humano e para o aumento de seu poder sobre limites cada vez mais amplos. Não é à toa, assim, que os sentidos apareçam aqui, no momento em que Zaratustra apresenta a pretensão sobre-humana de criar todo o mundo a partir de si mesmo. Eles aparecem como um limite, mas também eles devem ser reconfigurados pela força criativa da vontade de verdade.

Mas independentemente de quão objetiva seja a herança que recebemos de nossos ancestrais: mais importante que a descobrir é torná-la visível, pensável, perceptível. E isso não é trabalho para um descobridor, mas para um inventor. O mundo só se torna efetivamente manipulável e, desse modo, cognoscível, para aqueles que criam um mundo manipulável e cognoscível¹⁹⁹. Isso significa que a criação do mundo exige, antes, o cultivo de homens capazes de conhecer como criadores, já que o tipo específico de vontade de verdade a que Zaratustra exorta é vontade de criação e de transfiguração do mundo. Por isso, na sequência, será preciso dizer quem tem a prerrogativa para executar esse programa de Zaratustra, e quais são as condições para que esse projeto de transmutação do mundo e do eu possa ser levado a cabo; é preciso investigar, em uma palavra, quem são os fortes capazes da transvaloração de todos os valores e, por conseguinte, da transformação de um mundo no qual a meta é um Deus impensável em um mundo no qual a meta é a permanente superação de tudo o que é fixo no homem, ou ainda, a criação e a recriação de si mesmo e do mundo.

¹⁹⁹ Comparar: “Parmênide disse ‘não se pensa aquilo que não é’ — nós estamos na outra ponta e dizemos ‘o que pode ser pensado certamente terá de ser uma ficção’. Pensar não tem qualquer engate no real, mas apenas em — — —” (NF-1888,14[148], WzM-539, GR).

§52 Caos e Devir (primeira acepção de “verdade”)

Nos usos que Nietzsche faz da palavra “verdade”, duas acepções saltam imediatamente aos olhos. Na primeira, verdade é o devir ou o caos²⁰⁰, o que nas ilhas bem-aventuradas é apresentado (na divisão 6) como o transitório, aquilo que os poetas devem louvar. Esse sentido, normalmente obscurecido pela segunda acepção, muito mais comum na obra (ou seja, a verdade como ilusão, ficção, um modo de mentir), cumpre, contudo, uma função axiológica decisiva²⁰¹. Na medida em que é um

²⁰⁰ Nietzsche é explícito quanto a isso em *A Gaia Ciência*: “O caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW-109). Trata-se do que, num fragmento póstumo, é chamado de *die formlos-unformulierbare Welt des Sensationen-Chaos* (“o mundo sem forma e in formulável do caos de sensações”, NF-1887,9[106]). Esse não é, de modo algum, o mundo visto a partir de perspectiva nenhuma (cf. GM-III-12), ou um substrato metafísico do mundo fenomênico, algo como um mundo qualitativamente distinto do “caos organizado” que a percepção, a razão, o intelecto oferecem. Se nossa percepção e nossos valores constituem o mundo tal como nós o vemos, essa atividade tem que partir de algum lugar; certamente não de um mundo constituído — ou seja, certamente não do “ser” — mas tampouco a partir de coisa alguma (o “nada”). A matéria-prima da criação perceptiva não é, no entanto, algo separado do resultado da criação. Não se trata, então, de uma relação dual (seja de causa e efeito, seja de participação, seja de afetação), mas de uma relação de imanência entre caos e mundo (isso se resolverá, como veremos mais à frente [§§53 e 58], na ideia de que “com a abolição do verdadeiro abolimos também o mundo aparente” [GD-Welt-Fabel-6]). Seja como for, o caráter mais importante dessa acepção frequentemente usada por Nietzsche é mais valorativa que epistêmica; quer dizer, estar ciente dessa perspectiva a respeito da realidade oferece um padrão de julgamento que garante o caminho ascendente de que falei ao apresentar a “vida” como critério de valoração (§§41-2, 49). Assim, o caos não aparece, para Nietzsche, como objeto da sua vontade de verdade, mas como um orientador da sua vontade de poder. Ou ainda: não se trata do modo como o intelecto tem “acesso” ao que é o caso, mas do modo como a experiência infável da dissolução que o devir inevitavelmente traz consigo serve como elevação do intelecto — sobretudo na medida em que o que se dissolve é aquilo que, para o intelecto, conta como verdade; por isso “descobrir a verdade” equivale a “sentir a mentira como mentira” (EH-Schicksal-1).

²⁰¹ Aos diferentes modos de relação com o caos, o transitório, o devir correspondem diferentes modos de valoração, e uma hierarquia de valoradores e de valores. Que se tomem alguns exemplos dessa acepção. Primeiramente, de *Além de Bem e Mal*: “a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele necessitasse vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada. Mas não há dúvida de que, para a descoberta de determinadas partes da verdade, os maus e os infelizes estão mais favorecidos e têm maior possibilidade de êxito” (JGB-39). Essa ideia é retomada quando ele diz que “a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” (JGB-270). De modo análogo ele se pergunta, em *Ecce Homo*: “Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? Cada vez mais tornou-se isso para mim a verdadeira medida de valor. Erro (— a crença no ideal —) não é cegueira, erro é covardia... até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade. —” (EH-Vorrede-5). Ele fala dessa mesma verdade ao tratar nosso mundo como “um mundo cuja essência é vontade de poder” (JGB-186); ou a vida como “essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (JGB-259). Violência e sofrimento aparecem como designações usuais para esse traço que Nietzsche insiste em tratar como verdade. Em *O Anticristo* ela reaparece: “onde, por tudo neste mundo, seria coisa assente que juízos verdadeiros agradam mais do que falsos e, conforme uma harmonia preestabelecida, necessariamente trazem consigo sentimentos agradáveis? — A experiência de todos os espíritos rigorosos, de índole profunda, ensina justamente o contrário. Cada palmo de verdade teve de ser obtido com luta, por ela foi preciso abandonar

correlato do devir, esse sentido se mostra qualitativamente distinto do “ser” (cf. GD-Vernunft-1 e 2)²⁰². Na narrativa de *Zarathustra* (especialmente em “Da superação de si” [Za-II-Ueberwindung]), o devir está imediatamente associado à vontade de poder, ou seja, à caracterização mais própria à vida. Por ora, apenas apresento essa teia densa de conceitos; e destaco que, quando Nietzsche apresenta juízos com pretensão de verdade acerca do caos ou do devir, sua meta não é apontar fatos, mas sim o caráter geral inerente a tudo o que pode se apresentar como mundo e realidade. Não o mundo, ou a realidade, mas um aspecto essencial seu é delineado com essa informação: a relação inextrincável de todas as coisas, todos os fatos, de tudo o que é, com o devir e o caos.

Na medida em que não pretende designar fatos, mas apenas nomear esse aspecto absolutamente fugidio que perpassa toda percepção, essa primeira forma de enunciar “verdades” não veicula conhecimento²⁰³. Tem-se acesso à verdade do caos e do devir

quase tudo a que se apega o coração, o amor, a confiança na vida. Isso requer grandeza de alma: o serviço da verdade é o mais duro serviço” (AC-50). Seguindo essa associação, uma palavra de Zarathustra: “O temerário ousar, a demorada desconfiança, o cruel Não, o fastio, o cortar na carne viva — como é raro isso juntar-se! Mas dessa semente é — gerada a verdade!” (Za-III-Tafeln-7).

²⁰² Nesses textos de *Crepúsculo dos Ídolos* encontram-se algumas das mais claras indicações positivas desse sentido de “verdade”. “Devir” aparece frequentemente como critério auto-evidente de valoração — o que justifica o fato de que ele apareça tão frequentemente associado ao conceito de vida e de “além-do-homem”; a valoração oposta é “ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida ...” (GM-III-28). Ainda usado como critério, dessa vez para hierarquizar valores artísticos, Nietzsche se pergunta se, “em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’. De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se — ela salta bem mais à vista —, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de ser, ou o desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de devir” (FW-370); e esses critérios devem ser unidos. Se o desejo de devir representar “expressão da energia abundante, prenhe de futuro”, essa arte pode ser enfileirada junto ao partido nobre. Por outro lado, o devir como verdade — e, em especial, como uma verdade mortal — é um teste de elevação, já que ele pode colocar a perder todos aqueles que não são talhados para digeri-la, por assim dizer. No limite, o contato impróprio com verdades desse tipo pode pôr a perder todo um povo. Num de seus livros de juventude, finalmente, ele afirma: “Se, por outro lado, as doutrinas do devir soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da falta de toda distinção cardinal entre homem e animal — doutrinas que eu considero verdadeiras, mas mortais — são lançadas ao povo, com a fúria educativa hoje usual, por mais uma geração, então ninguém deverá se espantar se o povo perece de pequenez e miséria egoísta, de ossificação e egotismo, dissolve-se e deixa de ser um povo” (HL-9, GR).

²⁰³ A esse respeito, ver especialmente §56. Ver ainda: “Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos — em que aprendemos a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência-não-ainda: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. Ou ciência formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática” (GD-Vernunft-3). O que eu gostaria de destacar aqui é uma relação natural, e endossada por Nietzsche, entre conhecimento científico e empirismo. A “verdade”, na primeira acepção aqui abordada, não é, portanto, passível de conhecimento — no sentido, por exemplo, em que a ciência toma a experiência como objeto do conhecimento. Ver ainda §§57, 60-61 e 84.

apenas por um tipo muito especial de vivências. É verdade que, quando Nietzsche afirma “eu fui o primeiro a descobrir a verdade”, ele pretende tê-lo feito a partir dos sentidos, pois ele prossegue: “fui o primeiro a descobrir a verdade ao sentir por primeiro a mentira como mentira” (EH-Schicksal-1). Mas o trecho é concluído assim: “ao cheirar”. Ora, isso indica que a “descoberta” dessa verdade não pertence à classe das vivências intelectuais ordinárias. Apenas com dificuldade elas acedem à palavra (de modo ainda mais difícil que olfato acede à palavra), apenas a partir do modo necessariamente deformador e insuficiente segundo o qual os poetas falam do devir e do transitório. A difícil comunicação dessas vivências faz com que elas sejam absolutamente pessoais e, no limite, incomensuráveis com as vivências de outras pessoas (cf. §3; ver ainda §§52 e 84). Por fim, indico que a capacidade de enfrentar a experiência trágica dessa verdade será frequentemente usada por Nietzsche como critério para determinar o lugar que essa pessoa ocupa na sua hierarquia, o seu grau de elevação, de nobreza.²⁰⁴ A concisão com que apresento essa acepção deve ser remediada a partir de sua relação com as outras, e com a sua aplicação aos problemas filosóficos de que ela emerge.

§53 O ser incluído no devir

Antes de passar à segunda acepção, um alerta — sobretudo a respeito do modo como essa primeira acepção não deve ser interpretada. Distingo, aqui, dois sentidos da palavra “verdade”, o que não significa dizer que se trata de duas coisas diferentes sendo designadas (a vivência do caos, por um lado, e, de outro, a experiência comunicável, categorizada, compartilhada). Distinguir dois sentidos efetivamente usados por Nietzsche, não o compromete com a afirmação de dois mundos, duas ordens de coisas. Como “verdade” é um termo fundamental, convém insistir: o fato de que Nietzsche use a palavra em duas acepções diferentes, e nos termos fortes que irei especificar, não faz com que ele distinga dois campos de realidade, como se em um caso tivéssemos o númeno e, em outro, o fenômeno (ou a vontade oposta à representação, ou outra oposição do gênero). Para evitar o erro de tratar esses dois

²⁰⁴ A esse respeito, ver a segunda e terceira notas desta seção, mas, sobretudo, a divisão 7.

sentidos de “verdade” como incompatíveis (como se, de um lado, se buscasse designar um mundo verdadeiro e, do outro, o mundo apenas aparente – como se verá mais à frente, em §58), deve-se ter em mente que a palavra, ainda que empregada em sentidos diferentes, sempre se refere ao mesmo mundo, porém, a dimensões diferentes dele²⁰⁵. Em especial, não deveria existir, para nós, a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

A unidade que Nietzsche vê entre esses dois sentidos de “verdade” abre, então, a possibilidade de uma concepção em que o ser está incluído no devir como uma de suas múltiplas manifestações possíveis. Na medida em que o “ser”, como veremos, é uma das ficções que nossa espécie produziu para lidar com a matéria bruta da existência, ele deve ser visto como uma forma humana de manifestação do devir. Assim, a tarefa de compreender os dois sentidos de verdade como complementares é cumprida se damos valor de verdade não somente para essa experiência original e incriada (do caos, do intransitório, do devir), mas também para o que é criação humana (ou seja, ilusão, ficção, mentira, etc.). Ambas as atribuições devem soar paradoxais (de um lado, não há referência do caos; de outro, é apenas com muitas torções que se pode atribuir verdade à mentira ou à falsidade na linguagem ordinária). Mas veremos que, no fim das contas, a oposição não se resolve no plano lógico, mas no plano axiológico, quando condições de verdade são substituídas por “condições de valoração”.

²⁰⁵ Que se pense, provisoriamente, que o “devir” resiste à designação tanto quanto o tempo; assim, caso se queira produzir um discurso significativo acerca do tempo, será preciso tratá-lo, por exemplo, como uma quarta dimensão associada ao espaço. Nesse caso — e apenas apelando para essa útil artificialidade da física contemporânea — pode-se dizer que aquilo que o primeiro sentido de verdade busca capturar é essa quarta dimensão impermanente e fugidia de qualquer objeto, mas que só pode ser designada por uma ficção (e o fato de que esse sentido seja mais útil não implica que, por isso, ele seja verdadeiro). Seja como for, cada um desses aspectos designados recai sobre a mesma “realidade”. Assim, a primeira acepção de “verdade” se refere ao “caráter geral do mundo”, ou ainda, a um aspecto que perpassa tudo o que se deixou fixar, aspecto que, contudo, não se fixou nem jamais se fixará. A oposição entre fixidez e fluidez não equivale à oposição entre espaço e tempo, mas a analogia pode ser iluminadora. Nietzsche conferia objetividade maior (e, como quero crer, “verdade” nessa difícil primeira acepção) ao tempo que ao espaço. Ver, por exemplo: “O espaço, assim como a matéria [*Materie*], é uma forma subjetiva. O tempo, não”. A fixidez da matéria e do espaço é, por outro lado, o que nutre o pensamento: “Não podemos pensar nada a não ser materialmente [*stofflich*]” (NF-1882,1[3], GR).

§54 Ficções regulativas (segunda acepção de “verdade”)

No segundo emprego que Nietzsche dá à palavra “verdade”, ela está mais associada à palavra “conhecimento”, ainda que não dê conta de tudo o que chamamos de conhecimento. Com esse uso Nietzsche se coloca no âmbito da verdade proposicional, aquela que reconhecemos articulada em frases que dizemos verdadeiras²⁰⁶. Tomando esse aspecto muito geral do termo, podemos dizer que entramos propriamente no campo da linguagem (diferentemente do que se passa com a primeira acepção). Mas o que eu gostaria de dizer de específico a respeito dessa segunda acepção — e eu gostaria de fazê-lo em correlação com aquela primeira — é que essa “verdade” corresponde a uma maneira determinada de se relacionar com o devir. Discursar a respeito do devir faz com que tenhamos, tanto linguística quanto perceptivamente, que fixar o fluxo do tempo — em oposição a simplesmente experimentá-lo, experienciá-lo, vivenciá-lo. Com isso operamos transformativamente sobre o devir, nós o moldamos para que ele se torne manuseável, por assim dizer.

As ferramentas que usamos para efetivar esse processo de fixação e moldagem do devir são nossas categorias linguísticas, as quais se tornam, por sua vez, algumas das principais ferramentas formais da ciência. Aliás, o que temos aqui é a base de todos os nossos recursos simbólicos. Ao falar ou representar o que quer que seja, valemo-nos de categorias (“unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser” [GD-Vernunft-5]); e, a partir delas, podem-se fazer certas inferências. Mas, com estas, o que se ganha é, acima de tudo, uma expansão dos nossos recursos simbólicos. Que se note, agora, o tipo de conhecimento que se ganha nesse processo, muito mais formal do que empírico. Essas categorias não nos oferecem um acesso transparente às coisas elas mesmas; mais do que apresentar a realidade das coisas, elas engendram aquilo que, em seguida, chamaremos de

²⁰⁶ Uma proposição é, por definição, aquilo que tem valor de verdade. Por exemplo: Nas *Investigações Filosóficas*, interpretando a “forma geral da proposição” tal como apresentada no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (ver seção 4.5), Wittgenstein diz: “uma proposição é tudo o que pode ser verdadeiro ou falso” (#136). Mas que uma definição como essa esteja muito longe de nos dizer algo de substancial a respeito da verdade é algo que Wittgenstein endossaria. E isto vale especialmente para o segundo Wittgenstein: aceitar que uma proposição possa apresentar suas condições de verdade é algo muito diferente de aceitar que ela tem alguma relação necessária (ou essencial) com aquilo que ela representa (mesmo no caso de a proposição ser verdadeira, ou seja, mesmo que o seu valor de verdade seja verdadeiro); ainda que uma proposição seja significativa, apenas um preconceito nos faria dizer que seu sentido deve algo ao mundo. O mesmo (mas em termos muito diferentes) vale para Nietzsche, como veremos.

realidade. Tampouco há algo de “verdadeiro” nessas categorias; não há, assim, algo como as categorias mais afeitas à exibição da verdade ou inverdade do mundo. Importa pouco a capacidade de desvelamento de uma suposta realidade por trás de nossos expedientes linguísticos; quer dizer: não é essa, de modo algum, a sua função, seu valor, sua serventia para nós.

Se houver algo de “verdadeiro” nesses conceitos formais, isso se dará a ver mais no âmbito prático que no formal: as categorias e inferências que se mostrarem mais úteis continuarão a ser usadas, e, com o tempo, entrarão em nosso mundo de modo mais arraigado. No limite, como detalharei logo adiante, elas constituem nosso mundo. E, caso cheguem a esse ponto, caso cheguem a alterar nosso modo de vida, elas serão tratadas como indispensáveis (para manter esse modo de vida), serão tratadas como necessidades, ou, em suma, como verdades; até mesmo como verdades necessárias, verdades sem as quais não poderíamos pensar, cuja negação implicaria contradições no interior das próprias “leis do pensamento” — elas próprias criações humanas (cf. JGB-4).

Mas cada uma dessas verdades e cada uma dessas leis são justamente aqueles dispositivos mais ou menos arbitrários de abordagem ao devir, os quais, no momento em que passamos a depender deles, afiguram-se-nos como necessários. Ora, não há porque nos enganarmos em relação ao fato de que essas verdades e essas leis são ficções — por mais úteis que sejam, ou por mais poder que nos proporcionem quando lidamos com o mundo. Se formos frios e coerentes o suficiente, lembraremos que essas ficções foram *hineingedichtet*²⁰⁷, inventadas e introjetadas no mundo.

²⁰⁷ O participio “*hineingedichtet*” aparece no aforismo 17 de *Aurora* (de modo semelhante ao que aparece num fragmento posterior (NF-1885,2[77]): “*Unsere Werthe sind in die Dinge hineininterpretirt*”). Mais tarde ele ganha essas conotações lógico-epistemológicas que abordo: “O que me separa do modo mais fundamental dos metafísicos é isto: eu não concedo que é o ‘eu’ que pensa: pelo contrário, eu tomo o eu, ele próprio, como uma construção do pensamento, da mesma categoria [*Ränge*] que ‘matéria’, ‘coisa’, ‘substância’, ‘indivíduo’, ‘finalidade’, ‘número’: portanto, apenas como ficção regulativa, com cujo auxílio um tipo de constância e, conseqüentemente, de ‘cognoscibilidade’ é posto, é inventado e introjetado [*hineingedichtet*] em um mundo do devir. A crença na gramática, no sujeito e nos objetos linguísticos, nas palavras de ação subjugou, até agora, os metafísicos: eu ensinei a renegar essa crença” (NF-1885,35[35], GR). Essa linha de reflexão é retomada com mais elegância e concisão no capítulo já mencionado do *Crepúsculo dos Ídolos*. A reflexão passa pelos mesmos temas, além de muitos outros, e conclui de modo semelhante: “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (GD-Vernunft-5; para análise dessa passagem, ver §63). Ver ainda: “Na verdade, a lógica (assim como a geometria e a aritmética) valem apenas como verdades inventadas [*fingierten*] **que nós criamos**. A lógica é a tentativa de, segundo um esquema-ontológico [*Seins-Schema*] posto por nós,

Pois bem, essa lembrança, esse recolhimento daquilo que foi colocado no mundo pelo homem, esse é o passo fundamental para o que chamamos de “conhecimento científico”. Na ciência, é como se fossem vasculhadas memórias ancestrais, recolhendo, na natureza observada, as “ficções regulativas” instiladas tanto na (e pela) linguagem, quanto na (e pela) percepção, quanto nos (e pelos) modos de vida da espécie (o procedimento criativo é tão antigo quanto a espécie). Ou seja, o que o cientista faz é ler no mundo aquilo que, um dia, um domador do devir, talvez experimentalmente, colocou ali²⁰⁸. Apenas nesse sentido o cientista pode dizer “verdades” a respeito do mundo. Mas que se note: o mundo do qual ele fala foi evidentemente criado (ou moldado) por homens que o antecederam. E agora é como se ouvíssemos Nietzsche perguntar aos homens do conhecimento: conhecendo, agora, esse cenário, você ainda assim está disposto a chamar esses seus “recolhimentos” de “verdade”? Nenhum problema se a resposta for positiva, desde que não se perca, com isso, a noção de que essas verdades são temporais, arbitrárias, humanas. Aliás, é precisamente essa a escolha de Nietzsche, que soma a isso uma provocação. Para deixar transparente o caráter criativo dessas verdades, ele as chama de falsidades²⁰⁹. Se, por um lado, Nietzsche causa confusão ao identificar, como valor

compreender o mundo real, ou, melhor dizendo, torná-lo formulável, calculável para nós...” (NF-1887,9[97], GR; grifos de Nietzsche).

²⁰⁸ Esse é um caminho de pensamento trilhado mais frequentemente nos fragmentos póstumos: depois de dizer que o pensamento “*hinzudenkt, hinzuerfindet*” (ou seja, adiciona, por meio do pensar e do inventar) as categorias ficcionais já mencionadas, Nietzsche completa: “Não haveria nada que pudesse ser chamado de conhecimento se, antes, o pensamento não recriasse [*umschüf*], assim, as ‘coisas’, coisas iguais-a-si-mesmas” (NF-1883,8[25], GR). Ou ainda: “Verdade é, assim, não algo que estaria aí [*da wäre*] e que seria encontrado, descoberto, — mas algo que deve ser criado e que dá nome a um processo, ou mais ainda, a uma vontade de dominação que, em si, não tem fim: introjetar verdade como um *processus in infinitum*, um ativo determinar, não um tomar consciência de algo que ‘em si’ seria fixo e determinado. É uma palavra para vontade de poder” (NF-1887,9[91], GR). Não estamos muito distantes do que diz Zaratustra num discurso exotérico: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar — foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele chama ‘homem’, isto é, o estimador” (Za-I-Ziele).

²⁰⁹ Esse é, com efeito, o emprego mais corriqueiro que Nietzsche faz do termo “verdade”. Como exemplo dessa acepção, notar a seguinte sequência de textos de *Além de Bem e Mal*. No aforismo 4, Nietzsche defende “a inverdade como condição da vida”; defende que os juízos mais falsos “nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas ... o homem não poderia viver”. A respeito desses mesmos juízos ele diz, no aforismo 11: “Mas é claro que temos que crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica-de-perspectivas da vida”. O aforismo 24 insiste na necessidade de “simplificação e falsificação” para gozar da vida, e que esses procedimentos constituem a base da ciência — “de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo simplificado, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!”. Um pouco à frente: “o caráter errôneo do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nossos olhos ainda podem apreender” (34). Há autores que não tratam, contudo, essa visão como a

verifuncional de uma proposição, verdade e falsidade (uma flagrante contradição lógica), por outro, ele tem uma forte razão axiológica para fazê-lo: aquele que suporta ver o mundo como falso, como ilusão (e isso é mais que uma compreensão meramente intelectual, é uma vivência) ganha um passe para a criação. Mas se em algum momento o cientista julgar descobrir alguma verdade (como se ele tivesse encontrado algo inscrito na natureza independentemente da ação criativa da espécie humana), ele se iludiria tanto quanto o louco que julgasse ter descoberto Tróia apenas por tê-la encontrado em um mapa; ou ter descoberto a lei da gravidade apenas por ter compreendido o *Philosophie Naturalis Principia Mathematica*.²¹⁰

§55 Criar, nomear, valorar o mundo

A resistência dos homens do conhecimento em relação a essa breve genealogia da percepção e do conhecimento faz com que, a despeito de seus valorosos

filosofia definitiva de Nietzsche. A partir de uma interpretação bastante inventiva de um capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, alguns deles, liderados por Maudemarie Clark, afirmam que essa “tese da falsificação” teria sido abandonada nos textos posteriores de Nietzsche. Irei discutir brevemente essas ideias um pouco mais adiante (ver §§58-64) para mostrar que esse não é o caso, e que a segunda acepção de “verdade” segue pareada, para Nietzsche, com os sentidos de “ilusão, erro, ficção”.

²¹⁰ Quero crer que a oposição que esboço aqui sobre uma visão verifuncional e outra axiológica da verdade lance alguma luz sobre a oposição que, em seu último livro, *Truth and Truthfulness. An Essay on Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), Bernard Williams propõe ao opor o partido dos “deniers” e o do “common sense” no que diz respeito à verdade. Ele diz: “In a very strict sense, to speak of ‘the value of truth’ is no doubt a category mistake: truth, as a property of propositions or sentences, is not the sort of thing that can have a value. The commonsense party will deny that there is a value of truth in this strict sense, and this is easily accepted. The phrase ‘the value of truth’ should be taken as shorthand for the value of various states and activities associated with the truth. [...] The deniers, on the other hand, claim that in this deeper sense there is no value of truth: they think that the value of these states or activities, if they have any, is not to be explained in terms of the truth, and it is this I reject” (pp. 6-7). Não discutirei diretamente os textos de Williams, mas retomarei alguns aspectos desse problema ao criticar a posição de Maudemarie Clark (§58ff), autora na qual ele se baseia para rejeitar a ideia de que, para Nietzsche (e, em geral), verdades são ilusões. Assim, sem poder desdobrar o debate com Williams para não fugir ao escopo da tese, simplesmente contraponho à sua posição uma citação de Deleuze: “Une nouvelle image de la pensée signifie d’abord ceci: le vrai n’est pas l’élément de la pensée. L’élément de la pensée est le sens et le valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais le noble et le vil, le haut et le bas, d’après la nature des forces qui s’emparent de la pensée elle-même. Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons: il y a des vérités de la bassesse, des vérités qui sont celles de l’esclave. Inversement, nos plus hautes pensées font la part du faux; bien plus, elles ne renoncent jamais à faire du faux une haute puissance, une puissance affirmative et artiste, qui trouve dans l’oeuvre d’art son effectuation, sa vérification, son devenir-vrai” (Gilles Deleuze. *Nietzsche et la philosophie*. 7e. édition. Paris: PUF, 2014, pp. 162-163). Ora, nesses termos, não estamos distantes de reencontrar, na oposição de Williams, em primeiro lugar, uma oposição valorativa (e não simplesmente lógica ou metodológica); mas, além dela — um tanto frustrantemente —, também a usual e desinteressante oposição entre filosofia analítica e continental. Tenho a impressão, contudo, de que o diálogo de Williams com Nietzsche pode oferecer ao menos os rudimentos para um diálogo que não se limite à crítica puramente negativa. Exemplo disso, é o exercício contra “o modo analítico de valorar” que empreendo em §§58-64.

resultados, eles se coloquem, ao menos sob certo ponto de vista, muitos passos atrás de tipos como o poeta e o sacerdote. Estes sabem algo a mais que o cientista, pois sabem que o conhecimento é criação, que é preciso pôr algo no mundo antes que se possa descobrir algo no mundo.

Tudo o que os homens chamam de “mundo” é criação humana. Que se note que Zaratustra não diz “o mundo é criação humana”, mas que o que se chama de mundo é criação humana (“E o que chamáveis mundo, isso deve ser primeiramente criado por vós”). Isso quer dizer que, ao falar em criação, estamos no âmbito da linguagem, do que tem nome. Dar nome às coisas, ou seja, a definição do modo como chamamos as coisas — Nietzsche é claro quanto a isso em *A Gaia Ciência* (FW-54) — é mais importante, para nós, do que o que elas supostamente são. Quando lhes damos nomes, tornamo-las humanas. Damos um tipo de materialidade para o mundo e o talhamos de tal forma que nós o possamos manipular; ou ainda: nós o organizamos de tal forma que podemos manipulá-lo, mas também percebê-lo, senti-lo e conhecê-lo. Lembremos, de passagem, que não é diferente com as ciências, que Nietzsche trata como a *Anmenschlichung der Dinge*, a humanização das coisas. Nesse mesmo contexto, ele diz: “tornamos tudo imagem, nossa imagem!” (FW-112).

Há, no entanto, várias maneiras de nomear o mundo. E há uma certa maneira de nomeá-lo que o torna mais distante da possibilidade de que todo ele possa se tornar objeto da efetivação do poder humano. Esse modo trata o que tem nome como algo que só pode ter esse nome e nenhum outro. É quase como se esse batizador se esquecesse de que tem o poder de nomear e passasse a tratar os nomes das coisas, em primeiro lugar, como essenciais e, em segundo, como imutáveis²¹¹. Esse erro ou

²¹¹ Talvez seja elucidativo indicar certos desenvolvimentos análogos independentes de Wittgenstein. Segundo ele, dizemos que algo é essencial “quando não puder ser diferente”; além disso, que um “traço essencial é um traço do tipo de apresentação” (TS 222, p. 50). Em contrapartida, ele reclama que, em geral, a “essência” é tratada como algo que houvesse sido composto de uma vez por todas — “*als hätte Gott sie so zusammengesetzt*” (*Observações sobre os fundamentos da matemática* I, #72, p. 64), ou seja não como um traço arbitrário da linguagem humana, mas como algo um tanto mais rígido. Sua sugestão é que nosso foco recaia sobre a essência daquilo que chamamos de experiência (fato, coisa, um grupo de objetos etc.). Uma vez que se tenha encontrado certo traço que não poderia ser diferente do que é — e que justamente por isso nós chamamos de um traço necessário — Wittgenstein endossa, estamos diante de um traço essencial. Mas, com isso, não lidamos com uma descrição infalsificável em virtude da inalterabilidade do objeto descrito. Pelo contrário, um traço essencial (ou, uma “propriedade interna” [cf. *Observações...* I, ##102-105]) de um objeto é aquilo que se configura como condição *sine qua non* do tipo de descrição que costumamos (que fomos ensinados a) fazer diante de certos objetos. Essencial, Wittgenstein afirma, é

esquecimento ou covardia — que impede a imensa maioria dos homens de perceber que, ao menos de direito, uma coisa tem tantos nomes quantos forem os nomeadores — tornou-se regra, sobretudo a partir da efetivação do poder de legisladores como os criadores de valores religiosos. Exemplos frequentes em Nietzsche são Manu, Moisés e Paulo. Eles dizem o que é o caso e sua vontade deve valer como lei — de modo que sua palavra se torna lei, de modo que eles dizem o que deve ser o caso. Com suas palavras, eles instauram certos valores no mundo que criam — que criam precisamente por meio dessas palavras, precisamente por esse gesto valorativo. Vê-se assim que dar nomes é um modo privilegiado de valorar, de criar e instituir valores.²¹²

Há, evidentemente, muitas maneiras de falar a respeito desse mundo criado pelos criadores²¹³. No caso do discurso “Nas ilhas bem-aventuradas”, Zarathustra diz que um dos principais valores associados ao mundo imbuído do Deus cristão é o valor (decadente) da imobilidade. Esse criador instaura no mundo valores de imutabilidade, intransitoriedade, de ser; valores, portanto, contrários aos mais naturais (estes, os valores aparentados à vida, à natureza, ao caos, à transitoriedade, ao tempo). Em contraste, um dos critérios que definem a valoração do nobre é justamente sua conduta de reconhecimento e louvor da fatalidade do tempo. Entre outros motivos,

aquilo que não podemos pôr em dúvida sob pena de minar os fundamentos do jogo de linguagem (a dúvida desestruturante, poderíamos dizer, no contexto nietzschiano, seria motivada pela experiência do caos). Ele diz (dando prosseguimento à primeira citação [segundo o manuscrito a partir do qual as *Observações...* foram compiladas]): “Eu poderia ter dito: ‘essencial’ nunca é a propriedade de um objeto, mas o traço distintivo de um conceito” (*Observações...* I #73). O que é essencial, portanto, pertence à gramática e não a fatos que, por suas propriedades especiais, garantiriam a verdade irrestrita em todos os usos daquela designação. Ou, como Wittgenstein se expressa nas *Investigações Filosóficas*, “a essência é expressa na gramática” (#371), e isso porque a única necessidade com a qual lidamos é a da gramática e não a da natureza (cf. *Investigações* #372). Assim, embora Wittgenstein não trate a gramática como ilusão, tal como Nietzsche, observa-se uma proximidade entre ambos na luta que cada um encampa contra as ilusões essencialistas da linguagem. Mas que se note: nenhum dos dois sugere que, dado o potencial enganador da gramática, ela seja abandonada. Nietzsche, em particular, é muito decidido ao dizer que não há vida sem ilusão (GT-Selbstkritik-5), de modo que o caráter ilusório do mundo em que vivemos deve ser reconhecido e afirmado. Wittgenstein, por sua vez, pede que a filosofia deixe tudo como está (a filosofia, para ele, não intervém, não explica, não altera — apenas busca o máximo de clareza por meio de descrições de usos).

²¹² No contexto da discussão das “categorias” de bom, mau, ruim, Nietzsche afirma: “(O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem: ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas)” (GM-I-2).

²¹³ Uma delas é lembrando o modo como as “categorias” são criação dos poderosos: “São os poderosos que transformaram os nomes das coisas em lei: e entre os poderosos são os grandes artistas da abstração que criaram as categorias” (NF-1886,6[11], WzM-513, GR).

porque reconhecer tal fatalidade exige altivez diante do sofrimento, do caráter trágico da vida, do fim de toda permanência (como veremos sobretudo em §72).

§56 Ciência como expansão do mundo

A verdade, no primeiro sentido, não é enunciável, ao passo que, no segundo, ela é, ao menos na superfície, apenas enunciação. É importante entender, em primeiro lugar, que Nietzsche segue o tempo todo trabalhando com esses dois sentidos em mente, pois esse contraste permite que a verdade, na segunda acepção, seja efetivamente tratada por Nietzsche como erro, ilusão ou ficção. Mas, em segundo lugar, ser meramente enunciação, e não uma “realidade”, não significa que, a julgar apenas por esse seu caráter ficcional, a verdade não tenha valor, que precise ser abandonada como algo inferior a verdades supostamente não ficcionais. Nietzsche sabe como sua linguagem pode enganar aqui²¹⁴, uma vez que para compreendê-lo é preciso aceitar uma operação intelectual e axiológica fundamental: a verdade não representa, por si só, um valor superior; a depender da perspectiva adotada, a falsidade (o erro, a ilusão, a mentira) pode ser mais desejável que a verdade. Isso pode ser ilustrado com uma consideração do modo de valoração mais usual nas ciências.

A ciência parte das falsificações que transformam em algo manipulável o caos em que efetivamente vivemos. Assim, elas são evidentemente úteis e, a depender do modo como se faça ciência, engrandecedoras — “O conhecimento trabalha como ferramenta do poder” (NF-1888,14[122]). A criação de ficções úteis o suficiente a ponto de podermos tratá-las por “verdades” ou por “conhecimento” (comento o uso dessas aspas na próxima seção) é alargamento do mundo, na medida em que possibilita ao homem que conhece, em comparação com o homem que não conhece e com os animais, uma intervenção mais bem-sucedida num espaço muito maior. Essa expansão do mundo é, fundamentalmente, um modo de subjugar-lo. Daí a ideia fundamental de que também conhecer é uma forma de domínio, ou ainda, uma manifestação a mais da vontade de poder. Assim, a ciência pode ser expandida, pode

²¹⁴ Em *Além de Bem e Mal*, ele diz: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha” (JGB-4).

implicar mestria cada vez maior da natureza no mesmo sentido em que um homem pode, partindo de sua posição limitada, expandir cada vez mais os círculos da sua percepção até que a sua visão, o seu domínio, o seu poder abranjam esferas que vão muito além dos círculos que ele poderia desenhar ao redor de si inicialmente. Com o avanço da ciência e do conhecimento, a perspectiva humana se amplia — e esse é um traço fundamental não apenas do avanço científico, mas de sua evolução natural. Mas, desse ponto de vista prático de dominação da realidade, a ciência claramente coloca a ampliação do poder como um critério superior à verdade. A ciência, para avançar, falsifica. E Nietzsche diria, aqui: não há nenhum problema nisso.²¹⁵

§57 A relação entre as duas primeiras acepções de “verdade”

Antes de prosseguir, convém deixar claro o porquê do uso das aspas nos termos “verdade” e “conhecimento”. Como visto, Nietzsche pressupõe que “caos, devir, transformação” oferecem uma experiência paradigmática da realidade. Não é possível, contudo fixar, referir e dizer essa vivência. Assim, tudo o que é fixado, referido e dito só pode ser chamado de “verdade” num sentido novo e muito peculiar, a saber, justamente como aquilo que tradicionalmente é compreendido como seu contrário: como ilusão, ficção, aparência ou mesmo falsidade. Se retornamos ao problema da relação entre os dois sentidos da palavra “verdade”²¹⁶, vemos que não se trata de dizer

²¹⁵ Antes de seguir adiante — e indicar que essa falsificação ganha um nome mais lisonjeiro se a chamamos de “criação” — é bom abordar, muito brevemente, um possível contra-argumento, a saber, a ideia de que a ampliação do poder humano por meio da ciência decorre de seus resultados verdadeiros. Para rebater esse contra-argumento, basta a retomada do que já foi dito. Nada garante que a expansão do conhecimento nos aproxime da verdade ou da realidade. Deveria ser evidente a diferença entre aumentar a extensão e a qualidade do domínio sobre o mundo (para propósitos diversos: sobrevivência, prazer, poder) e representar o mundo com maior ou menor acurácia. Por mais que essas duas exigências possam ser preenchidas pelas mesmas ações, nada garante que o são; por vezes, mais domínio pode significar menos acurácia, e mais acurácia, menos poder. O que Nietzsche louva nas ciências de seu tempo (“Viva a física!” [FW-335]) não é necessariamente a sua capacidade de nos colocar em contato com o ser, mas fundamentalmente o seu caráter instrumental para que, por meio delas, possamos exercer domínio de forma cada vez mais ampla e sutil. Com as ciências e o conhecimento, nós nutrimos de modo muito efetivo nossa vontade de poder, dando, com isso, vazão e expansão ao mais natural e mais nobre de nossos impulsos. O que a ciência oferece para a apreciação de seus eruditos é o recolhimento daquilo que a ação humana instaurou em seu mundo perceptivo desde o início de sua evolução e o que a linguagem instaurou em seu mundo perceptivo desde que os humanos são humanos: domínio da natureza, organização do caos de modo que o seu tipo de vida, o organismo que ele é, possa ser mantido e, de preferência, expandido.

²¹⁶ Esse é um bom momento para indicar uma solução para o problema que difere, em termos, da que proponho aqui. Werner Stegmaier distingue dois planos da relação entre sujeito e objeto (“A nova

que a verdade que efetivamente temos difere de tudo o que poderia satisfazer nossos interesses cognitivos — que, por exemplo, gostaríamos de conhecer o caos, mas acabamos nos contentando com a ilusão que fixa artificialmente o caos. Não, a intenção de Nietzsche vai no sentido contrário: nosso interesse cognitivo, se for sadio, é plenamente satisfeito pelas verdades que a humanidade criou, segue criando, e ainda criará ao longo de sua evolução. Afirmar a falsidade (o caráter ficcional) dessa “verdade”, no entanto, não implica a existência de algo não fictício, algo epistêmica e ontologicamente autêntico, algo como a possibilidade de uma verdade independente do homem — ou mesmo um conhecimento derivado do contato imediato com o caos. Na medida em que não são capturados por nossas categorias, caos e devir não chegam a ser algo; são, como já sugeri, apenas um traço essencial da constituição de tudo o que foi criado pelo homem para o homem. Eles certamente não são a “coisa em si” incognoscível; sobretudo porque não há nada a conhecer ali. Mesmo que dispuséssemos de uma intuição absoluta, da onisciência divina, mesmo que pudéssemos vislumbrar o íntimo essencial de todas as coisas, teríamos apenas a experiência de uma dissolução devoradora, ou seja a única relação possível com o caos e o devir. Não teríamos, portanto, um conhecimento, mas tão só uma vivência.

Segundo Nietzsche, quem não é capaz de abrir mão do conceito de essência e insiste na permanência absoluta dos fundamentos ontológicos do real (quem não aceita o devir como categoria mais fundamental que a de ser) está “seduzido pelas palavras”²¹⁷, ou seja, deixou-se levar por quimeras como “certeza imediata”,

determinação de Nietzsche da verdade” in: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Editora Vozes, 2013). Segundo ele, no plano epistemológico, “o homem e o dado estão radicalmente distanciados, ‘não há nenhuma “verdade” (NF-1885,2[108])”, mas no plano ontológico, esses dois planos coincidem completamente. A esse último ponto, Stegmaier chama de “unidade ontológica”. Em particular, ele diz que “o homem e o dado [GR: algo como “sujeito e objeto”] coincidem ontologicamente no conceito de vida” (p. 50). Para demonstrar e esclarecer essa tese, cita NF-1881,12[11], o que lhe permite dizer que todos os produtos do pensamento são da mesma matéria que a existência. Existência e pensamento não se relacionam como se a primeira fosse a causa ou a fonte do segundo — ambas são o modo de manifestação da “efetividade”: “Nosso pensamento é do mesmo material que todas as coisas” (p. 50). Com isso garante-se a possibilidade de uma vivência profunda do caos (a unidade entre homem e mundo no plano ontológico) sem que algo possa ser dito a seu respeito, e sem que haja uma relação de conhecimento do objeto pelo sujeito (a separação radical entre homem e dado no plano epistemológico). Na minha interpretação, evito ao máximo apresentar o acesso epistêmico ao caos como um limite para o homem — como se houvesse algo que o homem não pudesse conhecer. Essa me parece ser a estratégia nietzschiana, e, no que segue, enfatizo muito esse ponto. Aqui reside a principal diferença entre a minha leitura e essa que acabo de apresentar.

²¹⁷ Wittgenstein concordaria com Nietzsche nesse ponto: “A filosofia é uma luta contra a mistificação de nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem” (*Investigações Filosóficas* #109).

“conhecimento absoluto”, ou “coisa em si”, cada uma das quais envolve uma *contradictio in adjecto* (JGB-16). Qualquer coisa que possa ser conhecida não será independente da capacidade humana de criar. Ela não será imediata, mas mediatizada pelas categorias e valores a partir das quais emergiu para o conhecimento; não será absoluta, mas determinada por inúmeros quadros de referência a partir dos quais sempre pode ser revista, reavaliada, relativizada axiológica e epistemicamente; não será nada “em si”, mas sempre “para o observador” — seja ele o criador de valores, seja aquele que recebe e leva adiante os valores criados. A manifestação, enfim, dessas “coisas” é, sem dúvida, aparência e ilusão.

Contra essa concepção, poder-se-ia objetar que o sentido da palavra “ilusão” pressupõe algo originariamente real, que apenas posteriormente foi transformado em ilusão. Desse modo, não faria sentido dizer que toda verdade é ilusão, já que, se fosse assim, não teríamos mais parâmetros para o emprego da palavra “verdade”. Se tudo é ilusão, a consequência não é “não há verdades”, mas sim: “a palavra ‘verdade’ não faz mais sentido”²¹⁸. Mas, para Nietzsche, a ilusão só precisa pressupor uma realidade fundante para os descontentes que (por razões importantíssimas, ou seja: por seu modo ignóbil de valorar segundo o crivo nietzschiano) continuarem buscando permanência onde só há transitoriedade. Nietzsche recusaria as acusações de contradição²¹⁹ — pois ele se pretende axiologicamente coerente. O fato de que ele trate as aparências como falsidades remete, como veremos, muito mais a uma vontade

²¹⁸ Essa é a posição de Maudemarie Clark, a ser avaliada a partir da próxima seção. Ela afirma: “negar o ‘mundo verdadeiro’ destrói qualquer base que permitia caracterizar o resto do mundo como aparente ou ilusório” (1990, p. 113). É também a posição de Bernard Williams; ele diz que Nietzsche “terminou por ver que não há um ponto de vista a partir do qual nossas representações como um todo poderiam ser medidas contra o mundo tal como (nesse sentido) ele realmente é” (2002, p. 17). Trata-se, ademais, de uma objeção tipicamente wittgensteiniana. Que se note: afirmações quaisquer (por exemplo: há coisas, há ações, há número) são falsas se não cumprem o critério de adequação que preside o seu conceito. Mas isso significaria, para o defensor da proposição “verdades são ilusões”, que toda a verdade que se usou até agora não designa corretamente o que pretende designar. Há, contudo, um teste de sentido muito comum na obra de Wittgenstein e em toda a filosofia analítica depois dele: só faz sentido falar de ilusão se houver algo que possamos contrapor a ela como real; só faz sentido falar em falsidade se houver algo que possamos legitimamente chamar de verdade. Assim, pode-se opor ao “tudo é falso” nietzschiano a pergunta usual de Wittgenstein — “*im Gegensatz wozu?*” (“em oposição a quê?”). A resposta de Nietzsche (que, do meu ponto de vista, contraria as posições de Clark e Williams) poderia muito bem ser: em oposição ao caso apenas imaginado, mas efetivamente impossível, de um ser que se presta à imobilidade, de uma multiplicidade que se presta à unidade, de diferenças que se prestem à uniformização. Em oposição ao que Nietzsche, o heraclítico, trata como o parâmetro de realidade (o devir), toda a fixação será desfiguração do real.

²¹⁹ A este respeito ver o último parágrafo de §54 e suas notas.

de ver a aparência como aparência e como irredutivelmente aparência (sem cair na tentação — um tanto cristã, um tanto metafísica, um tanto plebeia, segundo ele — de fazer delas uma ponte para o ser), do que a um processo de falsificação de algo que, antes, seria verdadeiro. Esse “antes verdadeiro” é só mais uma invenção; verdade, nesse sentido, não existe, pois ele sempre pressupõe o tipo de fixidez de que ninguém jamais dispôs.

§58 A tese da falsificação (Clark)

Sobre a questão da verdade como ilusão, Maudemarie Clark²²⁰ afirma que

nos seis livros que sucedem *Além de bem e mal*, não há nenhuma evidência da antiga negação da verdade em Nietzsche; nenhuma alegação de que o mundo humano é uma falsificação, nenhuma alegação de que ciência, lógica ou matemática falsificam a realidade (p. 103).

Porém, Clark não ignora que há, no mínimo, fortes indícios de que Nietzsche insiste em sua recusa da verdade. Ela própria enumera várias passagens dessas seis obras onde se podem encontrar confirmações da tese da falsificação²²¹. Examinarei algumas dessas passagens nesta e na próxima seções. Mas, antes de passar ao procedimento exegético (que se põe inevitavelmente no campo da verdade), há motivos axiológicos para desconfiar do ponto de partida de Clark.

O primeiro motivo é que os textos mobilizados por ela em seu trabalho hermenêutico, apesar de não apresentarem evidências definitivas, exigem uma reinterpretação total da obra de Nietzsche (se levada às suas últimas consequências, a interpretação de Clark implica, entre outras coisas, que Nietzsche teria renegado

²²⁰ Todas as referências a Clark remetem a seu livro *Nietzsche on Truth and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

²²¹ Clark trata como “posições controversas” o perspectivismo e “a sua alegação de que a crença na verdade é expressão do ideal ascético” (p. 103). Além disso, ela oferece como possíveis contra-exemplos duas passagens do *Crepúsculo dos Ídolos*: as considerações de Nietzsche em “como o ‘verdadeiro mundo’ se tornou fábula” (GD-Welt-Fabel); e o trecho em que Nietzsche fala de falsificação do testemunho dos sentidos (GD-Vernunft-2) (p. 104). Nos últimos seis livros de Nietzsche há inúmeros outros contra-exemplos, que ela não menciona ou não analisa. Alguns deles serão apresentados nesta e nas próximas seções.

subrepticiamente a sua obra-prima, *Zaratustra*²²²). Esse esforço por uma “nova interpretação” é algo muito alinhado a certa tendência da filosofia analítica que busca novos nichos interpretativos como quem busca novos mercados.²²³ No mínimo, é bom estar alerta.

Mas, em segundo lugar, para aceitar a interpretação de Clark — que exige muita boa vontade de seus leitores e não apenas atenção ao detalhe e amor à filologia — seria necessário que, por fim, ou ganhássemos um Nietzsche mais robusto,

²²² Com efeito, como já visto nos parágrafos acima (em especial em §51), em *Zaratustra* a verdade é radicalmente recusada.

²²³ A tendência de que falo aqui é impulsionada por inúmeros fatores sociológicos e econômicos, que, embora mereçam discussão à parte, não têm espaço nos marcos desta tese. Mas a afirmação forte exige alguma justificativa. Aproveito o ensejo para esboçar um diagnóstico e uma crítica à penetração dessa tendência em nosso ambiente acadêmico. A necessidade crescente de publicação, a consequente expansão da oferta de trabalhos em um mercado crescente de vendas de livros e artigos acadêmicos, a regulação de agências externas com critérios claramente quantitativos e com uma abordagem qualitativa até hoje insatisfatória — esses fatores (não exaustivos) determinam em grande parte o ambiente da reflexão filosófica nas universidades brasileiras e estrangeiras. Um fator novo é a disponibilização em massa de livros acadêmicos em plataformas da internet (geralmente ilegais, mas maciçamente acessadas por pesquisadores acadêmicos de todas as áreas). Ao mesmo tempo em que dão acesso a obras que antes ficariam à disposição de pouquíssimos, essas ferramentas digitais acabam por inundar os pesquisadores com material nem sempre qualificado ou nem sempre relevante. Evidentemente, os trabalhos em língua inglesa recebem maior difusão e, conseqüentemente, a metodologia de trabalho empreendida nos institutos que publicam majoritariamente em inglês acabam se impondo às pesquisas como obras incontornáveis, na medida em que são maciçamente discutidas pela comunidade acadêmica mundial. No caso da filosofia, tornou-se rotineiro encontrar nas prateleiras, principalmente as virtuais, um *New Nietzsche*, um *New Hume*, um *Third Wittgenstein*, oferecendo perspectivas tão novas que acabam alavancando anos de pesquisa e publicação em torno desses temas. Isso tem se mostrado garantia de sucesso acadêmico e comercial; mas seu valor só pode ser avaliado após passada a onda da novidade e após o dificultoso exame das milhares de publicações que levaram a onda adiante por alguns anos; mas esse momento de suposta calma analítica e reflexiva provavelmente já estará envolta em um “*newly discovered Nietzsche*” ou um “*Fourth Wittgenstein*”, e o ciclo nunca se fecha. Isso não significa, é claro, que não haja contribuições genuínas em meio à infinidade de novas informações lançadas no mercado editorial. Fica a dúvida, no entanto, se o esforço de garimpagem vale a pena — e não me refiro ao dispêndio de energia por parte de pesquisadores tomados individualmente, mas a uma prática semi-institucionalizada de pesquisa mesmo nos mais prestigiados departamentos do mundo. Reconsiderar essa prática me parece urgente. Se não pelo imenso trabalho aí dispendido, ao menos pela transformação involuntária a que essas instituições se submetem — afinal de contas é difícil imaginar que muitos sairão ilesos da familiarização compulsória com o jargão analítico. Fique registrado, aqui, que a pesquisa que produziu o trecho desta tese a respeito dos trabalhos de Clark e Leiter exigiu a leitura não apenas de seus livros (respectivamente *Nietzsche on Truth and Philosophy* e *Nietzsche on Morality*), mas também de uma série de outros livros e artigos, cada um dos quais levando a outros livros e artigos (Anderson 1996 e 2005, Clark & Dudrick 2012, Gemes 2001, Hussain 2004, Pippin 1997, Poellner 2001, Richardson 1996, Williams 2002 e a segunda edição do livro de Leiter), trabalhos que provavelmente não seriam incluídos na lista bibliográfica não fosse esta nota. Sistematizar essa discussão aqui parecer-me-ia dar continuidade ao círculo vicioso que acabo de indicar. Por isso preferi oferecer uma abordagem mais externa aos problemas, o que me parece, aliás, mais fiel ao espírito de Nietzsche. Por fim, não atribuo má-fé aos indivíduos que promovem novos nichos de mercado, mas trato essa prática como um rasgo institucional que traz dano aos que me parecem os mais dignos objetivos da pesquisa acadêmica. (Esta crítica ao produtivismo acadêmico se centra na área da filosofia analítica, mas pode e deve ser estendida a toda qualquer área dos estudos filosóficos). Buscar novidades cada vez mais extravagantes acaba sendo, infelizmente, o resultado mais adequado à mentalidade produtivista nos meios acadêmico e intelectual.

consequente e influente, ou que descobríssimos razões para rejeitá-lo. A imagem que Clark faz de Nietzsche é espantosa porque mostra um filósofo enfraquecido, que, ao fim de sua obra, teria capitulado, desistido de uma de suas mais audaciosas posições (a afirmação aberta da falsidade de todo conhecimento) — algo semelhante à crítica de Nietzsche a Wagner, que, no fim da sua vida, ajoelhou diante da cruz e capitulou à “verdade”²²⁴. Quer me parecer que essa interpretação faria o autor de *Nietzsche contra Wagner* rir²²⁵. Insisto: a crítica à posição de Clark não deve se limitar a argumentos exegéticos, mas deve ser também axiológica; parecer-me-ia até mesmo falta de rigor evitar termos valorativos ao examinar uma interpretação acadêmica sobre a obra de Nietzsche, uma vez que está em pauta aqui a apresentação da tese de que a verdade é primordialmente uma operação axiológica.

No fim das contas, a insuficiência da interpretação de Clark se revela no fato de que ela só pode ver valor em filosofias comprometidas com a busca, a descoberta e a expressão de verdades. Mas ao assumir esse ponto de vista e, ao mesmo tempo, pretender defender a filosofia de Nietzsche, ela julga inaceitável que ele tenha produzido uma filosofia deliberadamente falsa²²⁶. Justamente nisso ela mostra uma tremenda incompreensão em relação aos meios de que Nietzsche se vale para seu projeto de transvaloração de todos os valores.

²²⁴ Ver o prefácio a *Humano, demasiado humano*, volume 2, seção 3: “Richard Wagner, aparentemente o grande vitorioso, na verdade um romântico desesperado e emurchecido, prostrou-se repentinamente diante da cruz cristã, desamparado e aquebrantado” (MA-II-Vorrede-3).

²²⁵ Adianta-me para dizer que ali onde Clark lê “falsidade” com valor epistêmico (ou seja, a partir da oposição entre verdadeiro e falso), Nietzsche a escreve com valor axiológico (ou seja, a partir da oposição entre vil e nobre). No epílogo de *O Caso Wagner*, ele fala de uma “ótica de valores”, tratando-as por “maneiras de ver em que razões e refutações não influem”, para em seguida dizer: “As noções de ‘verdadeiro’ e ‘não-verdadeiro’ não possuem, a meu ver, qualquer sentido na ótica. — A única coisa de que é preciso defender-se é a falsidade, a duplicidade do instinto que não quer sentir tais oposições como oposições”. Falsidade, aqui, é mendacidade, de modo que se trata muito mais de uma propriedade daquele que fala, do que de uma propriedade das proposições que o falante emite.

²²⁶ Nietzsche é o primeiro a dizer que toda a parte positiva de sua filosofia é “apenas interpretação”. Ao apresentar, por exemplo, um aspecto de sua teoria da vontade de poder em *Além de Bem e Mal*, ele diz que o mundo “tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências”. E eis o gesto que deve ser frustrante para aqueles que veem as teorias de Nietzsche comprometidas com a verdade, à maneira da filosofia pré-nietzschiana: “Acontecendo de também isso ser apenas interpretação — e vocês se apressarão em objetar isso, não? — bem, tanto melhor!” (JGB-22). Isso seria uma espécie de capitulação caso Nietzsche não julgasse que certas proposições falsificáveis, por vezes falsificadas, têm mais valor que certas proposições demonstradamente verdadeiras. Mas a verdade não é o critério ao qual ele se curva; tematizei os critérios eleitos por ele — a vida, a superação da humanidade, o crescimento, a vontade de poder — ao longo da divisão 3.

Mas como a verdade também é critério de valoração — e como Nietzsche se vale da verdade de suas proposições como uma de suas ferramentas para alcançar alvos mais elevados do que a mera verdade —, procedo agora a uma exegese que visa mostrar a coerência entre suas últimas obras e as obras do início dos anos 1880.

Do ponto de vista que defendo aqui, a posição inalterada de Nietzsche é que o mundo humano é criação humana — seja no âmbito da moral, seja no âmbito da natureza. Mas essa não é como a criação divina, que institui um mundo objetivamente verdadeiro, cuja essência está dada de uma vez por todas. O que os homens criaram para si ao dar forma ao seu mundo foram ilusões que se mostraram úteis e que, por sua antiguidade, são vistas como verdadeiras. Do ponto de vista mais distanciado de Nietzsche, isso que é visto como verdade segue sendo ilusão, erro, mentira, aparência. Trata-se da ilusão batizada como verdade.

Mas sobretudo a partir da leitura da “história de um erro”, publicada no *Crepúsculo dos Ídolos*²²⁷, Clark sugere que, por volta de 1886, Nietzsche teria corrigido um problema grave em sua visão básica a respeito do conhecimento e da verdade. Antes, ele já havia abandonado as cogitações “positivistas” acerca de “o que o mundo ainda seria se [a cabeça humana] fosse cortada” (MA-I-9), ou seja, já desprezara a especulação acerca do que seria a essência de algo independentemente da sua aparição

²²⁷ Trata-se do quarto capítulo do livro, intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula. História de um erro” (GD-Welt-Fabel). Apresento-o muito brevemente, pois ele dá o contexto da interpretação de Clark. Ali, Nietzsche apresenta seis estágios de uma longa história. Ela começa com Platão, que supõe a existência de um “mundo verdadeiro” alcançável apenas pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. O segundo estágio é representado pela concepção cristã, em que o “mundo verdadeiro” passa a ser apenas prometido e apenas “para o sábio, o devoto, o virtuoso”. O terceiro exibe a posição de Kant, em que o “mundo verdadeiro” (a “coisa em si”) é não apenas inalcançável, mas “impossível de ser prometido”; enquanto mero pensamento, contudo, ele é um consolo. A próxima etapa é associada ao positivismo: “O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...”. Nietzsche trata essa quarta etapa da “história de um erro” como uma “manhã cinzenta” e como o “primeiro bocejo da razão”, as primeiras palavras elogiosas que reserva a um elemento da sequência narrada por ele. Isso pode significar (como quer Clark) que ele retrata a si mesmo nessa etapa, mas num momento intermediário de seu pensamento — sua fase “positivista”, representada sobretudo por *Humano, demasiado humano* (1878). A partir dessa interpretação, as etapas 5 e 6 seriam o desenvolvimento subsequente da carreira de Nietzsche, que culminaria com o “fim do longo erro”, que consiste em cindir o mundo em dois, o verdadeiro e o aparente. Como desenvolvo na sequência, uma das dificuldades desse modo de ler o desenvolvimento apresentado ali é a necessidade de distinguir dois períodos posteriores ao período “positivista” (normalmente, trata-se o período que se inicia com Zaratustra como o último da carreira de Nietzsche). Assim, Clark é levada a afirmar que alguns livros considerados representativos da fase “madura” de Nietzsche (quais sejam, *Assim falou Zaratustra* e *Além de bem e mal*) ainda estariam na fase 5, e incorreriam, de alguma forma, no erro do “mundo verdadeiro”. Apenas a partir de 1887, na *Genealogia da Moral* e nos seus últimos livros, o erro teria cessado.

fenomênica, bem como a admissão de que talvez haja um mundo metafísico²²⁸ — abandono atestado, por exemplo, em *A Gaia Ciência* (FW-54). Mas isso, segundo Clark, deveria fazer com que Nietzsche “admitisse que muitas de nossas crenças são verdadeiras” (p. 102). Nenhum problema aqui; nós vimos, ao discutir o segundo sentido de “verdade”, que Nietzsche admite que há crenças verdadeiras, desde que se tenha clareza de que, por serem construtos arbitrários de vontades de poder efetivadas num certo grupo e plasmadas em uma linguagem, as manifestações linguísticas dessas crenças são ilusórias, transitórias, incompletas, falsas. Que essa seja a posição de Nietzsche também em *Zarathustra* é algo que deveria ser evidente, levando-se em conta justamente um texto usado por Clark em sua interpretação, a sexta etapa da “história de um erro”:

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

De fato, há dificuldades em conciliar a tese de que verdade é ilusão com a tese da abolição do mundo aparente. Poder-se-ia pensar que ilusões são justamente as aparências das quais Nietzsche se desfaz nessa etapa de “A história de um erro”. Assim, ele deixaria de afirmar o caráter ilusório de nossas verdades, abandonando, com isso, a cisão entre dois mundos inconciliáveis que caracteriza a metafísica ocidental. Com efeito, a solução de Clark para tal dificuldade consiste em decretar que, na sexta etapa, Nietzsche teria corrigido a concepção equivocada de verdade supostamente assumida por ele no estágio anterior. Como vimos na citação do início desta seção, Clark considera que Nietzsche adentrou o estágio final da “história de um erro” apenas em seus seis últimos livros (a partir de 1887, com a *Genealogia da Moral*). Desse modo, as obras anteriores a 1887 (*Assim falou Zarathustra* e *Além de Bem e Mal*) ainda estariam comprometidas com a suposição de um “mundo verdadeiro” oposto a um mundo aparente.

²²⁸ “[...] do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas” (MA-I-9). Trata-se do que Clark interpreta como o “estágio 4” da “história de um erro”.

Há, contudo, inúmeros problemas nessa solução de Clark para dificuldade interpretativa posta pela passagem. O mais óbvio é o seguinte: quando Nietzsche diz “INCIPIT ZARATHUSTRA”, ele indica com suficiente clareza que a abolição do mundo aparente ocorre precisamente no *Zarathustra*. Mas esse é o estágio seis, o último, aquele que elimina o erro. Eis o modo como Clark defende sua interpretação dessa objeção:

Na época em que escreveu *Zarathustra*, Nietzsche tinha em grande medida superado o ideal ascético (e certamente reconhecido a necessidade de superá-lo), o qual havia oferecido a motivação para sua visão anterior de que verdades são ilusões. O espírito de *Zarathustra* e de trabalhos posteriores, portanto, pertence ao estágio 6. Mas não será surpreendente se algumas de suas formulações forem remanescentes do estágio 5,²²⁹ especialmente em *Além de bem e mal*, em que Nietzsche está no meio da formulação das razões para a necessidade de passar ao estágio 6 (p. 114).

Clark tem que apelar para o “espírito” do *Zarathustra*, o que faz com que ela inevitavelmente condene a “letra” daquilo que Nietzsche considerava sua obra-prima²³⁰. Se Clark estiver correta, Nietzsche estava errado em *Zarathustra* — e não em um ponto banal, não em meros “remanescentes”. Seu ponto é que “Nietzsche deve ter superado a sua negação da verdade” tal como apresentada em *A Gaia Ciência*, *Assim falou Zarathustra* e *Além de bem e mal*. Mas, como eu pretendo ter mostrado, o projeto de transvaloração de todos os valores depende, em primeiro lugar, da morte de Deus e, em segundo lugar, do espaço infinito aberto por esse evento para a criatividade humana (cf. especialmente §§31 e 35). Ora, o homem só terá um campo realmente aberto para a sua criação se os limites antes impostos a ele como barreiras inexoráveis forem eliminados. A principal dessas barreiras é justamente o conceito substantivo de

²²⁹ O estágio 5 é o que trata o “mundo verdadeiro” como “uma ideia que para nada mais serve, não obriga a nada —, ideia torna inútil, logo refutada”, e que toma a resolução “vamos eliminá-la”. O estágio 6, citado agora há pouco no corpo do texto, é a percepção de que, quando se leva a cabo essa resolução, elimina-se ao mesmo tempo o mundo aparente. Pois bem, toda a interpretação de Clark depende de que algo novo tenha acontecido na passagem de 5 a 6. Mas isso é somente uma hipótese. Por que não pensar que a mera decisão de eliminar a ideia de “mundo verdadeiro” já não o abole? Se for assim, nesse mesmo gesto já está contido o que é explicitado no estágio 6.

²³⁰ Essa condenação deve causar estranheza a quem se lembre da apreciação que Nietzsche faz de *Assim falou Zarathustra* em *Ecce Homo* (cf. §§3 e 5), livro escrito no mesmo ano que o *Crepúsculo dos Ídolos*. Essa, ele diz, é sua obra-prima, o maior presente jamais feito à humanidade, um livro como nunca antes outro pensador ou artista escreveu. Nietzsche queria ser conhecido por esse livro, o que dá a entender que, em 1888, meses antes de seu colapso, ele ainda julgava acertadas as posições expressas nos anos do *Zarathustra*.

verdade, associado ao conceito metafísico de ser. Insisto: a morte de Deus equivale à abertura total dos horizontes humanos. E se essa morte tem efeitos múltiplos na vida humana é justamente porque cai, com ela, toda forma de imperecível, toda forma de permanência, toda forma de verdade; a vontade de verdade acaba por se identificar à vontade de poder e, por extensão, à vontade de criação. A manutenção dessa posição não é importante apenas para que “Nas ilhas bem-aventuradas” faça sentido. Sem isso, todas as esperanças de Zaratustra estariam perdidas e Nietzsche precisaria reescrever sua filosofia a partir de novas bases. Mas como ele jamais deu qualquer indicação de que isso fosse necessário, resta que sua posição inalterada é que o mundo é criação humana. Sua posição, além disso, é também a chamada da responsabilidade por essa criação. Deus impede que o homem trate o mundo como criação sua; e a verdade o impede na mesma medida, de modo que, ao crer na objetividade da verdade, o homem abre mão, ao mesmo tempo, de se considerar um criador²³¹. O primeiro passo de Zaratustra na passagem que permite ao homem tomar as rédeas de seu mundo é deixar claro que as barreiras caíram. O segundo passo é mostrar que o que quer que seja o mundo criado pelo homem, ele deve ser desejado, ele deve ser afirmado como obra humana e, por isso, bela. Mas Clark supõe que, em *Zaratustra* (ou seja, supostamente durante o “estágio 5”), o longo erro ainda não chegou ao fim. Excepcionalmente, cito um trecho no original, pois ele é sensível.

Stage 6 brings the realization that we can consider the empirical world illusory only if we ascribe “true being” to another world. Stage 5 does not bring to an end the “longest error” because its devaluation of “this” world makes sense only if it ascribes “true being” to another world. Only stage 6 completely overcomes the “true world.” With the complete denial of the “true” world, however, all basis is lost for regarding the empirical world or the results of empirical investigation as illusory (pp. 113-114).²³²

²³¹ cf. Gemes 2001, pp. 44-45.

²³² “O estágio 6 traz a percepção de que podemos considerar ilusório o mundo empírico apenas se atribuímos ‘ser verdadeiro’ a outro mundo. O estágio 5 não põe fim ao ‘mais longo erro’ porque sua desvalorização ‘deste’ mundo faz sentido apenas se isso confere ‘ser verdadeiro’ a outro mundo. Apenas o estágio 6 supera completamente o ‘mundo verdadeiro’. Com a negação total do mundo ‘verdadeiro’, no entanto, perde-se todo o fundamento para considerar ilusório o mundo empírico ou os resultados de investigação empírica”.

Não é claro, neste trecho, o que seria a “desvalorização ‘deste’ mundo” por parte de Zaratustra. Clark faz-se clara, contudo, ao dizer que em, *A Gaia Ciência e Além de bem e mal*, Nietzsche “estava preso ao estágio 5, negando o mundo ‘verdadeiro’, mas o exigindo para a sua desvalorização do mundo empírico” (p. 117). Ela julga que Zaratustra atribui (ou é forçado a atribuir, dado o seu comprometimento com erros remascentes do período anterior) “ser verdadeiro” para outro mundo — o que só seria deixado de lado depois de *Além de Bem e Mal*. Mas eis aí o problema. O leitor de *Zaratustra* não encontrará, em sua leitura, nenhum menosprezo, diminuição ou subvalorização “deste” mundo (cf. §§19 e 34); tampouco a atribuição de “ser verdadeiro” para algo além deste mundo (cf. §31). E ainda que se negue decididamente o mundo inventado do ser, continua fazendo sentido falar deste mundo como ilusório. Note-se: ambos são mundos inventados, mas que expressam valores opostos — por isso, do ponto de vista de Nietzsche, há uma hierarquia entre eles: “este” mundo deve ser afirmado em prejuízo do mundo do além, que deve desaparecer com a morte de Deus.

Interessantemente, isso é reafirmado por Nietzsche apenas cinco páginas antes daquele suposto testemunho do abandono da tese da falsificação (a enunciação do estágio 6). No capítulo anterior ele havia dito: “O ‘mundo aparente [*scheinbar*]’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente” (GD-Vernunft-2). O único mundo, o mundo em que vivemos, segue sendo o mundo da aparência — e Nietzsche identifica explicitamente “*scheinbar*” a ilusório, errôneo, mendaz. Segue-se daí que o nosso mundo, o único, é todo feito de ilusões, as ilusões que enquadrei ao falar sobre a segunda acepção de verdade para Nietzsche (§§54-56). Há, evidentemente, diferentes tipos de mentiras, na medida em que elas valoram o devir de modos diferentes (cf. §56). A mentira do “mundo verdadeiro” se alia ao partido ignóbil (ver §66) na medida em que nega o devir e, com efeito, o “mundo aparente”, que, apesar de suas ilusões constitutivas e ficções regulativas, é o único aparentado e imerso no devir, ou seja, na realidade. Isso é reafirmado ainda uma vez no mesmo capítulo:

As características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do nada — construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição ao mundo real: um mundo

aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótico-moral. (GD-Vernunft-6)

Espanta que possa haver dúvida na série de identificações de Nietzsche: mundo real = mundo aparente = ilusão ótico-moral²³³. A única maneira de não a ver é ignorando-a. Por isso é incômodo notar que, quando cita a passagem que acabo de transcrever, Clark omite o trecho depois dos dois pontos, sem sequer inscrever ali o sinal de omissão²³⁴. Que seja. O importante é que, se compreendemos o aspecto axiológico que acomoda a contradição lógica envolvida aí, compreenderemos a tese nietzschiana: o mundo humano é falsificação. Ao contrário do que Clark gostaria de provar.

§59 A tese da falsificação (Leiter)

Seguindo a vertente de Clark, Brian Leiter²³⁵ critica a “leitura cética” de Nietzsche porque esta insiste em dizer que não há “verdade objetiva”, nem “conhecimento objetivo”. Seu principal ponto de discordância em relação a tal leitura é que isso conflitaria com a prática nietzschiana de “empregar termos com valor epistêmico ao atacar visões opostas e promover as suas próprias” (p. 11). Isso significa que “Nietzsche conhece algumas verdades que outros (cristãos, a maioria dos filósofos, moralistas) não abarcam” (p. 11). A partir daí, ele adentra a problemática que nos concerne:

...se o único mundo é o mundo como ele aparece para nós, humanos, então verdade e conhecimento não seriam em nada diminuídos por serem verdade humana e conhecimento humano. É apenas quando posto em contraste com a noção ininteligível de um modo como são as coisas para além da maneira como os seres humanos as tomam que o ponto kantiano de que a mente humana ajuda a constituir o mundo

²³³ Não se trata de uma passagem isolada. Em outro livro de 1888, *Ecce Homo*, ou seja, um dos seis livros que exibiriam (segundo a tese de Clark) o abandono da identidade entre “mundo aparente” e “realidade”, Nietzsche diz: “A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou um mundo ideal... O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ — leia-se: o mundo forjado e a realidade” (EH-Vorrede-2, já citado em §3).

²³⁴ cf. pp. 109-110.

²³⁵ Todas as referências a páginas desta seção são a *Nietzsche on Morality*. 2nd edition. London/New York: Routledge, 2015.

que chegamos a conhecer conta como contrário a pretensões de objetividade²³⁶ (p. 12).

De fato, Nietzsche não “atribui realidade a nenhum mundo que não o mundo empírico” (Clark 1990: 114); e, de fato, Nietzsche insiste frequentemente na possibilidade de que verdades sejam enunciadas. Mas, em primeiro lugar, é muito importante notar que, a partir dos critérios valorativos sobre os quais falei e ainda voltarei a falar, ele está disposto a abandonar qualquer uma dessas verdades se elas não se mostrarem dignas de sua afirmação (se, para usar uma fórmula, elas não contribuem para a elevação da humanidade [cf. toda a divisão 3, especialmente §§37-40, 41-2 e 49]). Isso é o que permitirá, também em seus últimos seis livros, que Nietzsche elogie, na arte, o fato de que, nela, “precisamente a mentira é santificada, a vontade de ilusão tem a boa consciência a seu favor” (GM-III-25); encontraremos essa disposição nos casos em que o artista não for um “caluniador da vida”, como Platão, mas, como Homero, “o involuntário divinizador da vida, a natureza áurea”. Ora, se isso não é o suficiente para mostrar que a tese da falsibilidade se mantém, ao menos ela indica que a elevação da vida exige, numa medida considerável, a falsificação.

Em segundo lugar, emitir proposições que se pretendam verdadeiras não faz com que Nietzsche deixe de tratar verdades como erros nos textos em que, supostamente, ele teria se curado da sua tese de que tudo o que possa ser afirmado acerca do devir será inevitavelmente falso, posto que não será mais devir. Como apresentei acima, o homem constitui o seu “mundo da aparência” no devir (§53); trata-se, ainda, do devir, mas agora apropriado, tornado humano. E Nietzsche insiste em diferentes formas de apropriação do mundo, sobretudo a partir de diferentes maneiras de valorar o inevitável caráter transitório dessa apropriação — o homem pode vê-lo como fixações necessárias (úteis), mas falsificadoras; ou pode vê-lo como o que há de falso, ao passo que as permanências (que ele não vê mais que foram criações suas) seriam, para ele, o que há de mais real, verdadeiro, valoroso. Ora, a primeira forma de ver é a afirmação do devir, afirmação da vida e do seu caráter inevitavelmente transitório; a segunda é,

²³⁶ Como não logrei produzir uma tradução mais clara do último período, cito o original: “Only when contrasted with the unintelligible notion of a way things are quite apart from how human beings take them to be does the Kantian point that the human mind helps constitute the world we come to know, count against claims to objectivity”.

numa palavra, negação da vida. Seja como for, nenhuma valoração cria um mundo diferente do mundo do devir; o que cada uma delas faz é oferecer perspectivas dele, diferentes modos de lidar com ele — que podem ser hierarquizados, segundo os mais diferentes graus, no interior de um espectro que vai desde o modo mais covarde de lidar com o devir (aqui encontraremos o modelo do último homem) até o modo mais corajoso de lidar com ele (aqui encontraremos o além-do-homem como meta). Em suma: quando o criador trata o mundo como ilusório — e, ao contrário do pensam Clark e Leiter, Nietzsche julga que ele deve fazer isso, desde o *Zarathustra* até o fim de sua carreira — ele não o afirma como algo oposto ao mundo do devir, mas justamente como uma maneira de se relacionar com ele.

§60 Veracidade (terceira acepção de “verdade”)

Contudo, é preciso entender a significação, no interior da obra nietzschiana, daquelas proposições com “valor epistêmico” — que, para Leiter, exigiriam o abandono da tese da falsificação. Para aclarar esse ponto, gostaria de abordar mais uma acepção que Nietzsche atribui frequentemente ao conceito de “verdade”. O termo poderia ser tratado como o equivalente a qualquer um destes outros: a superação de erros, a denúncia de ilusões, o ir além das aparências, a vitória contra a mentira (a luta contra o cristianismo, por exemplo, — e todo *O Anticristo* — opera sob essa acepção de “verdade”)²³⁷. Para esse sentido, Nietzsche reserva termos como veracidade e honestidade.

²³⁷ Na medida em que se trata de um livro profundamente engajado nessa disputa, as primeiras duas acepções são bastantes ofuscadas, ainda que não renegadas, em *O Anticristo*. Sobretudo nos aforismos em que Nietzsche se dedica a mostrar em que medida o judaísmo é fundado em uma luta de morte contra as ciências e o conhecimento, é precisamente essa a acepção que irá ganhar destaque (cf. AC-47 a AC-49); algo análogo vale para a retomada de um tema fundante de *Humano, demasiado humano*, a luta contra as “convicções” (cf. AC-50 a AC-55). Mas isso não basta para fundamentar a causa de Clark e Leiter. Em primeiro lugar, porque a tese da falsibilidade, como visto, aparece em outros textos de 1888. Em segundo, porque, ainda que não se encontrem, ali, confirmações evidentes da ideia de que verdades são ilusões, não há, tampouco, nada de incompatível com a tese (nos termos que venho desenvolvendo nas últimas seções). A ideia motriz da discussão acerca da verdade em *O Anticristo* (em consonância com o que trato, a partir de agora, como a terceira acepção de verdade) é bem capturada na afirmação: “Fé’ significa não querer saber o que é verdadeiro” (AC-52). O que eu gostaria de destacar aqui é que a falsidade para a qual se apela aqui é moral, não epistêmica: “toda palavra na boca de um ‘primeiro cristão’ é uma mentira, toda ação que ele realiza, uma falsidade de instinto, todos os seus valores, todos os seus fins, são nocivos ...” (AC-46). Frente a esse instinto, Nietzsche afirma valores mais nobres, como os do romano Pôncio Pilatos, que “enriqueceu o Novo Testamento com sua única frase de valor”. Ao contrário do que a interpretação de Clark poderia dar a entender, Nietzsche prossegue, a manifestação de Pilatos concorre para a crítica e

Ele não contradiz os dois primeiros, mas, antes, os exige. Exige, em primeiro lugar, um parâmetro geral: o caos eternamente movente em que vivemos, a primeira acepção. Em segundo, o caráter necessariamente ilusório de todo conhecimento, na medida em que configura um afastamento da experiência do intransitório (a segunda acepção). O terceiro sentido de “verdade” é uma função dos dois primeiros: é o progressivo reconhecimento do caráter ilusório do que antes se apresentou como fixo, daquilo que precisava se apresentar como fixo para que pudesse constituir uma superação para o homem. Reconhecer o que há de fixação na criação é conhecimento (tanto quanto a própria fixação), mas dessa vez refinado; é ainda vontade de poder (como foi a própria fixação), dessa vez mais efetiva, posto que aumenta as condições de apoderamento do mundo.

§61 A busca da verdade

O Livro III de *A Gaia Ciência* oferece uma perspectiva abrangente acerca dessa acepção de “verdade” — uma perspectiva que, como veremos, é muito mais abrangente do que a avaliação teórica, epistemológica, científica proposta por Clark. Assim que ela estiver aclarada, irei indicar a sua permanência nos livros posteriores, indicando, assim, que Nietzsche segue insistindo na sua estratégia de dizer que conhecimento é ilusão, e que verdade é erro.

Há incontáveis elementos que contribuem para o que quer que possamos chamar de “conhecimento”; se não por outro motivo, apenas porque há incontáveis

a aniquilação da verdade; é desdém o que ele manifesta ao dizer: “que é a verdade? [João, 18,38]”. Ora, essa é a operação valorativa que permite a Nietzsche afirmar que qualquer verdade ainda deve responder a um critério superior — que no limite desdenha de toda a verdade e a torna ilusão. Esse critério, mais uma vez, é a nobreza, ou a filiação a uma vida ascendente. Por fim, uma última crítica. Se, para poder dar conta dos rasgados elogios que Nietzsche faz à ciência em *O Anticristo* (AC-48, AC-49) o intérprete considerar necessário abandonar suas profundas considerações a respeito dos potenciais malefícios da ciência (sobretudo suas tendências a se associar ao ideal ascético), a lição a tirar é que esse leitor não pôde compreender a corda bamba em que Nietzsche anda permanentemente em seus escritos. Zaratustra tem uma palavra importante contra isso: “Não sintas inveja desses incondicionais e prementes, ó amante da verdade! Jamais a verdade andou de braço dado com um homem incondicional!” (*Za-I-Fliegen*). Não somente contra a incondicionalidade alerta Zaratustra, mas contra o fato de que “ao lado da má consciência cresceu até agora toda ciência!” (*Za-III-Tafeln-7*). Sabemos em que medida a *Genealogia da Moral* (o livro em que, segundo Leiter, Nietzsche teria descoberto a verdade) se esforça para mostrar como a má consciência pode corromper o mais elevado dos edifícios humanos, a ciência. E um dos principais modos de isso ocorrer é fazendo com que as verdades da ciência não possam ser vistas como todas as outras: como provisórias, ilusórias, em suma, falsas.

elementos compondo o que chamamos de “vivência”: “Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito de nossa percepção sensível” (FW-114). Mas o tipo de objetividade realçado, por exemplo, por Clark e Leiter, o comprometimento que eles enxergam entre Nietzsche e a ciência, retira da constituição do conhecimento o peso da história, da origem, da fisiologia, do poder, e, sobretudo, dos valores — elementos que, evidentemente, não são casuais na concepção nietzschiana de verdade, seja em que período for. Não há como excluir da filosofia de Nietzsche a ideia de que a verdade é incômoda, de que, como ela afirma na Segunda Extemporânea, ela é mortal (HL-9), de que ela sempre aparece, entre os homens, como empurrões e perturbação, e apenas os eruditos parecem não o ver, como o ouvimos dizer na Terceira (SE-6). Mas é evidente que há tais verdades. Aliás, algumas delas são listadas no aforismo 109 de *A Gaia Ciência*. O mundo não é um ser vivo. O universo não é uma máquina. O caráter geral do mundo é o caos. Não há razão no mundo, nem desrazão. Não há leis naturais. A morte não se opõe à vida (“o que está vivo é apenas uma variedade do que está morto, e uma variedade bastante rara” [FW-109]). Não há matéria. Mas eis a dificuldade: essas verdades não se acomodam em nosso sistema de crenças. Elas são difíceis demais para nós, por conta da história desse sistema, da função imemorial de nossas crenças, de sua capacidade amplamente plástica de constituir, para nós, um mundo habitável, mas também por conta da nossa dependência dessa plasticidade.

A busca pela verdade — sobretudo no sentido de superação de ilusões, erros, superstições, ou seja, na terceira acepção — é uma forma tardia de conhecimento e, nos seus primórdios, pouquíssimo convincente posto que pouquíssimo útil. Outros conhecimentos foram privilegiados — os quais, do ponto de vista de nosso estágio civilizatório, podem ser satisfatoriamente denominados como erros, ou artigos de fé: “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (FW-110)²³⁸. Aqui está um fato importante da “epistemologia” nietzschiana, que vemos com mais clareza distinguindo essa terceira

²³⁸ Para argumentos que mostram que antiguidade, grau de incorporação, caráter de condição para a vida dizem respeito ao valor de um conhecimento, ver §82.

acepção do termo “verdade”: nem sempre o conhecimento é caracterizado pela verdade (as afirmações listadas há pouco, por exemplo, são conhecimentos, mas falsos).

Mas isso não deveria ser surpreendente, se retomamos a estranheza que Nietzsche pressente e confessa em sua linguagem²³⁹, mas que não pode ser contornada sob o risco de que se perca nela o que há de novo, de reflexão. Precisamos nos acostumar com essa ideia de conhecimentos não-verdadeiros: “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (FW-110). A menor medida recomendada para “antiguidade” aqui deve ser milênios. Um conhecimento é incorporado nos hábitos da espécie, nos corpos de seus espécimes, em seus instintos, nos mecanismos internos a seu organismo, em sua “memória muscular”, e importa pouco qual o grau de sua acurácia na descrição da realidade — na apreensão, por exemplo, daquelas verdades apresentadas no aforismo 109, as verdades mais próximas que podemos ter do caos e do devir —, pois não foi esse o critério para o seu estabelecimento, para o seu sucesso. Há, segundo Nietzsche, “erros naturais”, ou ainda, o “conhecimento invertido”. Desde que promova a vida, o conhecimento falso vence, ainda que contra todas as “aparências”, ainda que eventuais partidários da verdade vociferem contra ele.

Aliás, não é a falsidade, mas essa vociferação o que realmente gera incômodo. “O impulso de duvidar, o impulso de negar, o de aguardar, o de juntar, de dissolver” (FW-113) — o que chamaríamos de “pensamento científico” —, são vistos como ameaçadores à vida. E não sem razão. Eles vão contra milênios de práticas instintivas bem-sucedidas de sobrevivência. Nietzsche insiste, em primeiro lugar, que esses impulsos investigativos podem muito bem ser vistos, ora como impulsos para o conhecimento (a luta contra as falsificações), ora como impulsos acumuladores de vantagens adaptativas (o acúmulo de falsificações). Em segundo, que ambos são impulsos naturais, embora sejam opostos uns aos outros e estejam em luta

²³⁹ “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ela promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (JGB-4).

permanentemente. Luta que, aliás, Nietzsche retratará como aquela entre a vontade de verdade e a vontade de engano (por exemplo, na segunda edição desse mesmo livro, no aforismo FW-344). Seja como for, ele insiste em dizer que a verdade (na terceira acepção) só podia florescer nos casos em que era aplicável e útil à vida, ou, ao menos, quando não lhe era prejudicial, aparecendo como “um lúdico impulso intelectual”. A presença cada vez maior desse impulso entre os homens produziu “fermentação, luta e ânsia de poder” — e aqui reencontramos algumas das motivações determinantes do conhecimento: “Não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas ‘verdades’; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade [...]”. Se temos em mente essa luta pela verdade, compreendemos grande parte das passagens em que Nietzsche atribui valor epistêmico para suas posições: trata-se da reformulação das “verdades” na segunda acepção, orientadas a uma aproximação cada vez maior às experiências em que se constitui a “verdade” na primeira acepção.

§62 Vida versus Conhecimento

Essa luta também foi apresentada por Nietzsche sob outra perspectiva. Trata-se do conflito, encenado no “Canto da dança” (Za-II-Tanzlied) e em “O outro canto da dança” (Za-III-Tanzlied), entre o amor à sabedoria e o amor à vida. Em *Zaratustra*, esses impulsos aparecem como opostos justamente nestes termos de *A Gaia Ciência*: “O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente” (FW-110). Trocando em miúdos essa disputa: a vida quer ilusões (cf. GT-Selbstkritik-5) e a vontade de verdade quer eliminá-las. Mas a verdade desilusora, essa que aproxima o conhecedor do mundo do devir, quando se mostra uma ferramenta para a expansão do poder, termina por promover justamente os interesses da vida. Em *Zaratustra*, o que aprendemos, a partir dos galanteios que a vida lhe dirige (a vida, ali, é uma mulher), é que ela ama Zaratustra apenas porque ele também é amado pela sabedoria; a vida tem ciúmes da sabedoria, por isso deseja o amor de Zaratustra. Em termos muito gerais, isso quer dizer que, não fosse Zaratustra

um filósofo, a vida não sorriria para ele — ele não seria um de seus preferidos, seu destino não seria tão promissor, seu corpo não seria tão bem-talhado para as difíceis condições da criação; nesse caso, como num círculo vicioso, lhe faltaria a sabedoria que ele só pôde alcançar por sua constituição natural, ou seja, pelas dádivas da vida. Por isso o casamento de Zaratustra com a vida, a consumação de seu amor à vida encenada em “O outro canto da dança”²⁴⁰, é uma forma de responder à questão que encerra esse importantíssimo aforismo 110 de *A Gaia Ciência*. Ele apresentou a mais importante de todas as lutas, mas adiantou que ela se resolve antes na união do que na dissensão, pois seu modo de pôr o problema é o seguinte: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? — Eis a questão, eis o experimento”.

Nos termos em que tenho tratado o conceito de verdade, essa pergunta pode ser reformulada assim: até que ponto os homens são capazes de tratar suas ilusões como tais? Quanta fortaleza de espírito é necessária para que os homens enfrentem a dissolução total do “ser” no devir sem se perder no caos? Eles são capazes de continuar produzindo verdades, ou seja, de continuar a criar mundos, sabendo de seu caráter inevitavelmente ficcional? Essa crença, sem dúvida alguma, é fortalecedora no máximo grau, pois cria um vínculo entre o poder criador das ilusões úteis à expansão do domínio humano e a noção mais correta a respeito do que é o mundo no qual essas ilusões são erigidas (o mundo como devir). O homem que aceita e louva o devir, mas é comprometido com a incorporação, em seu mundo, das ficções que criam a estabilidade mínima sem a qual não seria possível seguir vivendo, está estendido entre exigências contraditórias que, ao lhe atrair, ameaçam parti-lo em dois. O que permite ainda uma variação da pergunta: até que ponto o criador é capaz de manter essa crença fortalecedora sem se deixar levar pelo desespero — seja ao notar a fragilidade congênita de seus edifícios, seja ao observar o imensurável poder devorador do devir?

A aposta de Zaratustra em “As ilhas bem-aventuradas” não é mais que isso: uma aposta. Ele não afirma que há o homem dotado da fortaleza e da capacidade de criar mundos e suportar a verdade — o caráter ilusório de todo e qualquer mundo; ele apenas diz que, para que haja a criação nos termos mais elevados, deve haver tal

²⁴⁰ A esse respeito dessa interpretação para o clímax da parte III de *Assim falou Zaratustra*, ver a interpretação de Laurence Lampert (1986).

homem. E por isso é como se ele perguntasse aos ilhotas que o acompanham: será um entre vós esse criador?

§63 A fé na gramática

Retomo agora a ideia, já abordada (em §§54 e 57) de que é sem dúvida a crença na gramática o que deve ser abandonado se quisermos, um dia, abandonar Deus. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche lembra que “por sua origem, a linguagem pertence à época das formas mais rudimentares da psicologia”, e que, ao falarmos, reproduzimos o grosseiro fetichismo dessa época e, assim, inevitavelmente produzimos metafísica (GD-Vernunft-5). Após indicar que os conceitos de “eu”, “ser”, “substância”, “coisa” e “vontade”, todos derivam de sugestões insidiosas daquela psicologia rudimentar, Nietzsche passa à relação entre gramática e Deus:

Muito depois, num mundo mil vezes mais iluminado, a segurança, a certeza subjetiva na manipulação das categorias da razão, irrompeu na consciência dos filósofos, surpreendendo-os. Deduzirão eles que essas categorias não podiam ter uma origem empírica porque que todo o empirismo está em contradição com elas. De onde se originavam então? Na Índia, como na Grécia, se incorreu no mesmo erro: “É necessário que tenhamos habitado anteriormente um mundo superior (em lugar de dizer um mundo muito inferior, como é a verdade). É forçoso que tenhamos sido divinos, já que detemos a razão”. E, com efeito, não se soube até agora de nada que tivesse uma força de persuasão tão direta como o erro do ser, como foi formulado pelos eleatas, por exemplo, pois lhes são favoráveis nossas palavras. Até os próprios adversários dos eleatas se renderão à sedução do conceito do ser que aqueles sustentavam. [...] A “razão” na linguagem, que velha embusteira! Temo que jamais nos livremos de Deus porque ainda cremos na gramática. (GD-Vernunft-5)²⁴¹

Abandonar a crença na gramática significa, na boca de Nietzsche, abandonar algumas suposições não apenas equivocadas como profundamente nocivas. A de que em Deus temos o parâmetro da mais absoluta e irrepreensível verdade; a de que ele nos oferece o acesso a um mundo rígida e incontrariavelmente verdadeiro; a de que, dado esse caráter absoluto, diante de Deus estamos diante de um valor supremo; a de

²⁴¹ Tradução (alterada) de Edson Bini e Márcio Pugliesi (Curitiba: Editora Hemus, 2001).

que não há nenhum outro critério mais seguro para a valoração do que a verdade absoluta, o ser, a permanência, com suas garantias plenas e uma segurança inabalável. Por outro lado, é importante lembrar que, sem a crença na gramática, não poderíamos ter domado o devir e constituído o mundo tal como ele se exhibe aos animais que somos. Sem a introdução das categorias fixadoras da realidade (unidade, número, coisa, causalidade, finalidade, etc.) não teríamos as ferramentas que nos permitem apreender e, no limite, dominar o mundo por meio do conhecimento. Com isso não se nega que as “verdades” que criamos são ilusórias — ou, no mínimo, provisórias, arbitrárias, ficcionais. Com essas verdades, tampouco “demonstramos” algo — não alcançamos verdades, de fato. Mas, em posse delas, sobrevivemos como espécie e expandimos nosso poder. A crença na gramática não deve ser abandonada, ela deve apenas ser compreendida como tal. (Essa posição, digo de passagem, é fundamental para compreender o sutil elogio à “crença do criador” na divisão 6; ver especialmente §§69-70). É como Nietzsche diz em *Além de Bem e Mal*, ao falar sobre os juízos sintéticos *a priori*: “Mas é claro que temos que crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica-de-perspectivas da vida” (JGB-11), uma vez que “eles nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver — que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida” (JGB-4). Ora, vê-se que somente o niilista poderia supor que, ao reconhecer a crença na ilusão, dever-se-ia abandonar de todo a ilusão. Não é outra coisa o que testemunha a *Genealogia da Moral* em um de seus momentos mais importantes:

Tampouco negamos que a fé “torna bem-aventurado”: justamente por isso negamos que a fé demonstre algo — uma fé forte, que torna bem-aventurado, levanta suspeita quanto ao que se crê, não estabelece “verdade”, estabelece certa probabilidade — de ilusão. (GM-III-24)

É preciso levar Nietzsche a sério. Ainda que, em *O Anticristo*, ele lance toda a sua artilharia contra a “prova da força” (que diz, em suma, “A fé torna bem-aventurado: logo, é verdade” [AC-50]), é importante distinguir os contextos. Na passagem citada da *Genealogia*, ele não nega que a fé possa trazer bem-aventurança. O que ele apresenta aqui, de modo menos severo que lá, é uma relação inversamente proporcional entre

fé e demonstrabilidade. Isso deve ser lido analiticamente, “além de bem e mal”. Toda a fé põe uma ilusão. A gramática, por exemplo, depende de uma forte fé, e sem a fé na gramática (ou seja, nas categorias que compõem a própria possibilidade do discurso), nós provavelmente perderíamos o que nos faz humanos, a linguagem. Mas, como vimos em §54, a gramática não demonstra nada, suas proposições não veiculam absolutamente nenhuma verdade. E, nesse caso, o que vale em particular, vale também em geral: não se trata, mais uma vez, de abandonar toda fé, mas apenas de supor que verdade alguma é demonstrada por meio da fé. Mas, ainda que não demonstre verdades, a fé tem os seus efeitos.

Notemos, ainda por amor à analogia, as conseqüências imensas da necessidade de uma fé para o funcionamento da linguagem: tudo o que pode ser dito e, portanto, tudo o que pode ser articulado no interior das ciências, depende dessa fé. E, embora o contexto imediato dessa passagem dê destaque aos modos ignóbeis da fé (ou seja, à perversa inferência: “A fé torna bem-aventurado: logo, é verdade”), há uma maneira de nos relacionarmos com a gramática e nossa fé nela que não pressupõe que ela nos ofereça a verdade para além de toda dúvida. A melhor fé é aquela que prefere louvar a ilusão a se deixar enganar pelas artimanhas gramaticais da metafísica e da religião (as quais, em vez de ver ilusão na ilusão, tratam ilusões como se fossem verdades absolutas), que prefere louvar o transitório a crer em “todas essas doutrinas do um e completo e imóvel e saciado e intransitório” (Za-II-Inseln). Mas isso não significa que o criador deva abandonar a sua fé — ao menos não se isso é o que o permite “seu planar em distâncias aquilinas”. Pois a ilusão é inevitável; mas há ilusões melhores que outras (há ilusões enobrecedores e ilusões aviltantes). E, justamente por ser inevitável, a ilusão deve ser desejada, querida, louvada, santificada. Ela deve ser alvo de crença e força absolutamente humanas. É isso o que significa “sentir a mentira como mentira²⁴²” (EH-Schicksal-1). Mas, se nos alinharmos ao tipo de valoração que pode elevar essas mentiras na direção de metas revigoradas e vigorosas, a mentira é justificada. Essa crença é o que deve “tornar bem-aventurado”.

²⁴² Comparar o seguinte fragmento póstumo: “se há algo para ser adorado, é a aparência ... a mentira — e não a verdade — é divina ...” (NF-1886,6[25])

§64 Sobre a clareza superficial

Ausência de febre está muito longe de ser conhecimento! Não creio nos espíritos esfriados. Quem não é capaz de mentir não sabe o que é a verdade.
(Za-IV-Höhere-9)

Que a fonte do conhecimento filosófico não deve ser encontrada no pensamento acerca de meros objetos ou na investigação de meros fatos, mas, antes, na unidade de pensamento e vida, de modo que o pensamento cresce a partir da provocação e da agitação do homem inteiro — tudo isso constitui, para a consciência de Nietzsche, o verdadeiro caráter de sua verdade: “Eu sempre compus meus escritos com todo meu corpo e minha vida”; “Todas as verdades são, para mim, verdades que sangram”.
(Karl Jaspers)²⁴³

É interessante notar o modo como Brian Leiter, com sua atribuição a Nietzsche de um naturalismo metodológico (cf. Leiter 2015, pp. 1-21), de um fatalismo semi-mecanicista (ele diz “essencialismo causal” [2001, p. 289; ver, ainda §74]) e de um compromisso com a verdade, impôs-se nos últimos quinze anos em meio aos estudiosos de Nietzsche, especialmente os de língua inglesa. Seus méritos são inegáveis: argumentos sólidos, clareza e erudição. E a convicção de que compreender e apresentar Nietzsche é algo plenamente possível nos quadros de uma linguagem que tome como metas formais mais importantes justamente os critérios de solidez e erudição, sempre subordinando profundidade a clareza. Mas a vitória dessa interpretação e desse modo de praticar filosofia, embora esclareça muito a respeito da filosofia de Nietzsche, diz ainda muito mais acerca da mentalidade dos eruditos do século XXI, do papel cultural da filosofia acadêmica (nesse caso, o de inclinação analítica) e do páthos compartilhado pelos defensores de certo tipo de clareza superficial. Ao explicar Nietzsche, Leiter o aproxima de paradigmas mais palpáveis, mais facilmente compreensíveis — Hume, Lange, a metodologia científica, quando não do medo norte-americano ao terrorismo (*idem, ibidem*) — e pretende ter feito um bem ao nietzschianismo e à verdade quando nos faz lê-lo em uma linguagem que definitivamente não é a dele. Leiter tem a razão a seu lado quando se recusa a emular

²⁴³ Traduzido a partir da versão inglesa: *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Tucson: University of Arizona, 1965.

o estilo de Nietzsche — essa seria tarefa não apenas irrealizável, mas digna de riso²⁴⁴. Mas parece-me tarefa igualmente fadada ao fracasso apresentar a filosofia nietzschiana a partir de seus argumentos apenas, deixando de lado o páthos a partir do qual ela fala, evitando tratar dos efeitos artísticos e retóricos da escrita de Nietzsche, os quais lançam luz e matiz original sobre seu pensamento. Ora, é certo que sua linguagem única, ao mesmo tempo poética e filosófica, torna muito mais difícil a tarefa do intérprete. Mas comentadores como Leiter resolvem tal dificuldade com uma resignação satisfeita: ignorando deliberadamente o caráter *sui generis* da linguagem nietzschiana, eles o abordam exclusivamente nos moldes da argumentação filosófica tradicional.²⁴⁵

Creio que uma solução melhor — que, é claro, não pretende reproduzir o irreprodutível — reside na tentativa de compreender e indicar o páthos da escrita nietzschiana. Assim, é preciso que o intérprete e leitor se exponha à sua arte de escrever e, partindo de seus efeitos estéticos tanto quanto de seus argumentos, busque, para compreender a substância de sua filosofia, valer-se dos estados de ânimo exibidos no texto. Aqui não se abandona a objetividade e a seriedade analítica, elas apenas deixam de ser critério único de reflexão filosófica. Pois o objetivo é simplesmente partir desses estados elevados e dessas vivências profundas (idiossincráticas em maior ou menor grau) para, à luz dessas experiências, buscar clareza a respeito delas próprias e de tantos quantos forem os temas filosóficos abordados por Nietzsche. Por isso julgo importante manter a presença constante de *Assim falou Zaratustra* como o ponto de partida de qualquer análise a respeito da obra nietzschiana. Não porque Zaratustra tem a palavra definitiva ou a mais eloquente a

²⁴⁴ “Now while Nietzsche is arguably the greatest German prose stylist of the nineteenth century, it is not readily apparent what moral is to be drawn from this fact about how commentary on his work should be written. (Scholars writing on Yeats do not write poetry, after all; they write scholarly commentary in prose.)” (p. xvi). A este respeito, ver §5.

²⁴⁵ Não há dúvida de que a linguagem da filosofia analítica, ou seu jargão, é herdeira direta da que Nietzsche conheceu nos pensadores ingleses de seu tempo. A respeito dela, ele é inequívoco: “os ingleses são o povo do perfeito *cant*” (GD-Streifzuege-12). O *American Heritage* define assim esse último termo: “1. *Tedious or hackneyed language, especially when used sanctimoniously* [linguagem tediosa ou trivializada, especialmente quando usada empoladamente] 2. ... b. *The special vocabulary of a profession, discipline, or social group; jargon.* [O vocabulário especial de uma profissão, disciplina ou grupo social; jargão]”. Quando explica em que medida se afasta de Darwin, uma de suas justificativas é que ele “esqueceu o espírito”, para em seguida generalizar: “(— isso é inglês)” (GD-Streifzuege-14). A justaposição explícita o que poderia ter ficado implícito no primeiro caso: *cant* é superficialidade, falta de espírito.

respeito do problema, mas porque ele oferece o enquadramento patológico/patético que Nietzsche exige de seus leitores.

Uma das muitas consequências desse enquadramento hermenêutico é que o comentário se torna também um exercício em temas filosóficos nietzschianos. Isso vai muito além de somente resolver impasses da filosofia nietzschiana — como tem sido o esforço da grande maioria de seus intérpretes. Seus impasses ou paradoxos (ou contradições, quando vistos por seus adversários; ou antagonismos, quando por seus defensores) não precisam ser afastados, dissolvidos, “*explained away*”, mas enfrentados como problemas dos mais sérios e consequentes. Adianto o problema central da divisão 8 ao dizer que resolver os problemas com os quais Nietzsche lidava — numa palavra, o “problema da existência”²⁴⁶, —, ou seja, ter fé em que possamos fazer da filosofia um solvente de contradições, é como rezar para que um moribundo não morra. Do ponto de vista nietzschiano, a filosofia está fadada a aceitar e pensar as fatalidades do destino, quaisquer que sejam — com efeito, não houve no mundo nenhuma oração que impediu definitivamente a morte, nem mesmo a do deus encarnado —, bem como a enfrentar o fato irreduzível de que não podemos eliminar os mistérios da existência por meio da razão. O que podemos fazer é, como dito, enfrentá-los, interpretá-los, avaliá-los, valorá-los; e, no melhor dos casos, sentirmo-nos senhores do acaso. A sugestão que Nietzsche oferece, e que julga valer apenas para os mais fortes entre os seus leitores, seus “verdadeiros leitores”, é que se usem essas experiências, interpretações, valorações como ocasião para um engrandecimento de si e da existência. Nietzsche descobriu que esse trabalho de ascese pode prescindir das figuras de Deus e da verdade, e ainda assim votar-se à disciplina e à frieza da ciência (incluindo aí a filologia) — desde que essa frieza nunca esfrie o calor que oferece o material de análise. Eis o erro de Leiter: julgar que a frieza da análise possa ser separada do páthos filosófico, ou, como diz um personagem do

²⁴⁶ Valho-me aqui de um uso específico que Nietzsche faz dessa expressão, por exemplo, quando escreve: “No fundo, pois, só há alegria onde há vitória; e isso vale tanto para as obras dos verdadeiros pensadores quanto para toda obra de arte. Ainda que o conteúdo da obra seja tão terrível e sério quanto é o problema da existência, a obra só terá um efeito opressivo e excruciante se o meio-pensador e o meio-artista tiverem incensado sobre ela a névoa de suas limitações; ao passo que nada mais feliz e excelente pode ser concedido ao homem do que a proximidade com um desses vitoriosos, os quais, justamente por terem pensado o mais profundo, devem amar o mais vivaz; no fim das contas, como sábios, eles se inclinam para o belo” (SE-2, GR).

Tônio Kruger, de Thomas Mann (mas referindo-se à arte), julgar que se pode colher uma pequena folha do loureiro da ciência sem ter que pagar por ela com a própria vida. E aqui não me refiro apenas ao tempo de vida (Leiter diz ter dedicado 20 anos ao estudo de Nietzsche quando da primeira edição de seu livro [p. xx]), tampouco à morte. Da perspectiva nietzschiana, filósofo é aquele que devota a vida a essa atividade trágica, em que a vida se sacrifica (em vida) ao conhecimento. Mas, para evitar uma possível confusão: não se trata de negar todo e qualquer mérito ao trabalho de Leiter, mas de fazer justiça a Nietzsche. Trata-se de levar a sério o tipo de distância que ele passou a vida toda tentando encarnar.

* * *

§65 Dois apetites do espírito

Embora a figura do criador de valores ainda não tenha surgido na superfície do texto de “Das ilhas”, ela já está sugerida. Do modo mais óbvio, se lembramos que Zaratustra está às voltas com o conceito de “criação” desde a divisão 3 (e em todas as divisões seguintes até o fim do discurso). Até agora, falou-se da criação de deuses, da criação do futuro do homem, da criação da verdade. Mas, ao que parece, ainda não se falou da criação de valores. Vimos, contudo, que cada uma dessas criações dependia de um operador axiológico, que está no cerne do conceito de “além-do-homem” e se funda no conceito de vida ou “verdade” (na primeira acepção). A partir desse operador, Zaratustra hierarquiza. Tem mais valor aquilo que aponta para a superação da humanidade, aquilo que aceita o devir como a medida soberana do ser, aquilo que se alinha ao comando natural de maximização de poder. Mas o que ainda nos falta fazer é passar da criação ao criador, de modo que possamos entender um pouco mais a tarefa para a qual Zaratustra prepara os seus discípulos.

Proponho dar esse passo a partir de uma última abordagem acerca da oposição entre a vontade de engano, tão própria à vida, e a vontade de conhecimento. Para apresentá-la e, ao mesmo tempo, hierarquizar os tipos mais afeitos a cada uma delas, Nietzsche propõe, em *Além de bem e mal*, algo como um modelo explicativo para o espírito (JGB-229, JGB-230). Para investigar como o espírito lida com essas duas “vontades”, ele apresenta a seguinte metáfora. O espírito é como um estômago que

quer digerir mais para crescer mais. Mas apenas enquanto ainda tem forças para digerir. No caso do estômago, a indigestão é evitada se pressentida; no caso do espírito, o conhecimento é evitado se excessivo. Há, contudo, estômagos mais fortes que outros; do mesmo modo, há espíritos mais afeitos à verdade, mais capazes para a verdade que outros. E Nietzsche dirá que a hierarquia dos espíritos é medida pela quantidade de verdade que ele pode incorporar, digerir, aceitar. Aqui reencontramos a verdade como um critério para discernir tipos de homem, o que, em seguida, permitirá a Nietzsche discernir quanto vale cada um desses tipos (cf. §52, sobretudo as notas, e §62).

É natural que aquele que não suporta digerir muito recuse comida no momento em que sente ou pressente a indigestão. Mas o que significaria, para dar continuidade à analogia, não suportar mais verdade e, por conseguinte, recusar a verdade? Não significa desejar o seu contrário, ou seja, ter vontade de ilusão ou engano? Apaziguar-se e acalmar-se dizendo: “isto é assim”, quando na verdade não é (ou, por exemplo, dizendo: “tudo vai ficar bem”, quando se intui que não há como afirmá-lo), afastar aquilo que faz mal, que faz sofrer. É natural que o homem de estômago sensível ofereça os melhores nomes àquilo que cessa a sua dor. Do mesmo modo, o homem de espírito frágil elogiará aquilo que tira de diante dos seus olhos as imagens da verdade que antes lhe machucaram. E dirá: isso é bom. O passo valorativo usual aqui, sobretudo sob a égide do cristianismo, é, agora: aquilo que é bom é verdadeiro. Desse modo, a ilusão, que fez bem ao espírito frágil, passa a valer como verdade, numa completa inversão da realidade. Ou seja, tenderemos a chamar de verdade aquilo que, tivéssemos estômagos mais fortes, chamaríamos de ilusão; e, dispéuticos e iludidos, chamaremos de “vontade de verdade” nosso impulso ao engano, nossa vontade de uma boa digestão. E se é possível que vez ou outra façamos isso conscientemente, muito mais provável é que esse processo se passe às costas de nossas consciências — do mesmo modo como naturalmente recusamos a comida oleosa quando nos queima o estômago, recusamos instintivamente a verdade quando nossos sentidos já não suportam mais realidade. Quando a verdade é dura demais conosco preferimos, sem dar por isso, as *white lies* — todos nós as conhecemos.

Notemos que aqui estamos, mais uma vez, no centro dos argumentos para a segunda acepção da “verdade” em Nietzsche, aquele sentido em que verdades são tratadas como ilusões. Para deixar isso claro, convém discutir novamente o paradigma desse segundo sentido: a gramática e suas categorias. Pois, quando se trata de todo um povo de estômago sensível, de espíritos que não sabem digerir a realidade sem dor, imaginamos que eles irão sistematicamente preferir a ilusão, o engano, as pequenas mentiras que farão com que os membros da comunidade possam lidar com a vida de maneira menos penosa. Quando fala de uma vontade de ilusão, Nietzsche se refere a esse mecanismo natural de povos e indivíduos que lhes permite lidar com a vida — e que se instalará em seus modos de vida e em sua linguagem. Lembremos, no entanto, que ainda estamos no nível analítico, além de bem e mal. Digo isso porque alguém pode contestar: “como isso seria natural se eles atentam contra a verdade?” — e outra vez está implícita nessa pergunta levemente indignada, a ideia de que a verdade tem um valor absoluto, de que a verdade vale mais, inclusive, que a saúde ou que a sobrevivência. Mas basta que cada um olhe para o seu cotidiano e para os pequenos desditos, atalhos, infrações, subterfúgios, para as pequenas e grandes mentiras que cada um conta e que cada um aceita. Então se vê que a vontade de ilusão participa de nossa vida ao lado da vontade de verdade, e na maioria das vezes sem conflito. E, relembando o que foi dito antes, se pensamos no modo como funciona nossa linguagem, notamos quão acima de nossa vontade de verdade colocamos nossa vontade de ilusão: ela é mais útil.

Quando distingue estômagos fracos e fortes (ou os espíritos mais robustos e os mais frágeis), Nietzsche ainda não pretende fazer um juízo moral, um julgamento que condena a vontade de ilusão que brota mais naturalmente dos espíritos menos aptos à verdade. Tanto é assim que, não raro, encontraremos em seus escritos elogios ao engano. Por exemplo: há um poder criador na vontade de erro e na vontade de ilusão. A partir dela pode-se aumentar ou diminuir um fato, pode-se deixá-lo de lado ou ocultá-lo, pode-se embelezá-lo ou denegri-lo e, em cada caso, pode-se sentir o prazer de ter dado à realidade uma forma que ela antes não possuía. Há um encantamento na capacidade e no talento para a mentira que os mentirosos e maus-caracteres conhecem bem — o qual, por que negá-lo, é uma forma de arte. Trata-se,

Nietzsche diz ainda sem fazer juízo de valor, de uma “força criadora, formadora, metamorfoseadora” (JGB-230). Se um indivíduo é bem-sucedido em moldar o mundo a partir de sua vontade e necessidade de engano, se encontra um povo com necessidade e vontade de se deixar enganar — não se constituiria com isso um mundo inteiramente diferente do mundo daqueles que são orientados pela vontade oposta, a vontade de verdade? E qual a probabilidade de que o mundo, tal como o temos constituído para nós por nossa moral, nossa linguagem, nossas instituições, seja fruto exclusivo da vontade de verdade? Parece que baixa, dado o caráter corrente da mentira em nossas vidas privadas e públicas, em nossas instituições e em nossa arte, frequentemente até mesmo em nossas ciências. Quanto engano não admitimos em nosso mundo para podermos viver tal como vivemos, para nos mantermos “*die Wesen, wie wir sind*” (JGB-3), para manter nosso tipo de vida, as condições que estabelecemos para manter nossa espécie (com seu estômago e sua vontade específicos) como o tipo de sobreviventes que somos?

§66 Dois tipos de criador (vil e nobre)

Será no mundo criado pelas vontades de verdade antiquíssimas de nosso povo que encontraremos boa parte de nossas certezas e nossas convicções. Mas antes que pensemos estar diante de “livres arbítrios” individuais, de vontades criadoras que decidem a seu bel-prazer quando dar boas-vindas à ilusão e quando submeter-se à verdade, uma pequena pausa para que nos lembremos: são raros os criadores de valores (os fixadores de meta e sentido), aqueles que decidem os contornos desse mundo. Eles criaram o que chamamos, por conveniência e hábito, de verdades, sem nos darmos conta de que são apenas as verdades derivadas da disputa tensa entre nossa vontade de engano (ou a vontade de “verdade” na segunda acepção) e nossa vontade de verdade (“verdade” na primeira acepção, e a “vontade” que, nesse caso, caracteriza a veracidade, a terceira acepção). Encontramos nossas certezas e convicções na superfície de nosso mundo e, coerentes com nossa vontade de aparência, escolhemos instintivamente não descer mais fundo (isso seria uma dose pouco recomendável, para a natureza que somos, de vontade de verdade — uma dose maior do que aguentam nossos estômagos). Mas os criadores não são da mesma cepa.

E volto a salientar: quando lemos as altas pretensões que Nietzsche reserva para a humanidade, quando o ouvimos falar a respeito das potencialidades ilimitadas dos homens, ele não se dirige para a imensa maioria de nós, para os homens que meramente recebem, aceitam e reproduzem valores; ele se dirige para as exceções das exceções, para os homens dotados da força rara que os permite rasgar a superfície criada pela vontade de engano.

Por um lado, encontramos no grau de força que um espírito possui (que continuaremos a abordar a partir da metáfora dos estômagos fortes) o critério para julgar qual relação certos indivíduos, certos organismos, certos corpos estabelecerão com a verdade. Quanto maior a força, menos ele precisará iludir-se em relação àquilo que lhe faz sofrer. Obtemos com isso um critério para marcar certa hierarquia das diferentes propensões à verdade em casos específicos. Por outro lado, encontramos, na parte mais baixa dessa hierarquia, aqueles que tendem a se afastar da verdade para manter a sua saúde e sua sanidade.

A metáfora do estômago torna-se muito mais contundente quando lembramos que, para Nietzsche, não há espírito sem corpo; que os impulsos que movem o espírito são, na verdade, instintos; que nossas “vontades espirituais” são, na verdade, funções de nossas pulsões e afetos, são como que a resultante de uma certa configuração corpórea. Assim, aqueles que criam para evitar o sofrimento criam por força de necessidade, por uma exigência de seus corpos — como a mão que, ao tocar o fogo, instintivamente se recolhe. Mas há aqueles mais resistentes à dor. Há mesmo aqueles que adoram testar sua resistência e, contra o impulso mais natural, infligem dor a si mesmos (e mantêm a mão no fogo) apenas para testar seus limites; para, quem sabe, superar seus limites e usar sua superação para outros fins que não a mera curiosidade. Estes são mais resistentes, os que não criam para evitar o sofrimento, mas são movidos por essa estranha curiosidade, que Nietzsche chama de crueldade para consigo. “Em todo querer-conhecer”, diz ele, “já existe uma gota de crueldade” (JGB-229). A vontade de conhecer é, assim, algo muito próximo de violência e crueldade contra si mesmo, em particular, na medida em que é uma violação das categorias que constituem o mundo de cada indivíduo. A veracidade, a consciência intelectual, a honestidade nas coisas do espírito (nomes belos para o mesmo impulso

de ruptura), tudo isso ameaça romper a superfície, a máscara que cada um de nós vestimos para manter nossas formas de vida, as formas de vida que alcançamos com séculos de lutas e tréguas. Aquele que busca conhecimento, seja a respeito de si, seja a respeito das coisas que constituem o seu mundo, é vítima dessa crueldade consigo próprio. Trata-se de uma violência que o pendor do seu espírito inflige a seu eu — o que quer dizer: não é a sua consciência que o leva a violentar-se, mas um “algo em si”, um impulso, um não sei o quê que coloca a consciência nos trilhos da (cruel) busca por saber. Nietzsche, no texto que serve de base para esta seção, não dá um nome a ele, não o julga conhecido. Ele provavelmente está no âmbito das virtudes, que perdem sua força e sua nobreza ao serem nomeados (cf. §9, ver ainda §§82-84).

Eu dizia que a hierarquia entre aqueles que têm mais ou menos resistência é objetiva para Nietzsche. A partir de certa compreensão a respeito da relação entre os homens e aquela sua concepção primordial de “verdade” (a primeira, que não se deixa dizer e que, por isso, por não ser proposicional, também precisa ser usada entre aspas), Nietzsche se permite efetivamente valorar. Para seguir uma última vez com a metáfora de que partimos, Nietzsche irá falar do valor dos valores criados por cada um desses tipos de homens, os de estômago forte e os de estômagos arruinados. Pois cada um deles irá inevitavelmente criar suas ficções e suas mentiras, cada um deles irá levar adiante insistentemente os seus erros e enganos. Há, insisto, mais de uma maneira de “criar mundos”, na medida em que realidades podem ser moldadas, transfiguradas, aparadas, contornadas a partir de impulsos diferentes. Aqueles que criam para evitar o sofrimento, Nietzsche dirá, cria valores menos elevados. Aqueles que enfrentam o sofrimento e sabem ver nele a sua alegria irão criar os valores mais elevados²⁴⁷. Mas nenhum dos dois tem escolha aqui: até porque, para alguns deles, e em várias

²⁴⁷ O tipo que quer apenas sobreviver é menos nobre. O tipo que quer apenas conservar é menos nobre. O tipo que quer a permanência a todo custo é menos nobre. Por outro lado, é importante lembrar que nem todos são nobres. Aliás, o fato de que eles sejam poucos é um elemento constitutivo de sua nobreza. Não se trata, assim, de condenar os espíritos frágeis, os menos aptos à criação e à nobreza. Trata-se, para Nietzsche, apenas de hierarquizar-los e dar “a cada um o que é o seu” (cf. JGB-211). O maior dos pecados seria deixar-se levar pelas criações dos fracos — por isso é preciso saber identificá-los. Mas é precisamente esse um dos principais tópicos da filosofia nietzschiana: não deixar que os fracos ditem valores aos fortes, alertá-los que há uma rebelião em curso há milênios e que, diante dela, é preciso proteger os fortes (GM-III-14).

situações, trata-se de sobrevivência²⁴⁸. Mas o ponto em que Nietzsche quer chegar, o ponto em que ele pode tornar objetivo o seu juízo de valor, é o seguinte: o tipo que quer apenas sobreviver, apenas conservar, que quer a permanência a todo custo, esse é menos nobre. É na vontade oposta que encontraremos, então, a nobreza. Esse é o criador que Zaratustra busca em seus discípulos.

§67 O “filósofo do futuro” e o “criador de valores”

Gostaria agora de comentar o vocativo “conhecedores”, que Zaratustra usa para se referir aos seus discípulos na divisão que termino agora de comentar. Que haja uma relação interna entre conhecimento e valores, creio já estar claro (cf. §§55-64). Que a vontade de verdade, em sua superação da vontade de ilusão, seja uma atitude nobre por excelência, é o que foi discutido nas últimas seções. Resta indicar, então, que os valores criados pelos “conhecedores” serão mais elevados que os demais. Penso que uma boa maneira de mostrar essa correlação é a partir do modo como Nietzsche apresenta o “filósofo do futuro” em *Além de Bem e Mal*. Nesse livro, ele projeta a transição do tipo atual de filósofos para os “filósofos do futuro” (JGB-211), algo análogo à transição do “conhecedor” ao “criador” que encontraremos no *Zaratustra*.

Ao falar sobre o filósofo do futuro, Nietzsche afirma que esses homens devem ter o máximo de clareza em relação à pré-condição da busca pela “verdade” (as aspas são de Nietzsche [*idem*]). Ela tem pouco a ver com prazer, elevação, encantamento, engrandecimento. A verdade exige o máximo de disciplina, justamente a alcançada pelo filósofo crítico — o tipo que Nietzsche chama, aqui, de o “trabalhador filosófico”. Mas, ainda que essa seja uma condição necessária para sua tarefa, ela não é suficiente. E ainda que esse não seja o tipo que procuramos, é importante seguir sua caracterização. O principal interesse de Nietzsche por esses homens se deve ao fato de que, justamente no momento em que pretendem ser os mais frios analistas, todos

²⁴⁸ Além disso, trata-se aqui de tipos. O mesmo homem irá agir nobremente ou vilmente a depender de inúmeros fatores internos e externos. Numa de suas mais importantes sínteses a respeito da oposição entre a moral dos senhores e a moral de escravos — em *Além de bem e mal* —, Nietzsche começa dizendo que se trata de “uma diferença fundamental”, mas imediatamente acrescenta: “em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência — até mesmo num homem, no interior de uma só alma” (JGB-260).

eles já trabalham no campo dos valores. Seu erro é tratar invariavelmente tais valores como se fossem verdades — confusão frequente. Inadvertidamente, eles partem de um princípio equivocado: chamam de verdade o que, mais originariamente, são valores dominantes.

Pois bem, esse comportamento intelectual nos ensina algo muito importante a respeito dessas sombras de verdade, desses elementos axiológicos que os trabalhadores filosóficos tratam por verdades. Um valor estabelecido com sucesso, um valor que consegue se impor a uma linguagem, que consegue se estabelecer como um elemento autóctone de uma moral, que se apresenta imperativamente aos membros de uma comunidade, será inevitavelmente visto como verdades por aqueles que não aprenderem a ver sob o ponto de vista privilegiado ensinado por Nietzsche — o ponto de vista “além de bem e mal”. Esse ponto de vista privilegiado é o de quem, ao passar como um andarilho por muitos tipos de moralidades diferentes, é capaz de perceber que essas tábuas de valores estão longe de cumprir as condições objetivas que normalmente os próprios moralistas e os próprios trabalhadores filosóficos exigem da verdade. Pelo contrário, esses valores são mais fictícios que factícios, de modo que, por isso apenas, já não podem se habilitar à “verdade”.

Eles são criações anteriores, recebidas, catalogadas, organizadas, reformuladas, logicizadas, politizadas, moralizadas, poetizadas, por vezes defendidas por esses “filósofos”. Eles apresentam essas “verdades” de modo perspicuo para que elas possam ser apreciadas por olhos treinados. Esse é o seu modo de subjugar todo o passado²⁴⁹. A admiração de Nietzsche por esses homens não é de todo diferente

²⁴⁹ Pode parecer aqui que Nietzsche concede demais aos “trabalhadores filosóficos”: “A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo o que é longo, ‘o tempo’ mesmo, e subjugar o passado inteiro: imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação” (JGB-211). O estranhamento pode ser o de que, por não serem criadores de valores, os trabalhadores filosóficos não subjugarão o passado, mas serão subjugados por ele. Mas esse não é o caso: Nietzsche efetivamente concede a esse tipo inferior de filósofo as raras capacidades de submeter o passado a uma vontade e a um valor, a moldá-lo segundo uma forma pré-estabelecida. Mas há um limite para o que Nietzsche lhes concede. Pois bem, ainda que o termo usado por Nietzsche seja “*überwältigen*” e não “*unterjochen*” (que seria o correlato preciso de “subjugar”, já que, em alemão, “jugo” é “*Joch*”), o termo do tradutor é feliz; desenvolver a imagem do “jugo” ajuda aqui. Aquele que atrela o jugo em animais detém, diante deles, o poder; mas esse atrelador é provavelmente um mero trabalhador. O poder real é detido pelo dono do jugo, pelo dono dos animais. Assim como na relação nietzschiana entre o trabalhador filosófico e o filósofo, o dono do jugo é aquele que determina como o jugo será usado. Assim, ao subjugar o passado,

daquela do Prefácio de *Além de bem e mal*, onde ele pedia gratidão às “figuras monstruosas e apavorantes” (JGB-Vorrede) que habitaram a Terra antes de se tornarem grandiosas. Com isso, ele pretende atribuir o devido valor, tanto àquele passado terrível, quanto a esse trabalho intelectual: não pouco valor, mas também não muito. Sua intenção é arrebanhar esses industriais trabalhadores para as fileiras da transvaloração de todos os valores, para o grupo daqueles que preparam o caminho para essa tarefa, inteiramente apresentada no *Zarathustra*. A justiça praticada por Nietzsche nessa passagem exige, no entanto, que ele negue a propriedade mais importante a esses excelentes trabalhadores. Eles não são os criadores, mas, em contraste: “os autênticos filósofos [...] são os comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser’” (JGB-211).

Vemos assim que os homens a quem Zarathustra fala quando chega em suas ilhas bem-aventuradas não são candidatos a meros trabalhadores filosóficos, uma vez que eles não devem mais confundir verdade e valor. Zarathustra não lhes fala como a destinados a lidar com as criações recebidas ou alheias. Ele os trata como candidatos, eles próprios, a criadores. Prepara-os para que sejam eles próprios os comandantes e legisladores, aqueles que dizem as palavras de comando “assim deve ser”. O que eles criam, não há dúvida, são valores; são eles que ditam o “para onde?” e o “para quê?” dos homens. E, na sequência, temos algumas das indicações mais precisas oferecidas por Nietzsche a respeito do que é a criação de valores — não à toa, muito próximas das considerações apresentadas em “Nas ilhas bem-aventuradas”. Dos filósofos, ele diz que eles

estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é — vontade de poder. — Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não é preciso que existam tais filósofos?... (JGB-211)

Se aqui Nietzsche fala de homens inexistentes, de como eles deveriam agir caso existissem, Zarathustra fala o mesmo, mas em tom de injunção — pois as ilhas bem-aventuradas são também como um “prelúdio à filosofia do futuro”. Por isso, o que

o trabalhador filosófico vale-se dos valores estabelecidos por homens mais inteiros (“comandantes e legisladores”).

vale para os destinatários virtuais de *Além de bem e mal* vale exatamente para os presentes nas ilhas bem-aventuradas. É tendo os olhos voltados para o futuro, e para um futuro orientado para uma nova meta, que o filósofo/criador se valerá de todo o presente e de todo o passado. A ele importam pouco as verdades recebidas porque, a partir de sua perspectiva privilegiada, doravante ele irá determinar o verdadeiro, ou melhor, aquilo que homens menos elevados devem chamar de verdadeiro. Assim, tudo o que lhe cai à mão é, para ele, ferramenta. Por isso, seu impulso de conhecimento, ou seja, sua vontade de verdade, é diferente da dos trabalhadores pelos quais ele sente tanta gratidão. Para aqueles, a verdade é uma busca e sua felicidade é julgar ter encontrado a verdade. Mas, para o autêntico filósofo, os critérios são outros, de modo que a sua felicidade é criar.

O filósofo faz de sua vontade uma lei, de seu conhecimento uma lei, de sua vontade de conhecimento um padrão a ser seguido e, finalmente, de sua vontade de verdade um modo de estabelecer a verdade, de modo que ela seja “a mais espiritual vontade de poder” (JGB-9). E a objetividade a que responde a suposta arbitrariedade de “criar verdades” é justamente o segredo que Zaratustra ouviu da própria vida: segue os preceitos da vida quem percebe que a vontade de domínio e de crescimento é a própria harmonia com os impulsos mais vitais. As tautologias aqui dificilmente são evitáveis: viver é crescer, é expandir-se, é avançar, é alimentar-se, é incorporar — isso é o que Nietzsche chama de vontade de poder, e só o que segue esse procedimento tão afeito à vida pode ser chamado de nobre, de adequado, de justo, de verdadeiro. Se essa não é a moral que hoje impera, um dos motivos para isso é não termos tido até agora filósofos fortes o bastante para orientar os esforços da humanidade no sentido vital; e termos tido, ao contrário, uma longuíssima tradição de negação da vida. É por isso que a questão de Nietzsche precisa ser respondida positivamente. Não deve haver esses filósofos? Ora, é para isso que Zaratustra estabeleceu o seu campo de cultivo, para que eles um dia possam vir.

[6] Fé no além, Fé no aquém

Se fosse possível perturbar, no menor dos detalhes, a ordem da natureza, — quem aceitaria o presente da vida?
(Emerson, “Fate”, p. 967)

Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo — ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza áurea.
(GM-III-25)

... como poderíeis crer, ó homens sarapintados! — Que sois pinturas de tudo aquilo em que já se acreditou! / Sois refutações ambulantes da fé mesma, e fratura de todo pensamento. Indignos de fé: assim vos chamo eu, ó homens reais! / ... / Sois estéreis: por isso vos falta fé. Mas quem tinha de criar teve também sonhos proféticos e sinais dos astros — e acreditava na fé! —
(Za-II-Bildung)

Divisão [6]

E como quereríeis suportar a vida sem essa esperança, conhecedores? Nem do inconcebível poderíeis ser nativos, nem do irracional.

Mas para que eu vos abra inteiramente meu coração, amigos: se houvesse deuses, como eu poderia tolerar não ser um deus! Portanto, não há deuses.

Pois bem, eu extraí a conclusão; agora, porém, ela me arrasta. —

Deus é uma conjectura: mas quem sorveria toda a aflição dessa conjectura sem morrer? Deve ser tomada do criador sua fé e, da águia, seu planar em distâncias aquilinas?

Deus é um pensamento que torna torto tudo que é reto, e nauseante tudo que está em pé. Como? O tempo estaria ausente, e todo transitório seria apenas mentira?

Pensar isso é voragem e vertigem para o esqueleto humano, e até mesmo engulhos para o estômago: em verdade, eu chamo de doença nauseante conjecturar tais coisas.

Eu chamo más e misantrópicas: todas essas doutrinas do um e pleno e imóvel e saciado e intransitório!

Todo intransitório — isso é apenas uma parábola! E os poetas mentem demais. —

Mas a respeito do tempo e devir devem falar as melhores parábolas: elas devem ser um louvor e uma justificação de toda transitoriedade!

§68 Exegese da divisão [6]

Depois de explorar a razão criadora do homem²⁵⁰, ou seja, a vontade de verdade que aponta para apropriação completa do mundo, nos termos da divisão 5 (cf. §51), Zaratustra passa a abordar aspectos que ainda escapam a essa razão, aquilo que ela ainda não abarca. A unidade dessa longa divisão é dada por uma aparente disputa em torno do valor do “irracional”, mencionado no primeiro parágrafo. Zaratustra não nega valor à irracionalidade; em compensação, mostra casos em que ela é evidentemente nociva (a crença em Deus e em todos os seus congêneres, que têm em comum a capacidade de fixar todo o devir). Por outro lado, ele exhibe casos em que a irracionalidade é justamente o mais desejável. Ele ressalta três deles: a transgressão da lógica, quando necessária para a persecução de uma meta mais elevada; a fé que deriva da força e de um instinto firme; e a poesia que louva o transitório. O ilógico, a fé, e a poesia são três âmbitos que tradicionalmente escapam à razão, mas que agora serão instrumentalizados para o propósito antes estabelecido: a promoção do além-do-homem ou a superação da humanidade. Ao longo dessa divisão, Zaratustra desenvolve esses exemplos da irracionalidade elevada.

§69 O irracional e o ilógico

O segundo parágrafo da divisão apresenta um arrazoado que tem por conclusão a inexistência de quaisquer deuses. Zaratustra diz que, caso houvesse deuses, ele não poderia tolerar não ser um deles; a partir disso somente, ele conclui que não há deuses. Ora, de acordo com qualquer critério mínimo de validade lógica, o argumento apresentado ali é inaceitável; mas Zaratustra o apresenta de caso pensado e de bom grado.

²⁵⁰ “E o que chamáveis mundo, isso deve ser primeiramente criado por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve se tornar aquilo mesmo! E, em verdade, para a vossa ventura, concededores!”. É importante lembrar, a respeito dessa passagem de difícil interpretação, que, aqui, a razão é criadora e não criatura. A razão humana deve se tornar mundo, assim como a vontade e o amor humanos devem se tornar mundo. Essa sucessão implica também alguma unidade entre razão, vontade e amor, o que está alinhado com a nova razão do corpo propalada por Zaratustra desde a parte I. Essa, portanto, não é a razão dos racionalistas, mas um nome para a vontade de verdade criadora, que vimos dever estar à serviço da criação de um mundo plenamente humano.

Antes, contudo, de avaliar o sofisma de Zaratustra, eu gostaria de retomar um aspecto dramático importante do início dessa divisão. Na primeira frase, é como se Zaratustra lembrasse que a vida é dura, que todo vivente carrega um pesado fardo sobre os ombros. Mas a capacidade de criar, bem como os resultados da criação, são precisamente o que alivia o peso da vida (como será dito na divisão seguinte). Para se tornar suportável, a vida exige ilusões, enfeites e embelezamentos. Numa palavra, exige ficções — a segunda acepção de “verdade”, vista na divisão anterior. O que Zaratustra diz agora é que há razões que tornam a vida suportável. O passo a ser dado, então, é mostrar que também essas razões são ficções.

Nesse momento de seu discurso, Zaratustra volta a tratar seus companheiros de “conhecedores”. Mas, a essa altura, já está estabelecido para esses homens que seu conhecer é criar. É por meio do conhecimento, por meio da vontade de verdade, em suma, por meio de sua nova razão, que eles devem transformar o mundo em algo seu, recriá-lo. Pois bem, o que o primeiro parágrafo da divisão estabelece é que esse caminho de criação exige o abandono de certo tipo de irracionalidade (tratado na sequência, por Zaratustra, como loucura) — a saber, a irracionalidade de habitar um mundo completamente limitado pela sombra de Deus. A “esperança” de que Zaratustra fala aqui não pode gerar uma estupidez ou um novo tipo de desrazão — não pode recair na antiga fé em Deus e em sua verdade. Pelo contrário, o que a esperança nos poderes criadores do homem faz é afastá-lo da loucura da crença em Deus. Mas nem por isso a esperança se identifica à razão: algo da esperança sempre escapa ao que se pode calcular, prever, saber de antemão. Daí a surpreendente incitação a que seus discípulos abracem outro tipo de irracionalidade.

Depois de chamar os homens para longe da irrazão, poderia ser paradoxal que ele apresentasse, imediatamente, um argumento sofismático. Mas o que se exhibe, aqui, é mais uma vez a alteração dos critérios segundo os quais os criadores devem julgar e agir. Daí o sofisma de Zaratustra (“se houvesse deuses, como eu poderia tolerar não ser um deus! Portanto, não há deuses”), que extrai a conclusão logicamente inaceitável, mas a única axiologicamente viável. Pois bem, Zaratustra envolve, com vestimentas lógicas, essa sua ofensiva contra os deuses, ou seja, ele dá a entender que se valerá da lógica do modo convencional para obter, assim, o resultado desejado.

Mas, do ponto de vista lógico, a conclusão não procede²⁵¹. De um ponto de vista prático, contudo, a conclusão se justifica na medida em que qualquer outra conclusão (“há deuses”, “talvez haja deuses”, “talvez não haja deuses”) seria impeditiva da vontade de criar, da vontade de poder, da vontade de ventura. E isso é o mais importante aqui. Note-se, em primeiro lugar, que, embora Zaratustra enfatize os conectivos de seu argumento (“se” e “portanto”), antes de enunciá-lo, ele abre o coração aos seus discípulos (no lugar disso, ele poderia ter dito “Mas para que eu vos exhiba minha razão...”; mas não é essa sua estratégia). Em segundo lugar, a conclusão do mau silogismo tem que funcionar como algo que arrasta, ou seja, algo que não tem apenas efeitos racionais, mas físicos (ou fisiológicos, talvez). Menos do que um raciocínio que descobre relações pré-estabelecidas (“relações de ideias”), o que o “silogismo” de Zaratustra faz é instituir uma nova realidade (uma “questão de fato”). Trata-se de um exercício de poder. Esse é um exemplo do tipo de exercício de transformação e transfiguração do mundo a ser realizada pelo intelecto, pela linguagem, pela filosofia, e mesmo pela lógica, se é que o mundo deve ser convertido em algo manipulável e completamente pensável. A conclusão mais desejável é aquela

²⁵¹ Partindo da proposição condicional com o antecedente “Se houvesse deuses”, a única maneira de extrair a conclusão “não há deuses” seria negando o conseqüente, qualquer que ele fosse. Esse seria um *modus tollens* (se p , então q ; mas $\neg q$; portanto $\neg p$), um argumento válido. Algo como: “Se houvesse deuses, a vida não seria suportável; mas meu conhecimento criador torna a vida suportável; portanto, não há deuses”. Outro argumento válido (um pouco mais próximo do original) seria: “Se houvesse deuses, eu deveria ser um Deus; mas eu não sou um Deus, portanto, não há deuses”. Mas, ainda que próximo, não é isso o que Zaratustra diz. A formalização mais próxima da proposição condicional de que ele parte é esta: “Se houvesse deuses, eu não suportaria não ser um Deus”. Ora, como a única maneira de chegar a uma conclusão que seja a negação do antecedente é a partir da negação do conseqüente, então a premissa implícita deveria ser: “mas eu suportaria não ser um Deus”. Só assim a conclusão poderia ser: “portanto, não há deuses”. O argumento completo seria: “Se houvesse deuses, eu não suportaria não ser um Deus; mas eu suportaria não ser um Deus; portanto, não há deuses”. Esse seria um argumento perfeitamente válido. Ocorre que o contexto do discurso “Nas ilhas bem-aventuradas” não permite que “eu suportaria não ser um Deus” seja a premissa oculta; antes, o contrário é verdadeiro. A oração “como eu poderia tolerar não ser um deus?” sugere que a única maneira de Zaratustra aceitar a existência de deuses seria a conversão dele próprio em um Deus. Pelo seguinte motivo: o homem não precisa mais pressupor a existência de nenhum poder criador superior ao seu (cf. §35; ver, ainda, divisão 8); se há poderes divinos, os grandes homens podem aspirar a eles. Zaratustra efetivamente busca a divindade, essa é a sua destinação e a destinação de seus companheiros nas ilhas. Assim, a premissa implícita deveria ser: “eu não suportaria não ser um Deus”. Com essa premissa oculta, ele afirma o conseqüente para, em seguida, concluir com negação do antecedente. Com isso, teríamos, formalmente, o seguinte argumento: “se p , então q ; mas q ; portanto $\neg p$ ”. Mas isso é um argumento inválido, sofismático, falacioso. Ou “ilógico”, caso se queira. (Poder-se-ia pensar que uma solução mais simples seria interpretar a passagem da seguinte maneira: “se houvesse deuses, Zaratustra deveria estar entre eles”, algo como o segundo argumento válido que esbocei acima. A premissa implícita, nesse caso, seria “mas Zaratustra não é um deus”, de modo que teríamos a conclusão desejada, ou seja, “portanto não há deuses”. Mas essa premissa implícita é tão pouco interessante quanto aquela que já descartei (“eu suportaria não ser um deus”). Além disso, insisto, essa formulação da condicional está menos próxima da que Zaratustra efetivamente expressa).

que aumenta a potência do pensamento (e, nesse movimento, torna a vida suportável) — e o pensamento mais potente é aquele capaz de produzir essas conclusões.

É certo que esse silogismo não tem validade lógica. Mas, além disso, é importante notar que mesmo essa sua validade prática é muito restrita. Ela só funciona no contexto da argumentação de Zaratustra, no contexto poético e sedutor de uma prosa que pretende envolver não apenas racionalmente, mas também seduzir para um tipo novo de ação e pensamento: imbuídos de força, de transvaloração, da capacidade humana em contraposição às inibições divinas. Ainda que concedamos sentido a esse silogismo desviante, ele não institui nada por si próprio (a lógica é sempre meio, nunca fim). É preciso agir como um criador ao longo de toda uma vida, ao longo de toda uma geração, ao longo, talvez, de séculos para que esse caminho possa ser tornar válido, e possa, conseqüentemente, de fato fomentar o trabalho em proveito do além-do-homem.

Seja como for, o exercício é interessante. Ele funciona? Apenas aqueles que estão abertos para a transvaloração se colocarão diante desse argumento sem se incomodar com o que há de desviante nele. Agora, caso Zaratustra encontre uma audiência que não seja enganada por esse seu argumento (como por uma falácia) e que ainda assim a aceite, nesse caso ele terá encontrado companheiros. E o critério da filiação, aqui, não será uma tendência comungada de desrespeito à lógica e ao que se pode alcançar com ela. O que eles terão em comum será provavelmente a vontade de não se curvar diante das impossibilidades que tudo o que é absoluto pretende colocar diante do criador²⁵². E a lógica — isso fica exibido aqui — é um desses limites.²⁵³

Zaratustra insiste: para o criador, não há obstáculos intransponíveis. Assim, ele quer sensibilizar seus ouvintes para a ideia de que nada haveria para ser criado caso houvesse deuses, ou seja, de que a presença de Deus é o principal inibidor do que há de criador no homem. E se não conseguirmos imaginar um indivíduo tão forte a ponto

²⁵² Lembrar a sentença: “A objeção, a escapadela [*Seitensprung*], a desconfiança alegre, o prazer no escarnecer são indícios de saúde: todo incondicionado pertence à patologia” (JGB-154)

²⁵³ Se lembramos, em primeiro lugar, a proximidade entre as posições de Nietzsche e Wittgenstein quanto ao conceito de gramática (§57); e, em segundo, que os conceitos de gramática e de lógica são, em grande medida, co-extensivos para o segundo Wittgenstein; então notamos que Nietzsche poderia muito bem ter dito “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na **lógica**...” (cf. GD-Vernunft-5)

de fazer valer o ideal oposto — o do além-do-homem —, ainda que por um meio *sui generis* como o dessa torção da lógica, é simplesmente porque não seremos nós os homens que o promulgarão como uma lei para a humanidade. O que não significa, é claro, que esse ideal seja impossível ou irrealizável. Se ainda não encontramos um silogismo que afague nossa sensibilidade quando falamos a respeito da superação do teísmo e da devoção a ideias plenamente humanas (o que implica, como tenho tentado mostrar, a transformação de todo o mundo em um produto humano, nunca divino, nunca impensável, nunca estranho à razão e à percepção humanas, nunca sublime demais para que não seja abarcável pelos mais brilhantes homens de conhecimento), se sentimos que não encontramos ainda a lógica que nos permite concluir sem sombra de dúvidas “não há deuses”, isso apenas significa que ainda não somos fortes o suficiente para realizar o ideal anunciado por Zaratustra, o da superação de tudo o que é extramundano e da instauração da humanidade plena, exclusivamente terrena, ilimitadamente conhecedora e ilimitadamente criadora. Isso significa que esse modo de pensar, esse que justificaria uma vida mais plena e mais criadora, ainda precisa ser inventado, ainda precisa ser apresentado e ainda precisa ser promulgado como válido. Significa, finalmente, que ainda não há o além-do-homem.

A vontade de criação desse novo mundo se assenta sobre um critério que se justifica a si mesmo: estaremos no caminho certo quando tivermos como meta a elevação do homem a uma estatura mais elevada que a atual. O “portanto não há deuses” de Zaratustra é como que o prenúncio, ou um modelo, do tipo de transgressão a se esperar do ato verdadeiramente criador. Mas, para que efetivamente possa criar, o discurso precisa ser forte o suficiente para persuadir (do contrário, não haveria por que dar a entender que se trata de um argumento, ainda que desviante)²⁵⁴. O sofisma de Zaratustra mostra a potência de seu ideal, a capacidade de sua nova linguagem para mover os homens em direção a formas de vida livres de Deus e, portanto, livres das limitações que ele impõe aos homens desde sempre. Trata-se de uma transformação radical que traz consigo perigos e sofrimento. Pois Deus não tinha

²⁵⁴ Comparar com o trecho de “O grande anseio”: “Ó minha alma, eu te ensinei a convencer de tal modo que você convence as próprias razões a te seguir: igual ao sol, que convence o mar a segui-lo até a sua altura” (Za-III-Sehnsucht, GR). Precisamente como no caso do discurso “Nas ilhas...”, não apenas as razões devem se curvar a metas mais elevadas, mas elas devem ser de tal sorte que tenham a função prática de arrastar, mover, impelir homens.

a função apenas de limitar, mas também de consolar, de tornar leves vivências pesadas. Mas ainda que esse propósito seja válido, os meios usados para alcançá-lo trazem consigo a mais terrível das consequências: a diminuição do homem. E Zaratustra insiste: a fé em um Deus, a crença em sua verdade, é uma aposta contra o homem, é misantropia.

§70 O irracional: fé e instinto

Na sequência da divisão 6, Zaratustra diz pela terceira vez “Deus é uma conjectura”. Ainda que ressoe aqui o sentido das duas primeiras (a percepção de que Deus é uma mera presunção deveria mostrar aos seus discípulos as consequências intelectuais da insistência em pensar o impensável), agora Zaratustra oferece outro motivo para que eles se afastem dessa conjectura: a fé em Deus é uma doença. Aqueles que pretendem sorver as emanações de Deus até o fim, tendem à morte²⁵⁵. Na sequência da divisão, Zaratustra apresenta a sintomatologia da irracionalidade que ataca: ao negar o movimento, ela causa vertigem (é natural que haja náusea quando tudo se move e você permanece parado). A causa da doença, em todo caso, é o apego ao “um e completo e imóvel e saciado e intransitório”; eles são veneno, por assim dizer.

Nós vimos: o deus do cristianismo é abscôndito e insondável (§51). Justamente por conta dessas características, conjecturar sua existência é um exercício mutilador, que não promove o pensamento e a criação, mas antes os impede. Tentar pensar o impensável, tentar realizar o irrealizável, seguir conjecturando essa quimera é seguir o caminho do arruinamento da própria razão. E Zaratustra sugere que tomemos distância dessas empreitadas inumanas. Mas isso não quer dizer que todas as fés tenham as mesmas consequências. Zaratustra pergunta: “Deve ser tomada do criador sua fé e, da águia, seu planar em distâncias aquilinas?”. E a resposta aqui é “não”. Há ainda uma fé engrandecedora. Trata-se da fé que se movimenta em alturas aquilinas,

²⁵⁵ “Deus é uma conjectura: mas quem sorveria toda a aflição dessa conjectura sem morrer?” (Za-II-Inseln)

o horizonte distante do além-do-homem. Caso o criador seja tolhido dessa fé, ele perde a orientação que Zaratustra encontra nesse seu contra-ideal.

Para falar sobre essa nova fé, retomo brevemente os resultados da discussão, feita acima, acerca do conceito de “verdade”. Nietzsche se refere frequentemente a uma vivência do caos e do devir a que ele dá o nome de “verdade”; nesta divisão 6, o termo escolhido para representar essa mesma vivência é o “transitório”. Mas essa é uma vivência é absolutamente desestruturante, ela porta sofrimento para seres como nós, que, para sobreviver, criamos estabilidade e ansiamos pelo intransitório. Essas criações estabilizantes — “o um e pleno e imóvel e saciado e intransitório” — são as ilusões que os humanos, enquanto espécie, criaram para poder se afastar do caos e sobreviver. Com o tempo, essas criações foram chamadas de verdadeiras, mas isso não oculta o seu real caráter: o de ficções instrumentais para promover ou conservar nosso tipo de vida. Há, finalmente, um modo de se relacionar com a verdade que consiste em não tratar mais tais ficções como necessárias, absolutas, inevitáveis, em suma, como verdadeiras. O homem mais honesto e veraz deixa de crer na verdade dessas ilusões, ele abandona a fé no intransitório, para reatar com as vivências mais fundamentais do caos, do devir e do transitório. Mas, como vimos, isso não significa abandonar de todo as ilusões. Em particular, o criador de valores cultivado por Zaratustra não pode abandonar suas ilusões — pois elas são justamente o seu produto. É ilusão o que o criador cria — e elas serão chamadas de “verdade”, de “conhecimento”, de “valor”, de “beleza”, de “lei” a depender da ocasião. Mas, como vimos, há polos valorativos para essas criações: elas podem ser nobres em maior ou menor grau, vis em maior ou menor grau. Nós sabemos, ainda, qual o critério para hierarquizar essas criações: o modo como elas se relacionam com o devir. Se um valor, uma verdade, uma lei são fuga do sofrimento, então eles são menos elevados do que a verdade ou o valor ou a lei que é criada como um modo de devoção e louvor ao devir (cf. §66). Mas essa capacidade de hierarquizar, bem como a capacidade de criar seguindo o modelo de elevação pautado pelo devir, não é algo de que se possa ter conhecimento. Quando a vida ascendente, a vontade de poder, a exuberância e o esbanjamento de vida são os critérios que orientam um indivíduo em sua criação, não é porque ele sabe algo que outros não sabem. E aqui encontramos o primeiro sentido

da fé: ela é a crença e a confiança na verdade — mas não na verdade fixa ou em qualquer verdade proposicional. Ela é fé no devir e na capacidade que ele tem de servir como critério de elevação, como a régua que, independentemente de qualquer outra coisa, lhe indica a sua própria elevação.

Mas, num segundo sentido, que veremos estar correlacionado ao primeiro, a fé é respeito, confiança e reverência por si. Trata-se de uma concepção de fé que a aproxima muito do instinto²⁵⁶. No aforismo 191 de *Além de bem e mal*, em que Nietzsche identifica a oposição entre fé e saber à oposição entre instinto e razão, ele apresenta a seguinte tarefa: “indagar se, no que toca à valoração das coisas, o instinto merece autoridade maior que a racionalidade”. E a diferença básica entre cada uma dessas autoridades é que uma sempre opera segundo motivos, finalidade, utilidade, enquanto a outra não. Mas Nietzsche não tem dúvida: todos os homens nobres são “homens do instinto” — o que, dadas as oposições já assentadas, os torna incapazes “de informar satisfatoriamente sobre os motivos do seu agir”. Ora, isso que pode parecer uma deficiência do homem nobre é, antes, uma de suas maiores qualidades: ele não sabe de si mesmo, pois age e valora por instinto e não por conhecimento.

Justamente por isso, por ser algo que se tem e se segue, mas que não se conhece (sobre o que não se pode falar, posto que não é comum nem comunicável), a fé de que fala Nietzsche incide sobre as capacidades de um indivíduo (ver, mais à frente, §§82-84). Não na razão pura humana — como se, apelando para essa instância universal e impessoal, todos os homens pudessem abandonar sua minoridade. As capacidades de que Nietzsche fala são algo no corpo; cada indivíduo deve devotar sua fé àquilo que, por graça do acaso, coube-lhe em seu corpo. O que quer que possa mover um homem até a sua maioridade será um impulso, uma pulsão, que lhe pertence como um sentimento ou uma vivência: algo incomunicável e irreduzivelmente seu. Se é verdade que, quando Zaratustra ensina a fidelidade ao corpo, ele não pede fé alguma, isso se refere apenas à antiga fidelidade ao além (Za-I-

²⁵⁶ Essa distinção entre dois sentidos de “fé” serve para propósitos expositivos; ambas são a mesma fé e incidem sobre a natureza (interna ou externa ao indivíduo). A correlação é a seguinte: a vivência do caos como vivência de si é uma maneira de entrar em contato com os próprios instintos, ou seja, com os impulsos da vida que falam no interior do próprio organismo, mas que são únicos em cada indivíduo (tal como as virtudes são únicas em cada indivíduo). Ver, a esse respeito, §81, sobretudo a análise da afirmação de Zaratustra “tendes ainda caos dentro de vós” (Za-Vorrede-5).

Tugend-1); mas depois de ter anunciado a sua boa nova — que há um novo sentido para o homem — ele pede, como ferramenta para que a nova meta seja alcançada, a crença e a fidelidade nos instintos; estes devem ter sido elevados pelo espírito, mas ainda orientam o espírito (“é preciso acompanhar os instintos, mas convencer a razão a ajudá-los com bons motivos” JGB-191). Essa fé é um deixar-se levar por aquilo que se é, mas sobretudo por aquilo que o seu corpo lhe promete como devir, pelas superações que o corpo informa ao indivíduo. A fé é precisamente a obediência a esse tipo de não saber que são os instintos — a exemplo do que faziam os nobres gregos à época de Sócrates (cf. JGB-191).

Assim, Nietzsche afirma:

é fé que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perde. A alma nobre tem reverência por si. (JGB-287)

Fé em si mesmo: isso é nobreza. Trata-se, até mesmo, de entregar-se cegamente aos próprios “pendores e impulsos” — pois é daí que vem a nobreza. Sua marca, Nietzsche insiste, é “não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde se é impelido” (FW-294). Mas isso exige, é claro, que se possua os instintos nobres, aqueles que merecem ser seguidos e que, de fato, não causarão vergonha a si mesmo. Essa fé do criador é, por fim, justamente o modelo da irracionalidade sadia: a fé e o instinto do indivíduo que age firmemente a partir da reverência por si mesmo e a confiança em sua própria nobreza, contra o saber e a razão hesitantes, incapazes, ignóbeis, que na ausência da vontade forte necessita de razões que, no fim das contas, não fazem outra coisa senão justificar a própria fraqueza.

§71 O irracional e a poesia (“Dos Poetas”)

A divisão 6 se encerra com a tematização de um último antípoda da razão. A poesia, independentemente de sua inclinação, na medida em que embeleza e ficcionaliza, é sempre a produção de ilusão e mentira; mas, nessa sua irracionalidade,

ela pode ou ser doente e misantrópica (ao louvar o intransitório) ou saudável e filantrópica (ao louvar o tempo, o dever e a transitoriedade). Estes últimos termos evidentemente se colocam em oposição ao veneno causador de vertigem apresentado mais acima; em relação a ele, essa nova perspectiva é não apenas bálsamo, mas também antídoto.

Apesar de se tratar de apenas um breve parágrafo, essa passagem é grandemente enriquecida por sua retomada, mais tarde, no capítulo “Dos Poetas” (Za-II-Dichter). Esse capítulo se inicia com um tema geral, que se conclui com o juízo já usado em “Nas Ilhas Bem-Aventuradas” — o de que todo intransitório é apenas uma parábola. O discípulo que ouve essa retomada lembra que esse juízo havia sido posto em xeque na sua primeira ocorrência, uma vez que, em “Nas ilhas bem-aventuradas”, Zaratustra afirmara logo na sequência: “E os poetas mentem demais”. A dúvida de seu discípulo é que, se tudo o que sai da boca do poeta são mentiras, não haveria por que lhes prestar ouvidos. Quando ouve isso, Zaratustra responde como poeta (“Mas também Zaratustra é um poeta”), dando início à primeira parte do discurso “Dos Poetas”, no qual reflete sobre cinco modos de crer na verdade, ou seja, diferentes maneiras de investir pulsionalmente nas ilusões que tratamos como verdade.

(a) Relaciona-se com a verdade, em primeiro lugar, a partir das próprias vivências.

[...] “Por que disseste que os poetas mentem demais?” / “Por quê?” disse Zaratustra. “Perguntas por quê? Não sou daqueles a quem se pode perguntar por seu porquê. / Então minha vivência é de ontem? Faz muito tempo que vivi as razões de minhas opiniões[?]”

Zaratustra se exime de justificar o que diz, em geral; em particular, se recusa a justificar as verdades oriundas de suas vivências. Com efeito, em última instância, todo seu conhecimento provém delas, que oferecem por si mesmas as suas razões e se sedimentam como opiniões pessoais. Assim, o que Zaratustra sabe não é nada que precisa ser justificado para outros: ele teve os seus motivos, e a existência efêmera dessas vivências já basta. Essa recusa de Zaratustra é uma maneira de lembrar que ele não se curva ao procedimento usual de apresentação de verdades. Em geral, a defesa de que algo é verdade exige prova, demonstração, razões. Mas o critério de verdade, para Zaratustra, reside na qualidade de sua vivência, ou seja, sua relação maior ou

menor com a transitoriedade, devir, caos, seu caráter mais afeito à vida, à transformação, à vontade de poder. Mas isso não é comunicável, de modo que suas verdades são apenas suas; outros que procurem, em suas próprias vivências, suas próprias verdades²⁵⁷.

(b) A mera fé na verdade.

[...][“]Mas também Zaratustra é um poeta. / Então crês que ele falou a verdade aqui? Por que crês nisso?” O discípulo respondeu: “Eu creio em Zaratustra”. Mas Zaratustra balançou a cabeça e sorriu. / A crença não me torna venturoso, ele disse, especialmente não a crença em mim. (tradução alterada)

Ora, esse modo de crer na verdade por submissão a uma autoridade é das relações mais ignóbeis que pode haver. Por isso, Zaratustra não gostaria de ser visto como tal autoridade. Ele já havia dito, em sua despedida de *A Vaca Colorida*: “Dizeis crer em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra? Sois meus crentes: mas que importam todos os crentes” (*Za-Tugend-3*). E, em seguida, ele pede que seus discípulos o abandonem — apenas assim eles poderão constituir uma relação mais genuína, posto que mais pessoal, com a verdade. Mas, para além desse argumento de carga mais moral (é ignóbil crer na verdade por submissão a uma autoridade), há ainda outro. Zaratustra diz que a fé não basta para tornar algo verdadeiro, nem a eventual felicidade trazida pela fé é o suficiente para torná-la verdadeira. Acerca desse ponto, ver §63 e, mais diretamente, AC-50.

(c) A mentira como simulação da verdade.

Mas supondo que alguém dissesse, com toda a seriedade, que os poetas mentem demais: ele tem razão — nós mentimos demais. / Nós sabemos muito pouco e somos maus aprendizes: então temos que mentir. / E qual de nós, poetas, já não adulterou seu vinho? Muita mistura venenosa aconteceu em nossos porões, muita coisa indescritível foi feita ali. (tradução alterada)

²⁵⁷ Comparar com o que Nietzsche afirma em *Além de bem e mal*: “Serão novos amigos da ‘verdade’ esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também o seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. ‘Meu juízo é meu juízo: dificilmente um outro tem direito a ele’ — poderia dizer um tal filósofo do futuro”. (JGB-43).

O poeta mente porque tem de mentir — dado seu ofício e sua idiossincrasia, não lhe seria possível agir diferentemente. Porque sabe que pouco sabe e é mau aprendiz, diz Zaratustra, o poeta inevitavelmente mente ao falar. Entre as coisas que não sabe, está também os móveis de seu ofício: além de falar sobre coisas indescritíveis (e, desse modo, falsificar o que pretende, ainda assim, descrever), o processo por meio do qual os versos de um poeta foram alcançados tampouco são passíveis de descrição.

(d) A verdade exibida pelos costumes (da “sabedoria popular”).

E, como se houvesse um especial acesso secreto ao saber, que fosse soterrado para aqueles que aprendem algo: assim cremos nós no povo e em sua “sabedoria”. (tradução alterada)

Trata-se de uma verdade de origem obscura, pois os populares agem como se os aprendizados tradicionais existissem desde sempre e ninguém mais pudesse aprender algo diferente. Desse modo, ninguém chega a saber o que o povo sabe — apenas ele possui tais conhecimentos, e o caminho para sua fonte já se apagou. Essa verdade supostamente estabelecida pela tradição (uma espécie de *vox populi*) é, como de costume, apenas uma variação do argumento de autoridade criticado em (b).

(e) A suposta verdade da natureza.

Mas nisto creem todos os poetas: que quem aguça os ouvidos, deitado na relva ou em declives solitários, aprende algo das coisas que estão entre o céu e a terra. / E, se lhes vêm ternas emoções, os poetas sempre acham que a própria natureza por eles se apaixonou: / E que ela lhes chega de mansinho até os ouvidos, para lhes sussurrar segredos e lisonjas de amor: de que eles se gabam e se pavoneiam diante de todos os mortais!

Eis algo em que os poetas creem: que a natureza fala diretamente a eles. Mas nisso eles se iludem e, partir dessa ilusão, eles mentem. Os sussurros da própria natureza falam ao ouvido do poeta. Nisso crê Zaratustra, como todos os poetas. Assim, age como se a natureza pudesse falar a seu ouvido.

Fazendo um arrazoado dessas reflexões de Zaratustra, a situação do poeta mostra-se paradoxal: é a partir de vivências absolutamente pessoais e incomunicáveis que ele produz suas ficções; é nessa medida que ele mente. Essa última consideração reitera, assim, o juízo inicial: as palavras dos poetas são sonhos, símiles, artimanhas. Entre suas ficções, Zaratustra afirma agora, estão os deuses e os *Übermenschen*. Note-se que

ele se submete voluntariamente a todos esses juízos: Zaratustra é poeta. Isso significa, no mínimo, que, como todo poeta, ele crê que a natureza fala a seu ouvido; ou — e aqui estamos deliberadamente postos em paradoxos — ele age como se a natureza pudesse falar a seu ouvido. Mas justamente nessa situação paradoxal está a chave para compreender a posição de Zaratustra em relação aos poetas.

O paradoxo é lógico, mera variação do célebre paradoxo do cretense (“minto agora”). Mas Zaratustra (que já rejeita o poder persuasivo da lógica no primeiro modo de interagir com o devir: “Não sou daqueles a quem se pode perguntar por seu porquê”) dá mais importância à axiologia do que à lógica. Sendo poeta, ele não se exime do juízo universal: todo poeta mente. O que ele pode fazer são duas coisas. Em primeiro lugar, pode revalorar os resultados (a obra) do poeta, ou seja, a mentira. Ele pode chamá-la, por exemplo, de criação; mais que isso, ele pode tratar tais ficções como o mais necessário, o mais valioso presente, como portadoras do bem. Em segundo lugar, ele pode revalorar a origem da mentira e reconsiderar a tipologia dos poetas; ele pode afastar-se dos poetas de tais e tais tipos (todos os que até então haviam vivido) e afirmar-se como um tipo diferente. Assim, ainda que sejam mentiras o que ele conta, elas terão mais valor por ser mais elevado aquele que as conta. Esse afastamento dos poetas do passado é o tema da parte final do discurso — o qual, no entanto, será privado, e não mais dirigido ao discípulo.

Zaratustra pertence ao grupo dos poetas, ele é herdeiro da tradição dos poetas — “eu sou de hoje e de outrora”. Mas nem por isso ele precisa se acorrentar aos vícios dos que o precederam — “mas algo em mim é de amanhã e depois de amanhã e algum dia”. São três os vícios que Zaratustra aponta nos poetas, e que o distinguem dos poetas de até então. Em sua conversa, ele explica a seu discípulo quão superficiais, impuros e vaidosos eles são. Ao fim, ele sugere que será metamorfoseado aquele que puder mentir como poeta, mas afastando-se desses maus traços— e Zaratustra encerra o seu discurso dizendo que já vê tais poetas chegar. Mas os seus melhores leitores sabem: esse transformado é o próprio Zaratustra.

Ora, isso tem muitas consequências para o modo como compreenderemos tanto os discursos de Zaratustra quanto a filosofia de Nietzsche. Como o criador que produz ilusões, Zaratustra e Nietzsche inevitavelmente mentem ao falar. Como temos

visto, toda a filosofia nietzschiana é uma perspectiva sobre o devir, que pretende se pautar por um critério mais elevado que as outras perspectivas, mas que nem por isso se pretende mais verdadeira. Por outro lado, ela certamente se pretende mais nobre.

3. O Criador e a Fatalidade

Sua língua foi musical por natureza
 E sua mão, talhada para a habilidade
 A sua face foi o molde da beleza
 E seu coração, sempre o trono da vontade
 (Emerson, “Power”, p. 967)²⁵⁸

... a marca da [nobreza] sempre será não temer a si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos — nós pássaros nascidos livres! Aonde quer que chegemos, tudo será livre e ensolarado à nossa volta. (FW-294)

[7] Sofrimento, pré-condição da criação

Divisão [7]

Criar — eis a grande redenção do sofrimento e, da vida, o alívio. Mas, para que haja o criador, faz-se necessário sofrimento e muita transformação.

Sim, é preciso que haja muita morte amarga em vossas vidas, criadores! Sede, portanto, advogados e justificadores de toda transitoriedade.

Para que o próprio criador seja a criança que renasce, ele precisa querer ser também a parturiente e a dor da parturiente.

Em verdade, através de cem almas andei meu caminho e através de cem berços e dores de parto. Já me despedi muitas vezes, eu conheço as comoventes horas derradeiras.

§72 Exegese da divisão [7]

A divisão 7 é o momento em que Zaratustra oferece aos seus discípulos seus figos mais seletos, os mais difíceis de serem apreciados. E, mais uma vez, a reação de cada um de seus discípulos ao que ele lhes oferece agora determina o lugar que eles irão ocupar em sua hierarquia, quer dizer, determina a probabilidade de que eles possam ser criadores de valor — o ápice da hierarquia de Zaratustra. Em *Além de bem e mal*, Nietzsche é claro em relação à existência de tais critérios: “o que serve de alimento ou bálsamo para o tipo superior de homem deve ser quase veneno para um tipo

²⁵⁸ His tongue was framed to music,
 And his hand was armed with skill,
 His face was the mould of beauty,
 And his heart the throne of will.

diverso e bem menor” (JGB-30). Para a audiência de Zaratustra (e para o leitor de Nietzsche), esses provavelmente serão os figos mais amargos — mas ele espera que possa haver entre seus discípulos alguns que, um dia, possam tratá-los como os mais doces de todos. A depender do modo como o discípulo encare a doutrina do sofrimento como condição para a criação, Zaratustra saberá se ele é um dos homens especiais pelos quais espera. Somente será um legítimo companheiro de Zaratustra aquele que souber que o sofrimento é um traço inevitável da vida, aquele que não apenas suportar o sofrimento, mas desejá-lo como um instrumento para a superação e elevação de si, aquele aceitar e desejar dores de morte para ressurgir como um homem superior. Diante desse anúncio, alguns podem se prostrar e ranger os dentes e amaldiçoar o seu arauto; mas Zaratustra espera o dia em que, diante de um anúncio como esse, alguém lhe responda: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!” (FW-341). Só esse último será o criador.

Mas é preciso entender de que tipo de sofrimento Zaratustra fala aqui. E, para isso, será preciso retomar o que já foi dito a respeito da “verdade como devir”, e dos modos de “acessá-la”. A última divisão termina com a incitação a que se louve o transitório, e a linguagem poética aparece como a ferramenta mais adequada para isso. É verdade que muita poesia já foi devotada ao intransitório; mas esse é um uso impróprio dela — pois ela deve louvar o intransitório e afastar-nos o máximo possível da permanência. A tendência primordial da linguagem, como vimos em algum detalhe (§§54-55), é a fixação do móvel e a unificação do diverso, de modo que ela é por definição incapaz de dizer o devir; a não ser que seja mais alusiva do que representativa.²⁵⁹ É assim que a poesia se aproxima do tempo: como a tentativa de dizer o indizível e, com isso, convidar a experiências que não tentem fixá-lo, mas que busquem vivenciá-lo — seja como puro devir, seja como o devir no fundo de todas as coisas. Pois bem, isso é o que tenho tratado, respectivamente, como a primeira e a

²⁵⁹ Quando quer que a linguagem (sobretudo a escrita) apreenda o devir, ele simplesmente deixa de ser devir. Esse é um dos muitos aspectos levantados pelo tom (não apenas poético, mas com traços melancólicos) do último aforismo de *Além de bem e mal*: “Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! [...] Que coisas escrevemos e pintamos, nós, mandarins com pincel chinês, eternizadores do que consente em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! Oh, somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no voo, e agora se deixam apanhar com a mão — com a noossa mão! Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas!” (JGB-296).

terceira acepções atribuídas por Nietzsche ao termo “verdade” (§§52 e 60-61). Já vimos também que, nos momentos em que Nietzsche se vale da primeira dessas acepções, sua intenção é “poética”, no sentido que acabo de especificar. “Verdade”, aqui, não tem finalidade representativa ou referencial, mas valorativa. E o intermediário entre essa experiência da verdade e o valor do indivíduo que a experiencia é justamente o sofrimento — o conceito central dessa sétima divisão. Para sumarizar algo que irei desenvolver melhor em seguida: o sofrimento de que fala Zarathustra deriva justamente da experiência do devir, que implica o esfacelamento de toda positividade, de toda a certeza, de toda a criação humana — seja ela linguagem, instituição, memória, cultura. A experiência do devir revela o caráter essencialmente efêmero de todas essas tentativas de fixar a vida e a natureza; na medida em que aí está posta toda a humanidade, a experiência do devir causa o maior dos sofrimentos, a virtual perda de tudo, inclusive a perda de si próprio. Não é frívola, portanto, a alusão de Zarathustra à morte aqui. Esse sofrimento não é metafórico; ele é realíssimo, na medida em que inflige o corpo tanto quanto a alma.

Eu disse que o sofrimento é o intermediário entre verdade e valor. E isso se dá nos seguintes termos: a partir do modo como cada indivíduo irá valorar essa sua experiência traumática com o devir — se, com o peito aberto, com coragem de desbravador, com vontade de conhecimento e de exploração; ou se com vontade de fuga e retorno à fixidez, o que significaria, na verdade, retorno às ilusões fixadoras e encobridoras do devir. Nietzsche extrai, a partir daí, uma hierarquia dos valoradores e dos valores expressos por eles. Em especial, ele diz: “A fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele necessitasse vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada” (JGB-39). Num modo de expressão que torna ainda mais clara a função atribuída à dor e ao sofrimento para a identificação do criador: “a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar” (JGB-270). De modo análogo ele se pergunta, mais tarde:

Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito?
Cada vez mais tornou-se isso para mim a verdadeira medida de valor. Erro (— a crença no ideal —) não é cegueira, erro é

covardia... ... até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade. — (EH-Vorrede-5)

É mais uma vez no grande Platão, “o mais belo rebento da Antiguidade”, que Nietzsche encontrará a referência para ilustrar um dos polos da hierarquia que ele tenta estabelecer. Do outro lado está Tucídides. Platão é o falsificador por excelência; ele investe forças descomunais — “a maior energia que um filósofo jamais empregara!” (JGB-190) — nessa sua tarefa. Ele é o exemplo máximo da atividade metafísica de mumificação do devir, o precursor dos filósofos que Nietzsche quer identificar quando diz: “A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento são, para eles, objeções — até mesmo refutações. O que é não devém; o que devém não é...” (GD-Vernunft-1). E, na medida em que, nisso, ele se distingue das grandes escolas de pensamento que o precederam (“a cultura dos sofistas, quero dizer, a cultura dos realistas” [GD-Alten-2]), Nietzsche pode tratá-lo como “a *décadence* do instinto grego”. E precisamente nisso ele se distingue do homem que, em vez de romper com a escola sofística, erigiu-se em seu herdeiro, Tucídides. A partir daqui, sigo Nietzsche em seu capítulo “O que devo aos antigos”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, que retoma e amplifica os problemas postos nessa divisão.

Tucídides como a grande suma, a revelação última da forte, austera, dura facticidade que havia no instinto dos velhos helenos. A coragem ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade — portanto, refugia-se no ideal; Tucídides tem a si sob controle; portanto, mantém as coisas também sob controle... (*idem*)

A fortaleza da alma que possibilita o enfrentamento com a realidade (e note-se que isso é mais uma expressão da “verdade” na primeira acepção) é o que distingue homens como Platão e Tucídides. Mas é a relação com o caráter trágico da verdade e, portanto, com o inevitável sofrimento que o contato com ela causará, o que exhibe da maneira mais inequívoca a hierarquia em que eles estão postos, ou melhor, a sua distância. Não é à toa que a conversa a respeito do sofrimento como condição para a criação nos leva de volta aos gregos. Toda ela está inserida no interior de uma das temáticas mais próprias a Nietzsche, a da tragédia. Não irei me debruçar sobre o tema, mas apenas sobre um de seus aspectos: a tragédia, tal como vivida pelos gregos (sobretudo na época de Ésquilo e Sófocles), faz da dor um estimulante.

Segundo Nietzsche, o que encontramos na passagem do período trágico para o período clássico (o que Nietzsche acaba de tratar como o período da decadência) é o abandono do instinto grego, e a subida ao palco da razão grega. Esse instinto, elaborado por Nietzsche nos seus textos públicos e privados, sobretudo na primeira metade dos anos 1870, é apresentado, em 1888, de forma sucinta nos seguintes termos: “Eu vi seu mais forte instinto, a vontade de poder, eu os vi tremendo ante a indomável força desse instinto — eu vi todas as suas instituições nascerem de medidas preventivas para resguardarem uns aos outros de seu íntimo material explosivo” (GD-Altén-3). Esse instinto, Nietzsche afirma em seguida, é “esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um excesso de força” (GD-Altén-4).

Pois bem, esse instinto, posto a perder pelo “bom-mocismo das escolas socráticas”, é justamente o modelo apresentado agora, nas ilhas bem-aventuradas, para os candidatos a criadores. Isso fica claro quando percebemos a proximidade entre o modo como Zaratustra apresenta as prerrogativas do criador — sobretudo a partir do *locus* da “dor da parturiente” — e o modo como Nietzsche apresenta “os mistérios dionisiacos”. Nestes se deixa ver, acima de tudo, a sua “vontade de vida”, a qual se manifestava, por sua vez, como um “símbolo sexual” no interior da religião. Nos mistérios gregos, em oposição direta à religião que dominou a Europa nos últimos dois milênios, “todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento despertava os mais elevados e solenes sentimentos”. Vemos, então, quais propícias são as palavras escolhidas por Zaratustra nesse discurso que marca sua chegada às ilhas bem-aventuradas, que aludem claramente aos dias antigos, quando essas ilhas foram gregas:

Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: as “dores da parturiente” santificam a dor em geral — todo devir e crescer, tudo o que garante futuro implica [*beding!*] a dor... Para que haja o eterno prazer na criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, tem de haver eternamente a “aflição da parturiente”... (GD-Altén-4, tradução alterada).

Ora, depois de indicar que o criador deve manter viva ao menos uma espécie de crença — a crença nas alturas aquilinas —, o que Zaratustra sugere é que o criador santifique algo em si, como outrora os gregos fizeram em seus cultos dionisiacos. A

dor deve ser santificada, pois ela é provedora de dons. Ou melhor, ela é a condição para que algo novo seja criado. Zaratustra havia dito, no início da divisão: a criação alivia os sofrimentos. Mas não como um analgésico que quer eliminar toda a fonte das dores; o procedimento proposto por Zaratustra depende de uma vontade forte o suficiente para conseguir extrair todo o prazer que a dor efetivamente pode oferecer. Mas esse prazer não deve ser confundido com a insossa alegria dos hedonistas, com o conforto, a segurança e o conformismo dos homens modernos. O prazer sucedâneo da dor é sempre a sensação de que o poder aumenta, é a produção de estados anímicos limítrofes e elevados, que são sempre a condição para a criação.

Sabemos, por outro lado, que negar o sofrimento causado pelo contato imediato com a vida seria o mesmo que negar a vida ela mesma. Assim, a nova interpretação do devir (e da dor que ele implica) traz consigo a atribuição de um novo valor a essas experiências; esse procedimento valorativo implica uma seleção e uma hierarquização das experiências a que se submete o criador. Ora, já vimos que a meta do criador é elevação da humanidade, é o trabalho em proveito do além-do-homem, é, enfim, busca por mais poder. Assim, como quem quer os fins deve querer também os meios, aquele que quer o eterno prazer da criação, deve querer também toda a vida; por isso ele deve querer, desejar o sofrimento, que é parte inextirpável da vida.

A respeito do sofrimento, ou melhor, da disciplina do sofrimento, Nietzsche afirma: “foi essa disciplina que até agora criou toda excelência humana” (JGB-225). Essa é, na verdade, não apenas uma maneira de afirmar e justificar a transitoriedade e o caráter perecível de tudo o que há sobre a terra, mas uma maneira de vivenciar a efemeridade da vida. Pois aquele que sofre, diz Zaratustra, para ser também aquele que cria, deve ter sofrido muitas mortes amargas em vida. Mas o criador é sobretudo aquele que sabe renascer a partir de suas mortes, aquele que frui a dor da própria morte e a dor do próprio parto porque sabe que o sofrimento educa e eleva. O criador, diz Zaratustra, é o parteiro que parteja a si mesmo muitas vezes — tantas vezes quantas ele se despede de si mesmo. E a cada despedida ele sabe assentir ao sofrimento e submetê-lo à sua vontade. O criador não sofre como quem anseia pelo fim (seja do sofrimento, seja da própria vida); o que ele faz é acolher seu sofrimento como o seu destino, para, ao fim, querer o próprio destino. Por isso Zaratustra

insistirá (na próxima divisão): sua vontade quer precisamente esse destino. Assim o criador atravessa o sofrimento necessário para encontrar, ao fim e por meio de seu processo criador, o alívio (o tornar leve) da vida.

Mas é importante lembrar algo anunciado na divisão 4, que reverbera diretamente na presente divisão. Como já dito (§50), Zaratustra coloca sobre os ombros dos seus ilhéus o peso da responsabilidade pelo futuro do homem. Por um lado, essa responsabilidade é tão trivial quanto a colocada nos ombros de qualquer pai: é por meio da geração de filhos que o indivíduo adulto leva a espécie adiante. Por isso Zaratustra ensinou em seu discurso exotérico, destinado virtualmente a todos os homens, que, caso venha a acontecer alguma elevação da humanidade, ela se dará por meio da superação dos pais em seus filhos. Mas, por outro lado, homens especiais levam nos ombros uma responsabilidade ainda mais pesada, pois carregam consigo as metas que devem servir de orientação àqueles que desejam seguir o caminho da superação, aquelas que servem ao combate do niilismo na época da morte de Deus, e que servem como a arma contra o processo de degeneração dos grandes homens, em curso desde há muito tempo. Para eles, como para os iniciados nos mistérios dionisíacos, “vontade de vida” não é meramente vontade de sobrevivência, nem serve para apenas levar adiante a espécie num movimento meramente reativo (§§43-46). Vontade de vida deve significar muito mais. Em estrita consonância com esses temas do *Zaratustra*, Nietzsche prossegue no *Crepúsculo dos Ídolos*:

A palavra Dioniso significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado do que esse simbolismo grego, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente — e o caminho para a vida, a procriação, como o caminho sagrado... (GD-Altén-4).

A vida prosseguirá em nossos filhos. E, se ainda desejamos um futuro para humanidade, é preciso cuidar para que a humanidade se eleve em nossa descendência. Mas a aposta de Nietzsche (que é, acima de tudo, a aposta de Zaratustra) recai em uma esperança ainda mais sublime. O termo “sagrado”, aqui, refere-se à religiosidade dos gregos. Mas, ainda que todos os deuses tenham morrido, não é verdade que toda a fé tenha morrido, não é verdade que não sejamos mais capazes de compreender algumas manifestações do sagrado. O mundo é toda criação humana, nós vimos. Mas

é justamente por isso que, como homens, e mantendo-nos fiéis à terra, podemos sacralizar nossas criações, torná-las invioláveis, sobre-humanas, divinas — mantendo a consciência e a convicção de que o sobre-humano e o divino só podem ser o produto da vontade humana. O que ganhamos com isso? Algo semelhante ao que o grego ganhava com os seus mistérios: “A vida eterna, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a verdadeira vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade” (GD-Alten-4). O homem que diz sim ao sofrimento, diz, ao mesmo tempo, sim a toda a vida. Desse modo, ele assume o poder inesgotável de que venho falando ao menos desde a divisão 3, mas sobretudo a partir da divisão 5. Ele se coloca diante dos antigos deuses como se eles não mais pudessem limitar seu poder criativo; ele se coloca diante da verdade não mais como um empecilho, mas como um objeto de sua vontade; agora ele se coloca diante da própria morte não mais como se ela fosse um mero ponto final, mas como se ela fosse parte do ciclo necessário de todas as coisas. E, se esse homem for dotado de uma vontade forte o suficiente para vencer os desafios que se colocam entre ele e afirmação do devir e do revir de todas as coisas, então ele terá vencido o último dos empecilhos. E terá fundado para si a mais elevada liberdade para criar. Esse é o tema da próxima divisão.

[8] Vontade e Criação, Destino e Liberdade

O homem não é ordem da natureza, andrajos, estômago e membros, elo numa corrente, nem uma bagagem ignominiosa, mas um antagonismo estupendo, uma reunião dos polos do universo. Ele trai sua relação com o que está abaixo dele — crânio grosso, cérebro pequeno, questionável, quadrúmano, — quadrúpede maldisfarçado, quase que não bípede, e pagou por seus novos poderes com a perda de alguns de seus antigos. Mas o lampejar que explode e cria e molda planetas, criador de planetas e sóis, está nele. Por um lado, ordem elementar, arenito e granito, despenhadeiro, lodaçal, floresta, mar e orla; e, de outra parte, pensamento, o espírito que compõe e decompõe a natureza, — aqui estão eles, lado a lado, deus e demônio, mente e matéria, rei e conspirador, cinto e espasmo, seguem juntos pacificamente nos olhos e cérebro de todo homem.
(Emerson, “Fate”)²⁶⁰

Divisão [8]

Mas assim quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para que eu vos diga mais honestamente: minha vontade quer — precisamente esse destino.

Tudo o que sente junto a mim sofre e está em prisões: mas meu querer sempre vem a mim como libertador e portador de alegria.

Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade — assim Zaratustra a ensina vós.

Não-mais-querer e não-mais-avaliar e não-mais-criar! ah, que esse grande cansaço mantenha-se sempre distante de mim!

²⁶⁰ No original: “Man is not order of nature, sack and sack, belly and members, link in a chain, nor any ignominious baggage, but a stupendous antagonism, a dragging together of the poles of the Universe. He betrays his relation to what is below him,—thick-skulled, small-brained, fishy, quadrumanous,—quadruped ill-disguised, hardly escaped into biped, and has paid for the new powers by loss of some of the old ones. But the lightning which explodes and fashions planets, maker of planets and suns, is in him. On one side, elemental order, sandstone and granite, rock-ledges, peat-bog, forest, sea and shore; and, on the other part, thought, the spirit which composes and decomposes nature,—here they are, side by side, god and devil, mind and matter, king and conspirator, belt and spasm, riding peacefully together in the eye and brain of every man” (p. 953).

§73 Exegese da divisão [8]

No centro dessa divisão encontra-se a doutrina do *amor fati*, nunca anunciada nesses termos por Zaratustra, mas que perpassa toda a obra, e cuja primeira manifestação mais evidente em seu percurso ocorre aqui. Mas adiante, Nietzsche irá tratar esse termo como a sua “fórmula para a grandeza no homem” (EH-Klug-10). Quer dizer, será grande o homem que tiver uma disposição muito determinada diante de seu destino (*Fatum*): aquele que não se limita a reconhecê-lo e aceitá-lo, mas sobretudo que o deseja, o afirma, o ama. A fórmula, mais precisamente, é

... nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo... (EH-Klug-10).

Mas se, por um lado, a fórmula vale para as experiências prazerosas, por outro, ela se torna um verdadeiro teste para a grandeza de um homem quando aplicada sobre a experiência do sofrimento. É mais fácil e mais comum afirmar o prazer; muito mais difícil é afirmar a dor e o sofrimento. Assim, uma vez que o criador identifica seu destino justamente no enfrentamento perpétuo do sofrimento, toda sua alma deve ser posta aí, pois é aí que ele encontrará a si mesmo — e o que quer que houver de grandeza em si. Há um importante testemunho disso em *Nietzsche contra Wagner*.

Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza mais íntima me ensina que tudo que é necessário, visto do alto e no sentido de uma grande economia, é também vantajoso em si, deve-se não apenas suportá-lo, mas deve-se amá-lo... *Amor fati*: eis minha mais íntima natureza. (NW-Epilóg-1, tradução alterada)

Um pouco adiante, ele prossegue:

Apenas aquela grande dor, a longa, lenta dor em que somos queimados, por assim dizer, com madeira verde, a dor que dá tempo ao tempo — obriga a nós, filósofos, a mergulhar em nossas mais extremas profundezas [...]. (NW-Epilóg-1, GR)

A dor, em primeiro lugar, exige, de certas naturezas, a reação ativa, a contraposição de força e orgulho mesmo em relação ao que se apresenta como a maior das fatalidades, mesmo contra os maiores causadores de dor (seja a doença, seja

a tortura, seja a perda material, espiritual, existencial); mas, em segundo, o recolhimento inevitável diante da dor extrema ocasiona alguns “longos e perigosos exercícios de autodomínio” (NW-Epilóg-1 / FW-Vorrede-3), dos quais o sofredor retorna renovado. Mas isso vale para naturezas que, a partir do transbordamento de forças que as constitui, são dotadas de uma estrutura tal que podem se colocar nesse círculo perpétuo de confrontação com a vida (com a existência, com o devir); pois não importa quantas vezes o criador renasça a partir de sua experiência, sua coragem e sua força só se manifestarão com a grandeza prometida por sua experiência caso ele retorne “com a vontade de doravante questionar mais, mais profundamente, severamente, duramente, maldosamente, silenciosamente do que até hoje foi questionado nesta terra” (NW-Epilóg-1). Para a maioria dos homens, essas experiências e essa vontade devem aparecer como um martírio injustificado. Especialmente nas épocas que buscam mais desesperadamente a segurança e o conforto de uma vida complacente — e talvez não tenha havido época em que essa busca foi mais consensual do que a nossa — isso aparece como a loucura do automartírio. Mas depois de narrar a sua própria experiência, Nietzsche conclui:

— Não se creia, aliás, que, com isso, alguém se torne necessariamente um tipo sombrio, uma coruja agourenta. Mesmo o amor à vida ainda é possível — só que se ama de outro modo... É o amor a uma mulher que nos causa dúvidas. (NW-Epilóg-1, GR)

Não importam quais sejam as prisões que a fatalidade impõe ao homem (seja ela Deus, verdade, acaso, ou dor), deve haver aqueles que serão capazes de, a partir de sua constituição, a partir de sua vontade, extrair daí a sua felicidade; esse é o criador, aquele capaz de reavaliar todo o mundo à sua imagem e para o seu próprio benefício, de modo que até a dor seja, para ele, bem-vinda e benéfica. Por isso Zaratustra insistirá: sua vontade quer precisamente esse destino, precisamente a fatalidade mais sofrida. Essa é a solução de Zaratustra, mas que os sofredores antes dele aparentemente não souberam encontrar. O sofrimento é natural. Tudo o que sente também sofre, e, por isso, vê-se aprisionado pelo jugo do sofrimento. O sofrimento, além disso, embota a vontade, embota a atividade do organismo, inibe a capacidade de criar. Em uma palavra, o sofrimento gera cansaço. Mas Zaratustra parece ter sido capaz de extrair de si uma força que não precisa afastar a dor, mas que ainda assim a

vence. É justamente na medida em que ele mantém ativa a chama dessa sua força de querer, valorar e criar que ele afasta o cansaço e vence o jugo da dor. Por isso ele aparece com sua palavra de ordem: “Querer liberta”. Quando o mundo e todos os seus eventos (incluindo aí o sofrimento e tudo o que cai sob a palavra “eu”) é submetido à vontade criadora, isso equivale à redenção do que havia de pesado no sofrimento.

É, portanto, no exercício da vontade que se produz liberdade. “Querer liberta” é algo que Zarathustra ainda voltará a dizer, mais adiante, ainda na segunda parte, no discurso “Da redenção”. Embora o contexto seja outro — embora o foco daquele discurso não seja a criação, mas a relação (criativa) do homem com o passado —, também ali a vontade aparece como uma forma de purgação do sofrimento, não como quem extirpa algo, mas como quem transfigura, transforma e, se quisermos ir adiante com a analogia, o torna pensável, sensível, visível, o torna humano, o torna próprio. Trata-se, para tomar um entre muitos fios condutores possíveis, da redenção do acaso. Tudo o que passou, tudo o que foi, tudo o que aparece aos homens como uma fatalidade consumada, indiferente, inapelável, tudo o que, por isso, poderia aparecer aos homens como fardo, sofrimento, arrependimento, como uma possibilidade não cumprida ou uma bola de ferro agrilhoadada ao pé para ser arrastada futuro adiante, isso deve ser também submetido à vontade. Por isso Zarathustra havia anunciado a si mesmo antes, no mesmo discurso, como “um visionário, um querente, um criador, até mesmo um futuro e uma ponte para o futuro” (Za-II-Erloesung, GR). Por meio do seu querer, ele não pretende libertar-se do passado, mas sim do caráter pesado do passado. Ele irá redimir o passado e libertar-se das correntes que o passado, visto como acaso, lhe atou. Assim a vontade liberta: o visionário, o querente, o criador acolhe todos os acontecimentos aleatórios pelos quais ele foi traspassado; e o seu ato criador consiste em transfigurá-los, nesse acolhimento, não em algo que simplesmente lhe ocorreu, mas em algo que ele desejou para si. De aleatórios e casuais, os acontecimentos ganham, assim, a força de necessidade. O que significa isso? Assim como nas ilhas bem-aventuradas, trata-se de tomar toda a fatalidade e tudo que aparece ao indivíduo como sina e destino, e querê-lo. Mas a vontade de que fala Nietzsche é rara, é forte numa medida rara.

A vitória mais difícil é a mais jubilosa, e por isso a vontade de Zaratustra recai sobre aquela que talvez seja a parte mais difícil na tarefa de criar. Lembremos que a exortação de Zaratustra aparecera antes mais ou menos nestes termos: assume o lugar de Deus para tornar-te tu próprio um deus à medida que te tornas um criador do mundo, à medida que convertes todo o mundo em algo plenamente pensável pelo homem, completamente abarcável pelo espírito humano. Ora, a casualidade do passado que perpetuamente assoma cada homem, isso é uma das coisas que parecem mais alheias ao homem, mais imunes à transubstanciação do alheio em próprio, mais infensas à apropriação, mais hostis à vontade. O passado parece atestar a imensa impotência do homem, derrotando assim de antemão suas pretensões à sobre-humanidade. Parece, então, que a única relação possível com o passado é a resignação. Mas essa é a redenção tola, como a do prisioneiro que desiste da liberdade. Em oposição, quem quer que se sinta forte o suficiente para desafiar as grades do “foi”, quem quer que, pela força de sua vontade e de seu pensamento, julga-se capaz de outra forma de redenção do sofrimento causado pelo passado, mantém-se firme no caminho para a superação desse imenso obstáculo à ação do criador.

Mas como a vontade poderia redimir e converter todo o passado (essa substância alheia e indiferente à potência humana) em algo “humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível”? A resposta oferecida ainda nas ilhas, mas num discurso posterior é: todo “foi” deve ser submetido à vontade; assim ele não gerará mais dor, ou ressentimento, ou sede de vingança, ou vontade de castigar e causar sofrimento. Tudo o que é enigmático, parcial, desconhecido e casual deve ser querido. A operação, em termos diretos, é esta: diante de todo “foi” a vontade criadora diz “mas assim eu o queria, assim eu o quero, assim eu o quererei” (Za-II-Erloesung). Isso e apenas isso seria a conciliação do homem com o tempo, o que, para os humanos candidatos a sobre-humanos, é uma condição de existência.

Em “Da redenção”, Zaratustra insiste em que a vontade deve se desatrelar da loucura que trata toda vida como castigo, que converte o homem em uma máquina de desejar vinganças e converte a existência em um castigo para crimes inexpiables. Ele identifica no homem — e mesmo nos grandes — a tendência de, diante da fatalidade do passado, pretender vingar-se dele como quem inflige dor por ressentir-

se da dor que a imutabilidade do passado lhe inflige. O espírito de vingança, nisso idêntico aos mandos divinos, vê o eterno fluxo das coisas (todo o transitório, perecível, mutável) como uma maldição cuja redenção é “a outra vida”. Os homens em geral arrastam esse ressentimento em relação todas as coisas passadas como um fardo atado ao seu corpo, e por isso eles tratam a própria vida como castigo e punição — e desse modo eles só divisam a redenção do sofrimento no fim da vida. E há aqueles que tratam a imobilidade de todas as coisas que passaram como a constatação de que nenhum feito pode ser apagado, que nem o pior castigo pode expiar feito algum; de modo que a existência se torna um castigo que não repara coisa alguma e que a culpa que é inexpiável. Aqui, o ensinamento libertador de Zaratustra consiste em apontar para a possibilidade de superação da vontade de vingança, a vontade de infligir castigos. Quando essa doutrina é expressa nas ilhas, isso significa a apresentação do teste máximo para verificar a possibilidade da realização do ideal, o ideal que torna homens deuses terrenos, o ideal que abdica da sobrenaturalidade para se conciliar com a natureza como o seu criador, conhecedor e contemplador.

A coroação da transformação proposta por Nietzsche, a ideia de que todas as coisas retornam eternamente, isso ainda não será nosso tema — pois na altura que nos encontramos da obra sequer Zaratustra tem a força e a coragem para abordá-lo. Quer dizer: a redenção completa que aparece com a aceitação e afirmação incondicional do passado, do presente e do futuro, incluindo aí um fervoroso desejo de reviver eternamente cada um dos sofrimentos mais pungentes que vivemos, esse coroamento ainda é algo que precisará de tempo antes que ele próprio o possa abarcar. O teste proposto por Zaratustra, agora, exige que, diante de cada coisa, seus ouvintes busquem pensá-la até o fim, de modo a tornar cada uma das coisas que cai sob seu olhar o objeto de sua vontade. Mas isso é justamente o que Zaratustra (e Nietzsche) chama de conhecimento. Conhecer é justamente esse tipo de criação: conhecer, ao menos quando é ação de um grande homem, é criar.

§74 Paradoxo: criação vs. fatalidade

A vontade liberta e a criação que ela possibilita são, segundo Zaratustra, vitória sobre a dor e manifestação de grandeza no homem. Isso significa, portanto, que a

liberdade da vontade é tratada por Zaratustra como uma meta digna de busca; e que existe, assim, a possibilidade de que alguns homens (raros, especialmente atentos e resistentes à dor) criem a partir dela, que sejam capazes de, a partir de sua experiência limítrofe, renascer e, assim, recriar a si mesmos. Mas, se Brian Leiter estiver certo, a filosofia de Nietzsche não admite nenhuma criação, nem criação de valores alguma

... se, como o fatalismo nietzschiano afirma, a vida de uma pessoa segue uma trajetória necessária (isto é, causalmente determinada) em virtude dos fatos naturais a respeito de uma pessoa, então em que sentido uma pessoa pode fazer uma contribuição causal autônoma para o curso de sua vida — como a retórica da autocriação de Nietzsche implicaria? (p. 315)²⁶¹

Segundo Leiter, a superfície da obra nietzschiana exhibe um paradoxo, uma incompatibilidade: por um lado, Nietzsche afirma a fatalidade e inevitabilidade de tudo o que é — especialmente na vontade, que é apenas uma função de impulsos e afetos sobre os quais o “sujeito autônomo” nada sabe; por outro, Nietzsche às vezes insiste na ideia de que é preciso que novos valores sejam criados, que eles devem brotar de uma vontade forte, e que esse gesto de criação é precisamente o que permite conferir liberdade a essa vontade. Diante do paradoxo, Leiter faz a escolha de manual: se duas afirmações se contradizem, uma delas deve ser abandonada. Assim, segundo a sua “solução do paradoxo” a verdade do fatalismo fica intacta, mas não a verdade da “retórica da criação de si”. Esta deve ser abandonada caso se queira manter o fatalismo nietzschiano.²⁶² Ele prossegue, mais à frente em sua argumentação, ao comentar o aforismo “Viva a física” de *A Gaia Ciência* (FW-290):

Assim, criar a si mesmo, “nesse sentido”, é aceitar a imagem da ação basicamente determinista de Nietzsche — como

²⁶¹ “The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche”. In: *Nietzsche*. Oxford readings in philosophy. Edited by John Richardson and Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001 (pp. 281-321). Todas as referências a número de página nesta seção referem-se a esse artigo.

²⁶² As dificuldades postas nesse suposto paradoxo parecem resolvidas a contento a partir de uma indicação de David Owen e Aaron Ridley (“On Fate”. *International Studies in Philosophy*, 35:3, pp. 63-78). Se observamos o modo como Ralph W. Emerson resolve o problema, se somos convencidos e tocados por sua prosa no ensaio “Fatalidade”, então teremos sido convencidos, ao mesmo tempo, pela problemática nietzschiana — e não tenderemos mais a ver paradoxo algum aqui. O que me parece insuficiente na análise desses autores, no entanto, aparece no campo do detalhe. Eles mal abordam o texto de Emerson, de modo que a solução se parece mais com uma promessa do que com uma efetiva resolução do problema formulado tão claramente (mas equivocadamente) por Brian Leiter. Por isso apresento, em §78 a posição de Emerson a respeito do paradoxo entre a criação e a fatalidade; e minha aposta é que os problemas estejam resolvidos ao fim dessa apresentação.

determinada por causas subconscientes que são difíceis de identificar — mas usar a ciência para ajudar a identificar aqueles “valores” que figuram na determinação causal da ação em modos novos, embora imprevisíveis (p. 316).

Com isso, Leiter apresenta uma solução provisória para o seu paradoxo. Quando lembra que, não apenas os fatos típicos de uma pessoa (seu corpo e seu caráter) são determinantes para constituir o “si mesmo”, mas também as circunstâncias e o ambiente, ele concede a possibilidade de uma influência limitada do sujeito na criação de si. Como um jardineiro que organiza e orienta o crescimento de suas plantas, seria possível “criar a si mesmo”. E poderia parecer que o paradoxo é assim resolvido “pelo simples reconhecimento do domínio limitado do trabalho criativo, ao passo que se admitiria o fatalismo subjacente, o qual implica, apenas, que as próprias possibilidades são limitadas [*circumscribed*]” (317). Mas a solução provisória cai rapidamente; conceder isso já seria muito para Leiter, “pois quais são os valores que uma pessoa ‘escolhe’ ‘criar’ é simplesmente determinado pelos fatos típicos sobre essa pessoa — por ‘como [ela] já é’” (p. 317 — as últimas aspas introduzem palavras de Galen Strawson).

Para quem acompanhou a estratégia de Clark e Leiter ao falar do conceito de verdade (§§58-64), o próximo passo aqui é previsível. Pois para garantir a coerência das afirmações de Nietzsche, o caminho mais curto parece ser deslegitimar ou ignorar completamente o *Zarathustra*. Segundo Leiter, falar em criação de si pressupõe criar valores, logo, “toda vez que Nietzsche fala sobre ‘criação’ isso é, no melhor dos casos, um pobre reflexo da criação genuína”. Assim, a única maneira de resolver o paradoxo seria dizendo que, para Nietzsche, “criação” é só um modo de falar, ou seja, “um termo familiar num sentido pouco familiar, um termo que efetivamente pressupõe a verdade do fatalismo” (p. 319).

O que eu gostaria de mostrar é que, para concordar com Leiter, é preciso tratar como uma mesma coisa determinismo e fatalismo. Note-se, nas passagens citadas acima, a liberalidade com a qual o termo “determinar” é usado por ele. Ele chega a falar em uma “imagem da ação basicamente determinista de Nietzsche”. Mas se esse fosse o ponto de chegada, não seria necessário gastar muita tinta: bastaria afirmar o determinismo de Nietzsche e toda a forma de liberdade estaria negada ou lançada ao

campo da ilusão. Mas não é isso o que Leiter faz. Apesar de efetivamente trabalhar com um determinismo causal, em suas definições preliminares à análise, Leiter procede de outro modo, distinguindo:

- um “determinismo clássico” (“a visão de que para qualquer evento p em um tempo t , p é necessário dada a totalidade dos fatos anteriores a t , somados às leis da natureza dadas”);

- um “fatalismo clássico” (“a visão de que o que quer que acontece, teve que acontecer, mas não em virtude da verdade do determinismo clássico”);

- e, por fim, um “essencialismo causal” (“a doutrina de que, para qualquer substância individual [por exemplo, uma pessoa ou algum outro organismo vivo], essa substância possui propriedades ‘essenciais’ que são causalmente primárias com respeito à história futura dessa substância, isto é, elas determinam, de modo não trivial, o espaço de trajetórias possíveis para essa substância” [p. 288]).

A diferença básica entre o primeiro e o terceiro casos, seria que, no último, não há compromisso com leis naturais. Seja como for, é justamente porque um indivíduo não pode dar qualquer contribuição autônoma²⁶³ para o curso de sua vida que ele não pode criar — nem a si mesmo, nem valores —, a não ser em um sentido metafórico, em que “criação” seria o mero operar da causalidade.²⁶⁴

²⁶³ Leiter sugere que duas condições precisam ser cumpridas para que algo possa ser chamado propriamente de “criação de si”. Em primeiro lugar, uma condição causal, formulada assim por ele: “a pessoa deve ser a causa necessária, embora talvez não suficiente, do que ele se torna”. Em segundo lugar, uma condição de autonomia: “a pessoa, ao cumprir a condição causal, deve satisfazer os requerimentos de uma ação autônoma e livre”. Para os seus propósitos, isso quer dizer que só faz sentido falar em criação se houver liberdade da vontade. Nisso ele se posiciona na venerável posição do senso comum — que, certamente, não é a Nietzsche.

²⁶⁴ Abordarei mais à frente, ainda que de modo pouco sistemático, o problema da causalidade em Nietzsche (ver §§75-76). No entanto, creio que as bases para essa discussão já foram assentadas quando tratei da causalidade como uma ficção regulativa (ver §§54 e 63). Nisso me aproximo de Richard Schacht, que, em seu artigo “O naturalismo de Nietzsche” (*Cadernos Nietzsche* 29, 2011, pp. 35-75), interpreta a questão da causalidade em Nietzsche polemizando contra Leiter. Ele indica ali que Nietzsche concorda com Kant na dúvida acerca “da validade última do conhecimento científico natural e de tudo o que se deixa conhecer causalmente” (FW-357; p. 50). Segundo Schacht, Nietzsche certamente duvida (e até zomba) da ideia de que o pensamento causal nos moldes científicos e naturais é capaz de fazer inteira justiça à natureza — não obstante o contraste entre a “ciência” e o modo patológico de interpretação que ele associa ao cristianismo sacerdotal em *O Anticristo*, contraste que favorece a “ciência”, concebida como “o saudável conceito de causa e efeito” (AC-49). O que os elogios de Nietzsche à ciência indicam é que o naturalismo lhe serve de “hipótese regulativa” (em termos substantivos) e [como] um ‘princípio heurístico’ (em termos metodológicos)” (pp. 50-1) — mas que sempre se assume como um experimento, afastando-se decididamente do dogmatismo. Isso o impede de endossar a metodologia da ciência, sobretudo na

A partir do confronto com a posição de Leiter, eu gostaria de afirmar que, apesar da fatalidade com a qual todos somos confrontados, Nietzsche reserva a possibilidade de uma disposição diante desses fatos graníticos que não apenas garante a possibilidade de uma ação criadora, como constitui o paradigma nietzschiano da liberdade. Apresentarei meu argumento em dois passos.

Num primeiro momento, mostro mais uma vez a importância de tomar valor e não verdade como critério orientador da discussão acerca da liberdade — o que me parece conflitar com a disposição de Leiter.

Num segundo momento, faço a exegese de um texto de Emerson (um precursor e educador de Nietzsche) cujas reflexões e soluções ajudam a compreender em que medida o suposto paradoxo entre criação e fatalidade é mais bem visto como uma tensão indissolúvel, ainda que benéfica.

§75 O que é “querer”

O primeiro capítulo de *Além de bem e mal* contém alguns de seus temas mais fundamentais. A sua axiologia da vontade de verdade, sua crítica ao animismo (ou ao “atomismo da alma”) e à liberdade da vontade são alguns dos pilares sobre os quais se sustentam quase todo o trabalho negativo que Nietzsche julga necessário para que a parte positiva de sua obra seja compreendida. As boas novas de *Zarathustra* — o anúncio da morte de Deus, a posição da meta de superação da humanidade, a doutrina da vontade de poder e o pensamento do eterno retorno — só podem ser aceitas uma vez que sejam removidos os empecilhos ao seu avanço triunfal, entre os quais figuram em destaque os preconceitos dos filósofos. Cada um desses três temas fundamentais (vontade de verdade, animismo, liberdade) mobiliza outra série de conceitos e temas, o que torna tão difícil quanto notável o feito realizado por Nietzsche no início de seu livro. No que segue, abordo alguns desses conceitos adjacentes — sobretudo as ideias

medida em que ele não se compromete com o princípio de causalidade como explicador universal (e eu acrescentaria que Nietzsche não se compromete com esse conceito sequer como um explicador, apenas como um descritor [FW-112; ver também JGB-21]). Ainda segundo Schacht, Nietzsche vê a ciência como apenas mais um modo de disciplinamento de si, um modo de se tornar “*redlich*” (p. 52) — ou seja, algo que apresento como a terceira maneira de Nietzsche tratar o conceito de “verdade”.

de “eu”, de sujeito, e da alma como uma estrutura hierárquica de impulsos — na tentativa de trazer à luz o que há de mais importante no conceito nietzschiano de liberdade.

O “eu” não é causa dos processos anímicos (cf. JGB-17). Ele é apenas uma interpretação somada aos processos que se quer explicar, inferida do e, nesse sentido, criada a partir desses processos. Tampouco o “pensar” (tanto quanto o “querer” e o “sentir”) é o processo unificado e transparente que decorre da suposta unidade sintética do sujeito. A partir da reflexão e da superação desses dois preconceitos, Nietzsche conduz o seu leitor à seguinte reflexão: na suposição “o eu é o fundamento (ou a causa) do pensar”, nem causa nem efeito possuem qualquer consistência. A causa depende do “esquema do velho atomismo”. Sempre que o filósofo pensou acerca da alma, ele se deixou levar pela “crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, como um *atomon*” (JGB-12), ou seja, pelo “atomismo da alma”. Isso quer dizer que não basta, para o filósofo, observar a interação dos impulsos no interior do corpo, pois ele julga dever existir, “além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo” (JGB-17). Mas isso não passa de mais um dos preconceitos dos filósofos, diz Nietzsche, que precisaria ser afastado da ciência para que ela possa servir a metas mais elevadas.²⁶⁵

²⁶⁵ Emendo um par de considerações sobre a porção desse primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal* em que Nietzsche apresenta sua crítica ao animismo. Na sequência do trecho citado do aforismo 12, Nietzsche incita os “novos psicólogos” a buscarem novas hipóteses acerca da alma, que abandonem esses pressupostos dogmáticos; e o encerra apagando as fronteiras entre “*erfinden*” (a invenção — de hipóteses) e “*finden*” (a descoberta — de fatos). Ora, aqui se manifesta a ideia já examinada de vontade de verdade e de criação como vontade de poder, bem como o estabelecimento da verdade a partir do impulso dominador do filósofo criador de valores. Pois bem, é no aforismo imediatamente seguinte que aparece a “hipótese” da vontade de poder, que certamente não é anunciada ali como uma hipótese (“a própria vida é vontade de poder” [JGB-13]), posto que Nietzsche já julga estabelecido que o seu conhecer é criar, o seu inventar/criar equivale a encontrar/descobrir — simplesmente por sua capacidade de instituir valores a partir de suas invenções. Vê-se, assim, que a vontade de poder é apresentada por Nietzsche — pela primeira vez como um erudito e não como um poeta — como uma “nova versão e refinamento da hipótese da alma”. Ou seja, a vontade de poder é uma nova resposta, ela substitui, como resposta, aquilo que a alma costumava responder.

Outra manifestação da indistinção entre *finden* e *erfinden* está oculta no aforismo 14, quando Nietzsche lembra que o modo de pensar da física é plebeu, na medida em que só ganha assentimento “aquilo que pode ser visto e tocado” (JGB-14). Nesse ponto, seu grande inimigo, o inimigo em virtude do qual toda a força dos espíritos livres foi reunida — o platonismo —, é louvado. De modo nobre, ele não tratava os

Na sequência, Nietzsche passa à crítica do pressuposto padrão (a saber, “o sujeito causa seus pensamentos/ações”), analisando os efeitos da alma: querer, sentir, pensar (*Wollen, Fühlen, Denken*). E o exemplo com o qual ele inicia seu argumento é aquele ao qual imediatamente se alude contra alguém que “se sente forte o bastante” para criticar a teoria da liberdade da vontade.²⁶⁶ Trata-se do mais banal dos exemplos. O partidário da liberdade da vontade dirá: “Eu posso, por força de minha vontade livre, levantar meu braço²⁶⁷ agora, e de modo algum eu sou determinado a isso por forças que não sejam o meu próprio arbítrio. E, caso o meu braço se levantasse involuntariamente agora, eu poderia, pela força da minha vontade, segurá-lo, impedi-lo, querê-lo de outra forma — a não ser que eu estivesse drogado, ou extremamente debilitado, caso em que eu diria que eu fui despojado de minhas capacidades naturais, a saber, minha vontade livre, indeterminada, causadora de si”.

Não se trata tanto de um erro aqui, mas de uma ilusão muito arraigada em nossa gramática (cf. JGB-20). Como é usual, trata-se da ilusão do “eu” como agente. Mais

sentidos como o critério último de verdade e valor. Sua busca era, por um lado, ter “sentidos até mais fortes e imperiosos do que os de nossos contemporâneos”, mas, por outro, “permanecer mestre dos seus sentidos”. Assim, a capacidade de ser senhor até mesmo sobre aquilo que os sentidos oferecem, esse poder anímico (segundo a nova e mais refinada hipótese sobre a alma como vontade de poder) é agora o critério para a definição de verdade e valor. Contra, portanto, o sensualismo plebeu, Nietzsche propõe um animismo da vontade de poder nobre. Mas, no fim das contas, Nietzsche não chega a tomar o partido de Platão: o trabalho grosseiro e plebeu dos “físicos de hoje, ou [d]os darwinistas e antiteleólogos” é hoje o mais necessário para corrigir justamente os excessos antissensualistas de Platão. Ocorre que essa atividade científica de investigação e expressão da “verdade” é apenas instrumento para a meta mais elevada, que tenho tratado aqui como o além-do-homem.

²⁶⁶ Em muitos casos, Paulo César de Souza prefere traduzir *Freiheit des Willens* (literalmente “liberdade da vontade”) por livre-arbítrio; e, em todos, *freier Wille* por “livre-arbítrio” e *unfreier Wille* por “cativo arbítrio” (literalmente: “vontade livre” e “vontade não livre”). Essa escolha tem a vantagem de aproximar o tema de que Nietzsche trata aqui do problema secular — sobretudo aquele abordado pelos filósofos cristãos diante da “Teodicéia” e ainda mais antigos, mas afins. Ocorre que, por vezes, Nietzsche pretende dar destaque ao termo “liberdade” contido na primeira expressão, ou ao termo “vontade” nos outros dois. Por isso mantenho as traduções mais literais.

²⁶⁷ O exemplo do braço é muito comum em discussões sobre a liberdade da vontade. (Cabe notar que a ideia de “movimento voluntário” opera em boa parte da pesquisa científica que se faz, hoje, a respeito da “vontade” e da “consciência” — ver o capítulo 8 de *Philosophical Foundations of Neurosciences* [2003], de Bennett e Hacker). No plano filosófico, ainda que não assuma qualquer tese sobre a liberdade da vontade, Wittgenstein tem importantes reflexões a respeito do que se pode dizer a respeito do “querer”, em geral, e sobre o exemplo do “movimento voluntário”, em particular (cf. *Investigações Filosóficas*; ##611-628). Segundo ele, há um pressuposto assumido tacitamente nas discussões sobre a liberdade, o de que uma decisão está sendo tomada antes de qualquer ato voluntário. Em contrapartida, Wittgenstein chama atenção para um fato gramatical: o de que o termo “voluntário” seja frequentemente usado nos casos em que nenhuma decisão prévia ocorre, mostra, no mínimo, que a ideia de uma “vontade como causa da ação” se assenta sobre solo pouco firme. Além disso, Wittgenstein insiste que, seja na ciência, seja na filosofia, toda explicação do movimento voluntário parte de um pressuposto possível, mas indemonstrável: a oposição entre corpo e alma (ver #391).

especificamente, trata-se do “eu” como uma unidade sintética que dissimula a multidão de eventos que ocorre sob o escopo desse conceito. Dessa multitude, Nietzsche seleciona dois impulsos operando sob a superfície desse “ato voluntário”. Em todo ato de vontade, há um lado que comanda e outro que obedece. O mesmo ocorre quando levanto meu braço. Mas o “eu” faz com que a duplicidade da ação seja esquecida, seja encoberta, faz com que o fato de que algo em mim manda e algo em mim obedece seja obnulado, de modo que a “vontade” possa ser tratada como um fenômeno mais simples do que efetivamente é.

Mas não é apenas isso o que a unidade do “eu” esconde. E aqui alcançamos um tópico difícil, que precisa ser reconstituído para entendermos a crítica de Nietzsche à liberdade da vontade. Ao menos nos casos banais a que ele aludiu no início de sua argumentação, nós poderíamos dizer: sempre que houve querer havia, antes, a expectativa de cumprimento da vontade. Ou seja, quando eu “quis” levantar meu braço, havia o pressuposto (invariavelmente confirmado pelas experiências passadas) de que haveria obediência a um comando, de que haveria um efeito do querer, ou ainda, de que haveria ação em conformidade com a vontade. Ora, com o tempo, aquela crença de que a vontade será necessariamente obedecida se converte em uma nova sensação (mais uma sensação entra na complexíssima composição do “ato de vontade”): a sensação inelutável de que a ação é completa e exclusivamente determinada pelo querer. Mas essa é das ilusões mais infantis — como se alguém dissesse querer que o sol se levante e se sentisse o responsável pela alvorada²⁶⁸. Mas, no caso do braço, a conjugação de comando e obediência parece tão intrincada que o agente trata esses dois fenômenos quase como um só. Essa unidade é expressa na segurança com que o indivíduo diz que seu braço se levantará, como se o efeito já estivesse contido na causa, como se, misteriosamente, a ação já tivesse sido realizada

²⁶⁸ Essa imagem é extraída de *Aurora*: “Rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto em que o sol deixa o dele, e diz: ‘Eu quero que o sol se ponha’; e daquele que não pode parar uma roda e diz: ‘Eu quero que ela rode’; e daquele que no ringue de luta é derrubado e diz: ‘Estou aqui deitado, mas eu quero estar aqui deitado!’. No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente de algum desses três quando usamos a expressão ‘eu quero?’” (M-124).

antes de se realizar²⁶⁹. Por conta disso, o querente “atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma”.

Retomo os passos dados por Nietzsche até aqui: ele parte da multidão de impulsos que se opõem no ato de vontade, lembra da inevitável submissão de certos impulsos a outros, mas insiste que essa complexa dominação é escamoteada pela unidade do eu. O próximo passo é notar que, no fim das contas, a coisa toda se resolve com o sujeito se identificando com o impulso dominante — ele julga ser o monarca no topo da estrutura hierárquica que é sua alma; e o interessante aqui é: ele julgará ser o monarca não importa qual seja o impulso vitorioso, pois, independentemente de qual seja ele, sua ideia de “eu” lhe sugere que ele próprio é esse impulso. Ele precisa julgar que foi ele quem disse “faça” ou, mais silenciosamente, quem quis “faça”. Isso tem ainda mais uma consequência psicológica, ou seja, isso soma ainda mais uma sensação à multidão de sensações envolvida no simples exemplo de um movimento voluntário. Pois quando o indivíduo enxerga (artificialmente) em seu comando um poder tão absoluto, ele “goza de um aumento da sensação de poder, algo que todo êxito traz consigo”. Não é preciso muito esforço para aceitar que essa sensação é prazerosa; aliás, ela é um modelo privilegiado do que chamamos de “prazer”.

A última etapa do modelo descrito por Nietzsche, depois da identificação da sensação de prazer no domínio, na vitória, é o batismo dessa sensação de prazer como “liberdade”. E, se é verdade que o ato de nomeação sempre veicula uma valoração (cf. §55), Nietzsche insiste que faz diferença saber quais são as forças que se apoderam da coisa nomeada por meio desse gesto, se uma força ativa — ou seja “*lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend*” (JGB-4) — ou se uma força

²⁶⁹ Essas considerações não apenas estão precisamente alinhadas às de Wittgenstein sobre o modo como falamos acerca da vontade, como são fundamentais em seu pensamento maduro. A ideia de que a expectativa de que algo aconteça e a ocorrência do evento esperado estejam de alguma maneira misteriosa ligadas com força de necessidade é um dos motivadores para todo o “projeto gramatical” do segundo Wittgenstein. Contra a ideia de que a ligação entre expectativa e evento esperado seja uma “relação interna”, ver o capítulo 4 de minha dissertação de mestrado. Mas as semelhanças entre Nietzsche e Wittgenstein param por aqui. Pois este não diz uma palavra acerca dos impulsos que se opõem no ato de vontade, da submissão de certos impulsos por outros, da identificação do sujeito com o impulso dominante, da consequente sensação de prazer no domínio, na vitória, e, por fim, do batismo dessa sensação de prazer como “liberdade”.

regressiva. Não é diferente com a nomeação dessa sensação,²⁷⁰ ou seja, com esse gesto que, ao dar nome a uma sensação, cria a ideia de “liberdade”. Que ela seja uma ficção, não há qualquer dúvida; mas até aí, tudo o que pertence ao âmbito da linguagem e do conhecimento encontra-se na mesma categoria. O mais importante a saber a respeito dessa “liberdade” — essa quimera que ganha realidade a partir do ato criador dos homens — é saber qual o seu valor. E Nietzsche se preocupa em distinguir claramente o que faria da liberdade um conceito nobre e o que faria dela um conceito vil.

§76 Sobre o valor do anseio por “liberdade da vontade”

A liberdade parece envolver a ideia de que o sujeito é causa de si mesmo, de que ele, por si só, pode determinar o curso de suas ações. Mas, a partir do que Nietzsche havia apresentado até esse ponto, deve estar claro que “a *causa sui* é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica” (JGB-21). Em uma palavra, trata-se de um absurdo. Esse absurdo deriva, por sua vez, de um certo anseio — e veremos Nietzsche muito preocupado em examinar, na sequência, a origem desse impulso. Trata-se do anseio por “liberdade da vontade”, o qual equivale, diz Nietzsche, ao “anseio por carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade” (JGB-21). É verdade que, aqui, Nietzsche associa o desejo de ter uma vontade livre a uma “superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados”. É verdade, ainda, que ele trata esse juízo como temerário e rústico (na medida em que é objeto de culto dos semi-educados). Mas Nietzsche não lança fora a liberdade por conta do abuso dos ignorantes; se eles insistem em conceber a liberdade metafisicamente, isso significa que eles interpretam mal um anseio que ainda pode ser

²⁷⁰ Note-se, de passagem, que a ação de “nomear uma sensação” não pressupõe de modo algum um gesto privado — no sentido criticado pelos famosos argumentos de Wittgenstein contra a possibilidade de uma linguagem privada (cf. *Investigações Filosóficas*, ##243-315). O que há de característico nesse nome, tanto para Nietzsche quanto para Wittgenstein, é que ele é público. Uma das principais diferenças entre eles, nesse ponto, é que o primeiro estabelece uma hierarquia explícita de valor entre o que pode e o que não pode ser dito. Ainda que, no primeiro Wittgenstein, o valor do inefável seja infinitamente superior ao valor do que pode ser dito, na segunda porção de sua obra, ele cala a respeito dessa distinção. Não apenas Wittgenstein, mas quase toda a filosofia pós-kantiana teria problemas em lidar com esses elementos prévios à linguagem, sobretudo com relação ao tipo de unidade de que são dotadas as sensações a que Nietzsche se refere tão frequentemente como anteriores a toda categorização (ver, por exemplo, JGB-268). Creio ter oferecido um princípio de resposta a essa desconfiança na divisão 5.

enobrecido. Deveria ser evidente que há uma acepção de liberdade que não carrega as manchas causadas pelo uso dos ignorantes, e que Nietzsche ainda empunha em seus textos uma concepção positiva de liberdade²⁷¹. Seu esforço está em afastar-se da liberdade da vontade, mas manter-se ainda aberto a um anseio por liberdade. Se lembramos, agora, quão importante é, para os homens mais elevados, conferir a si mesmo o poder de superar cada um dos termos enumerados por Nietzsche (Deus, ancestrais, acaso, sociedade), veremos que o anseio criticado aqui deve estar entre os mais nobres anseios criticáveis. E se lembramos, ainda, que o impulso de “verdade a todo custo” (cf. FW-344) deve ser superado por aqueles que buscam valores superiores — então não nos surpreenderemos com o fato de que, assim como a falsidade de um juízo não é uma objeção definitiva contra ele, uma contradição interna não deve ser o suficiente para que abandonemos de todo a ideia de liberdade. Há, portanto, algo de positivo na motivação que leva à vontade livre, de modo que teremos que encontrar em outro lugar o cerne de sua crítica.

Não à toa, em seguida Nietzsche oferece razões para que criemos desgosto pelo contrário do “conceito-monstro”, ou seja, para que tenhamos não apenas desconfiança, mas até mesmo ojeriza ao conceito de uma “vontade não livre”. Nesse segundo conceito, ele encontra uma ameaça talvez ainda mais séria do que no primeiro; uma ameaça, digo, ao projeto valorativo em seu horizonte: a superação da humanidade, sobretudo a partir da superação daquilo que limita sua vontade de poder, seja Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, como dito acima; seja, ainda, a ideia de causalidade ou “lei natural”, como Nietzsche dirá mais adiante (JGB-22).

Assim como há os iludidos com a suposta liberdade da vontade, há os igualmente iludidos que creem na não liberdade da vontade, concepção “que resulta de um abuso de causa e efeito” (JGB-21²⁷²). Conforme abordado (§§54-59, 63), a causalidade é

²⁷¹ O discurso das ilhas é exemplo claro disso; se não, como interpretar: “Querer liberta: essa é a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade”? É evidente que, como veremos, a liberdade é inteiramente resignificada pelo modo nietzschiano de valorar o fatalismo. Como indicação preliminar disso, lembrar a seguinte sugestão da *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche, ao falar sobre o “instinto de liberdade”, emenda, entre parêntesis: “na minha linguagem: a vontade de poder” (GM-II-18). Liberdade é mais uma forma de manifestar poder e, nesse sentido, segue sendo buscada e louvada por Nietzsche.

²⁷² Parece-me evidente que Leiter incorre nesse abuso — o que é identificado também por Owen e Ridley. Não deixa de ter alguma graça o modo como eles o acusam de improbidade quando se trata desse ponto. Reconstituo o contexto. Em seu artigo, Leiter critica Richard Schacht. Este julga, em seu célebre estudo (*Nietzsche*. New York: Routledge, 1983), que há margem para a liberdade apesar da evidente filiação de

apenas uma ficção; de modo que causa e efeito devem ser utilizados apenas como “puros conceitos, isto é, ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (*idem*). E o que Nietzsche diz em seguida tem repercussões gigantescas para que ajuizemos a objetividade da liberdade ou da fatalidade:

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. A “vontade não livre” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas. (JGB-21)

Seria interessante examinar a progressão das categorias que Nietzsche enumera como criações humanas; e o fato de que “liberdade” seja uma categoria ao lado de categorias tão kantianas como causalidade, sucessão, reciprocidade, relação. Mas como isso ultrapassaria meu escopo aqui, gostaria de concluir esta seção notando o severo juízo que Nietzsche faz contra aqueles que pretendem negar que a vontade humana é livre. É verdade que, por um lado, a percepção da liberdade da vontade é um engodo, que tem razões muito próprias, profundamente arraigadas em nossa linguagem e em nossas formas de vida; mas esse engodo tem a seu favor toda a

Nietzsche ao fatalismo. Seu argumento se resolve na análise do aforismo 360 de *A Gaia Ciência*, a partir do qual ele conclui que, ainda que os impulsos sejam os verdadeiros motores da ação, há espaço para uma força diretiva da parte do sujeito. Leiter critica, então, uma certa improbidade em Schacht, semelhante à que identifiquei em uma citação de Maudemarie Clark (ao fim de §58). Ele supostamente interrompe muito cedo sua citação, justamente no momento em que a passagem deixa de favorecer sua interpretação; ele se expressa nestes termos: “Porém, Schacht, de modo pouco característico, corta a citação de *A gaia ciência* em um ponto enganoso” (2001, p. 300). Que Leiter esteja completamente equivocado quanto a essa acusação, Owen e Ridley deixam muitíssimo claro (2003, p. 70). Na passagem que nos importa, no entanto, Leiter comete precisamente o deslize que ele equivocadamente acusa em Schacht (o que, parece-me, exponencia o seu erro). Pois ele cita o trecho de JGB-21 apenas até o momento em que Nietzsche critica o erro da liberdade da vontade, e ignora completamente a passagem que deixa de favorecer sua interpretação, a que acabo de citar no corpo do texto; fato que os autores avaliam, não sem sarcasmo, assim: “Porém, Leiter, de modo pouco característico, corta a citação de *Além de bem e mal* em um ponto enganoso” (2003, p. 73). De um modo que me parece irrepreensível, eles concluem: “deve ser um erro atribuir a Nietzsche, como faz Leiter, a visão de que a vontade é ‘não livre’ no sentido de ser causalmente determinada, uma vez que ele explicitamente rejeita essa posição” (p. 74). Eles, contudo, abrem um flanco à resposta que Leiter lhes oferece em Leiter 2009 (pp. 113-114), ao sugerir que, “mais tarde, Nietzsche acabou aceitando a realidade da causação” — em referência à suposta mudança de opinião de Nietzsche, apresentada em §§58-64, defendida por Clark e Leiter. Com efeito, Nietzsche jamais aceitou “a realidade da causação”; como pretendo ter mostrado ao longo de toda a divisão 5, a causalidade e as demais categorias reguladoras da experiência foram tratadas como ficções até o fim de sua carreira. Apresento evidências textuais para o caso específico da causalidade na sequência do texto. Schacht 2011 concorda com esse ponto, como discutido em nota de §75.

história da espécie (ainda que isso não faça dessa suposição e de sua afirmação nada mais que um erro, ilusão, engano etc.). Por outro lado, a afirmação da não liberdade da vontade incorre em um erro acerca do qual Nietzsche faz um juízo um tanto mais sério: trata-se de fraqueza da vontade — ou, como deve ter ficado claro em §73, e como abordarei em §§78-79, de pequenez e vileza; para Nietzsche, isso é sintoma de uma falta: quem nega a liberdade quer “um quê de coação, exigência, obrigação de seguir, pressão, não-liberdade: essas são impressões deladoras — a pessoa se trai” (JGB-21). Afirmar que a causalidade é um empecilho à liberdade é, para Nietzsche, sintoma de que algo vai mal naquele que afirma.²⁷³ Pergunto retoricamente: que tipo de audiência e que disposição de espírito Zaratustra gostaria de ter diante de si nas ilhas bem-aventuradas: a vontade fraca, associada a pessoas que “não desejam se responsabilizar por nada, nem ser culpados de nada,²⁷⁴ e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar” (como veremos, essa relação passiva com a fatalidade implica baixaza — tanto para Emerson quanto para Nietzsche); ou a vontade forte, associada a pessoas que querem assumir para si “sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao seu mérito” (JGB-21)? Nietzsche trata esse último grupo como o partido das “raças vaidosas” — mas não

²⁷³ Isso quer dizer que importa pouco que Leiter distinga entre um determinismo clássico e um “essencialismo causal” ao negar de todo a liberdade da vontade e, especialmente, a possibilidade de qualquer criação autônoma por parte de um indivíduo (cf. §74). O problema não está apenas na submissão a leis naturais ou ao mecanicismo, como essa distinção dá a entender; o problema está na transferência da responsabilidade para uma instância que não a si próprio na determinação de seus valores ou de si próprio. Essa resignação, mostrarei em seguida (§§78-79), é decisiva, para Nietzsche, para detectar falta de nobreza em um indivíduo, de modo que essa não pode ser, de modo algum, a sua posição.

²⁷⁴ Pode parecer estranho que “não querer assumir a culpa” seja, na boca de Nietzsche, uma crítica. Mas, segundo Nietzsche, ser capaz de tomar para si a culpa é dos maiores sinais de grandeza. Assim, ele diz que assumir para si uma grave culpa pode ser um privilégio dos nobres (cf. EH-Weise-4). Esse mesmo ponto é desenvolvido por ele num par de textos que coloco entre os mais belos de Nietzsche, e que mereceriam ser lidos e interpretados em seu contexto e seus desdobramentos. Como, infelizmente essa tarefa não cabe aqui, apenas os cito: “Veja-se que não desejo ver subestimada a indelicadeza; ela é, de longe, a mais humana forma de contestação, e, em meio ao amolecimento moderno, uma de nossas primeiras virtudes. — Quando se é rico o bastante para isso, é inclusive uma fortuna ser injusto [*Unrecht zu haben*]. Um deus que viesse à terra não poderia fazer senão injustiça [*Unrecht thun*] — tomar a si não o castigo, mas a culpa, é que seria divino” (EH-Weise-5, GR). Zaratustra havia dito algo semelhante no discurso “Da picada da víbora” (texto que antecipa quase todos os temas de EH-Weise-5): “É mais nobre não dar razão a si próprio do que ficar com a razão [*sich Unrecht zu geben als Recht zu behalten*], sobretudo quando se tem razão. Mas é preciso ser bastante rico para isso / [...] / Inventai-me, então, o amor que carregue não apenas todo o castigo, mas também toda a culpa! / Inventai-me, então, a justiça [*Gerechtigkeit*] que absolva a todos, exceto aquele que julga!” (Za-I-Natter — a alteração na tradução é sugestão de Vicente Sampaio).

me parece haver nenhuma dúvida de que Zaratustra elege, para as suas ilhas, justamente esse tipo. Esse, afinal, é o partido da vontade forte.

§77 Emerson como educador

... tão logo fosse possível revolucionar todo o passado do mundo por meio de uma vontade forte, imediatamente engrossaríamos as fileiras de deuses independentes, e a história do mundo nada significaria para nós senão um êxtase onírico; cai o pano, e o homem se encontra de novo, como uma criança brincando com mundos, como uma criança que desperta ao rubor da manhã e, sorridente, afasta da frente os sonhos terríveis.
(Nietzsche, “*Fatum e História*”, GR)

... no matter how often this connection of Nietzsche to Emerson is stated, no matter how obvious to anyone who cares to verify it, it stays incredible, it is always in a forgotten state.
(Stanley Cavell. *Conditions of handsome and unhandsome*, 1990, p. 40)

A presença do pensamento de Emerson na obra de Nietzsche parece-me indiscutível. A análise de seu ensaio “Fatalidade”²⁷⁵ (que apresento na próxima seção), bem como o seu uso para a dissolução do suposto paradoxo de Leiter, devem demonstrar tal presença. Antes disso, contudo, gostaria de destacar uma evidência marcante de sua influência em alguns dos primeiros escritos de Nietzsche, os jamais publicados (por ele) “*Fatum e História*” e “*Liberdade da vontade e Fatum*”²⁷⁶. A respeito desses textos, Curt Janz afirma:

A primeira erupção de sua própria essência espiritual, ainda que abafada e domada por uma clara consciência de que isso seria apenas um começo e algo muito imperfeito, é como um programa para toda a sua vida e pensamento. Quase todos os seus temas importantes já são tocados aqui, e a partir de agora ele sempre retornará a eles, a partir de círculos cada vez mais largos, e de explorações cada vez amplas, com uma paixão cada vez maior e uma carga de percepções cada vez mais valiosas.
(2016, p. 98)

²⁷⁵ Trata-se do ensaio de abertura do livro *The Conduct of Life*, de 1860.

²⁷⁶ A edição da Cia. das Letras da *Genealogia da Moral* apresenta em apêndice um amálgama desses dois textos sob o título “Fado e História”. O trabalho editorial é pessimo, há muitas lacunas do original, que não são indicadas. De acordo com uma nota prévia, a tradução se baseia no “texto ligeiramente condensado, tal como foi apresentado por Richard Blunck em 1953, em sua biografia do jovem Nietzsche (depois continuada por C. P. Janz)” (p. 163). Valho-me do segundo volume da edição dos escritos de juventude de Nietzsche, organizado por Hans Joachim Mette: *Jugendschriften 1861-1864*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, pp. 54-63.

Após apresentar longos extratos daquele trabalho de juventude, Janz se justifica dizendo que esse texto “já indica todos os impulsos do pensamento nietzschiano e [...] circunscreve todos os problemas decisivos, é claro que sem oferecer as poderosas soluções que ele encontra mais tarde” (p. 103). Como nota o biógrafo, aqui já se sugerem: “o foco no aquém do pensamento nietzschiano, no qual o homem sempre é o meio, mesmo que não o fim, e a recusa à devoção a Deus e à humildade” (*idem*). Janz menciona ainda a crítica ao cristianismo (ainda comedida), bem como “o ateísmo, a transvaloração de todos os valores de dois mil anos, a percepção de que as morais são relativas, a filosofia do devir e a inocência do devir” (p. 103). Por fim, já estariam prefigurados a superação do homem e o além-do-homem, o pensamento do eterno retorno, o *amor fati*, o louvor às ciências, a crítica à consciência e do espírito, bem como à crítica ao conceito de igualdade

É estranho, contudo, que Janz não perceba nesses textos o imenso débito do jovem Nietzsche a Emerson, a ponto de que se possa dizer que há muito pouca originalidade ali. Quando ele afirma que sua “ousadia em parte alguma se converte na arrogância da juventude genial, mas há ali, ainda, um encantador comedimento da expressão, mesmo nos pontos em que sua quieta consciência já se sabe dona de si” (p. 98), parece-me que boa parte do elogio deveria caber também ao velho Emerson.

Uma última indicação da relevância de Emerson para Nietzsche. Em sua biografia intelectual de Nietzsche²⁷⁷, Brobjer — talvez o maior conhecedor da biblioteca de Nietzsche e a maior autoridade a respeito do tipo e da qualidade das leituras de Nietzsche — afirma o seguinte:

Com a possível exceção do período entre 1869 a 1873, Nietzsche parece ter lido Emerson em quase todos os anos desde 1862 até o seu colapso mental em 1869. Isso torna provável que Emerson tenha sido o autor mais lido e relido entre todos os que Nietzsche leu. (2008, p. 23)

Traduzo ainda a nota que Brobjer apõe a esse trecho:

Nietzsche parece tê-lo lido de modo especialmente intenso em 1862 e 1863 (*Die Führung des Lebens* [*A condução da vida*]); em

²⁷⁷ Brobjer, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context*. An intellectual biography. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

1874 (*Versuche* [Ensaaios], que foram usados em *Schopenhauer como Educador*); em 1876, quando Nietzsche comprou e leu os *Neue Essays* [Novos Ensaaios] (1876), mas se entusiasmou menos com ele, e levou com ele três obras de Emerson, para suas férias de primavera;²⁷⁸ em 1878, quando ele possivelmente comprou e certamente leu *Über Shakespeare und Goethe* (1857) e, novamente, leu intensivamente e selecionou excertos dos *Versuche*; in 1880 (*Versuche*); em 1883 (*Versuche*); em 1884, quando ele mandou traduzir para o alemão o ensaio de Emerson “Notas históricas sobre a vida e as letras em Massachusetts” e, novamente, *Versuche*; e em 1885 e 1887-88, quando ele parece ter relido as *Versuche* novamente. (pp. 118-119)

Minha intenção, no que segue, é mostrar que o ensaio de Emerson pode servir à elucidação direta da relação entre liberdade e fatalidade em Nietzsche.

§78 “Fatalidade”, de Emerson

Quando propõe a questão “como devo viver?”, Emerson rapidamente se pergunta pela existência de um “ditame inelutável” que determinaria sua resposta — ditame que lhe apareceria como a “fatalidade, ou leis do mundo”. A mera possibilidade de tal força permite a Emerson a formulação de um paradoxo muito próximo ao desenvolvido em §74. Segundo ele, caso haja tal “ditame inelutável”, ele precisa se exibir aos homens, “se dar a entender”, ele diz. Mas se esse é o caso, ele deve ser passível de compreensão. Na medida em que, para Emerson, a possibilidade de compreender algo implica liberdade, então o paradoxo está montado.

Se precisamos aceitar a Fatalidade, não somos menos impelidos a afirmar a liberdade, a significância do indivíduo, a grandeza do dever, o poder do caráter. [...] Estamos seguros de que, embora não saibamos como, a necessidade compatibiliza-se com a liberdade; o indivíduo com o mundo, minha polaridade com o espírito do tempo. (p. 943)²⁷⁹

Mas é preciso dar materialidade à fatalidade de que fala Emerson, e ele não vê outro meio senão carregando nas tintas: ela é cruel, aterrorizante. Ela aparece na herança de temperamentos, na influência da fisiologia sobre os corpos, no modo

²⁷⁸ Trata-se da viagem a Sorrento. Ver §24.

²⁷⁹ As referências são à edição da “The Library of America”: *Essays and Lectures: Nature, Addresses, and Lectures; Essays: First and Second Series; Representative Men; English Traits; The Conduct of Life*. Edited by Joel Porte. New York: The Library of America, 1983.

como a política define muitos de nossos caminhos e circunstância, no modo como ela limita o poder, e, finalmente, na moral, esse tipo de fatalismo espiritual²⁸⁰.

Seja como for, Emerson insiste: é inevitável lidar com esses “fatos odiosos” da vida. E o modo privilegiado de lidar com eles, ele dirá, é por meio do conhecimento:

O poder de um homem está embarrilado por uma necessidade, a qual, por muitos experimentos, ele toca por todos os lados, até que ela apresente o seu arco. (p. 952)

Trata-se de ideia análoga à já usada por Emerson para introduzir o conceito de liberdade em seu texto. Ele dizia: “se houver um ditame inelutável, esse ditame compreende a si mesmo” (p. 943), o que quer dizer: antes de mais nada, o homem é capaz de conhecer a fatalidade a que está submetido. E, se exploramos a metáfora do homem num barril, que apalpa seus limites até que possa saber melhor onde está e qual sua liberdade de movimento no interior daquela prisão,²⁸¹ então parece razoável dizer que, à medida que avança o conhecimento, a limitação que é a fatalidade se torna menos bruta e opressiva.²⁸² Isso não muda o fato de que o pensamento, essa que é das mais refinadas formas de ação, continua limitado por “leis eternas” e mesmo que “a liberdade da vontade é um dos seus mais obedientes membros” (p. 953).

Essa liberdade de sondar os próprios limites é, em primeiro lugar, uma maneira de se contrapor à fatalidade e ao destino. Mas o que faz frente aos limites — aquilo que quer ser o senhor da fatalidade — Emerson chama de poder.²⁸³ É bem verdade que, como tudo o mais, também o poder humano está submetido aos muitos limites

²⁸⁰ Emerson se preocupa em explicar em riqueza de detalhes que há limites para a ação humana, algo que, assim me parece, era mais necessário em sua época do que na nossa: “Emerson understood the unpopularity of discussion of such limits in a culture of expansive optimism: To speak of fate in America amounted to a form of political dissent” (Robinson, David M. *Emerson and the conduct of life*. Cambridge University Press, 1993, p. 136). Esse não é o nosso caso, nem deve ser o caso dos atuais compatriotas de Emerson.

²⁸¹ Lembrar o discurso “Nas ilhas...”: “Tudo o que sente junto a mim sofre e está em prisões: mas meu querer sempre vem a mim como libertador e portador de alegria” (Za-II-Inseln).

²⁸² Comparar a seguinte passagem de *Aurora*: “Conhecendo as próprias circunstâncias. — Podemos estimar nossas forças, mas não nossa força. As circunstâncias não somente nos ocultam e nos mostram nossa força — não! elas a aumentam e diminuem. Deve-se considerar a si mesmo como uma grandeza variável, cuja capacidade de realização talvez possa, em circunstâncias favoráveis, atingir o máximo: deve-se, portanto, refletir sobre as circunstâncias e não poupar diligência na observação delas” (M-326).

²⁸³ “... a Fatalidade tem o seu senhor; a limitação, os seus limites; ela é diferente vista a partir de cima e a partir de baixo; a partir de dentro e a partir de fora. Pois, embora a fatalidade seja imensa, o poder também é, o que é outro fato no mundo dual, imenso” (*idem*).

da fatalidade. Mas, quando elabora seu conceito de poder, Emerson opera no interior de uma tensão e rebeldia contra a fatalidade. O poder só se manifesta ao antagonizar a fatalidade. Emerson parece então sumarizar todas as manifestações da fatalidade sob a rubrica da “história natural”, mas apenas para lembrar que “há mais que história natural” (*idem*). Ou seja, há ainda um espaço de ação livre para o homem, o qual é “um estupendo antagonismo, um arrastar os polos do universo juntos um ao outro”.²⁸⁴

Há algo no poder humano que extrapola os ditames da natureza — não, certamente, de modo que eles deixem de ser inelutáveis — mas apenas porque há, no homem, algo que reage, que se contrapõe a esses ditames. Essa é a situação embaraçosa do poder humano: ele é liberdade diante dos limites impostos pela natureza. A tensão (paradoxal) que deriva daí, posta nas palavras de Emerson, é a seguinte: “a liberdade é necessária” (*idem*). Ou ainda, caso se queira assumir a perspectiva da natureza, por oposição à do poder humano: “uma parte da fatalidade é a liberdade do homem” (*idem*) — pois se tudo é fatalidade, também a liberdade humana é uma parte inseparável dela.²⁸⁵ E eis a grandeza do poder humano: “o intelecto”, em seus impulsos de escolher e agir, “anula a fatalidade” (*idem*).

Há, contudo, maneiras diferentes de lidar com o destino, diferentes maneiras de se colocar diante dele, de percebê-lo, de permitir que ele se posicione em nossas vidas. Emerson não usa o termo, mas nós podemos fazê-lo um tanto anacronicamente: podemos atribuir diferentes valores ao destino. Pode-se, por um lado, ver na fatalidade apenas o que nela há de limitação, e não a ocasião para a afirmação da liberdade. Essa é a visão de baixo — como a de povos fracos que usam o destino para

²⁸⁴ O que Emerson diz é muito semelhante ao que ouvimos de Zaratustra em seu primeiro discurso na praça do mercado. Segundo Emerson, “[o homem] trai sua relação com o que está abaixo dele — de crânio grosso, cérebro pequeno, questionável, quadrúmano, — quadrúpede maldisfarçado, quase que não bípede, ele pagou por seus novos poderes com a perda de alguns de seus antigos. Mas o lampear que explode e cria e molda planetas, criador de planetas e sóis, está nele. Por um lado, ordem elementar, arenito e granito, despenhadeiro, lodaçal, floresta, mar e orla; e, de outra parte, pensamento, o espírito que compõe e decompõe a natureza, — aqui estão eles, lado a lado, deus e demônio, mente e matéria, rei e conspirador, cinto e espasmo, seguem juntos pacificamente nos olhos e cérebro de todo homem” (*idem*).

²⁸⁵ A esse respeito, comparar com “O fatalismo turco”, analisado na próxima seção: “Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou a maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo” (WS-61).

atribuir culpa, para eximir-se da responsabilidade. Mas, por outro lado, vemos Emerson exortar uma relação de coragem, de domínio, de poder em relação ao destino. Ainda não se trata de vencer o destino, mas de não se deixar diminuir por ele. Há exemplos de povos heróicos que “conspiram com ele”. Há, portanto, um “uso correto da Fatalidade”: “elevar nossa conduta até a sublimidade [*loftiness*] da natureza” (p. 954²⁸⁶). Assim, o homem precisa no mínimo se igualar às forças terríveis da natureza — deve também ele buscar ser “rude e invencível”, e ater-se ao seu propósito com o mesmo impulso que tem a gravidade, com a mesma tenacidade das correntes de rios, com a mesma dureza do carvalho etc. Eis uma passagem decisiva a respeito dos usos do destino:

O melhor uso da Fatalidade é ensinar uma coragem fatal. Encare o fogo no mar, ou a cólera na casa de seu amigo, ou o bandido na sua própria, ou o perigo que houver no caminho do dever²⁸⁷, sabendo que você é vigiado pelo querubim do Destino. Se você crê que a Fatalidade lhe causa dano, creia nisso, ao menos, para o seu bem (*idem*).

Aqui temos um exemplo preciso não apenas de como a vontade pode ser criadora na medida em que valora, mas também de como a crença do criador pode levá-lo a “distâncias aquilinas” (Za-II-Inseln, divisão 6). Aqui se encontra um tipo de realização do homem, um modo de ser que vê no destino sua elevação e plenitude.

O homem, como dito, também é composto de fatalidade, ou melhor, é uma parte da Fatalidade. Quando ele mostra ser da mesma matéria daquilo que o ataca — lembremos da maneira impiedosa como o destino pode assolar o mundo dos homens — ele garante para si o máximo possível de resistência, ele se faz tão forte e inexorável quanto é a própria fatalidade. Mas, uma vez mais, Emerson nota que a relação defensiva e evasiva em relação ao destino não é a única possível. Há um modo mais

²⁸⁶ É notável a semelhança com o aforismo 21 de *Além de bem e mal*, analisado em §76. Cito o trecho completo de Emerson: “Eu mencionei as raças instintivas e heróicas como orgulhosos crentes no destino. Eles conspiram com ele; uma amável resignação acompanha o evento. Mas o dogma causa uma impressão diferente quando é posse do fraco e indolente. É o povo fraco e vicioso o que dá má fama à Fatalidade. O uso correto da Fatalidade é elevar nossa conduta até a sublimidade da natureza”.

²⁸⁷ Comparar: “... creiam-me! — o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: viver perigosamente! Construam suas cidades próximas ao Vesúvio! Mandem seus navios por mares inexplorados! Vivam em guerra com seus pares e consigo mesmos! [...]” (FW-283).

ativo de se relacionar com ele: valer-se de forças criativas nobres²⁸⁸. Para mostrar isso, Emerson apresenta algo como uma versão preliminar do retorno de todas as coisas e do *amor fati*, que equivale, para ele, à saída da servidão, à entrada na liberdade.

Nós corretamente dizemos de nós mesmos que nascemos e mais tarde nascemos novamente, e muitas vezes. Temos experiências sucessivas tão importantes a ponto de o novo esquecer o antigo, e daí a mitologia dos sete ou nove céus. O dia dos dias, o grande dia do banquete da vida, é aquele em que o olho interior se abre para a Unidade nas coisas, para a onipresença da lei; — ele vê que o que é deve ser, e precisa ser, ou é o melhor (p. 955).

Emerson não diz, aqui, que o destino deve ser amado, mas que há uma perspectiva privilegiada a partir da qual o ser pode ser visto como o melhor dos mundos. Quando acompanhamos o desenvolvimento desse ponto em Emerson, parece que nos afastamos de Nietzsche, à medida que nos aproximamos de algo semelhante a um misticismo, em especial, à *unio mystica* frequentemente criticada por Nietzsche (JGB-50, GM-I-6, GM-III-17, AC-58). Mas se somos mais atentos às palavras de Emerson, podemos notar que toda a transfiguração a que a natureza é submetida é simplesmente a manifestação do poder humano — uma maneira, portanto, de divinizar o homem e o mundo semelhante à nietzschiana.

Essa beatitude mergulha desde o alto até nós, cá embaixo, e então vemos. Ela não está em nós tanto quanto nós estamos nela. Se o ar chega a nossos pulmões, respiramos e vivemos; se não, morremos. Se a luz chega a nossos olhos, vemos; do contrário, não. E se a verdade chega a nossa mente, nós subitamente nos expandimos até as suas dimensões, como se crescêssemos à estatura de mundos. (p. 955²⁸⁹).

Poder-se-ia ler, aqui, um convite à passividade diante das dádivas da natureza — que ar, luz e verdade chegam a nós sem que nós nos achemos a elas, e que sem elas somos privados de todos os bens, e até do mais precioso, a vida. Mas Emerson aponta para as ações imediatamente conectadas à passividade: respiramos, vemos, expandimo-nos como resposta à natureza. Ora, o homem é feito de tanta fatalidade

²⁸⁸ “Mas Fatalidade contra Fatalidade é apenas evasão e defesa: há, além disso, as forças criativas nobres” (p. 954).

²⁸⁹ Poucas passagens são tão afeitas ao páthos de Zaratustra quanto a conclusão desse parágrafo: “Nós somos como legisladores; nós falamos para a Natureza; nós profetizamos e adivinhamos” (*idem*).

quanto a natureza, ele é natureza e faz parte da unidade que é a natureza²⁹⁰. Mas para que essa unidade seja efetivamente alcançada, ela precisa ser abarcada e compreendida — é preciso que o homem aja, colocando-se diante da fatalidade como poder. E é assim que ele se apercebe de seu poder: “vendo sua imortalidade [do Universo], ele diz, eu sou imortal; vendo sua invencibilidade, ele diz, eu sou forte” — essa é a efetivação mais ativa da unidade com a natureza. Mas é, ao mesmo tempo, uma maneira privilegiada segundo a qual o conhecimento convida o homem à aspiração do máximo poder; algo próximo a tornar-se deus.

A percepção da unidade com a natureza representa também um salto hierárquico em relação aos outros homens. Esse conhecimento “distancia aqueles que o compartilham daqueles que não o compartilham. Aqueles que não o compartilham são grei e rebanho” (*idem*). Aqui, mais uma vez, é notável a semelhança entre os pensamentos de Emerson e Nietzsche, sobretudo no que se refere à hierarquização entre os homens segundo a potência de seu conhecer. Para ambos, o homem do conhecimento pode tratar a si mesmo como um princípio, e agora ele não precisa mais ceder a “outros homens ou melhores homens, — evangelho, ou constituição, ou universidade, ou costume” (*idem*; comparar com §§88-89). Esse modo de se distinguir da coletividade e se elevar acima dela é uma das manifestações mais claras da liberdade²⁹¹. E isso depende da percepção de que ser a própria natureza é o que confere naturalmente poder ao homem. Não ter essa percepção implica abdicar desse poder. Isso significa que as forças nobres criadoras são intelectuais — mas, na medida em que a natureza fala por meio delas, na medida em que elas apenas se manifestam quando imbuídas e mergulhadas na natureza, em unidade com ela, então pode-se dizer que essas forças, além de intelectuais, são “poder orgânico”. É daí que Emerson oferece mais uma de suas “sentenças nietzschianas”: “Aquele que vê através do desígnio rege-o, e tem que querer aquilo que tem que ser [*He who sees through design, presides over it, and must will that which must be*]” (p. 956). Aqui encontramos, na verdade, o paradoxo recolocado, mas — ao menos essa parece ser a intenção de Emerson —

²⁹⁰ A respeito da posição semelhante de Nietzsche a respeito da unidade entre homem e mundo, ver §86.

²⁹¹ Emerson diz: “pensar torna livre” (p. 956). Comparar com “o caminho do criador”, analisado em §90.

com uma nova significação. Querer a fatalidade é uma maneira de manifestar o máximo da força.

Ora, se querer o próprio destino é a manifestação máxima de força e poder, então a difícil e rara compreensão (e não mera aceitação) do caráter necessário de todas as coisas é o que confere o máximo de grandeza a uma alma (E peço ao leitor que note, a essa altura, em que grau essa leitura de Emerson é, ao mesmo tempo, um comentário de “Nas ilhas bem-aventuradas”). No mesmo fôlego, Emerson passa a falar a respeito de uma certa altura da alma em que ela alcança uma clareza transformadora. — Aí reside a criação: pois o que ocorre nesse caso é uma transformação ou transfiguração do que é, para essa alma, o mundo e ela própria. O homem mais profundo²⁹², que, por conta disso, terá o caráter mais forte, é aquele que se faz o representante dessa vontade natural — ele entrou em unidade com ela, e, conseqüentemente, com a natureza.

Eis o que Emerson chama de “sentimento moral”: quem quer que conheça a verdade quer que ela prevaleça (os estranhos “compósitos da química espiritual” são insondáveis, mas ao menos isto ele diz: esse sentimento determina uma vontade, um impulso). Só isso é, para os grandes homens, decência, bondade, honestidade²⁹³. Mas o que será essa verdade depende, sobretudo, do tipo de vontade que a abraça. A universalidade de uma verdade está muito mais na força da vontade que consegue garantir que essa verdade não vá ser comprada ou dobrada do que em qualquer suposta garantia independente, neutra, fria, de sua objetividade. Será tanto mais universal a verdade que for apresentada ao mundo por um poder tanto mais forte. Ora, aquele que conhece o tipo de unidade com a natureza de que Emerson falava há pouco tem contato com “fins universais”. E, se for dotado de uma vontade forte (algo que lhe é dado por natureza: “*There is no manufacturing of the will*” [p. 956]), ele será obrigado, por sua vontade e por sua honestidade (seu sentimento moral), a crer num

²⁹² “De dois homens, cada um obedecendo ao seu próprio pensamento, aquele cujo pensamento é mais profundo terá o caráter mais forte” (p. 956).

²⁹³ Também para Nietzsche a honestidade é uma virtude (ver §87); tanto para Nietzsche quanto para Emerson, ela é definida por uma relação da vontade criadora com a verdade, como se verá em seguida.

poder ilimitado para fazer valer os seus fins. O que Emerson propõe em sua química espiritual insondável é uma composição de percepção, sentimento moral e vontade, pois só isso gera o ato, ou, antes, a força motora:

Não pode haver qualquer força motora a não ser por meio da conversão do homem em sua vontade, fazendo dele a vontade, e, da vontade, ele. E pode-se dizer impavidamente que homem algum tem uma percepção correta de qualquer verdade se ele não foi estimulado por ela a ponto de estar preparado para ser seu mártir. (p. 957)

Aqui reencontramos a tese nietzschiana de que o querer liberta, quase com todas as letras: “A coisa mais séria e formidável na natureza é uma vontade. A sociedade será servil se lhe faltar vontade [...]” (*idem*). E, associados a essa vontade, aparecem imediatamente indivíduos de vontade fortíssima (os Alarico e Bonaparte são os exemplos de Emerson aqui). Há proximidades e diferenças em relação à posição de Nietzsche aqui. Por um lado, o mais característico desses homens é que eles não são dotados de vontades individuais; uma vez que sua percepção os mostrou que sua força reside justamente na unidade com a natureza, sua vontade é universal. Mas aí já reside o outro lado, a proximidade: o único critério de grandeza, também para Nietzsche, é o alinhamento da vontade individual com a orientação natural que Zaratustra ouviu da própria vida: vontade de poder, de crescimento, de expansão.

A respeito desses grandes homens, Emerson diz: eles podem ser salvadores, criadores de religião, legisladores, ou heróis; eles aparecem como um mundo para os outros homens, fazendo-os esquecer quaisquer outras forças, mesmo as da fatalidade²⁹⁴. Seja como for, a grandeza desses homens é proporcional à sua vontade e à sua capacidade de afrontar a fatalidade, de fazer valer seu poder diante dela, ainda que eles sejam a manifestação mais sensível da fatalidade (lembremos do paradoxo que Emerson simplesmente descarta).

²⁹⁴ A propósito, ver o parágrafo que fecha o ensaio “Usos dos grandes homens”, que abre *Homens exemplares* [*Representative men*]: “[...] se nos pomos no interior dos limites da educação e da agência humanas, então podemos dizer que grandes homens existem para que possa haver homens ainda maiores. O destino da natureza organizada é o melhoramento, e quem pode dizer seus limites? É dado ao homem domar o caos; em cada canto, enquanto ele viver, é-lhe dado espalhar as sementes da ciência e da canção, para que clima, grão, animais, homens possam ser mais aprazíveis, e os germes do amor e do benfazer possam ser multiplicados” (p. 631-2).

Emerson passa, então, a investigar como expandir o círculo da fatalidade, tal como apresentada na importante imagem do barril do início do ensaio. Em geral os homens se comportam como se diante da Deusa *Anánke* ao lidar com “amigos e pais, em círculos sociais, nas letras, na arte, no amor, na religião”, mas como se diante do Deus *Krátos* ao lidar com “vapor e clima, no comércio, na política”. Comportam-se diferentemente em cada caso e não ousam usar as técnicas de uma área na outra. Mas, na medida em que é evidente que ao menos a possibilidade desse cruzamento existe, somos apresentados a uma nova expressão para a relação entre conhecimento (poder) e fatalidade: Tudo o que chamamos de fatalidade são as causas que ainda não foram atravessadas por nosso conhecimento.²⁹⁵ Aquilo que nos é alheio, aquilo que ainda não foi humanizado pelo conhecimento humano, aparece como o outro, como limite, como necessidade e providência. “*Fate is unpenetrated causes*” (p. 958). Exemplos de realizações em que o poder humano fez frente à fatalidade não faltam²⁹⁶ — e aqui reencontramos a grandeza dos grandes indivíduos. Emerson fala das conquistas da natureza pelo homem, em especial dos casos em que ela mostrava as suas faces mais terríveis e assassinas (dizemos: fatais), mas que o homem soube converter em utilidade. Lá onde homens menores julgavam haver demônios, grandes homens souberam encontrar deuses. Mas não se trata de insistir na dualidade desses deuses e demônios. Ou melhor, por vezes deve-se prestar deferência também aos últimos. Emerson toma como exemplo as oposições que se encontram no interior de um mesmo homem: “um homem deve agradecer seus defeitos e parar com algum terror diante de seus talentos” (p. 960) — pois um talento muito grande pode minar as forças, enquanto grandes empecilhos podem impulsionar vontades. Emerson busca, na verdade, impulsos brotando de oposições: “mal é bem em construção”, “limitação

²⁹⁵ Comparar: “Mas que vontade de verdade signifique para vós o seguinte: que tudo seja transformado no que pode ser pensado pelo homem, no que pode ser visto pelo homem, no que pode ser sentido pelo homem!” (Za-II-Inseln, divisão 3).

²⁹⁶ “A água afoga navio e navegante, como se eles fossem um grão de poeira. Mas aprenda a nadar, apare seu barco, e ele cortará a onda que o afogou e a carregará como sua própria espuma, uma pluma e uma força. O frio não tem consideração por pessoas, faz prurir o sangue, congela um homem como se ele fosse uma gota de orvalho. Mas aprenda a esquiar, e o gelo lhe proporcionará um movimento gracioso, doce e poético. O frio fortalecerá seus membros e cérebro até a genialidade, e fará de você o mais destacado homem de seu tempo. O frio e o mar treinarão a raça imperial saxônica, que a natureza não pode se dar ao luxo de perder, e, depois de confiná-la por um milhar de anos na remota Inglaterra, cria uma centena de Inglaterras, uma centena de Méxicos. Ela absorverá e dominará todos os sangues: e mais que Méxicos, — os segredos da água e do vapor, os espasmos da eletricidade, a ductilidade dos metais, os veículos do ar, os balões com seus lemes esperam por você” (*idem*).

é poder que deve vir a ser [*limitation is power that shall be*], “calamidades, oposições e pesos são asas e meios” (*idem*). E pretende convencer seus leitores a ver toda limitação e necessidade como motores do melhoramento, como propulsores de poder.

Não há paradoxo entre a fatalidade e liberdade; o que há é um deslizamento de uma sobre a outra (“a fatalidade desliza para a liberdade, e a liberdade, para a fatalidade” [p. 961]), ao menos quando o que se busca é a elevação, ou os esforços ascendentes do universo. Sem limitação não há poder, assim como sem poder não há limitação. E no homem, em especial, o que sua história natural testemunha é um “avanço da fatalidade em direção à liberdade”:

Libertação da vontade em relação aos revestimentos e obstáculos [*sheaths and clogs*] da organização para além da qual [o homem] cresceu é o fim e a meta deste mundo (*idem*).

Cada empecilho é um trampolim, “cada calamidade é um rastro e uma valiosa dica”, até o ponto que a limitação se converte em oportunidade. Ora, na medida em que a libertação da vontade é precisamente o poder se realizando como conhecimento; na medida em que esse crescimento transfigura a natureza à imagem do conhecedor; na medida em que ela é a meta para a qual o homem naturalmente avança quando liderado pelos seus espécimes mais elevados; — na medida, finalmente, em que essas considerações estão tão próximas às de Nietzsche, vemos que também a saída do suposto paradoxo entre fatalidade e liberdade para a criação que encontramos em Emerson deve valer igualmente para o suposto paradoxo encontrado em Nietzsche.

Liberdade e fatalidade constituem, para cada indivíduo, um composto muito intrincado. Ação e resistência constituem-se reciprocamente na natureza e, especialmente no homem, é impossível saber qual limitação colaborou para a emergência de qual poder, ou qual poder colocou qual nova limitação diante dele. A provisão de alimento determina o tipo de hibernação; olhos, orelhas, pés, barbatanas, asas: cada item do homem é a resposta da liberdade à fatalidade. Assim estabelece-se um balanço nas forças da natureza; e, no caso do homem, estabelece-se um balanço, ou um ajuste, também em sua vida social: nas condições normais, ele tem tanto quanto o seu poder ou sua liberdade lhe permitiram avançar, e, uma vez que ele tenha

avançado até aí, ele ganhou seu terreno. Mas, evidentemente, novos ajustes seguem sendo feitos e o equilíbrio se desloca frequentemente. Mais uma vez, somos lembrados da ação dos grandes homens: “do que muda, então, no céu e na terra, e em céus e terras mais sutis, informa-nos a aparição de algum Dante ou Colombo” (p. 961). A verdadeira criação, a efetiva transformação do equilíbrio entre poder (conhecimento) e fatalidade não ocorreu, até agora, num avanço homogêneo da humanidade na direção da vitória sobre a natureza, mas sobretudo na figura de alguns indivíduos raros, especiais. O que não significa que esse tipo de intervenção é individual. É a natureza que age por intermédio de seus espécimes; por meio deles, ela busca atingir seus fins — “a natureza faz com que cada criatura faça seu trabalho e ganhe sua vida” (p. 962).

Tão logo haja vida, há auto-direcionamento, e absorção e uso de material. Vida é liberdade, — vida é a razão proporcional de sua quantidade (*idem*).

Isso quer dizer, sobretudo, que cada criatura terá o grau de poder e liberdade que lhe foi conferido pela fatalidade; e a partir do que lhe foi dado, irá se alimentar, se conduzir, viver. Mas quando se alimenta, sobrevive ou morre, é sempre a natureza que realiza os seus fins (“Quando há algo a ser feito, o mundo sabe como fazê-lo” [*idem*]). Mesmo no caso de Dante ou Colombo: eles estão postos precisamente onde a natureza precisa deles, justamente ali onde o conflito entre fatalidade e liberdade se faz mais agudo²⁹⁷. A sequência dessa passagem de Emerson poderia ser facilmente apresentada como uma parte constitutiva da crítica que Nietzsche costuma fazer à concepção mecanicista da evolução (cf. §§41-46); sua substituição por uma força ativa que pretende ser toda a força, além de um caminho orientado na produção de espécimes superiores²⁹⁸ é observável também Emerson:

As coisas amadurecem, novos homens chegam. A adaptação não é errática [*capricious*]. O fim último, o propósito além de si

²⁹⁷ Os exemplos de Emerson são sempre muito expressivos; cito: “O vegetal em botão faz folha, pericarpo, raiz, casca ou espinhos, conforme a necessidade; a primeira célula se converte em estômago, boca, nariz ou unha, de acordo com a carência: o mundo lança sua vida em um herói ou em um pastor; e o coloca onde se necessita dele. Dante e Colombo foram italianos em seu tempo: eles seriam russos ou americanos hoje” (p. 962).

²⁹⁸ “Os ‘tempos’, ‘a era’, o que é isso senão algumas poucas pessoas profundas e algumas poucas pessoas ativas que são um sumário dos tempos? — Goethe, Hegel, Metternich, Adams, Calhoun, Guizot, Peel, Cobden, Kossuth, Rothschild, Astor, Brunel, e outros” (*idem*).

mesmo, a correlação pela qual planetas subsistem e cristalizam, e depois animam bestas e homens, <isso tudo> não irá parar, mas trabalhará no interior de particulares melhores, e, dos melhores, ao melhor (p. 962).

A relação inextrincável entre mundo e homem pode ser vista em duas direções. Por um lado, é preciso fazer o esforço para compreender, como Emerson tem proposto até aqui, que no homem está contida toda a natureza, que o homem é natureza. Por outro lado, na natureza está contido tudo o que o homem até hoje fez dela, e estará contido tudo o que ela ainda fará dela, de modo que a unidade pode ser expressa conversamente: a natureza é o homem. Para isso Emerson apresenta uma última perspectiva a respeito do modo como a fatalidade constitui o homem ao mesmo tempo em que o homem cria mundos, ou constitui a fatalidade. “O segredo do mundo”, diz Emerson, “é o laço entre pessoa e evento. A pessoa faz o evento, o evento, pessoa” (*idem*).

Isso quer dizer que, qualquer que seja a fatalidade que se opõe ao homem, ela não lhe é alheia. O homem que não pensa assim deixa de ver em que medida “o evento é apenas a atualização de seus pensamentos”, ou, mais especificamente: “os eventos são os filhos de seu corpo e mente” (pp. 962-3). Eles são o resultado de seu poder (ou da vontade de poder, “a vontade de tornar pensável tudo o que existe” [Za-II-Ueberwindung]) na medida em que ele tateia a fatalidade, ou seja, aquilo que lhe aparece como limite. E sua ação é expansão dos limites, é superação. Mas que se note: também é por fatalidade que criação e superação se realizam. “A tendência de cada homem em efetivar toda a sua constituição é expressa na antiga crença de que os esforços que fazemos para escapar de nosso destino apenas servem para nos levar até ele” (pp. 963-4). E aqui poderia parecer que, mais uma vez, somos enredados pelo fatalismo, que não há liberdade — mas lembremos que, assim como será o caso para Nietzsche, a liberdade se encontra, na verdade, na perspectiva que povos ou indivíduos podem ou não lançar sobre sua relação com o destino. Ela pode ser resignação cega e abdicação de toda a responsabilidade, e nesse caso teremos um povo fraco e indolente; ou a fatalidade pode ser traspassada por uma perspectiva que vê além dela — os homens fortes conspiram com a fatalidade para, por meio dela, implementar sua força. Precisamente como no caso de Nietzsche: a liberdade é uma

manifestação efetiva da força, ela se mostra não na mera possibilidade de criar, mas na criação ela mesma. Além disso, ela depende de um ato valorativo que, em primeiro lugar, transforma o mundo sobre o qual a ação incidirá; e, em segundo, exhibe o tipo de pessoa que é esse que valora (cf. §§65-67). Ora, esse é “aquele que vê através do desígnio” e, dessa maneira, o domina. Mas isso, tanto para Emerson quanto para Nietzsche, é o mesmo que “querer aquilo que tem que ser” (p. 956), “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade” (EH-Klug-10).

A partir dessa unidade entre evento e criador e de sua determinação mútua, Emerson pôde criar imagens que competem em beleza tanto com os louvores de Zarathustra à necessidade quanto com as suas promessas de enfrentamento do acaso. É nesse espírito que Emerson encerra seu ensaio incitando seus leitores a, com ele, criar altares para a bela necessidade, mas sabendo expressar uma unidade de dois polos — liberdade e fatalidade —, lembrando que há ação criadora nas duas partes que compõem essa unidade tensa.

§79 “Fatalismo turco” (WS-61)

Encerro este capítulo com a perspectiva de Nietzsche sobre esses temas que, como vimos, apresentam um pano de fundo emersoniano. Parto do aforismo “Fatalismo turco”, de *O Andarilho e sua Sombra*; segundo me parece, ele esclarece exemplarmente a tensão, discutida nas últimas seções, entre liberdade e fatalidade. Cito:

O fatalismo turco tem o grave defeito de contrapor o homem e a fatalidade [*das Fatum*] como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar a fatalidade, tentar frustrá-la, mas no fim esta sempre conquista a vitória; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver arbitrariamente. Na verdade, cada homem é, ele próprio, uma porção de fatalidade; quando ele pensa contrariar a fatalidade daquela maneira, justamente nisso a fatalidade também se realiza; a luta é uma ilusão, mas também o é a resignação à fatalidade; todas essas ilusões se acham incluídas na fatalidade. — O medo que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco: elas acham que o homem fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue

mudá-lo em nada: ou então que o homem afrouxará inteiramente as rédeas que prendiam seu capricho, porque, mesmo com as rédeas, o que já foi determinado não poderia se tornar pior. As tolices do homem são uma parcela de fatalidade, tanto quanto as suas perspicácias: também aquele medo da fé na fatalidade é fatalidade. [...] (WS-61, GR).

Aqui vemos claramente de que maneira Nietzsche pode afirmar, ao mesmo tempo e sem contradizer-se a si mesmo, o fatalismo e certa espécie de liberdade. Na verdade, o sentido da liberdade afirmada aqui é poder, o poder de fazer frente ao destino. Todo ato de verdadeira liberdade é aquele que afirma um destino como seu e o cumpre aceitando toda fatalidade que sobrevier a tal atitude afirmativa. Ora, isso é o contrário da resignação ou da desistência no engajamento com o mundo, com os homens ou consigo próprio. Se qualquer uma dessas fosse a escolha (resignação, desistência), tratar-se-ia justamente por isso de inércia (e eis a armadilha: mesmo a inércia afirma o “pedaço de fatalidade” [JGB-231] que esse indivíduo inerte é). Quase o mesmo vale para a posição alternativa, em que o indivíduo escolhe abraçar o próprio destino — com a diferença notável e evidente de que, no segundo caso, o indivíduo chamou para si a ação; e o mínimo que podemos dizer a esse respeito é que esta é uma ação mais bem constituída, mais aprazível aos olhos, do que aquela em que o indivíduo se deixou levar, inerte, pelo destino — como quem passa, passivo, pela vida, sem agarrar com as próprias mãos a felicidade que é agir, deixando-se, ao contrário, abraçar pelas mãos frias de um destino que ele vê como algo que lhe é alheio. Já o máximo que pode ser dito é: há uma diferença na qualidade dessas vontades; uma é fraca, a outra, forte.

Eis, então, o fundamental. Há fatalismos que tratam o destino como algo alheio, como algo que oprime, que impede, que cerceia. Quem quer que se deixe convencer por essa visão de mundo levará uma existência escura e entristecida, e provavelmente terá razão em vituperar a própria vida, em querer o nada, em preferir a morte, ou ser tomado pelo espírito de vingança. Ele agirá como os negadores da natureza que não sabem ou não querem agir da forma mais nobre, aquela em que se pode dizer: “não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos” (FW-294). Mas esses que assumem a si mesmos como uma fatalidade, a si mesmos como uma força inescapável e irrefreável, esses

provavelmente viverão momentos elevados — ou seja, de elevação de seu sentimento de poder — por saberem o que são e para onde vão, por estarem à altura de suas forças e de seus impulsos, por se visualizarem como os espectadores privilegiados de um movimento que diz respeito sobretudo a eles próprios e que os conduz como se por uma dádiva talhada única, exclusiva e irrepetivelmente para cada um deles (ver §§83-84). Quando o indivíduo trata a si mesmo como uma fatalidade e, ainda assim, escolhe, a cada vez, julgar o seu caminho inevitável como o mais belo, somente então ele vivencia o sentimento sublime, que pode então ser batizado de liberdade (cf. §76). Isso é querer o destino; isso é fazer da própria vontade o seu libertador.

Essa imagem da condução de si é uma das maneiras mais belas de buscar suprimir o suposto paradoxo entre fatalismo e liberdade do qual Nietzsche já foi acusado. E Nietzsche, ele próprio, identificou de antemão esse tipo de conclusão em relação à sua “teoria da não liberdade da vontade”. Sua resposta, de modo simples e sem rodeios: o seu fatalismo não é como fatalismo turco; não se trata de uma sina externa ao indivíduo, mas de uma sina que age, com a sua força de necessidade, no indivíduo (ver §§81 e 86; cf., ainda, §46); ele é o indivíduo e não há nada a ser feito a esse respeito.

O indivíduo que abraçou a sua fatalidade sente que dispõe de seu futuro e, num certo sentido, dispõe. Na medida em que cumpre seu fado, ele é autor de seu fado. Como diz Nietzsche, no trecho que encerra o aforismo que comento, dirigindo-se ao leitor amedrontado pela inexorabilidade de seu próprio destino: “Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou a maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está predeterminado todo o futuro do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo” (WS-61, tradução alterada). O indivíduo, assim, não é determinado pela natureza; antes, como parte da natureza, ele é autor, a um só tempo, de sua Moira e de si próprio, ou seja, da natureza ela mesma.

[9] *Conhecimento e Criação*

Divisão [9]

Também no conhecer eu sinto apenas o prazer da procriação e o prazer do devir próprios à minha vontade; e quando há inocência em meu conhecimento, isso ocorre porque há nele vontade de procriação.

§80 Exegese da divisão [9]

A temática aberta pelos conceitos de conhecimento e pela ideia da procriação já foi suficientemente abordada, respectivamente nas divisões 5 e 4; a ideia de que o sofrimento é aceito e superado no gesto criador (procriador), foi tema da divisão 7; e o modo como a vontade aparece precisamente como aquilo que pode expandir o mundo humano, tornando o humano o seu senhor, foi abordado extensamente na última divisão. O último aspecto que gostaria de apresentar a partir dessa curta divisão é que há um tipo específico de conhecimento implicado na exortação à criação, diametralmente oposto ao que Nietzsche chama, em outro lugar, de “conhecimento imaculado” (*Za-II-Erkenntnis*).

Semelhantes aos que pretendem praticar “arte pela arte”, ou àqueles que elogiam o “desinteresse” como categoria estética, há aqueles que pretendem conhecer à distância, manter-se contemplativos, sem querer nada das coisas, sendo como que um espelho do mundo, sem intervir nele de modo algum. Esses certamente não são os criadores que reconfiguram o ideal segundo o qual Zaratustra gostaria que a humanidade se guiasse: eles ainda se submetem ao mundo sem criá-lo, sem submetê-lo à vontade, desprovidos da vontade de parir mundos.

Ao contrário do que o “conhecimento imaculado” faz parecer, a verdadeira inocência não está do lado dos contemplativos, mas dos criadores. Zaratustra insiste que o comportamento daqueles é lascivo como o dos gatos de passos furtivos; seu modo inconspícuo de ser, sua tentativa de passar batido, desperta desconfiança em Zaratustra; ele se considera justificado em desconfiar de que nesse tipo de furtividade há desonestidade, pois os “contemplativos” pretendem negar que têm desejo, ânsia, ímpeto em seu conhecimento. Seu desejo perde a inocência quando precisa se negar

dessa maneira. Quem não está disposto a se entregar inteiro ao conhecimento, quem, ao conhecer, não quer com toda a vontade, quem olha de esgueira para o mundo, sem imergir nele, esse simplesmente suja a palavra “conhecimento”, esse não sabe por experiência própria o que é o “amor ao conhecimento”. Em compensação, Zaratustra pede a seus discípulos que seu desejo e sua vontade de criar se imiscuem no conhecer. E a inocência estará presente no conhecimento na medida em que esse desejo e essa vontade vierem mais das entranhas que do espírito, em oposição diametral ao modo de proceder dos “contemplativos” e advogados do “conhecimento puro”. Trata-se, uma vez mais, da “grande razão do corpo”, e da ideia de que tudo o que se pode conhecer sem levar em conta os instintos tem pouco valor. Não haverá criação aí, apenas a repetição e vulgarização do já sabido. O conhecimento puro é tão intangível e impensável quanto o ideal divino, e por isso Zaratustra se afasta dele. Mas Nietzsche gostaria de celebrar, no impulso, a pulsão, o instinto do conhecimento. Embora a ideia do “conhecedor” seja associada, muito frequentemente, à ideia de um espectador passivo, o homem do conhecimento (diferentemente desses “imaculados”) “é ele próprio também o verdadeiro e incessante autor da vida” (FW-301). Esse é o conhecimento com boa-fé; na medida em que é sempre novo, pois advém sempre do caráter único de cada corpo, ele não repete os vícios do passado e se mantém inocente.

4. A superação da humanidade por meio da virtude

ἄπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν
 ὅταν λιπὼν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα.
 (Sófocles, *Filoctetes*, 902-3)²⁹⁹

[10] Superação e recriação do homem

As Ilhas Afortunadas

Que voz vem no som das ondas
 Que não é a voz do mar?
 É a voz de alguém que nos falla,
 Mas que, se escutamos, cala,
 Por ter havido escutar.

E só se, meio dormindo,
 Sem saber de ouvir ouvimos,
 Que ella nos diz a esperança
 A que, como uma criança
 Dormente, a dormir sorrimos.

São ilhas afortunadas,
 São terras sem ter lugar,
 Onde o Rei mora esperando.
 Mas, se vamos despertando,
 Cala a voz, e ha só o mar.
 (In: Pessoa, Fernando. *Mensagem*)

Divisão [10]

Para longe de Deus e deuses me atraiu essa vontade; o que haveria,
 pois, para criar, se deuses — existissem!

Mas para o homem ela me impele sempre e renovadamente, minha
 ardente vontade de criar; assim como o martelo é atraído para a
 pedra.

Ah, homens, na pedra dorme para mim uma imagem, a imagem das
 minhas imagens! Ah, é que ela precisa dormir na mais dura, na mais
 feia pedra!

Agora meu martelo se encoleriza cruelmente contra sua prisão. Da
 pedra saltam pedaços: por que me atormentar com isso?

Quero consumir essa imagem: pois uma sombra veio a mim — a
 mais quieta e leve de todas as coisas certa vez veio a mim!

A beleza do além-do-homem veio a mim como sombra. Ah, meus
 irmãos! Que me importam ainda — os deuses! —

Assim falou Zaratustra.

²⁹⁹ “Tudo é repugnante quando, tendo abandonado a própria natureza, faz-se coisas impróprias”.

§81 Exegese da divisão [10]

A morte de Deus e o afastamento de sua sombra, que ainda obscurece a vida humana, são condições para a criação. Tendo se distanciado das práticas divinas, Zaratustra, agora, sente-se impelido na direção do homem. Como vimos na divisão 3, ele detém uma nova meta, em cuja direção o homem deve seguir se não quiser sucumbir à pequenez que o espreita; o ponto focal dos esforços humanos, depois do desaparecimento de Deus, é assumir as rédeas de seu destino, e seguir na direção da superação de si — até que ele próprio se converta em uma nova forma de divindade. Mas, ainda que a meta seja o além-do-homem e não o homem, e ainda que o além-do-homem não seja a mera reedição do humano, o trabalho em prol do futuro do humano incide sobre os corpos atuais do humano. É para esse porvir que Zaratustra dirige sua vontade.

Ao falar sobre as ilhas e as esperanças de futuro que Zaratustra depositava nelas, passamos mais de uma vez pela ideia de “cultivo” (cf. por exemplo §§9, 25 e 43). Mas agora Zaratustra lança mão de outra metáfora. O homem precisa ser talhado, lapidado, esculpido. Gostaria de destacar dois aspectos importantes dessa imagem. Em primeiro lugar, ela caracteriza, como já foi o caso de outras imagens do discurso, tanto o presente quanto o futuro do homem. Há uma beleza futura para a pedra que é o homem. Hoje, contudo, ele é apenas a pedra feia e disforme em que, no melhor dos casos, pode-se vislumbrar as belas formas, a estátua consumada. Em segundo lugar, a metáfora é ocasião para que Zaratustra lembre quão árduo é o trabalho de criação de um novo tipo de homem. O trabalho do escultor não consiste em afagos à pedra. Ele empunha martelo e cinzel e arremete contra ela. É violenta a sua ação e, no processo, muito do que é a pedra se perde. Mas essa violência, diz Zaratustra, é necessária para criação. Assim como o desprezo é necessário para o amor (cf. §§16 e 44).

A partir da grandeza que Zaratustra vislumbra para a humanidade, seu atual estágio é como uma prisão. A imobilidade e a feiura da pedra são imagens para aquilo que o constrange à permanência e à estagnação. E, a essa altura, Zaratustra já disse o suficiente para convencer seus discípulos de que esse não é o seu estado mais

adequado. O homem mais natural é partidário da permanente transformação, e ao se filiar a esse tipo ascendente de vida, ele adquire a beleza que hoje lhe falta. Essa convicção de Zaratustra não é arbitrária, mas lhe é informada pela necessidade segundo a qual o conceito do além-do-homem lhe apareceu: apenas ele está em conformidade com o caminho da permanente superação, com a vontade de poder que caracteriza a vida e a natureza. Assim, a partir dessa imagem futura do homem, projetada com o auxílio do conceito regulador de “além-do-homem”, Zaratustra pode confiar na beleza futura da pedra sob o seu martelo, ou seja, em um futuro mais luminoso para o tipo homem.

Esse momento final do discurso “Nas ilhas bem-aventuradas” dá contornos mais palpáveis ao projeto apresentado logo na chegada da ilha. A rememoração da morte de Deus e a apresentação do contra-ideal que o substitui visa à transvaloração de todos os valores. Há, contudo, barreiras para que o projeto seja consumado: a falta de fé no futuro e os abusos da fé no intransitório, o medo do sofrimento e a relação covarde com o destino. Mas o maior dos transtornos para a criação é o homem ele próprio. No tipo homem, os valores decadentes se fizeram carne. Ele foi tornado um animal moral por séculos de sedimentação das imagens de Deus em seu corpo. Se quiser se superar, ele deve superar o obstáculo que ele se tornou.

Por isso, a criação de novos valores exige um novo entalhe no corpo humano. Lembremos que “criar”, em alemão (“*schaffen*”), é derivado diretamente de “esculpir” (“*schabben*”). Por isso a imagem da pedra e da estátua é a mais adequada para encerrar esse discurso de chegada de Zaratustra nas ilhas bem-aventuradas: nesse espaço privilegiado, em meio a homens privilegiados, ele pretende dar início ao trabalho efetivo de criação de um novo homem, a partir de um duro trabalho, com martelo e cinzel, sobre a atual forma do homem.

Mas é importante lembrar: o homem só pode se tornar o que ele é. Ouvimos Emerson falar acerca do fatalismo em que somos postos pelo nascimento, e Nietzsche é especialmente sensível a essas circunstâncias. Num fragmento póstumo muito próximo de algumas reflexões publicadas em *Crepúsculo dos Ídolos* (GD-Irrthumer-2), Nietzsche afirma:

Hoje, quando todo “o homem deve ser assim e assim” é dito com um pouco de ironia, quando estamos completamente convencidos de que, apesar de tudo, só se pode tornar-se o que se é (apesar de tudo: quer dizer, de educação, instrução, meio, acasos e acidentes), nós aprendemos a inverter, nas coisas da moral, causa e consequência de um modo curioso — nada talvez nos distinga mais completamente dos antigos crentes da moral. Não dizemos mais, por exemplo: “O vício é a causa pela qual um homem se arruina também fisiologicamente”; tampouco dizemos: “um homem prospera por meio da virtude, ela traz vida longa e felicidade”. Nosso ponto de vista é, antes, o de que vício e virtude não são causas, mas apenas consequências. Torna-se um homem decente porque se é um homem decente: quer dizer, porque se nasceu um capitalista de bons instintos e circunstâncias propícias... Caso se venha pobre ao mundo, nascido de pais que despenderam em tudo e nada acumularam, então se é “incorrigível”, quer dizer, está-se pronto para a prisão e o sanatório... Hoje não sabemos mais como separar a degeneração moral da degeneração fisiológica: aquela é apenas a complexo de sintomas desta; é-se necessariamente ruim [*schlecht*], assim como se é necessariamente doente” (NF-1888,14[113], WzM-334, GR).

Nietzsche reinterpreta, assim, o conceito de “virtude”. Como veremos em mais detalhes (§§82-85), ele a coloca no princípio da ação moral, mas apenas na medida em que elas podem ser tratadas como fatalidades fisiológicas, nunca como fatos morais. O corpo é o princípio de toda ação, e as virtudes (assim como os vícios) são decorrências de seus modos de manifestação. Nesse sentido, virtudes são determinantes — mas precisamente na medida em que o corpo (e não a alma ou a razão) é determinante. As ocorrências externas que incidem sobre um indivíduo (educação, instrução, meio etc.) são apenas acidentais em sua constituição. Não que elas não influenciem diretamente naquilo que um homem manifesta de si. Que se veja, por exemplo, a quantidade imensa de anti-natureza que os humanos manifestam sob a civilização cristã: isso não é o que eles são³⁰⁰. Mas o fundamento da ação humana é

³⁰⁰ Ver, a esse respeito, o que Nietzsche tem a dizer, na Terceira Extemporânea, acerca do papel das casualidades exteriores na determinação de si: “Devemos, diante de nós próprios, responsabilizar-nos por nossa existência; por conseguinte, devemos fazer-nos os verdadeiros timoneiros dessa existência e não permitir que ela se assemelhe a uma casualidade irrefletida. Devemos empreender, com ela, algo audacioso e perigoso: pois, seja no pior como no melhor dos casos, nós a perderemos de qualquer modo. Por que apegar-se a esse torrão de terra, a esse ofício, por que dar ouvidos ao que o próximo diz? É tão provinciano comprometer-se com opiniões que apenas algumas milhas adiante já não comprometem mais ninguém. Oriente e Ocidente são linhas de giz desenhadas diante de nossos olhos para alimentar o nosso temor. Eu tentarei alcançar a liberdade, diz a si mesma a alma jovem; e nesse ponto ela seria impedida pelo acaso de

dados antes pela fatalidade de seu corpo, da organização de instintos e afetos que ele é, do que pelas instituições sociais que se depositam sobre esse corpo.

Assim, quando Zaratustra vê homens feios e disformes diante de si, ele não pode agir como o pedagogo idealista que pretende imprimir algo de novo em corpos antigos. O que Zaratustra pretende é algo distinto. Ele pretende fazer saltar, da pedra — cuja maleabilidade tem limites bastante estreitos — apenas aquilo que a pedra pode oferecer, nada mais e nada menos.

É evidente que, agora, ele supõe estar diante dos melhores pedaços de mármore, do contrário suas pretensões seriam vãs. E aqui é como se as ilhas bem-aventuradas fossem Carrara. Uma vez que essa condição esteja cumprida — a de um material fisiológico pronto para a grandeza — pode-se justificar a tremenda fé manifesta por Zaratustra nessa passagem: a fé de que seja bela a imagem que dorme na pedra, que seu despertar dará à luz algo belo.

Note-se que, a essa altura, Zaratustra não se apresenta como o mais talentoso dos escultores. Pelo contrário, ele aposta na pedra, e confia em suas potencialidades. Nessa sua imagem, ele não é um escultor diante de pedras que devem se tornar estátuas. Aqui, é o homem que age sobre o homem. Trata-se de um trabalho sobre si. Dando um salto para fora da metáfora, e retomando a terceira acepção de “verdade” discutida anteriormente, esse trabalho sobre si é o trabalho da veracidade. Quando trabalha para o advento do além-do-homem, o indivíduo deve afastar de si as ilusões (as categorias, os valores, os preconceitos, as “verdades”) que constituem a sua própria individualidade. Isso significa que aquilo que deve saltar do atual corpo em frangalhos para que algo novo surja é a sua consciência, sua concepção de si, aquilo que ele antes considerava seus vícios e suas virtudes. Ou seja, são as camadas exteriores e acidentes depositadas sobre o seu corpo.

Como vimos ao tratar da veracidade (cf. §§60-61), a descoberta das ilusões como ilusões, da mentira como mentira, implica uma aproximação cada vez maior com o

duas nações se odiarem e guerream entre si, ou por haver um mar separando dois continentes, ou porque por todo o continente é ensinada uma religião que há alguns milhares de anos não existia. Tudo isso não é você mesma, ela diz a si. Ninguém pode construir por você as pontes sobre as quais apenas você deve atravessar o rio da vida, só você e ninguém mais” (SE-1, GR).

mundo do devir. Veremos ao longo deste capítulo que, à medida que caem as ilusões a respeito do sujeito que busca tornar-se o que é, ele abandona paulatinamente as designações postas em seu corpo pela religião e pela “eticidade do costume” e assume, em seu lugar, seus instintos — ou seja, o devir e o caos que ainda há dentro dele. Não é outra a esperança de Zaratustra quando ele fala à humanidade em geral, no mais exotérico de seus discursos: “Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós” (Za-Vorrede-5).

Três aspectos dessa imagem nos ajudam a compreender o contexto dessa divisão 10 de “Nas ilhas bem-aventuradas”. Em primeiro lugar, ela ganha novos contornos quando muda de contexto. A esperança de que ainda há homens capazes de encontrar a máxima força valorativa em si (uma força liberada pelo caos) era mal depositada na praça do mercado, mas é razoável no cenário nobre das ilhas bem-aventuradas. Em segundo lugar, é importante manter em mente o que há de estranho na imagem de uma “estrela dançante”. Ela contém algo de paradoxal: por um lado, os astros evocam fixidez; por outro, a dança expressa fluidez. Ora, essa é precisamente a tensão criadora contida na oposição, já abordada, entre fatalidade (como que inscrita nos astros) e liberdade (ilustrada exemplarmente na figura de um corpo que dança). A imagem é pertinente para o presente contexto por um terceiro motivo ainda: na injunção de Zaratustra, a “estrela dançante” precisa ser criada. Isso, por si só, já é algo significativo para o contexto da criação de si, que passamos a abordar agora. Mas a ideia se torna ainda mais instrutiva se notamos que a criação, aqui, segue o paradigma da procriação, tão explorado por Zaratustra (cf. §§50 e 72). Ele havia dito a seus discípulos: “poderíeis recriar a vós mesmos” (divisão 4); e, em particular: “para que o próprio criador seja a criança que renasce, ele precisa ser também a parturiente e a dor da parturiente” (divisão 7). Ora, no ato de dar à luz, de parir [*gebären*], temos, mais uma vez, o misto de fatalidade e atividade livre que caracteriza a criação de que Zaratustra é o arauto e o professor. A estrela dançante que os discípulos das ilhas bem-aventuradas devem parir é o resultado de sua atividade sobre o que eles têm de mais precioso: o caos. Mas eles só podem alcançá-lo ao se despirem de tudo o que, ao longo de suas vidas, buscou fixar e calar o devir que há neles.

Abandonar todas as fixações, destruir toda a verdade e todo valor vigente até agora: essa é a primeira tarefa do criador. E temos já reunidas as condições para que isso se faça possível. Retomo mais uma delas. Nas oposições entre razão e fé, entre saber e instinto (cf. §70), o criador de si (que é, antes, o entalhador de si) abdica dos primeiros termos e abraça os segundos. Trata-se da fé em si — na qualidade de seu mármore (no *fatum* granítico que cada um é [cf. JGB-231]), na efetiva existência do caos em si. É dessa maneira, Zaratustra e Nietzsche afirmam, que o criador encontra em si, entalha em si, cria para si as suas virtudes. Virtudes, agora, em sentido estrito; pois estas nunca são fixáveis, nunca são posse comum, mas são sempre a manifestação absolutamente pessoal e incomunicável de um corpo (cf. §9; ver ainda §§82-84).

Esse abandono de Deus e da eticidade do costume não é para todos. Por isso, em *A Vaca Colorida*, ao falar sobre “O caminho do criador”, o caminho de constituição de si por meio do afastamento da tradição, Zaratustra não se dirigia a muitos, mas apenas a um discípulo seletivo. É por isso, ademais, que ocorre no espaço reservado das ilhas a incitação a que o criador crie a si mesmo ao parir suas próprias virtudes. E trata-se apenas disso: uma incitação. Ao fim do discurso das ilhas, a didática da criação de valores encontra seu limite. Aqui, o professor se torna supérfluo, até mesmo um entrave. O criador, agora, lança-se violentamente contra os obstáculos ao seu poder; engaja-se na fé no futuro do homem e na crença nos critérios mais elevados, sempre pautados no devir e na transitoriedade; exige de si a resiliência ao sofrimento e a capacidade de lidar com a fatalidade como que diante de um desafio engrandecedor; busca em si a convicção de que a verdade não é algo a ser descoberto, mas algo a ser criado e conquistado. Assim, o criador deve se dar conta de que, quando cria valores, ele cria (ou dá à luz), antes, a si mesmo. É desse modo, apenas, que o indivíduo pode exhibir suas virtudes. E ele só pode exibí-las ao agir valorativamente, ao valorar de maneira nova, em respeito apenas ao devir que ele, agora, se tornará. Isso é criar valores.

§82 Valoração, instinto, e o corpo do homem futuro

Toda ação é valorativa. Como afirma Andres Urs Sommer, em seu livro *Valores. Por que se precisa deles, embora eles não existam*³⁰¹, “viver é valorar” (p. 13). Sommers nos auxilia a definir minimamente o que é esse “valorar”. Dizer que alguém dá mais valor a uma coisa que a outra é, na prática, dizer que alguém prefere uma coisa a outra. Que se note, então, que, no valorar, estão implícitas a comparação e a hierarquização de coisas diferentes: quando se valora, trata-se algumas coisas como preferíveis a outras, como mais desejáveis que outras. E a preferência não precisa ser consciente, nem racional. Diante de certos eventos, uma pessoa entrará em pânico, mas, diante de outros, sentirá alegria ou prazer. Ela será atraída por certos fenômenos e sentirá asco por outros, se sentirá tocada por certas coisas e horrorizada por outras. Nada disso depende de escolhas conscientes, mas mostra uma disposição valorativa diante das situações vividas por quem se assusta ou se alegra, é atraída ou repelida, se comove ou se horroriza. É razoável dizer que o organismo que tomou um curso de ação em detrimento de outro, que selecionou uma possibilidade entre outras, valorou, no sentido especificado acima. Uma vez assentado esse aspecto infrarracional do gesto valorativo, vê-se que até mesmo animais valoram, na medida em que têm preferências e reações instintivas que podemos chamar de valorativas:

Valorar é uma ação sem a qual a vida animal (incluindo a humana) não se arranja. Essa ação estrutura a realidade de cada valorador, organiza-a e divide-a segundo o ponto de vista do que é mais desejável. (Sommer, p. 14)

Não me parece que Nietzsche faria objeções a essa caracterização muito geral a respeito do que é a ação de valorar.³⁰² E tampouco se oporia à afirmação de Sommer segundo a qual a valoração pressupõe o valorador. Isso também vale para Nietzsche, desde que bem entendido. Ele não pressupõe a existência de um sujeito como unidade

³⁰¹ *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag GmbH, 2016.

³⁰² Em *Além de Bem e mal*, por exemplo, ele diz: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de um determinado tipo de vida” (JGB-3). E o que vale para as formas mais elementares de vida, vale para as mais complexas ações humanas. No Prefácio à segunda edição de *A Gaia Ciência*, por exemplo, lê-se: “Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos” (FW-Vorrede-2).

valorativa, pelo mesmo motivo que, como vimos anteriormente, não há uma unidade da vontade, a não ser como ficção (§75). Apesar disso, o procedimento genealógico de Nietzsche sempre passa pela questão “quem é esse que age?”, de modo que se possa medir o valor do organismo que valora. Como já vimos ao tratar da importância do corpo para o projeto nietzschiano da transvaloração (cf., sobretudo, §§40 e 43), a pergunta a respeito de qual é o tipo daquele que valora leva Nietzsche não apenas a estabelecer uma hierarquia entre valores e valoradores, mas também a investigar o que constitui esse tipo de valorador, ou seja, esse organismo.

Criar valores não é como criar produtos, não é como criar algo separado do valorador. Uma vez que valorar é um modo de agir, valores só são exibidos em ações. Valores se mostram em ações, e ações são sempre valorativas. Assim, criar valores é, para Nietzsche, ser capaz de permanentemente valorar de forma original, ou seja, valorar fazendo das exigências do próprio organismo o fundamento da valoração. Dado o critério natural que a vida oferece aos valoradores, criar valores nobres significa permanentemente preferir o que promove a humanidade a estágios de poder sempre mais elevados (cf. §49). Visto que são determinados tipos de organismos que valoram, determinados tipos de corpos, então se vê que aquele “permanentemente preferir”, em sua associação com a nobreza, equivale a preferir instintivamente aquilo que promove a humanidade (e conhecemos o critério para “promoção”: trata-se da ação que aproxima o homem do mundo do devir e da força [cf. §§41 ff.]).

O que essas passagens rápidas devem mostrar é que a produção de novas formas de valorar exige dois tipos distintos de tarefas. O primeiro tipo é negativo, destrutivo: para que haja criação, é preciso tirar do caminho do organismo os eventuais obstáculos que o impediam de valorar segundo a sua própria natureza, segundo os seus instintos. O segundo é positivo: é preciso criar um novo corpo, que valora de uma maneira específica, a saber, a partir da confiança, da fé, da reverência aos próprios instintos.

Notemos, em primeiro lugar, uma determinação importante da parte positiva da tarefa do criador. Esse novo corpo é projetado no futuro da humanidade — aliás, em termos semelhantes, ainda que não idênticos, aos da evolução de uma espécie. A diferença é que, a partir de agora, a espécie não deixa ao acaso o rumo de sua evolução,

mas determina ativamente suas metas e as tarefas necessárias para que a meta seja alcançada (cf. §§43-46). Trata-se então da produção de um novo corpo para uma nova humanidade, de modo que o trabalho do indivíduo sobre si é, ao mesmo tempo, o trabalho para o futuro da espécie.

Quanto à parte negativa da tarefa do criador, vemos Nietzsche afirmar que abrir o caminho da humanidade para sua evolução exige afastar aquilo que o cristianismo, com sua norma única e seu desprezo pelo corpo, fizeram da humanidade (cf. §34). O longo cultivo do homem para o futuro exige remover as ervas daninhas e as pragas que fazem com que a planta homem degenera em vez de vicejar. E se pensamos que essas pragas, em alguns casos, chegaram a entrar em simbiose com o corpo humano, de modo que, para muitos, tem se tornado natural querer o que é desvantajoso para a espécie, de modo que os instintos mais nocivos ganhem cada vez mais espaço no organismo de cada espécime, vemos que será preciso agir cirúrgica e paulatinamente no corpo do homem. Para passar de uma metáfora a outra, será preciso tirar o homem da feia pedra em que ele se encontra e esculpi-lo, ao longo de gerações inteiras, em uma figura menos malograda, mais bem constituída, mais sadia, enobrecida. Para criar um novo homem, será preciso, então, talhar o seu corpo de uma maneira nova, para que, agora assim, as suas manifestações mais instintivas apontem para aquela direção correta.

Finalmente, criar uma nova maneira de valorar, permitir ao homem que ele crie novos valores, e valores mais nobres dos que os vigentes, exige que o homem seja capaz de talhar novas virtudes em seu próprio corpo (ou no corpo que ele leva adiante em sua tarefa de elevação na procriação [cf. §§50 e 72]). Para os grandes homens, criar valor é o mesmo que criar as próprias virtudes. Mas isso equivale à “criação de si”. O problema abordado na divisão 8 se recoloca agora, uma vez que, à liberdade pressuposta pela criação, opõe-se a estrutura granítica daquilo que hoje o homem é. Como aquele que é fatalmente o que é poderia livremente querer tornar-se algo diferente, algo mais elevado? Veremos que isso não é tratado, por Nietzsche, como paradoxo algum. Pelo contrário, ele trata como uma obviedade que os grandes homens devem tornar-se precisamente o que são, que, precisamente nesse processo, eles criam a si mesmos, e que essa é a manifestação mais plena da liberdade. Pretendo

mostrar que essa é não apenas uma variação do problema abordado acima, mas que é o seu ponto focal. Se for assim, o melhor modo de encontrar a solução para o problema segue sendo a maneira ensinada a Nietzsche por Emerson.

§83 Virtude, algo para corpos raros

Na contextualização apresentada na introdução à tese (§9), insisti no fato de que virtudes são manifestações do corpo. Naquela ocasião, parti do discurso esotérico (apesar de pronunciado em *A Vaca Colorida*) “Das paixões alegres e dolorosas” (*Za-I-Leidenschaft*en), para dizer que é o corpo que cria para si suas virtudes. Pouco mais tarde, em §34, tratei brevemente de “Dos transmudanos”, um discurso exotérico (ver nota 312 abaixo), para lembrar que corpos doentes criarão valores regressivos, enquanto corpos sadios criarão os valores mais fíeis à terra, valores humanos, valores promotores da vida (*Za-I-Hinterweltler*).

Sigo agora Thomas Brobjer³⁰³ para indicar que a aproximação das virtudes ao corpo, em especial a suas paixões e instintos, não se limita ao *Zaratustra*, mas é uma concepção fundamental da obra nietzschiana.

Virtudes são “condições psicológicas”³⁰⁴, “impulsos”³⁰⁵, “afetos” e suas sublimações³⁰⁶, “vontade de poder”³⁰⁷ e “gosto”³⁰⁸. Nietzsche também as descreve como os “meios pelos quais uma determinada espécie de homem preserva e promove a si mesma”³⁰⁹ e muda a visão antiga, relativamente

³⁰³ *Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its place in the History of Moral Thinking* (Uppsala: Department of History of Sciences and Ideas, 1995). Todas as notas da citação abaixo são do autor; nas citações de *A Vontade de Poder*, aponho referências aos fragmentos póstumos de onde elas derivam.

³⁰⁴ WzM-255 (NF-1883,24[31]). Comparar também “Todas as virtudes são, na verdade, paixões refinadas e estados elevados” e “as morais como semiótica dos afetos! — mas os afetos, eles próprios, uma semiótica das funções de todo o orgânico” (*Die Unschuld des Werdens II*, Kröner Verlag vol. 83, p. 227). (Trata-se de coletânea de fragmentos póstumos organizada por Alfred Bäumler e lançada em 1931; infelizmente, não pude dispor dessa edição para indicar o fragmento póstumo em que essa citação se baseia segundo a edição de Colli e Montinari).

³⁰⁵ WzM-317 (NF-1887,10[109]) e 387 (NF-1887,11[310]).

³⁰⁶ WzM-382 (NF-1887,10[118]) e 386 (NF-1887,10[164]). Comparar também: “deve-se trazer à luz e honrar os nomes dos instintos que realmente trabalham aqui depois que eles foram ocultados por tanto tempo debaixo de hipócritas nomes de virtude” (WzM-327; NF-1887,10[45]).

³⁰⁷ WzM-428 (NF-1888,14[115], NF-1888,14[116]) e 255 (NF-1883,24[31]).

³⁰⁸ *Die Unschuld des Werdens II*, Kröner Verlag vol. 83, p. 203.

³⁰⁹ WzM-175 (NF-1887,10[181]).

convencional, da virtude como a saúde da alma para a formulação menos abstrata “sua virtude é a saúde da sua alma”³¹⁰. (pp. 74-75)

Mas não basta lembrar a relação entre a virtude e fisiologia nos termos abordados há pouco (§81). É preciso também levar em consideração como a virtude opera, quais são as suas características mais marcantes, os traços em função dos quais ela poder ser reconhecida nos homens. Por sorte, Nietzsche foi suficientemente claro quanto a isso num fragmento póstumo que, por isso, é-nos muito útil:

— Eu reconheço a virtude no fato de que 1) ela não exige ser reconhecida; 2) ela não pressupõe virtude em toda parte, mas precisamente algo diferente; 3) ela não sofre com a ausência de virtude, mas, ao contrário, vê isso como a relação de distância em razão da qual a virtude deve ser honrada: ela não se comunica; 4) ela não faz propaganda...; 5) ela não permite a ninguém se fazer de juiz, pois ela é sempre uma virtude para si; 6) ela faz precisamente tudo o que, ademais, é proibido: virtude, como eu a percebo, é o verdadeiro *vetitum* no interior de toda a legislação de rebanho; 7) em suma, ela é virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, virtude livre de moralina. (NF-1887,10[109]; WzM-317, GR)

Irei abordar primeiro os critérios de reconhecimento da virtude que tratam da distância entre os homens como sua condição de ser (2 e 3). Comentarei os critérios 1, 4 e 5 em §84, no contexto de “Da virtude presenteadora”. Os critérios 6 e 7 serão tratados em §§87-90.

Como indiquei na introdução, a virtude é um tema fundamental para Zaratustra desde o prólogo. Mas é importante notar que, em seus discursos esotéricos, ele não pretende converter ou incitar a sua audiência à virtude. No caso mais evidente disso, a segunda parte do discurso ao povo na praça³¹¹ (Za-I-Vorrede-4), ele simplesmente tipifica o homem que ele procura, como que lançando a isca em águas escuras. Nesse momento ele diz:

³¹⁰ FW-120.

³¹¹ Os outros dois discursos da primeira parte que tratam mais diretamente do tema, são, surpreendentemente, esotéricos. O primeiro, “Das paixões tristes e alegres”, não se volta ao povo de A Vaca Colorida, mas a um indivíduo apenas, provavelmente um dos preferidos de Zaratustra, digno das suas palavras mais caras. Sobre o segundo, “Da virtude presenteadora”, falarei um pouco mais a frente. Indico apenas que, nesse que é o último discurso em A Vaca Colorida, um discurso de despedida, Zaratustra já julga estar entre os seus, entre aqueles que ama (ao se despedir, ele “silenciou por um momento e olhou para seus discípulos com amor” [Za-I-Tugend-2]).

Amo aquele que ama a sua virtude: pois virtude é vontade de ocaso [*Untergang*] e uma flecha de anseio. / Amo aquele que não guarda uma gota de espírito para si, mas quer ser inteiramente o espírito de sua virtude: assim anda ele como espírito sobre a ponte [*So schreitet er als Geist über die Brücke*]. / Amo aquele que faz, de sua virtude, seu pendore e sua fatalidade [*Verhängnis*]: assim quer ele, por mor de sua virtude, ainda viver e não mais viver. / Amo aquele que não quer ter virtudes demais. Uma virtude é mais virtude do que duas, pois significa mais laços em que a fatalidade pende. (*Idem*, tradução alterada)

Ora, Zaratustra será o primeiro a notar que esse seu primeiro discurso, apesar de afiado, apontava para a direção errada, de modo que nunca poderia acertar ao seu alvo. Na praça do mercado, ele não poderia encontrar virtuosos, e por isso ele decide não falar mais ao povo, mas apenas a companheiros — ou seja, homens que possuam em seus corpos ao menos a tendência à virtude. (Com efeito, não há indício de que qualquer dos homens da praça tenha mordido sua isca). E, se quiserem efetivamente contribuir para a consecução da nova meta que Zaratustra trouxe aos homens, esses homens devem estar dispostos a sacrificar-se³¹². A meta é a superação do homem, ou, como Zaratustra se expressa aqui, a travessia da ponte. Ele havia sido mais explícito um pouco antes: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo [*Zweck*]: o que pode ser amado, no homem, é ser uma passagem e um ocaso” (*idem*, tradução alterada). Mas o que o drama de Zaratustra mostra é que nem todos os homens são dotados dessa grandeza: ela é prerrogativa de poucos. Por isso, apenas poucos efetivamente podem fazer com que a humanidade seja superada. Ora, Zaratustra teve que aprender os critérios que Nietzsche lista naquele fragmento: ele pressupunha poder encontrar a virtude em meio a todos. E, aparentemente, teve que aprender da pior maneira — com frustração e sofrimento — que é bom que a virtude não se encontre no povo. A virtude nietzschiana tem pouco a ver com um bem universal, que possa ser universalmente distribuído. Por isso, quanto mais rara a virtude, mais ela distingue e enobrece aquele que a possui.

³¹² Toda essa passagem evoca as imagens da virtude abordadas por mim em §§15-19, por isso não me estenderei na análise. O que pretendo fazer notar ao citar essa passagem é o fato de que, desde o início, a virtude de que fala Zaratustra é adequada apenas a homens muito raros — homens capazes de enfrentar a sua fatalidade. Mas esse é o criador e, como vimos, ele dificilmente será visto no meio de um rebanho.

§84 Virtudes autênticas e “nomes de virtudes”

A virtude é sobretudo um traço do corpo, por isso ela é algo absolutamente individual; como uma questão de fato (segundo Nietzsche e segundo a experiência de Zaratustra) ela só se deixa ver muito raramente. Eis, agora, mais uma decorrência natural da reinscrição da virtude no corpo humano: virtudes não podem ser ditas; não há uma linguagem das virtudes.

Em “Da virtude presenteadora” (*Za-I-Tugend*) — o célebre discurso em que Zaratustra pede a seus discípulos que o percam para que possam buscar a si mesmos — ele lhes pede, muito especificamente, que passem à busca de suas próprias virtudes. Cada uma delas, diz Zaratustra, representa uma elevação, uma vitória — uma superação de si. Mais que isso: elas são símbolos para ou sintomas de algo grandioso ocorrido no corpo, em seus sentidos, em seus impulsos, em seus instintos. O corpo, Zaratustra diz aqui, fala por parábolas. Ele não fala, portanto, diretamente, mas sempre por conotações. Esse modo indireto de falar, Zaratustra emenda, é o que dá origem às virtudes (*Za-I-Tugend-1*). Ocorre que, no mais das vezes, essas parábolas são indevidamente interpretadas como nomes, ou seja, elas são tratadas como designações e fixações adequadas, por meio conceitos, de entidades fixas. “Todos os nomes de bem e mal são parábolas” (*idem*, tradução alterada) — e isso inclui todas as palavras que, ao designar estados da alma, valoram-nos, ou seja, nomeiam-nos como portadores de virtudes ou vícios.

Mas o fato de que usemos uma linguagem imprópria para falar sobre essas “coisas no corpo” significa que nossos nomes para virtudes não contam toda a história, eles não esclarecem o que efetivamente são as virtudes. O que vale, em geral, para as vivências que, mais acima, associei à primeira acepção que Nietzsche dá à palavra “verdade” (§52), vale, em particular, para as vivências que temos em relação às nossas “virtudes”: a linguagem não as designa, apenas alude a elas; ou, como diz aqui Zaratustra: os nomes de bem e mal “não enunciam, apenas acenam”³¹³. Na medida em que a linguagem oferece apenas um relato muito incompleto das vivências ao dar nomes a virtudes ou vícios, então (assim como no caso da primeira acepção de

³¹³ Ver ainda *Za-III-Genesende-2*, bem como §3, onde a ideia de que as palavras são “pontes ilusórias” é analisada.

“verdade”) não há conhecimento possível aqui; ou, como diz Zaratustra: “É tolo quem deles espera saber”³¹⁴. Quem quiser encontrar uma virtude que lhe seja própria deverá necessariamente dar as costas à linguagem e não pode esperar conhecimento dela nos moldes científicos. Esse buscador deve saber que tudo o que se possa “saber” a respeito das virtudes será necessariamente a fixação de algo que não se deixa fixar e, como vimos ao falar da segunda acepção de “verdade”, será só mais uma ficção.

Mas, como insisti em outros pontos, também as ficções têm seu valor. Há ficções que irão tratar elevações no corpo (ou seja, as “virtudes”) efetivamente como elevações; há, por outro lado, um modo de tratar essas elevações como algo muito diferente: há quem calunie e repudie esses estados de alma e as suas manifestações. A nobreza que se exhibe naturalmente nos homens superiores é vista por muitos como o mal encarnado, e, para esses, os homens que a manifestam são vistos como o próprio diabo (ver §88). Por isso, acabam extraviando-se as coisas que Nietzsche chama de virtude, ou seja, aqueles estados de ânimo e vivências de acordo com os critérios de elevação que Zaratustra ensinou desde sua chegada, a saber, a superação, a vontade de poder, a promoção da vida. E a virtude acaba virando apenas uma palavra, algo que pode ser comunicado, compartilhado, ensinado, pregado em púlpitos e cobrado em constituições e tribunais. Perde-se, com isso, a referência de cada humano a seu próprio corpo, ao seu Si-mesmo³¹⁵. E a própria possibilidade de que uma virtude genuína possa se manifestar acaba sendo soterrada pelos “nomes de virtude”. Ora, os usos desses nomes acabam invertendo a virtude: elas se tornam comuns e vulgares, vícios.

Por isso, o caminho para elevação do homem exige o resgate de uma relação mais primordial de cada indivíduo (ou, como vimos, dos indivíduos elevados que efetivamente dispõem dos impulsos mais nobres) com seu próprio corpo e, por extensão, com suas próprias virtudes. É a esse trabalho de resgate que Zaratustra

³¹⁴ A citação reconstituída: “Todos os nomes do bem e do mal são parábolas: não enunciam, apenas acenam. É tolo quem deles espera saber!” (Za-I-Tugend-1).

³¹⁵ “O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também dominador do Eu. / Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele” (Za-I-Verächter)

incita os seus discípulos preferidos, no momento em que se despede deles pela primeira vez:

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra — sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido, um sentido humano! / Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e equivocaram-se tanto o espírito como a virtude. Ah, em nosso corpo ainda vive todo esse delírio e equívoco: aí tornaram-se eles corpo e vontade. (Za-I-Tugend-2, tradução alterada)

Mas isso significa que é preciso lutar contra o atual estado do corpo humano, pois “não apenas a razão de milênios — também a sua loucura irrompe em nós!” (*idem*). É por isso que Zaratustra pode dizer, a respeito do corpo humano: “Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós” (*idem*). Pois é evidente que os erros de milênios estão incorporados no homem: foi por isso que o indivíduo humano se tornou, com suas virtudes falsas, uma função do todo, o indivíduo submetido a uma totalidade à qual ele não precisa pertencer. É a isso que Nietzsche se refere ao tratar das virtudes sociais (ou seja, não as virtudes que brotam de corpos, mas os “nomes de virtude”):

O elogio das virtudes é o elogio de algo privadamente nocivo — de impulsos que destituem o homem de seu nobre amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo. [...] A educação procede quase sempre assim: ela procura encaminhar o indivíduo, por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso, paixão, vigora nele e acima dele, contra a sua derradeira vantagem, mas “para o bem de todos” (FW-21).

Esse é o modo como as ficções regulativas podem apontar para a direção errada, a direção oposta à criação da grandeza. Todo humano é um amontoado de impulsos; quando as valorações de uma sociedade chamam sistematicamente de “virtude” os impulsos que se orientam ao rebanho, à calma, à paz, à obediência, à castidade, à piedade, à igualdade absoluta (e metafísica) entre todos os homens, o que se perde é justamente o contato com os impulsos de crescimento, expansão, vontade de poder, justamente o que caracteriza a grandeza dos indivíduos mais elevados. Se esse procedimento sistemático se repete por alguns séculos, então se instala “delírio e

engano” no corpo; desse modo a infidelidade à terra, ao corpo e à vida torna-se, entre esses homens, “corpo e vontade”.

Mas desde que Zaratustra ofereceu seu presente à humanidade — uma meta que os traga de volta de seu extravio niilista —, ele tem a esperança de recuperar o corpo, e de revalorar tudo aquilo que a vontade cega de milênios chamou de vício e virtude. Em muitos casos, sua tarefa consistirá simplesmente em inversões: o que era chamado de vício pelos “bons e justos” será chamado, por Zaratustra, de virtude, e vice-versa (ver §88). Mas para isso, ele precisa formar um grupo de homens que tenham uma experiência muito vívida de si próprios, a ponto de poder chamar de virtude tudo o que neles leva à manifestação da força e vontade de crescimento, e de vício tudo o que neles é cansaço e vontade de estagnação. E quando eles finalmente adquirem essa nova relação com o próprio corpo, o que eles fazem é valorar, ou criar para si novos valores.

§85 A consciência e o conhecer-se

Eu quero, de uma vez por todas, não saber muitas coisas.
— A sabedoria traça também as fronteiras do conhecimento.
(EH-Sprüche-5, GR)

A impossibilidade de uma linguagem adequada às virtudes exige uma reconfiguração total do que pode ser considerado como conhecimento de bem e mal, de virtude e vício. Com efeito, é um tipo de saber o que têm esses homens em contato estrito com “o caos em si”. Trata-se do conhecimento transvalorado sobre o qual tratei ao falar sobre a terceira acepção de “verdade”. Nesse caso, seu conhecimento será uma arma — em primeiro lugar, porque eles sabem que seu conhecimento é criação; e, em segundo, porque conhecem a meta em proveito da qual tudo o mais deve ser criado. Somente em relação a esse tipo de sábios fará sentido falar em algum conhecimento em relação à virtude.

Que vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores! / Ao saber, o corpo se purifica; ao experimentar com o saber, ele se eleva; para quem conhece,

todos os instintos se sacralizam; para quem se eleva, a alma se alegra. (Za-I-Tugend-2, GR)

Eis o único modo segundo o qual Zaratustra reconhece o “conhece-te a ti mesmo”. Não se trata, de modo algum, de conhecer os instintos no sentido de “trazê-los à consciência”. O tipo de saber que Nietzsche busca é de outra ordem. Trata-se de conhecer e buscar aquilo que, no corpo, dá origem à virtude. Esse conhecimento é menos o resultado de uma investigação do que o resultado de experimentos sobre si, de observação dos impulsos que lhe são mais próprios, de seleção em si e cultivo de si. É evidente que, para que o resultado disso seja grandeza, é preciso não apenas o combate às valorações antigas, que ocultavam de um indivíduo seus impulsos mais nobres, mas também que esses impulsos nobres sejam fortes o suficiente para vir à luz e à ação. Nem todos os homens os possuem — nem todos os homens são predestinados à grandeza. É nesse sentido que a busca pelas próprias virtudes pode ou não ser bem-sucedida, dependendo de inúmeros fatores. Por isso Nietzsche dirá alguns anos depois:

(...) teremos presumivelmente, se tivermos virtudes, apenas aquelas que aprenderam a se harmonizar com os nossos mais íntimos e autênticos pendores, com as nossas mais ardentes necessidades: muito bem, busquemo-las então em nossos labirintos! (JGB-14)

Quando fala sobre o “não saber” como uma meta, Nietzsche pretende, sobretudo, reavaliar o papel que a consciência desempenha em seu projeto de transvaloração. A busca, o entalhe, a criação das próprias virtudes exige, em primeiro lugar, afastar a consciência e o saber consciente desse processo de autoconstituição e, em segundo, reconhecer e aceitar o fato de que esse processo é conduzido muito mais instintivamente do que se supõe. É o corpo (e não a alma ou o “fantasma na máquina”) quem orienta nossas ações — desde as mais triviais e elementares como a escolha de “alimentação, lugar, clima, distração” (EH-Klug-10), até as mais complexas e espirituais como nossas valorações e nossa “vontade de conhecer”. É o corpo e não as partes mais espirituais de nosso organismo (a mente, a alma, a razão, o espírito, a consciência) o que orienta nossa vontade de conhecer, seja o mundo, seja a nós mesmos. Isso vale mesmo no caso dos homens mais espiritualizados: “(...) a maior parte do pensamento consciente de um filósofo é guiado secretamente por seus

instintos e constrangido por eles a seguir por certas trilhas” (JGB-3, GR). Não há muita escolha aqui. E mesmo naqueles casos mais triviais, em que nos vemos na posição de julgar o valor moral de uma ação e dizer “isso é correto” ou “isso é errado”, Nietzsche insiste que essa é apenas a parte aparente de um longuíssimo processo oculto, “uma pré-história em seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e não-experiências” (FW-335, GR). É algo muito semelhante ao que acontece com o conhecimento em geral, que Nietzsche trata como “uma certa relação dos impulsos uns com os outros”. Em suma: não temos consciência ou experiência da imensa maioria do que se passa em nossos espíritos (“*der aller grösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt vorläuft*” [FW-333]).

Há, portanto, um mundo de eventos em nós (poderíamos dizer: “um mundo de eventos que somos” [cf. FW-354]), mas a respeito dos quais somos ignorantes. Isso significa que o que acontece sob o olhar reflexivo da consciência certamente ocorre também, e mais frequentemente, sem que ela esteja olhando; e que nós poderíamos muito bem dispensar a “reflexão”, e todos os processos por nós observados seguiriam seu rumo natural. Ou seja, o que sentimos, queremos e pensamos sentiríamos, quereríamos e pensaríamos independentemente do olhar vigilante de nós mesmos sobre o nosso sentir, querer e pensar. Tudo ocorreria às costas da consciência e todos esses gestos seguiriam seu caminho de sempre, mas sem que o soubéssemos, sem que os conhecêssemos. Com efeito, Nietzsche insiste em dizer que, do ponto de vista fisiológico — se observamos o desenvolvimento animal —, a consciência (ou a capacidade de tomar consciência do que ocorre consigo próprio) é supérflua (Nietzsche diz: *in der Hauptsache* ela é supérflua) (cf. FW-354). A consciência seria, assim, muito menos uma faculdade cognitiva, e mais um processo de tornar-se consciente.

Isso acarreta consequências importantes para o que iremos chamar de “conhecimento de si”. Estar consciente-de-si é como olhar-se no espelho (cf. ainda FW-354). Mas esse gesto é o fim de um processo muito longo. Tomar consciência das pressões que colocam em determinados trilhos nossos pensamentos, valorações, desejos e ações, isso é uma etapa muito tardia. Por isso, a criação de virtudes próprias pode até terminar como “conhecimento de si”, mas esse processo nunca começa com

a consciência, e sim com impulsos completamente alheios a ela, que devem se manifestar para que algo seja conhecido. Eles comandam, num sentido relevante; são eles que conhecem propriamente. Inverter-se-ia a ordem natural do conhecer caso se quisesse fazer a consciência (ou a “razão pura”) apresentar imperativos para a condução de si.

No modo como Nietzsche fala a respeito do autoconhecimento, vemos que ele é condicionado por um longo processo em que o corpo assume as rédeas da estrutura complexa que chamamos de “indivíduo”. Como vimos, há uma manifestação inautêntica de si, em que imperativos externos são impostos ao indivíduo, que impedem a livre manifestação dos impulsos mais próprios a um indivíduo. É apenas quando um impulso se dá a conhecer como algo certamente independente das “virtudes sociais” que faz sentido a busca por autoconhecimento; do contrário o indivíduo não conheceria o que é, mas um outro. É nesse sentido que Nietzsche afirma que o instinto deve se efetivar antes de se entender, do contrário ele se entende cedo demais³¹⁶.

Um dos muitos aspectos que esse menosprezo pelas boas intenções do conhecimento de si dá a ver é o fatalismo envolvido mesmo naquela ação que parece a mais livre realização humana: o conhecimento e, em particular, o autoconhecimento. Se levamos às últimas consequências o cenário montado por Nietzsche, veremos que não é o Eu que conhece, mas uma multiplicidade de instintos e afetos que, sem que o Eu saiba exatamente disso, conduz corpo e alma.

§86 “Homem e mundo” (FW-346)

Quando se leva em conta esse fatalismo dos instintos e impulsos, torna-se inevitável retomar o aparente paradoxo a que Nietzsche nos convida. Afinal de contas, se não podemos nos tornar a não ser o que somos (cf. NF-1888,14[113]; cp. GD-Irrthümer-2), porque insistir na ideia de uma constituição de si? Para dissolver

³¹⁶ Em *Ecce Homo*, Nietzsche diz: “É preciso manter toda a superfície da consciência — consciência é superfície — limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto ‘se entenda’ cedo demais” (EH-Klug-9)

o impasse sugiro o seguinte percurso. Entenderemos a máxima nietzschiana do “torna-te o que és”³¹⁷ e, conseqüentemente, o seu modelo de busca das próprias virtudes, se dermos conta justamente deste problema: os processos de determinação de si são realmente inevitáveis, ou seja, eles tomarão fatalmente lugar? Não conhecemos inúmeros obstáculos que poderiam nos impedir de entrar em contato com o que somos? Não é preciso combater e superar o que nos distancia de nossa meta? Se não, vejamos.

Partimos de um contexto em que Nietzsche lida com o autoconhecimento. Em *A Gaia Ciência* ele pergunta: “Quem somos nós, afinal?” (FW-346). E a primeira resposta oferecida por ele é a seguinte: Nietzsche e aqueles que ele considera seus iguais (esse “nós” é de difícil compreensão em *A Gaia Ciência*, mas de interpretação mais simples no contexto das ilhas bem-aventuradas) são os que se colocam do lado da desconfiança contra a veneração de milênios. Eles desejam cultivar, a partir da desconfiança, um tipo oposto ao que foi cultivado a partir da obediência e temor que Deus impôs ao homem. Com efeito, o modo como a veneração operou até o presente é especialmente nocivo, na medida em que, ao venerar, o homem religioso procurou criar um mundo diferente daquele em que vive. Sim, os sacerdotes também criam valores, mas diferentemente do que ensina Zaratustra (com sua “fidelidade à terra”), eles pretendem “inventar valores que devem exceder o mundo real” (*idem*). E, ainda que se possa encontrar algo de nobre no antigo modo de venerar o intransitório, o que se institui nessa prática é

a atitude “homem contra mundo”, homem como princípio
“negador do mundo”, homem como medida das coisas, como

³¹⁷ Trata-se de uma apropriação nietzschiana de um dito de Píndaro: Γέναιο οἶος ἔσσι. (Pindar: *Odes píticas*, 2, 72). Note-se que “hoíós” remete a um “tipo” (“to poíós” é, para Aristóteles, a categoria da qualidade; cf. Hutchinson, D.S. *The virtues of Aristotle*. London and New York: Routledge, 2016 [1986], p. 15). No âmbito da “tipologia” nietzschiana (cf. §§1, 3 e 66), isso remete à nobreza — que retoma a nobreza do destinatário de Píndaro, o vencedor da competição olímpica. Assim, a fórmula pode ser interpretada como dizendo: “manifesta o tipo (nobre) que tu és”, ou “faz saltar a forma (nobre) que tu originalmente és”, numa aproximação com o contexto da “pedra” da divisão 10. O dito pindárico tem a tradução mais literal para o alemão na forma “*Werde, der du bist!*”, pronunciada por Zaratustra na parte IV (Za-IV-Honig). Em *A Gaia Ciência* o dito está um pouco mais distante da forma pindárica, mais imperativa (mas, no contexto, dirigido a Nietzsche ele próprio): “*Du sollst der werden, der du bist!*” (FW-270). Essas formulações são diferentes do subtítulo de *Ecce Homo* (“*Wie man wird, was man ist!*”) quanto ao uso do pronome relativo. Assim, enquanto neste último caso a tradução adequada é inequivocamente “como se tornar o que se é”, nos dois primeiros o pronome “*der*” admite mais interpretações. No primeiro caso “Torna-te este que tu és” ou “Torna-te quem tu és”; no segundo, “Tu deves te tornares este que tu és” ou “Tu deves te tornares quem tu és”.

juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso [...] (*idem*)

Essa passagem pode confundir o leitor de “Nas ilhas bem-aventuradas”. Pois, num certo sentido, a razão criadora e a vontade de verdade que convertem o mundo em algo completamente humano podem muito bem ser vistas como uma variação do dito sofisticado “o homem é a medida de todas as coisas”³¹⁸. Mas Nietzsche pretende prevenir seus leitores contra um erro crasso na maneira de ver a relação entre homem e mundo (ou seja, todas as coisas a serem medidas). Pois não se trata de dispor diante de si um mundo como algo diferente e oposto ao homem, mas de criar o mundo que se é. Retomemos, com isso em mente, a passagem relevante do discurso nas ilhas:

[...] Mas que vontade de verdade signifique para vós o seguinte: que tudo seja transformado no que pode ser pensado pelo homem, no que pode ser visto pelo homem, no que pode ser sentido pelo homem! São vossos próprios sentidos que deveis pensar até o fim!

E o que chamáveis mundo, isso deve ser primeiramente criado por vós: vossa razão, vossa imagem, vossa vontade, vosso amor deve vir a ser ele mesmo! E, em verdade, para a vossa ventura, conhecedores! (*Za-II-Inseln*)

Aqui não há oposição entre, por um lado, razão, imagem, vontade, amor humanos, e, por outro, o mundo; tampouco há conformação de um polo a outro. Há unidade entre homem e mundo. Essa unidade é, a um só tempo, algo de originário (o homem é, originalmente, mundo; ele é natureza), e algo a ser conquistado (pois o homem, ou ao menos o grande homem, precisa tornar-se o que é; nessa medida, precisa tornar-se natureza).

De volta, agora, ao “Quem somos nós, afinal?”. À luz daqueles parágrafos de “Nas Ilhas...”, podemos nos perguntar se a unidade entre homem e mundo se verifica para esse “nós”. Note-se, de passagem, que o “nós” de Nietzsche é mera cortesia; por enquanto, ele designa o exército de um homem só — Nietzsche ou Zaratustra. Nietzsche, com sua obra, e Zaratustra, com sua peregrinação, pretendem expandir esse exército, pretendem cultivar os seus *Mitschaffenden*, aqueles que criam a si

³¹⁸ Uma variação que promove alterações relevantes. A frase atribuída a Protágoras refere-se ao indivíduo (antropocentrismo sofisticado). A de Nietzsche refere-se ao gênero humano em seu potencial criador, tal como abordado na temática das “ficções regulativas” (§§54-55).

mesmos.³¹⁹ Pois bem, Nietzsche afirma, na sequência do aforismo, que o mundo criado pelos valores de que “nós” agora somos capazes é o “mundo que somos nós mesmos”. Segundo o seu relato, trata-se de um mundo em que “eles” (Nietzsche e seus iguais) não se veem como algo diferente da natureza, em que não precisam se adequar à natureza, aproximar-se dela, negá-la ou dominá-la. Afinal de contas, nós somos natureza — e é estranho pensar que poderíamos ser algo diferente disso (aliás, foi necessário aprendermos a genealogia da moral para que descobríssemos como aconteceu de nos estranharmos do mundo e da natureza). A partir da honestidade que trata as ficções da moral e da lógica como o que elas são — ficções —, os seletos “conhecedores” de Zaratustra criam a si mesmos como seres naturais, em oposição à antinatureza que configurou o “tipo homem” ao longo de todo o seu período moral (ou seja, de louvor ao intransitório e fé no Deus monoteísta). Para eles, não se trata de deixar que a natureza lhes fale, mas de destruir o que impede que suas valorações sejam a expressão da natureza (da natureza *tout court* e da natureza que eles são, essa unidade). Com isso, eles criam novos valores. E, para o criador, criar o mundo que ele é é tornar-se o que ele é.

A criação de que Nietzsche fala, na medida em que é a superação do que somos, ou seja, do que há de antinatural no homem, é a criação do sobre-humano. Mas uma vez que é o humano quem cria o sobre-humano, Nietzsche fala desse processo como de uma autossuperação. Quais coisas em si o homem deve superar? São muitas as respostas possíveis, mas pretendo oferecer a resposta mais unificadora possível dizendo que a superação do humano se dá pela supressão dos valores que pertencem ao âmbito moral, ou seja, o âmbito da imobilidade e diminuição do homem; por isso eles não podem pertencer ao *Übermensch*. Em seu lugar, valores mais afeitos ao transitório devem emergir. Se levamos em conta quão distante o tipo homem atualmente está da natureza, vemos que os valores sobre-humanos produzidos são, por oposição aos valores humanos, morais, os valores naturais. Consoantemente Nietzsche dá dois sentidos muito diferentes para o termo “virtude”. Há, de um lado, um uso reservado para os sintomas de corpos saudáveis — o que ele

³¹⁹ “*Mitschaffenden*”, os co-criadores, ocorre em Za-I-Vorrede-9. Os “criadores de si mesmos” são referidos num aforismo do quarto livro de *A Gaia Ciência*: “Nós, porém, queremos nos tornar o que somos — os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos” (FW-335).

chama de “nossas virtudes”;³²⁰ há, do outro, um uso reservado para sintomas de corpos doentes — as virtudes morais (ele lhes chama “vícios”). A busca pelas próprias virtudes é, assim, a busca pela própria saúde, e a constante superação da doença que ronda perpetuamente mesmo a mais robusta saúde (cf. FW-120). Assim, o caminho que o criador percorre equivale ao processo de criação de si mesmo por meio da criação de valores próprios e virtudes que sejam inalienavelmente suas, intransferíveis e incomunicáveis. E o que os homens raros admitidos nas ilhas de Zaratustra aprenderam é que, no escuro de seu tempo, seu guia nesse percurso não deve ser a voz de sua consciência, mas as vozes de seu corpo: seu instinto abafado por séculos de cristianismo, mas que ainda pode ser ouvido. Tornar-se o que se é, no caso dos mais dotados entre os homens, é superar, em si, o atual estágio da humanidade e encetar o caminho para o sobre-humano.

Como sempre, segue havendo uma meta em que o criador pode se fiar para realizar essa sua tarefa. O critério da vida ascendente deve ser buscado naquilo que ele tem de mais natural: em seu corpo — mas um corpo que já tenha superado a loucura dos desprezadores e tenha se fortalecido, se nutrido, cuidado de si (cf. Za-I-Veraechter; cf., ainda, §§21 e 40). Mas acabamos de ver: quando o corpo cultiva a si mesmo o que ele encontra são as suas virtudes. Eis, portanto, o tema para o qual devemos nos voltar.

§87 Dez virtudes nietzschianas

Como se tornar o que se é? No subtítulo da autobiografia de Nietzsche, esse dito, tomado de Píndaro, figura como uma afirmação — o que nos faz supor: ele nos dirá, a partir do seu exemplo, como se tornar o que se é. Mas os seus leitores atentos percebem rapidamente que as indicações que ele lhes dá contêm sempre um *caveat* difuso, que deve afastar muita gente, que deve selecionar seus leitores e que irá frustrar qualquer um que pretenda encontrar em seu livro um manual de ética. Só se tornará

³²⁰ Esse é o título do sétimo capítulo de *Além de bem e mal*. Ver ainda: “A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Aríston de Quios), ‘A virtude é a saúde da alma’— deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: ‘Sua virtude é a de sua alma’. Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. [...] Assim, há inúmeras saúdes do corpo” (FW-120).

a si mesmo aquele que estiver destinado a tal; destinado não por uma providência trasmundana ou supraterrana, mas por uma fatalidade muito mundana, muito terrena: pelos próprios instintos ou, como tenho tentado mostrar, pelas próprias virtudes. Eis a frustração que Nietzsche parece querer impingir aos leitores de manuais: ninguém é livre para tornar-se o que se é, assim como ninguém é livre para buscar-se a si mesmo. Algo em nós busca, algo do qual não temos consciência, ciência, saber. Eis, portanto, o anúncio fatalista que Nietzsche pendura na porta entrada de sua filosofia: só os predestinados se sentirão em casa aqui. É como se um Cérbero, guardando uma porta terrível, perguntasse: você possui as virtudes exigidas para atravessar esta soleira? Virtudes são, na verdade, o único passe exigido.

Como já vimos no início da tese, outro subtítulo de Nietzsche, o de *Assim falou Zaratustra*, ajuda a entender o que se passa aqui, na medida em que nos esclarece muito do esoterismo de Nietzsche, e de como a destinação que ele vislumbra tem uma relação intrínseca com o conteúdo de seus livros. “Um livro para todos e para ninguém” poderia ser inscrito embaixo de cada título das obras de Nietzsche. O prefácio de um de seus últimos livros, *O Anticristo* (o texto que analisarei nesta seção) deixa isso claro. Embora Nietzsche se dirija a todos (presumivelmente à humanidade) quando escreve, ele o faz sob a convicção de que poucos o compreenderão. Ele chega a dizer que talvez ainda não tenham nascido os depositários do seu livro. Mas dirigir-se a todos e a ninguém é uma ação apenas aparentemente paradoxal. Se o lemos com atenção, percebemos que Nietzsche se dirige não à humanidade propriamente, mas àquilo que ela pode se tornar. Não ao seu atual estágio, mas ao seu futuro. Anuncia-se aqui um tema profundamente nietzschiano: o tipo de humano ao qual ele se dirige ainda não brotou, porque ainda não foi cultivado, ou porque ainda não foi talhado. Daí a esperança em um futuro para a humanidade, em uma autossuperação da humanidade.

Nietzsche sente que fala para o vazio e justifica essa percepção dizendo que conhece as condições unicamente sob as quais o seu leitor pode compreendê-lo. A boa notícia, no entanto, é que elas são de tal ordem que, se alguém as cumpre, então este o compreenderá necessariamente. Isso implica que quem cumpre tais condições irá, muito provavelmente, ver o que Nietzsche viu e se renderá a essa visão como

quem se rende à verdade. Essas condições são cumpridas apenas pelos raros, ou seja, os homens das virtudes raras. Isso não significa que o leitor de Nietzsche precisa compartilhar as suas virtudes, mas sugere que somente os virtuosos podem compartilhar as suas experiências.

Desde o início da tese, estamos às voltas com o problema da virtude, de sua posse e de sua criação³²¹. Estamos agora em posição de oferecer mais concretude para esse conceito. No prefácio a *O Anticristo*, Nietzsche enumera condições que deve cumprir aquele que pretende compreender seu livro. Se o lemos atentamente, encontraremos ali dez condições, que equivalem a dez virtudes: a honestidade intelectual, a solidão, a indiferença em relação às consequências da verdade, a coragem para elas, a predestinação a elas, a perspicácia (ou discernimento), a moderação, a reverência por si, o amor de si, e a liberdade incondicional diante de si mesmo. Elas não saltam à vista na primeira leitura, por isso o pequeno parágrafo em que elas se escondem precisa ser detidamente analisado. Não se trata de uma lista exaustiva (é de suspeitar que não haja tal lista), mas ela nos fornece um fio condutor na investigação acerca do que é ‘buscar as próprias virtudes’ e “tornar-se o que se é”.

As condições sob as quais alguém me compreende e, nesse caso, me compreende necessariamente, — eu as conheço com extrema precisão. Esse tem de ser honesto em coisas espirituais até a dureza para, no melhor dos casos, tolerar minha seriedade, minha paixão. Esse tem de estar habituado a viver em montanhas — a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo dos povos. Esse tem de haver se tornado indiferente, tem de jamais perguntar se a verdade é útil, se ela se converte em uma fatalidade para um qualquer... Uma predileção, própria da força, para perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o proibido; a predestinação ao labirinto. Uma experiência adquirida de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até então permaneceram mudas. E a vontade para a economia do grande estilo: manter unidos sua força, seu entusiasmo... A reverência por si; o amor a si; a liberdade incondicional ante a si... (AC-Vorwort, GR)

³²¹ Conferir especialmente §1, 9, 16, 18-23, 35, 60-61, 66, 70 e 78.

Quando fala em honestidade, o adjetivo usado por Nietzsche é “*rechtschaffen*” e não “*redlich*”, como costuma ser o caso muito mais frequentemente nos escritos de Nietzsche (cf. por exemplo, M-456, FW-335 e JGB-227). Tratemo-los, por ora, como sinônimos³²². O honesto é, assim, o que possui a constituição reta, correta e pertinente.³²³ O termo “constituição” aqui não é casual — vem de *Beschaffenheit*, o qual, por sua vez, deriva do adjetivo *beschaffen* (constituído), o qual, por sua vez, tem óbvia relação com o verbo *schaffen* (criar).³²⁴ Essa derivação sugere uma constituição íntima e essencial, algo como uma dádiva recebida, pela criatura, do criador. O honesto é, assim, aquele que é impelido por sua natureza à ação que segue a via reta ou a lei — não *Gesetz*, mas *Recht* (pelo mesmo motivo que “constituição” traduz, no presente caso, *Beschaffenheit* e não *Verfassung*). Nietzsche refere-se, no entanto, à honestidade do homem do conhecimento. Não se trata, assim, da boa conduta *tout court* ou da conduta moralmente correta. O que Nietzsche exige de seus leitores é uma abertura irrestrita quando eles se dispõem a participar de uma investigação intelectual. O longo exercício da honestidade nas coisas do espírito, Nietzsche lembra por fim, deve ter levado o seu leitor à dureza, à resistência máxima. Esta é, aliás, uma máxima que Zaratustra oferece a seus discípulos de maneira independente: “tornai-vos duros!”, ele diz (Za-III-Tafeln-29). Nesse contexto, Zaratustra lembra que um homem e outro podem aparentar-se como se aparentam o diamante e o carvão: ambos têm a mesma constituição, mas um cede facilmente, enquanto o outro resiste. A dureza deste opõe-se à condescendência, à abnegação, à piedade e à compaixão. Eis algo importante: é a honestidade que leva à negação da compaixão, à dureza (EH-Za-8). O que temos aqui, em suma: a primeira virtude daqueles que pisam no batente da transvaloração de todos os valores deve ser a **honestidade intelectual** que educa aquele que a possui: ele não para diante da controvérsia, da estranheza, do absurdo,

³²² O *Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch* traduz tanto *rechtschaffen* quanto *redlich* pelo mesmo par de conceitos, *bonus, probus*, sendo *Rechtschaffenheit* e *Redlichkeit* ambos traduzidos por *Probitas* — embora o segundo tenha um escopo de sentido muito mais amplo que o primeiro.

³²³ Também segundo Adelung: “*die rechte, richtige und gehörige Beschaffenheit habend*”.

³²⁴ Adelung: *Das Verbum beschaffen, von welchem unser Nebenwort eigentlich das Participium der vergangenen Zeit ist, bedeutete ehedem schaffen, erschaffen, creare, und kommt in diesem Sinne in den vorigen Jahrhunderten häufig vor. Du weist nachdem dich Gott beschuf, heißt es noch bey dem Hans Sachs.*

do temível, do paradoxal, do ameaçador, contanto que a investigação siga a linha reta que também é a dele.

A honestidade exigida para a compreensão da filosofia nietzschiana não admite que a objetividade, a amplitude, a profundidade e a distância alcançada (*das Fernste*) pela investigação sejam sacrificadas por quaisquer escrúpulos em relação ao mal ou ao bem que a verdade, o resultado necessário da investigação honesta, causará — “erro é covardia” (EH-Vorwort-2). É muito provável que a verdade não seja fácil de engolir. Por isso ela é para poucos. Apenas estes terão boca, faringe e estômago para ela. Ser um dos poucos capazes de digerir as verdades mais difíceis é possuir uma virtude rara. Por isso Nietzsche exige de seus leitores a **indiferença** em relação às consequências da própria honestidade intelectual.

Quando Nietzsche trata como uma condição para compreendê-lo que se esteja habituado a viver em montanhas, isso alude, em primeiro lugar, a distância. Quem prefere viver nas montanhas se põe à parte (FW-377) — tanto espacialmente, fugindo do mercado, da política e do seu barulho, quanto temporalmente, já que ali pode-se viver extemporaneamente, “em séculos passados ou vindouros”. As montanhas também simbolizam grandeza e superioridade, em especial para aqueles que, como o andarilho e o escalador, sabem abarcá-las desde o vale até o cume (*Za-III-Wanderer*). Por fim, as montanhas são o espaço da **solidão**. Não só distância e altura, mas fundamentalmente o isolamento de dez anos nas montanhas prepararam Zarathustra para sua descida, para que ele levasse aos homens sua boa nova; foi ali que, depois de aceitar o pensamento do eterno retorno (ao fim da parte III), Zarathustra se instalou outra vez e se isolou, saindo apenas para tentar resgatar o homem superior de seu martírio. Distância, altura, solidão — “pois a solidão é para nós uma virtude”, diz Nietzsche (JGB-284) — tudo isso representam as montanhas, e quem não conhece essa experiência que Nietzsche chama um pouco mais à frente, ainda no Prefácio, de “uma experiência de sete solidões”, não é feito para os seus livros, nem para a filosofia tal como ele a entendeu e viveu (cf. EH-Vorwort-3).

Os virtuosos que poderão compartilhar do que Nietzsche tem para dizer devem ter nascido para essas verdades — e essa fatalidade estava envolvida em cada uma das condições pelas quais passamos. O honesto, tanto quanto o corajoso, não

tem escolha: ele simplesmente é honesto. Quando olha para as coisas do espírito, ele sem querer (isso quer dizer: espontaneamente) se entrega (incondicionalmente) para as revelações que lhe saltam aos olhos: não há meia verdade para ele, assim como não há meia honestidade.

A coragem é mencionada aqui porque, em outros momentos, Nietzsche a trata como uma de suas “virtudes cardinais” (M-556; JGB-284). E porque ela ilustra exemplarmente o que é a fatalidade de que ele fala. A ação corajosa é simplesmente a ação mais natural para certos espíritos: a coragem nunca é uma escolha. O corajoso tem uma inclinação inelutável pelo proibido, e de um modo tal que é forçoso que se diga: só enfrentam labirintos aqueles que são predestinados a enfrentá-los. Não por conta de uma vontade superior que tenha de antemão guiado os seus passos, mas por conta da vontade que lhe é mais interior e que o obriga a dar os passos mais temerários, lançando-se ao proibido. Nietzsche insistirá que encontrar as próprias virtudes é uma maneira de descobrir a própria predestinação, é abraçar seu destino (JGB-214). Assim, não apenas a **coragem**, mas também a **predestinação** para ela é virtude *sine qua non* do seu leitor.

O acaso deve, portanto, conspirar a favor dos virtuosos. Há, por exemplo, aqueles que têm ouvidos para a melhor das músicas já compostas, que têm olhos para ver o que de mais belo já se produziu e a consciência para avaliar com probidade cada uma das sentenças que as ciências já avançaram. Esses ainda não são os preferidos da virtude. Pois haverá outras músicas, e coisas que não se aproximam e por isso devem ser vistas à distância, e verdades que permanecem mudas. Por isso é preciso novos sentidos, uma nova perspicácia, um novo discernimento para os novos objetos que se oferecerão aos sentidos. Trata-se do **discernimento**, o *Einsicht* de que fala Nietzsche em outra passagem (JGB-284).

Mas nem só de ímpeto vivem os espíritos livres de Nietzsche. Mesmo os mais corajosos precisam saber conter a si mesmos e praticar a σωφροσύνη, a arte da medida e temperança. É isso, de modo geral, o que Nietzsche chamou da autoimposição de um só gosto em cada uma das muitas ações que se faz, o que é o mesmo que “dar estilo a seu caráter” (FW-290). Essa e nenhuma outra é a “economia do grande estilo” exigida por Nietzsche — que não pertence, de modo algum, às virtudes negativas,

aquelas “cuja essência mesma é a negação e a privação de si” (FW-304). Trata-se, pelo contrário, de deixar que as próprias virtudes digam não apenas o que deve ser feito, mas também aquilo que deve ser deixado de lado. É tomando a **moderação** como guia que um indivíduo pode criar a si mesmo, controlando as forças que, de outra maneira, poderiam levar o indivíduo à dissolução.

A reverência é um sentimento de que a modernidade tem desconfiança e que para nós, epígonos da modernidade, não é muito mais do que uma palavra. Desaprendemos a reverenciar depois da morte de Deus e do avanço implacável das ciências — pois a reverência se colou à religião de modo que não nos parece possível que haja aquela sem esta. Mas a reverência, diz Nietzsche, é um instinto. Em especial, o instinto de reconhecer imediatamente hierarquias, diferenças e distâncias entre coisas e coisas, entre obras e obras, entre homens e homens (JGB-263). A reverência é como o respeito, mas implica uma tomada de distância que se assemelha ao medo (o que, para um alemão, mostra-se também etimologicamente, já que a reverência [*Ehrfurcht*] é um misto de honrar [*ehren*] e temer [*fürchten*] [M-551]). Nada é mais típico do homem nobre, diz Nietzsche, do que a reverência por si mesmo (JGB-287). Nietzsche não mede as palavras neste caso e fala que o critério para nobreza é algo tão oculto, tão dificilmente exprimível, quanto a fé. A **reverência por si** é “alguma certeza fundamental que alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder”.

O **amor por si**³²⁵ é um preceito tão mais importante quanto maior quer parecer o preceito oposto, o amor ao próximo. Zaratustra diz: “vosso amor ao próximo é vosso mau amor por vós mesmos” (Za-I-Naechstenliebe). Essa maneira de santificar o “tu”, ele prossegue, é apenas o sintoma de que o “Eu” ainda carece de valor. Não fosse o próximo, talvez cada um, cada Eu, se visse forçado a criar grandeza para si, para tornar-se, para si mesmo, objeto de veneração. Por isso Zaratustra fala por oposição: queira o distante e não o próximo. Isso quer dizer: queira tornar-se alguém digno de ser venerado por si mesmo, alcance a altura que hoje está distante

³²⁵ Trata-se de uma tradução literal de “*Liebe zu sich*”. Em outros contextos, “amor por si” pode ser a tradução de *Selbstsucht*, que seria, literalmente, “mania por si”, mas cuja tradução mais corrente (e adequada) é “egoísmo”.

de você. Apenas desse modo não será um martírio estar a sós consigo mesmo. Apenas amando a si mesmo mais que ao próximo poder-se-á alcançar a solidão, o afastamento, a liberdade que é condição para a criação. O “próximo” virá apenas depois, assim como o amor ao próximo virá sempre depois do amor de si.

Como se vê, há uma relação interna entre cada uma dessas virtudes, quase como se elas se amparassem umas sobre as outras. A solidão exige o amor de si, que exige a reverência por si, que exige altura da alma, que exige coragem para alçar tal altura, que exige ser predestinado a ela, e tudo isso exige a honestidade de levar até o fim aquilo que se apresenta como um imperativo de si a si mesmo — e poderíamos continuar indefinidamente, invertendo a cada vez o sentido das implicações. O mesmo vale para a **liberdade incondicional** que Nietzsche espera que seu leitor tenha em relação a si próprio, a última das virtudes enumeradas por ele. Essa liberdade manifesta-se de inúmeras maneiras na obra de Nietzsche, mas costuma estar associada a uma força de vontade cada vez mais rara em tempos de niilismo. Nessas ocasiões, ele fala sobre “um prazer e uma força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda a crença, todo desejo de certeza (...)” (FW-347). Ora, o detentor dessa vontade, ele prossegue, é o “espírito livre por excelência” (*idem*), essa figura que Nietzsche criou para si nos momentos em que a solidão ameaçava se tornar demasiado pesada para ele (MA-I-Vorrede-2). O que não o impediu, ainda muito depois, de continuar esperando por tais companheiros. Esse espírito livre é o “mais distante” de que falava Zaratustra, o homem das virtudes, os amigos ainda inexistentes que Nietzsche canta no epílogo de seu *Livro para espíritos livres*; ou os amigos pelos quais ele clama no epílogo de seu *Prelúdio a uma filosofia do futuro* — “*Wo bleibt ihr, Freunde? Kommt!‘s ist Zeit!‘s ist Zeit!*—”. O certo é que Nietzsche ainda estava sozinho e esperava um futuro em que os virtuosos tivessem “se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (MA-226), pois é isso o que define a liberdade incondicional do espírito livre. Mais tarde ele percebeu que esse afastamento era não apenas a condição para que os espíritos cativos se tornassem livres, mas para que o atual estágio da humanidade fosse superado.

Nietzsche conclui o prefácio a *O Anticristo* confessando a maior solidão que pode haver. Ele diz: o conjunto dos seus leitores é definido por aqueles que cumprem

todas aquelas condições, os homens das “virtudes nietzschianas”. Esse grupo se opõe a outro, que ele chama de “o resto”. O resto é simplesmente a humanidade. Ele fala a todos, mas não alcança ninguém. Os amigos pelos quais Nietzsche espera não são humanos, mas sobre-humanos.

§88 Os bons e os justos

O humano, esse animal maleável tornado doente por séculos de cultivo para a negação de si, possui virtudes. Não à toa, os melhores da espécie chamam a si mesmos de “bons e justos”, e são chamados desse modo, em geral entre aspas, por Zaratustra. Esses são, no entanto, os homens do ressentimento. Ao tocar nesse tema, alcançamos um dos principais adversários da filosofia nietzschiana. Ele chega a dizer que toda inventiva contra o cristianismo é, na verdade, um caso particular da “luta contra os sentimentos de vingança e ressentimento [*Rach- und Nachgefühle*]” (EH-Weise-6, GR), os quais ascenderam à hegemonia em meio aos nossos afetos e se tornaram instintos dominantes.

Esse tipo doentio — o “bom e justo”, ou seja, o ressentido — é o grande perigo para o homem, pois ele o afasta de sua meta (GM-III-14). Na verdade, ele afasta os homens mais fortes de sua busca por si. Apesar de mais fracos (eles estão cansados de viver, não têm mais força nem força de vontade para continuar), eles têm suas ferramentas. Eles envenenam, eles subtraem a força dos fortes. E têm prazer nisso. Os insatisfeitos com a vida são também aqueles insatisfeitos consigo próprios — eles gostariam de se tornar outros que não eles próprios. Mas não é como se eles admirassem a força que não têm. Pelo contrário. Nietzsche insiste: “Nesse solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado”; aqui nascem, em especial, os “vermes da vingança e do ressentimento [*die Würmer der Rach- und Nachgefühle*]” (GM-III-14). Eles odeiam aquilo que não são — pois no fundo sabem que não podemos nos tornar senão o que somos. Mas escondem seu ódio até de si próprios e com isso tornam-se ainda mais venenosos. Então eles passam a imitar e a representar — sobretudo a virtude. A raiva, a vingança e o rancor passam a valorar e, desse modo a criar virtudes. E o fazem por meio do mesmo procedimento que

conhecemos: eles oferecem nomes nobres a seus instintos baixos, e pretendem dispor de uma linguagem que de fato acesse virtudes, quando sabemos que tal linguagem não existe.

Eles agora monopolizaram inteiramente a virtude, esses fracos e doentes sem cura, quanto a isso não há dúvida: “nós somente somos os bons, os justos”, dizem eles, “nós somente somos os *homines bonae voluntatis*” (*Idem*)

E, por oposição, chamam de vícios os impulsos e instintos que eles próprios não possuem. Desse modo “saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força” tornam-se vício. Eles caluniaram os instintos, esforçam-se por subtrair a força dos mais bem constituídos, alcançando, desse modo, a vitória de que gostariam: a vingança sobre o forte. Nietzsche resume essa situação como “a luta dos enfermos contra os sãos”, a qual, no fim das contas, institui um “mundo aos avessos”, um mundo em que os mais felizes começam a duvidar de seu próprio direito à felicidade. Quando se chegou a esse ponto, toda a potência de que o homem é capaz está ameaçada, e o ideal que deveria orientar o criador — a construção do além-do-homem — se mostra cada vez mais distante. O homem se aproxima do fim quando aqueles que deveriam se encarregar do futuro do humano sucumbem diante daqueles cujo principal impulso é perecer, quando os raros fortes caem diante do grande número de fracos.

Esses adversários já haviam sido identificados por Zaratustra. Por isso ele pergunta: “Ó meus irmãos! Onde se acha o grande perigo para o futuro do homem? Não se acha nos bons e justos? —” (*Za-III-Tafeln-26*). E já havia também proposto a solução para o problema: “Destroçai, destroçai os bons e justos!” (*Za-III-Tafeln-27*). Não há maneira de contornar esse problema, pois ele não é acidental. Esses bons e justos a que se refere Zaratustra não são apenas mais um tipo de homem, uma vez que eles buscam imprimir o que são na própria forma homem. E o nojo de Zaratustra pelo homem advém do sucesso parcial dessa empreitada pouco nobre.

Zaratustra sabe que seus discípulos só poderão encontrar o caminho que leva além do homem se superarem o tipo de valoração bem-sucedida empreendida pelos bons e justos, se destruírem suas supostas virtudes (seu bem, sua justiça, sua felicidade) e seus valores supostamente elevados. Mas isso se apresenta como um

embate, como uma batalha, pois os bons, como os fariseus, “têm de crucificar aquele que inventa sua própria virtude” (Za-III-Tafeln-26).

Ao criador odeiam eles mais que tudo: àquele que quebra tábuas e velhos valores, ao quebrador [*Brecher*] — a ele chamam criminoso [*Verbrecher*].

Pois os bons — eles não conseguem criar: eles são sempre o começo do fim: —

— eles crucificam aquele que escreve novos valores em novas tábuas, eles sacrificam para si o futuro — eles crucificam todo o futuro dos homens!

Os bons — eles sempre foram o começo do fim. — (*Idem*, tradução alterada).

O criador é o tipo de homem superior que, na figura do criminoso, os bons e justos conseguiram neutralizar. Eles vencem aqueles mais ricos em força e impulso impedindo que sua força se manifeste como tal, impedindo, entre outras coisas, que eles possam nomear e bem dizer os impulsos que os fazem fortes. Mas essa vitória silenciosa foi desmascarada por Zaratustra: embora os vitoriosos ainda vistam a máscara da virtude. Por isso Zaratustra veste deliberadamente a máscara do mau, pois assim ele se distingue claramente dos “bons e justos”. Zaratustra, em seu papel de criador, pode então se regozijar por ter criado uma nova maldade, a qual, apenas ela, poderá fazer frente à bondade e à justiça decadentes dos “virtuosos”. Assim, rindo, ele pretende assustar esses pobres:

Em verdade, ó bons e justos! Há muito o que rir em vós, especialmente vosso temor daquele que até agora se chamou “diabo”. São tão alheias à grandeza vossas almas, que o além-do-homem vos seria terrível em sua bondade! (Za-II-Klugheit, tradução alterada)³²⁶

Na boca de Zaratustra, a maldade é abertamente um nome posto sobre um instinto; mas agora esse instinto ganha o estatuto de virtude, não mais de vício, pois Zaratustra se pretende forte, sereno e prudente o suficiente para imunizar o forte contra o veneno dos fracos e vingativos. Por isso Zaratustra é “um amigo dos maus” (EH-Schicksal-5) e prefere se associar antes ao diabo que ao deus dos “crentes da verdadeira fé”. Mas essa é a linguagem da transvaloração. O mal, aqui, deve ser compreendido em oposição ao fraudulento bem dos “bons e justos”. Zaratustra é um

³²⁶ Substituo “demônio” por “diabo” em todas as ocorrências de “*Teufel*”, para evitar a polissemia da primeira, como ilustra o célebre “demônio de Sócrates”.

amigo daqueles que combatem a violência feita pela moral contra a natureza, dos raros que poderiam verdadeiramente ser chamados de bons e justos — mas que parecem terríveis aos cristãos e àqueles que não admitem senão o rebanho e sua moral.

A vontade de Zaratustra o impele em direção ao homem — mas a um novo tipo de homem. Vimos que essa sobre-humanidade não tem determinações essenciais, que o além-do-homem não pode ser previsto. Em compensação, Zaratustra e os que criam com ele sabem a direção em que devem caminhar, e sabem do que eles devem se afastar. Zaratustra “não esconde que seu tipo de homem, um tipo relativamente sobre-humano, é sobre-humano precisamente em relação aos bons, e que os bons e justos chamariam de diabo o seu sobre-humano” (EH-Schicksal-5). Esse “relativamente” mostra que o “*Übermensch*” não é caracterizado absolutamente, mas relativamente ao homem; e, na verdade, a partir da sua superação. Em particular, da superação daquilo que “os bons e os justos” imprimiram no corpo do homem. Eles esperam, com isso, que o devir da nossa espécie tenha alcançado o seu fim. Mas, nós vimos, ela é apenas uma formação possível da multiplicidade flexível (plástica) que é o corpo. O homem é uma das muitas configurações possíveis do corpo humano, a configuração a que se chegou após alguns milênios de entalhamento moral. Nesse processo, selecionou-se, mascarou-se, orientou-se e, desse modo, o homem foi afastado o quanto pôde da natureza. Moral, diz Nietzsche, é contra-natureza, reação a ela, rebeldia contra ela. Assim, grande parte do que o homem é hoje resulta do entalhe moral sobre o corpo humano. Por isso, Zaratustra insiste, é preciso destruir os bons e os justos, e entalhar uma nova forma no homem.

§89 Eiticidade do costume

Nietzsche procura livres, não gregários. Ele procura indivíduos, não próximos. Mas o indivíduo livre foi sempre aquele que se colocou além do próximo. Os que se veem como “o próximo”, os que agem sempre em respeito ao próximo para serem respeitados como “próximos”, esses estão demasiadamente atrelados ao gênero a que pertencem para que possam ser propriamente chamados de “indivíduos”. Sua vontade é demasiadamente gregária para que eles possam se investir das virtudes solitárias que são a condição para encontrar as verdades que se mantiveram mudas

até a morte de Deus — justamente porque essas verdades são as mais nocivas que pode haver para a comunidade, para os costumes, para as instituições que ofereceram os ideais que hoje regem os homens e que em grande medida constituem o estágio atual da humanidade.

É apenas nesse sentido que Zaratustra se põe à busca de outros — o que se mostra exemplarmente perto do fim do seu “Prólogo”, quando Zaratustra é iluminado por uma nova verdade. Trata-se de um aspecto do prólogo que abordei apenas parcialmente (cf. §7). Após sua malfadada tentativa de anunciar para o povo um novo sentido para o homem, e após uma noite em que sua alma não descansou, Zaratustra compreende um aspecto muito importante de sua tarefa, o seu modo de atuação:

Para atrair muitos para fora do rebanho — vim para isso. Povo e rebanho se enfurecerão comigo: Zaratustra quer ser chamado de ladrão pelos pastores. / “Pastores” digo eu, mas eles se chamam os bons e justos. “Pastores” digo eu: mas eles chamam a si mesmos os crentes da verdadeira fé. / Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, ao criminoso: — mas esse é o criador. /Vede os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, ao criminoso: — mas esse é o criador. (Za-I-Vorrede-9)

Não há dúvida de que, para os “bons e justos”, Zaratustra encarna o mal. Já que é assim, que ele encarne, com justiça, também o ladrão de suas melhores ovelhas — que ele recupere para a vida mais elevada aqueles que se perderam na placidez do rebanho. Mas Zaratustra apenas convoca — aqui se limita sua busca de outros. Sairá do rebanho apenas aquele que puder criar, ou seja, apenas aqueles que não puderem se confundir com os bons e os justos — os predestinados. Seu chamado é seletivo: só o poderão ouvir os *Mitschaffenden*, os companheiros que, com ele, puderem criar. Eis o sentido das ilhas bem-aventuradas: nelas habitam homens que fugiram ao rebanho e que agora, nas distâncias elisíacas, buscam a si mesmos.

Mas eu gostaria de examinar uma última dificuldade em relação à possibilidade de que valores sejam criados. Valores não costumam ser vistos como a manifestação de corpos individuais, mas como padrões culturalmente herdados segundo os quais os indivíduos julgam de acordo com regras socialmente estabelecidas. Trata-se de

“valor” como definido pelos costumes, pela tradição, pelo que Nietzsche chama de “eticidade do costume” (M-9). Zarathustra insiste, contudo, que esse tipo de valor que impõe limite ao povo, ao rebanho não é o único valor que pode haver. Ele é certamente o primeiro tipo de valor que pôde haver sobre a terra, o valor que funda a própria humanidade, mas não necessariamente o valor último (Za-I-Ziele). Contudo, para alguns (não para todos) é possível superá-lo.

Na história dos costumes reside “a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade” (M-9). Não é à toa que o termo “moral” pode ser definido como obediência a uma tradição suficientemente antiga, “bom” como aquele que segue facilmente os preceitos dos costumes e “mau” como aquele que ofende a tradição (MA-I-96)³²⁷; e que a moralidade é definida como “o sentimento para todo o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado — e criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria” (VM-89). É uma regra para o animal que somos: “qualquer costume é melhor que nenhum costume” (M-16). A história da moral, Nietzsche prossegue, mostra como o animal que conhecemos hoje como “homem” foi forjado moralmente, forjado pela moral. “Sem os erros que se acham nas suposições morais, diz Nietzsche, o homem teria permanecido animal” (MA-I-40). Concentremo-nos em um dos aspectos desse erro. Quando conta a história da moral, Nietzsche lembra (JGB-32) que há dez milênios ocorreu, “em largas regiões da Terra”, uma transformação no modo como os homens viam suas ações e as de outros homens: um valor passou a ser conferido à ação não por conta de suas boas ou más consequências, mas por conta de sua boa ou má origem — ou, mais especificamente, pela boa ou má intenção que antecede a ação. Assim nasce a moral (e, com ela, “a primeira tentativa de autoconhecimento”). Se é assim, Nietzsche diz, superar a moral seria decretar que “o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é não-intencional”. Moral, diz Nietzsche, é sempre moral das intenções — é o tipo de avaliação que supõe que a intenção preside a ação.

³²⁷ Num fragmento póstumo mais tardio, Nietzsche apresenta a mesma sequência de identificações: “bom” é o permitido, o que está de acordo com os costumes; “mau” é o proibido, o que se opõe aos costumes (cf. NF-1884,26[224]).

Esse erro, contudo, elevou o animal no homem. Foi só após ter exercitado a humanidade no julgamento a partir de intenções que se pôde chegar à constatação de que é justamente aquilo que não é intencional em uma ação o que determina o seu valor. “A intenção é apenas sinal e sintoma” (JGB-32). Caso se queira ir além dos meros sinais e encontrar aquilo de que a intenção é sintoma, ter-se-á dado o passo para além da moral ela mesma. O valor de uma ação não será mais definido pela consciência, e o conhecimento de si mesmo tomará outro “si” como objeto — o si é o corpo: a profundidade e não a superfície da sensibilidade. A esse trabalho, assumido pelas consciências mais honestas, provavelmente pelos criadores das ilhas bem-aventuradas, deve ser dado o nome de Autossuperação da Moral. Se este é o termo adequado para o trabalho que Zaratustra anuncia, deve-se poder concluir: é a moral ela própria que trabalha sobre si e vai além de si.

É em função desse acúmulo histórico que Nietzsche vê a proximidade de um novo período da história da moralidade — um período “extramoral”. Esse é o momento em que a humanidade preparou as condições para que alguns indivíduos tenham a força para dar o salto. Não há paradoxo aqui: a humanidade preparou as condições para que alguns possam ir além dela. Estes alcançaram a altura da alma, a distância, que lhes permite notar com clareza a hierarquia das almas. Uma vez que a hierarquia tenha se mostrado, a humanidade deixa de ser colocada acima do indivíduo, e o indivíduo pode assumir as rédeas da evolução da espécie. A reverência por si e o amor por si são o outro lado do desprezo pela humanidade; e todos esses sentimentos juntos são parte das condições para que o tipo homem seja deixado para trás e um outro emerja: o além-do-homem. Mas esse é um caminho tortuoso. Por isso Zaratustra afirma: “Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós!” (Za-I-Tugend-2).

Mas o homem é uma tentativa em curso. Se Nietzsche deposita suas forças na superação da humanidade é, paradoxalmente, por amor a ela. Ou melhor, por amor ao futuro da humanidade, por aquilo de que o homem é capaz. Para isso, Zaratustra efetivamente atraiu “muitos para fora do rebanho”, e encontrou, nas ilhas bem-aventuradas, companheiros dignos do ódio dos “bons e justos”. Os homens da liberdade incondicional nas coisas espirituais — a honestidade o exige — não podem

mais permanecer com boa consciência no interior do rebanho; eles não podem mais querer ser parte do todo e devem viver apenas para acumular as forças que os permitam dar o salto para a fora da comunidade, da tradição, da *pólis*. Ora, se foi essa eticidade dos costumes o que configurou a imagem do homem, ir além dela é ir além da humanidade; superá-la é superar a si mesmo. Numa palavra, é tornar-se o que se é.

§90 Solidão e liberdade

No homem estão unidos criador e criatura: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia — vocês entendem essa oposição?
(JGB-225)

Nietzsche conclui o prefácio a *O Anticristo* (analisado em §87) confessando a maior solidão que pode haver. Ele diz: seus únicos leitores serão aqueles que cumprirem aquelas condições, que possuírem aquelas virtudes. O grupo assim definido se opõe a outro, que ele chamou de “o resto”, a humanidade. Como visto, Nietzsche fala a todos, mas não alcança ninguém. E isso não o surpreende. Os amigos pelos quais ele espera não são humanos, mas sobre-humanos — e estes ainda não vivem entre nós. Não se efetivou, ainda, a virtude que Zaratustra deseja.

Mas a sua solidão, alguém poderia dizer, é injustificável. Alguém que prefere se apartar de toda a humanidade — supostamente por se crer acima dela — não abandona tudo o que há para ser abandonado? Não, diz Nietzsche. Sobra a ele a esperança — sua esperança é a única coisa que ele se permite amar nos outros (FW-272). Quer dizer: o que ele ama na humanidade é apenas o que ela pode se tornar.

A mais nobre solidão é, para Nietzsche, libertação. Mas, como Zaratustra contou num discurso esotérico, “O caminho do criador”, dito à parte em *A Vaca Colorida*, a libertação começa com uma fuga (*Za-I-Schaffender*). A libertação pressupõe aprisionamento, e não é outra coisa a imagem da pedra ao fim de “Nas ilhas bem-aventuradas”. Para os homens superiores, o rebanho é justamente esse tipo

de prisão. Zaratustra lembra o que já havia dito antes a respeito dos “bons e justos”: eles não compreendem essa fuga, nem a veem como libertação. Eles suspeitam do solitário e supõem que deve haver aí algo de errado — se ele foge é culpado de algo. E é natural que mesmo o solitário se sinta culpado em sua busca por si mesmo. Pois cada um pertenceu ao rebanho por muito tempo — só não é gregário quem voluntariamente abandonou a grei e escolheu a solidão. A culpa que sente aquele que desgarrar é manifestação da consciência moral (a *Gewissen*) que ele compartilha com o rebanho. E Zaratustra prevê que a libertação será, antes de poder ser digna desse nome, um dilaceramento, pois em grande medida é uma parte de si mesmo que é abandonada quando se pretende abandonar a eticidade que constitui cada membro do rebanho, inclusive aquele que foge. Como fará mais tarde nas ilhas (cf. §72), Zaratustra prevê que o caminho para si mesmo passa pela aflição e exige força — e o direito, ele diz — para enfrentar a dor do dilaceramento.

O direito de que fala Zaratustra é o direito à liberdade — e ele pede ao solitário que mostre (não a Zaratustra, mas a si mesmo) as credenciais que lhe permitem dizer-se livre. Só uma liberdade importa a Zaratustra. E ela não será a liberdade conquistada pela quebra de correntes. Ele ainda não chama isso de “liberdade”, nem julga que haja grandeza aí, pois a obediência e o jugo podem ser ocasião para atos nobres. Em *Aurora* (M-215), Nietzsche opõe a moral da “devoção entusiasmada” e do “sacrifício de si mesmo” a outra, “sóbria, que requer autocontrole, rigor, obediência”. Enquanto a primeira promove “a embriaguez e a desmesura”, a segunda levanta-se contra ela. Mais importante, contudo, é o que Zaratustra diz: “(...) onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo o que vive obedece. / E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio” (*Za-I-Selbst-Ueberwindung*). A capacidade de obedecer a si próprio estabelece, assim, uma hierarquia entre os vivos. A dificuldade em obedecer a si mesmo está em que “ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo”, em especial “quando dá ordens a si mesmo”. A dificuldade reside em que este “tem que se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei” (*idem*). Essa obediência desejável se mostra sobretudo no interior do indivíduo. O homem inteiro é aquele que sabe se submeter a um afeto que comanda,

e contém em si um organismo que obedece (JGB-19; cf. §75). É aquele que deu “estilo a seu caráter” (FW-290); em uma palavra: aquele que se tornou si mesmo.

A liberdade de que Zaratustra fala deve ter sido conquistada (e não meramente concedida), mas mesmo isso ainda não basta. A liberdade realmente elevada não é regida pela preposição “de”, mas pela preposição “para”. Uma liberdade sem meta ainda não é virtude. Qual a meta? Quais as credenciais da liberdade mais querida? Zaratustra formula essa exigência como um desafio: “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 o vingador de tua lei?” (Za-I-Schaffender).

É importante perceber que Zaratustra dirige-se, em sua fala, a um solitário; ele deseja que este que passa ainda pela dor da libertação julgue a si mesmo e decida, por si só, se tem a força e o direito à fuga que o tornaria livre no mais elevado sentido. Para que esteja realmente só não basta sair da cidade, do mercado, do meio povo. Nem basta o afastamento meramente físico da tradição e da eticidade do costume. A distância exigida por aquele que quer se libertar deve ser espiritual e, acima de tudo, deve se situar no campo dos valores. Sabemos: apenas o quebrador e infrator é criador: pois ele nega as tábuas de valores dos “bons e justos”. Mas a negação, como vimos, é apenas uma etapa para a afirmação. Para afastar-se daquilo que constitui sua consciência e sua tábua de valores, esse andarilho deve poder dizer a si mesmo o que considerará doravante bem e mal, bom e ruim. Mais que isso: sozinho e apenas em relação a si mesmo ele deverá julgar o cumprimento dessa lei — pois não é fácil dizer para si mesmo qual o certo e o errado tendo, ao mesmo tempo, a força para julgar se os seus próprios atos estão à altura de sua lei. Zaratustra sugere que o solitário exija de si não apenas o julgamento de sua própria conduta, mas a dureza no cumprimento da sentença que irá decorrer desse julgamento. Sozinho, o solitário é o único que poderá fazer sua lei valer — a dureza sobre si exige que ele seja capaz de vingar a transgressão da lei, de vingar a si mesmo em sua própria lei.

Zaratustra sabe quão pesada é essa exigência e é como se ouvíssemos pesar em sua voz quando ele emenda: “Terrível é estar a sós com o juiz e vingador da própria lei” — mas esse pesar está imbuído de admiração e veneração, pois é grandioso ser capaz de usar uma lei criada por si para julgar a si mesmo de maneira tão rígida que o

próprio juiz imponha as mais severas penas a quem a descumprir — e este só pode ser ele próprio. Assim o solitário cria para si uma nova consciência — uma que é apenas sua (GM-II-1; JGB-98)

O caminho do solitário é o caminho da aflição e do dilaceramento. Mas é também o caminho da criação — só quem percorre esse caminho pode criar. Só o solitário pode criar valores, e só realizando o mais penoso dos caminhos um indivíduo pode passar da particularidade (a parte de um todo) à singularidade (o apartado). Só se liberta dos valores da tradição quem cria para si seus próprios valores; só quem se liberta da tradição e da comunidade que a institui diuturnamente pode abandonar a humanidade. Vê-se assim que, por força de necessidade, o caminho da solidão, que é, a um só tempo, o caminho da aflição, do dilaceramento e o caminho do criador, é o único caminho para o sobre-humano.

Eis o sentido da predestinação como uma virtude nietzschiana. Pois ainda que as promessas de frutos gerados pela solidão sejam belas, a sementeira é a tal ponto árdua que é difícil imaginar quem seria capaz dela.³²⁸ Quem não vive essa solidão pode admirá-la, desejá-la e até mesmo venerá-la; os que criticam a tradição e que a consideram um sofrimento e um empecilho para o desenvolvimento do indivíduo, esses podem dizer a si mesmos que teriam coragem — mas nós gostaríamos de perguntar: qual corpo arrastaria a própria alma a uma tal solidão?

Hoje ainda sofres dos muitos, tu que és um: hoje ainda tens tua coragem inteira e tuas esperanças. / Mas um dia tua solidão te cansará, um dia teu orgulho se dobrará e tua coragem rangerá os dentes. Gritarás então um dia: “Estou só!”. (Za-I-Schaffender)

A solidão de que fala Zaratustra como que elimina a barreira que impedia o vento do norte de congelar as faces e cortar a carne dos indivíduos. É evidente: o indivíduo em comunidade está protegido, ele encontra os meios para fugir da violência imposta pelas intempéries. Mas o solitário quer justamente percorrer o caminho rumo ao norte e, no caminho, ele encontrará, sobretudo em si mesmo, os

³²⁸ “Independência é algo para bem poucos: — é prerrogativa dos fortes. E quem procura ser independente sem ter a obrigação disso, ainda que com todo o direito, demonstra que provavelmente é não apenas forte, mas temerário além de qualquer medida”. Em seguida Nietzsche retoma sua metáfora do labirinto, do risco de perder-se e se deixar devorar “por algum Mínotauro da consciência” (JGB-29).

maiores perigos. O desespero da solidão fará o solitário gritar, como o niilista, “tudo é falso!” e o fará querer morrer. Nós vimos a resposta que Nietzsche dava à pergunta “o que é viver?” (§42). Isso significa afastar de si tudo o que em nós quer morrer. E agora Zaratustra avisa: “há sentimentos que buscam matar o solitário”. E em seguida pergunta: você, solitário, teria força para se tornar o assassino daquilo que quer te matar?

E, além disso, há sempre os outros. E especial, os bons e os justos — “eles crucificam de bom grado aqueles que inventam as próprias virtudes”. Estar só exige saber-se absolutamente sozinho. Mas, por consequência, exige que não se tenha a presunção de esperar justiça em relação a si. Pelo contrário: todas as injustiças cairão sobre aquele que abandonou o seio da tradição, pois, para o rebanho, ele encarna o mal. Mas, uma vez que tenhamos compreendido quão invertido é o mundo criado junto com a “humanidade” (no sentido estático que ela recebe pelas valorações antigas [cf. §39]), perceberemos que o verdadeiro mal são os demônios criados juntamente com ela. Por isso Zaratustra diz, no momento em que percorre o caminho para a sua derradeira solidão: “Maldizei os covardes diabos em vós, que gostam de choramingar, juntar as mãos e rezar” (Za-III-Tugend-3, tradução alterada).

“Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo!”. Esse é o caminho do criador. Essa incitação faz um par com a última divisão de “Nas ilhas bem-aventuradas” na medida em que reconduz o homem ao homem — não como espécie, mas como indivíduo que carrega nos ombros a responsabilidade para a superação da espécie. Eis algo fundamental da valoração positiva de Nietzsche e Zaratustra: a busca por si mesmo exige a superação de si mesmo. O “tornar-se o que se é” exige afastar de si, do Si, o que impede esse tipo de autorrealização. Por isso Zaratustra pode seguir a sua série de paralelismos: “Ó solitário, tu percorres o caminho do criador”: pois aquele que busca a si mesmo não sabe quem é; sua ação deve ser instintiva, pois ela se afasta de tudo o que até hoje foi conhecido: a humanidade. “Ó solitário, tu percorres o caminho daquele que ama”. Esse é o amor pelo homem, que é, na verdade, o amor pelo que o homem pode se tornar, pelo futuro do homem. Por isso Zaratustra insiste que o amor pregado por ele é inseparável do desprezo pelo presente

do homem. Não há vontade de ir além se essa vontade é só amor; por isso a exigência do desprezo.

O que quer o criador? Deixar que os valores criem a si mesmo, deixar que a natureza valere; isso implica despir-se do que impede a manifestação da natureza. Esse é o caminho para o seu si. Mas na medida em que o indivíduo é posto em cadeias pelo que milênios de adoração à imobilidade fez com eles, na medida em que a humanidade se tornou moral e, nesse sentido, antinatural, encetar o caminho para si mesmo é ir além do homem, do que há de humano no si. Eis a última das tensões, que de modo nenhum é um paradoxo: Aquele que vai além de si mesmo, aniquila a si mesmo. Ele declina, para que possa elevar-se. Só esses tornam-se o que são e, quando criam, deixam que a natureza crie quem eles são.

Nota conclusiva

Escrever uma tese a respeito de um autor como Nietzsche tem a primeira função de elucidar as ideias legadas por ele à posteridade. Tem, além disso, a função de manter essas ideias presentes e vivas na cultura, oferecendo-lhes, com sorte, algum futuro. Ao longo de toda a tese, a primeira dessas funções assume o primeiro plano. Justamente por isso, gostaria de refletir, nesta nota de encerramento, acerca da segunda delas, ou seja, acerca da minha tentativa de trazer ao presente a ideia nietzschiana de “criação de valores” e ressaltar sua vivacidade. Quero, com isso, em primeiro lugar, aclarar a perspectiva que orientou a escrita da tese e, em segundo, fazer uma projeção mínima da influência dessa perspectiva sobre o público leitor, ou seja, do impacto que uma tese acadêmica pode ter sobre parte da cultura.

Ao falar sobre criação de valores, procurei promover a seguinte perspectiva: ao menos de um ponto de vista prático (ou ético) buscar e dizer a verdade é menos importante do que criar e defender valores nobres. Antes de glosar essa última afirmação (que, ademais, imagino estar suficientemente defendida pela tese), gostaria de dizer duas ou três palavras a respeito do tipo de reação que, imagino, ela pode causar. Em primeiro lugar, certas pessoas podem considerar que tal perspectiva é óbvia. Caso eu encontrasse uma delas, eu a congratularia com um sentimento misto. Por um lado, eu não poderia deixar de nutrir admiração pelo fato de que essa lhe seja uma disposição natural diante da existência, dos outros, de si mesma; pois creio que, em posse dela, qualquer indivíduo tem consigo uma ferramenta potencialmente enobrecedora, edificante, e preventiva (quer dizer, com ela colocamo-nos em guarda contra muitos perigos: contra a ignorância satisfeita e o niilismo corrosivo, contra a humildade aviltante e a fé presunçosa, contra a moralidade vazia e o hedonismo desesperado). E, caso essa disposição não fosse posse de um indivíduo, mas se tratasse de um valor para toda uma sociedade, teríamos provavelmente uma cultura mais elevada. No entanto, a despeito disso, eu teria que disputar a obviedade dessa perspectiva. Se não por outro motivo, ao menos porque eu próprio cheguei a ela depois de muitas dúvidas e erros — não totalmente superados, como provavelmente dei a ver voluntária e involuntariamente ao longo do texto. Se descobrisse agora que tudo aí é óbvio, minha vaidade sairia um pouco ferida. Mas o que realmente me afasta

dessa concessão é o fato de que, segundo me parece, um dos maiores homens de que tive notícia, Friedrich Nietzsche, teve de lutar muito para encontrar — e, em grande medida, criar — essa perspectiva. Nada de óbvio aqui, portanto. Por outro lado, tornar óbvio esse ponto de vista parece-me uma das principais tarefas da cultura; quer dizer, caso a busca da nobreza e a defesa de uma vida mais nobre fosse, para meus contemporâneos, tarefa tão evidente quanto é, hoje, a disputa e necessidade de fazer valer a verdade, isso me pareceria o sinal de uma cultura elevada.

Outras pessoas, ao contrário, podem considerar que não é evidente a perspectiva enunciada. Eu as divido em pelo menos três grupos. Aqueles que julgam entender o que ela diz e o que ela implica, e rejeitam-na; aqueles que julgam compreendê-la e, sem tratá-la como auto-evidente, aceitam-na; e, finalmente, aqueles que julgam não compreender seu sentido.

Para o primeiro grupo, parece-me que a serventia desta tese terá sido limitada. Pois provavelmente há, nesse caso, um juízo de valor severo contra a disposição nietzschiana que diminui a importância da verdade em proveito do valor. O membro desse grupo talvez julgue que nada é mais elevado do que a verdade; talvez ele julgue conhecer a verdade em sua forma absoluta (Deus) e trate-a, não sem coerência, como o valor absoluto; ou talvez ele pressinta (ou conheça) na perspectiva nietzschiana algumas consequências incômodas (por exemplo, que há falsidades mais valorosas que certas verdades) e proclame-a, de largada, moralmente falha. Esse juízo de valor, avesso a virtualmente tudo o que apresentei aqui, dificilmente será revertido por meus esforços; e desconfio que essa aversão seja, no mais das vezes, um obstáculo incontornável — a não ser que intervenha uma surpreendente e bem-vinda boa vontade, ou que aflore uma ainda latente predisposição ao ateísmo e à desconfiança frente à moralidade cristã. No caso dos membros do segundo grupo, o dos que compreendem e aceitam a tese, sinto que, se houver para eles aqui algo a ganhar, será o fortalecimento de suas posições — seja ao concordar com meus acertos, seja ao criticar meus erros.

Resta, então, o caso daqueles que viram cair em suas mãos este bloco de páginas e julgaram poder ganhar algo ao compreender aquela perspectiva. A bem da verdade, não me parece muito provável que esta tese chegue a encontrar esse tipo de leitor. As

razões que me levam a pensar assim são de diversas ordens, e não cabem nesta nota conclusiva. Seja como for, termino por confessar: foi para esse fantasma que escrevi. Pois, do contrário, toda a escrita teria me parecido inócua, todo o esforço de transmissão e esclarecimento dos conceitos que envolvem a perspectiva que apresentei aqui me pareceriam imbuídos de uma teatralidade pouco digna dela — e do grande homem que a criou. Não devem passar batidas, contudo, as consequências dessa escolha, meio estilística, meio conceitual, para a ideia de “cultura” a que fiz menção acima. O que tentei apresentar aqui, a superioridade da ação valorativa em relação à investigação epistêmica (em sentido amplo), parece-me que será realmente vivificado somente a partir de uma abertura para o pensamento e para a diferença, ou seja, a partir da disposição que pressupus no leitor virtual desta tese.

Pois bem, foi sobretudo para as pessoas do terceiro grupo que busquei apresentar este trabalho sobre a intrincada relação entre verdade e valor, a difícil tarefa de constituição de uma nobreza para si mesmo e, finalmente, a indicação nietzschiana de um caminho para a superação do atual estágio da humanidade. A tais destinatários, eu gostaria de apresentar um desdobramento daquela perspectiva inicial em uma fórmula da qual ela depende, e que me parece de suma importância apresentar, esclarecer e, digo de peito aberto, defender. Trata-se, em primeiro lugar, da ideia enganosamente trivial de que certas coisas são mais importantes que outras — e, em segundo, de que há uma maneira de defender isso sem apelar para a suposta objetividade (ou verdade) dessa proposição, mas apelando (e a circularidade me parece inevitável aqui) para o seu valor intrínseco, por assim dizer, para o seu caráter naturalmente mais nobre.

Mas como se alcança esse tipo de valor não demonstrável? A parte negativa da resposta, oferecida reiteradamente por Nietzsche em seus escritos, mas que raramente nos alcança o ânimo, é: não por meio do conhecimento. Há certas vivências que ou se têm, ou não se têm — e é um acaso (ou uma fatalidade) que alguns as tenham e outros não. Essas experiências postas no limite do comunicável, mas de que Nietzsche fala frequentemente, sobretudo em seus escritos autobiográficos (os prefácios e *Ecce Homo* são os principais exemplos), determinam, para ele, uma hierarquia. E quem for capaz de fazer delas a medida de sua vida e o critério de seus valores irá não apenas aproximar-se da grandeza dos maiores homens, como irá se candidatar a ser, ao lado

dos mais raros entre os grandes, um criador de valores. Insisto, então, que não é o saber o que habilita alguém a essa condição raríssima.

A parte positiva da resposta é um tanto mais difícil de formular. Uma vez que o critério unívoco para a criação de valores mais nobres depende de experiências a que se possa aludir por meio da linguagem, mas que não podem ser reproduzidas por ela, o máximo que o discurso filosófico pode ser é, para os muitos, o elogio e o convite a essas vivências; e, para os raros, a elaboração e a continuação, no interior desse *medium* inadequado que é a linguagem, das experiências que motivaram e motivam esses candidatos à criação. Mas quando se nota que mesmo para esses poucos a linguagem é de auxílio limitado, chegamos a uma nova perspectiva, que eu gostaria de apresentar nestas páginas finais, a qual, na verdade, retoma em termos diferentes a primeira. Para aqueles que buscam a grandeza ou a nobreza, a meta é viver antes por instinto do que por conhecimento. Essa formulação não deve sugerir de modo algum que Nietzsche gostaria de animalizar o homem, ou que, a exemplo das tendências espalhadas pelo nosso atual espectro político, ele quisesse fazer guerra ao espírito, num anti-intelectualismo *avant la lettre*. (A guerra que ele empreende contra os “desprezadores do corpo” e os partidários da alma imortal não deve nos levar a pensar que Nietzsche abraça o corpo humano como a única fonte de sentido para o homem.) Se a meta é viver por instinto, antes de permitir ser levado desse modo pelo corpo, é preciso cuidar dele e restituir-lhe a saúde — e, para isso, também as ideias são necessárias. Cito um discurso de Zarathustra pelo qual já passamos:

Ao conhecer, o corpo se purifica; ao experimentar com o conhecimento, ele se eleva; para o homem do conhecimento, todos os instintos se tornam sagrados; para o homem elevado, a alma se torna alegre. (Za-I-Tugend-2, GR)

Essa formulação de Zarathustra concilia coisas aparentemente distintas: só o conhecimento pode entronar o instinto que, por sua vez, irá conduzir um homem mais inteiro; conhecimento e instinto, na obra nietzschiana trabalham juntos. Mas esse é apenas um dos modos de organizar a tensão que Nietzsche colocou no centro do *Zarathustra* quando apresentou dramaticamente a tensão entre o amor à sabedoria (ou seja, a filosofia e a ciência) e o amor à vida (ou seja, os instintos e a confiança, ou fé, neles). E, ali, não há dúvida: a vida vence a disputa com a sabedoria. Isso não

redunda, contudo, na diminuição do conhecimento, mas, caso se queira, na sua elevação a ferramenta destinada à produção de um corpo elevado, a sede de instintos mais elevados. De um ponto de vista prático, esse corpo é a meta. De um ponto de vista menos concreto, mas ubíquo no *Zaratustra* e em toda obra de Nietzsche, essa meta palpável oferece, por sua vez, uma meta intangível: um futuro para o homem, mas completamente aberto e indeterminado; essa meta é o além-do-homem.

O dilema se resolve, assim, não com uma censura à vontade de verdade, nem com o seu abandono, mas estabelecendo uma hierarquia em que ela se subordina a uma busca que lhe supera em valor. Essa subordinação proíbe à verdade o caráter absoluto ou divino. Como tudo o que é o humano, a verdade será apenas o que o humano fizer dela. E, quanto mais elevado for o humano produtor de verdades, mais elevada será a verdade. Esse retorno à potência criadora do homem, essa sua refiliação à natureza (seu corpo) é o caminho que restitui à humanidade a saúde perdida depois de séculos de dedicação integral à alma. Trilhando-o, Zaratustra vislumbra a produção de um corpo mais elevado, de um instinto mais seguro, de valores mais naturais. Por fim, é essa naturalidade, essa confiança no corpo somada a uma experiência imbuída dos ensinamentos do espírito, o que Nietzsche chama de nobreza; e os valores em conformidade com esse tipo de vida, o que ele chama de valores nobres.

Apêndice: Lista de abreviações usadas na Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke
und Briefe (eKGWB)

O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo

GT (*Die Geburt der Tragödie* oder Griechenthum und Pessimismus - 1872)

Tentativa de autocrítica (1886): **GT-Selbstkritik-1** (1 a 7)

Prefácio a Richard Wagner: **GT-Vorwort**

Seções: **GT** (1 a 25)

Considerações Extemporâneas. Segunda Parte: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida

HL (*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* - 1874)

Prefácio: **HL-Vorwort**

Seções: **HL** (1 a 10)

Considerações Extemporâneas. Terceira Parte: Schopenhauer como educador

SE (*Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* - 1874)

Seções: **SE** (1 a 8)

Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres. Primeiro Volume

MA (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band* - 1878)

“No lugar de um Prefácio” (apenas na primeira edição): **MA-1878-Vorrede**

Prefácio da segunda edição (1886): **MA-I-Vorrede** (1 a 8)

Aforismos: **MA** (1 a 638)

Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres. Segundo Volume

MA-II (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band*)

Inclui:

Opiniões e sentenças diversas

VM (*Vermischte Meinungen und Sprüche* - 1879)

e

O andarilho e sua sombra

WS (*Der Wanderer und sein Schatten* - 1880)

Prefácio à segunda edição (1886): **MA-II-Vorrede** (1 a 7)

Aforismos de *Opiniões e sentenças diversas*: **VM** (1 a 408)

Aforismos de *O Andarilho e sua sombra*: **WS** (1 a 350)

Aurora. Pensamentos sobre os preconceitos morais

M (*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* - 1881)

Prefácio à segunda edição (1886): **M-Vorrede** (1 a 5)

Aforismos: **M** (1 a 575)

A Gaia Ciência („la gaya scienza“)

FW (*Die Fröhliche Wissenschaft* (“la gaya scienza”) - 1882)

Prefácio à segunda edição (1886): **FW-Vorrede** (1 a 4)

Aforismos: **FW** (1 a 383)

Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém

Za (*Also sprach Zarathustra.* Ein Buch für Alle und Keinen - 1883-1885)

Primeira parte: **Za-I** (1883)

- Za-I-Vorrede (1 a 10)
- 1. Za-I-Verwandlungen
- 2. Za-I-Lehrstuehle
- 3. Za-I-Hinterweltler
- 4. Za-I-Veraechter
- 5. Za-I-Leidenschaften
- 6. Za-I-Verbrecher
- 7. Za-I-Lesen
- 8. Za-I-Baum
- 9. Za-I-Prediger
- 10. Za-I-Kriegsvolk
- 11. Za-I-Goetzen
- 12. Za-I-Fliegen
- 13. Za-I-Keuschheit
- 14. Za-I-Freund
- 15. Za-I-Ziel
- 16. Za-I-Naechstenliebe
- 17. Za-I-Schaffender
- 18. Za-I-Weiblein
- 19. Za-I-Natter
- 20. Za-I-Kind
- 21. Za-I-Tod
- 22. Za-I-Tugend (1 a 3)

Terceira Parte: **Za-III** (1884)

- 1. Za-III-Wanderer
- 2. Za-III-Gesicht (1 a 2)
- 3. Za-III-Seligkeit
- 4. Za-III-Sonnen
- 5. Za-III-Tugend (1 a 3)
- 6. Za-III-Oelberg
- 7. Za-III-Vorübergehen
- 8. Za-III-Abtruennige (1 a 2)
- 9. Za-III-Heimkehr
- 10. Za-III-Boese (1 a 2)
- 11. Za-III-Geist (1 a 2)
- 12. Za-III-Tafeln (1 a 30)
- 13. Za-III-Genesende (1 a 2)
- 14. Za-III-Sehnsucht
- 15. Za-III-Tanzlied (1 a 3)
- 16. Za-III-Siegel (1 a 7)

Segunda Parte: **Za-II** (1883)

- 1. Za-II-Kind
- 2. Za-II-Inseln
- 3. Za-II-Mitleidige
- 4. Za-II-Priester
- 5. Za-II-Tugendhafte
- 6. Za-II-Gesindel
- 7. Za-II-Taranteln
- 8. Za-II-Weisen
- 9. Za-II-Nachtlid
- 10. Za-II-Tanzlied
- 11. Za-II-Grablied
- 12. Za-II-Ueberwindung
- 13. Za-II-Erhabene
- 14. Za-II-Bildung
- 15. Za-II-Erkenntniss
- 16. Za-II-Gelehrte
- 17. Za-II-Dichter
- 18. Za-II-Ereignisse
- 19. Za-II-Wahrsager
- 20. Za-II-Erloesung
- 21. Za-II-Klugheit
- 22. Za-II-Stunde

Quarta e última parte: **Za-IV** (1885)

- 1. Za-IV-Honig
- 2. Za-IV-Nothschrei
- 3. Za-IV-Koenige (1 a 2)
- 4. Za-IV-Blutegel
- 5. Za-IV-Zauberer (1 a 2)
- 6. Za-IV-Dienst
- 7. Za-IV-Mensch
- 8. Za-IV-Bettler
- 9. Za-IV-Schatten
- 10. Za-IV-Mittags
- 11. Za-IV-Begrueessung
- 12. Za-IV-Abendmahl
- 13. Za-IV-Menschen (1 a 20)
- 14. Za-IV-Schwermuth (1 a 3)
- 15. Za-IV-Wissenschaft
- 16. Za-IV-Toechter (1 a 2)
- 17. Za-IV-Erweckung (1 a 2)
- 18. Za-IV-Eselsfest (1 a 3)
- 19. Za-IV-Nachtwandler (1 a 12)
- 20. Za-IV-Zeichen

Além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro.

JGB (*Jenseits von Gut und Böse.* Vorspiel einer Philosophie der Zukunft - 1886)

Prefácio: **JGB-Vorrede**

Aforismos: **JGB** (1 a 296)

Genealogia da Moral. Uma polêmica

GM (*Zur Genealogia der Moral.* Eine Streitschrift - 1887)

Prefácio: **GM-Vorrede** (1 a 8)

Aforismos da Primeira Dissertação: **GM-I** (1 a 17)

Aforismos da Segunda Dissertação: **GM-II** (1 a 25)

Aforismos da Terceira Dissertação: **GM-III** (1 a 28)

O caso Wagner. Um problema para músicos

WA (*Der Fall Wagner.* Ein Musikanten-Problem - 1888)

Prefácio: **WA-Vorwort**

Seções: **WA** (1 a 12)

Pós-escrito: **WA-Nachschrift**

Segundo pós-escrito: **WA-Nachschrift-2**

Epílogo: **WA-Epilog**

Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo

GD (*Götzen-Dämmerung* oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, 1889)

Prólogo: **GD-Vorwort**

I. Máximas e flexas: **GD-Sprueche** (1 a 44)

II. O problema de Sócrates: **GD-Sokrates** (1 a 12)

III. A “razão” na filosofia: **GD-Vernunft** (1 a 6)

IV. Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: **GD-Welt-Fabel**

V. Moral como antinatureza: **GD-Moral** (1 a 6)

VI. Os quatro grandes erros: **GD-Irrthuemer** (1 a 8)

VII. Os “melhoradores” da humanidade: **GD-Verbesserer** (1 a 5)

VIII. O que falta aos alemães: **GD-Deutsche** (1 a 7)

IX. Incursões de um extemporâneo: **GD-Streifzuege** (1 a 51)

X O que devo aos antigos: **GD-Alten** (1 a 5)

Fala o martelo: **GD-Alten-Hammer**

Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um Psicólogo

NW (*Nietzsche contra Wagner.* Aktenstücke eines Psychologen, 1889)

NW-Vorwort

1. **NW-bewundern**

2. **NW-Einwaende**

3. **NW-Intermezzo**

4. **NW-Gefahr** (1 a 2)

5. **NW-Zukunft**

6. **NW-Antipoden**

7. **NW-Wohin**

8. **NW-Keuschheit** (1 a 3)

9. **NW-loskommen** (1 a 2)

10. **NW-Psycholog** (1 a 3)

11. **NW-Epilog** (1 a 2)

NW-Armuth

Ecce Homo. Como se tornar o que se é.

EH (*Ecce Homo*. Wie man wird, was man ist - 1889)

Prefácio: **EH-Vorwort** (1 a 4)

Capítulo 1. Por que sou tão sábio: **EH-Weise** (1 a 8)

Capítulo 2. Por que sou tão sagaz: **EH-Klug** (1 a 10)

Capítulo 3. Por que escrevo livros tão bons: **EH-Bücher** (1 a 6)

a. **EH-GT** (1 a 4)

b. **EH-UB** (1 a 3)

c. **EH-MA** (1 a 6)

d. **EH-M** (1 a 2)

e. **EH-FW**

f. **EH-ZA** (1 a 8)

g. **EH-JGB** (1 a 2)

h. **EH-GM**

i. **EH-GD** (1 a 3)

j. **EH-WA** (1 a 4)

Capítulo 4. Por que sou um destino: **EH-Schicksal** (1 a 9)

O Anticristo. Maldição ao cristianismo

AC (*Der Antichrist*. Fluch auf den Christenthum, 1895)

Prólogo: **AC-Vorwort**

Aforismos: **AC** (1 a 62)

Lei contra o cristianismo: **AC-Gesetz**

Fragmentos Póstumos.

NF (*Nachgelassene Fragmente*)

Citado segundo convenção das edições críticas, no seguinte formato:

(Abreviação)-(ano de produção),(número de documento)[(número de entrada)].

Exemplo: **NF**-1888,14[113].

Cartas de Nietzsche.

BVN (*Briefe von Nietzsche*)

Citado segundo convenção das edições críticas, seguida de informações adicionais:

(Abreviação)-(ano de envio),(número de carta), Destintário, Data

Exemplo: **BVN**-1889,1256, para Burckhardt em 06/01/1889.

A Vontade de Poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores.

WzM (*Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwertung Aller Werte)³²⁹

Fragmento: **WzM** (1 a 1067)

³²⁹ Trata-se do único livro atribuído a Nietzsche, embora ausente da eKGBW, que é citado segundo de acordo com uma abreviação. Em todas as referências ao livro, serão indicados os fragmentos póstumos (NF) correspondentes. Compilação de fragmentos póstumos de Nietzsche, organizados por seu amigo Peter Gast e sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche. Segue referência completa da edição consultada: Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwertung Aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. 13., durchges. Auflage mit einem Nachwort von Walter Gebhard. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996 (Kröner Taschenausgabe; Bd. 78).

Referências Bibliográficas

Traduções de obras de Nietzsche citadas na tese:

- Nietzsche, Friedrich. *O nascimento da tragédia* ou Helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. Edição de bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Considerações Extemporâneas, Terceira Parte: Schopenhauer como Educador*. Tradução, notas e posfácio de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Mundaréu, 2018 (no prelo).
- _____. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Primeiro Volume. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Edição de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Opiniões e sentenças diversas*. In: *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Segundo Volume. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O andarilho e sua sombra*. In: *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Segundo Volume. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A Gaia Ciência* („la gaya scienza“). Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. São Paulo: Círculo do livro, [s/d].
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 7ª. Edição. São Paulo: Editora Vozes, 2014.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction par Geneviève Bianquis, revue par Paul Mathias. Paris: Flamarion, 1996 [Aubier, 1969].
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Un livre pour tous et pour personne. Traduction par Henri Albert. [sixième édition]. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol. 9. Paris: Société du Mercure de France, 1903. Disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi_parlait_Zarathoustra_\(%C3%A9dition_1898\)#](https://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi_parlait_Zarathoustra_(%C3%A9dition_1898)#). Acessado em 15 out. 2017.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra*. A Book for All and None. Edited by Adrian Del Caro and Robert B. Pippin. Translated By Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra*. A Book for All and None. Translates by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1978. (First published in the United States of America in *The Portable Nietzsche* by The Viking Press, 1954).

- _____. *Así habló Zaratustra*. Un libro para todos y para nadie. Introducción, traducción y notas de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2003. (Primera Edición 1972).
- _____. *Così parlò Zarathustra*. Un libro per tutti e per nessuno. Traduzione di Anna Maria Carpi. In: _____. *Opere 1882/1895*. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993.
- _____. *Além de bem e mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *O caso Wagner*. Um problema para músicos. In: _____. *O caso Wagner*. Um problema para músicos / *Nietzsche contra Wagner*. Dossiê de um Psicólogo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos* ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos* ou A filosofia a golpes de martelo. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Editora Hemus, 2001.
- _____. *Nietzsche contra Wagner*. Dossiê de um Psicólogo. In: _____. *O caso Wagner*. Um problema para músicos / *Nietzsche contra Wagner*. Dossiê de um Psicólogo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Ecce Homo*. Como se tornar o que se é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Edição de Bolso. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O Anticristo*. Maldição ao cristianismo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Demais textos citados:

- A Bíblia Sagrada*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.
- Anderson, R. Lanier. "Overcoming Clarity: the case of Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy*", *Nietzsche-Studien*, 25 (1996): 307-341.
- _____. "Nietzsche on Truth, Illusion and Redeption". In: *European Journal of Philosophy* 13:2 pp. 185-225.
- Arendt, Hanna. *The Human Condition*, Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1958 (1998).
- Arieh-Lerer, Schon; Hubbard, Daniel. "Thus Didn't Spake Zarathustra". Disponível em:

http://www.slate.com/articles/video/video/2016/10/nietzsche_philosophy_myths_and_distortions_in_pop_culture_video.html .

- Autenrieth, Georg. *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York. Harper and Brothers. 1891.
- Bennett, M. R.; Hacker, P. M. S. *Philosophical Foundations of Neurosciences*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Brecht, Bertold. "Sorgfältig prüf ich". In:_____. *Die Gedichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Brobjer, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character*. A Study of Nietzsche's Ethics and its place in the History of Moral Thinking. Uppsala: Department of History of Sciences and Ideas, 1995³³⁰.
- _____. *Nietzsche's Philosophical Context*. An intellectual biography. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Burckhardt, Jacob. *Griechische Kulturgeschichte*. "II. Die Griechen und ihre Götter". Livro eletrônico. Editora e-artnow, 2015.
- Burnham, Douglas; Jesinghausen, Martin. *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Cavell, Stanley. *Conditions of handsome and unhandsome*. Chicago: University of Chicago Press, 1990
- Chantraîne, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Histoire des mots. Tome I (A-Δ). Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____; Ducrick, David. *A alma de Nietzsche*. Uma nova e provocativa interpretação da obra Além do Bem e do Mal (Tradução de *The soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*). São Paulo: Cultrix, 2016 [2012].
- Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino. "Ecce Homo: Zur Textgeschichte". In: Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden. Band 14: Kommentar zu Bänden 1-13*. Berlin & New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. pp. 454-470.
- Conway, Daniel. *Nietzsche and the Political*. London and New York: Routledge, 1997.
- Cranfield, C.E.B. *The Gospel according to Saint Mark. An Introduction and Commentary*. [Cambridge Greek Testament Commentary Series]. Cambridge University Press, 1959.
- Culpepper, R. Alan. *Smyth and Helwys Bible Commentary: Mark*. Macon, Georgia: Smyth and Helwys Publishing, 2007.
- D'Iório, Paolo. *Nietzsche na Itália*. A viagem que mudou os rumos da filosofia. (Título original: *Le voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Ltda., 2014 [2012].

³³⁰ Agradeço ao Prof. Brobjer pelo envio desse título. A gentileza foi estendida aos estudantes da Faculdade de Filosofia da USP, cuja biblioteca receberá o volume.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 7e. édition. Paris: PUF, 2014.
- Emerson, Ralph Waldo. *Essays and Lectures: Nature, Addresses, and Lectures; Essays: First and Second Series; Representative Men; English Traits; The Conduct of Life*. Edited by Joel Porte. New York: The Library of America, 1983.
- Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. London/New York: Continuum, 2003.
- Gemes, Ken. "Nietzsche's Critique of Truth". In: *Nietzsche*. Oxford readings in philosophy. Edited by John Richardson and Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001 (pp. 40-58).
- Goodstein, Laura. "Zoroastrians Keep the Faith, and Keep Dwindling", *The New York Times*, Sept. 6, 2006.
- Heidegger, Martin. *Was heißt denken?* Tübingen: Niemeyer, 1967 (1927).
- Heráclito. *Fragments Contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.
- Homero. *Odisseia*: Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 2010.
- _____. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Nova Fronteira, 2015.
- _____. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Nova Fronteira, 2015.
- Hunt, Lester. *Nietzsche and the origin of Virtue*. London: Routledge, 1991.
- Hussain, Nadeem J. Z. "Nietzsche's Positivism". *European Journal of Philosophy*, 12: 326-68.
- Hutchinson, D.S. *The virtues of Aristotle*. London and New York: Routledge, 2016 [1986]
- Jaeger, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. 6ª. Edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- Janz, Curt. *Friedrich Nietzsche: Uma Biografia*. Três volumes. São Paulo: Vozes, 2016.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Tucson: University of Arizona, 1965.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução (parcial) de Valério Rohden. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- Lampert, Laurence. *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- _____. *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- _____. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.
- Landim Filho, Raul. "Argumento ontológico. A prova *a priori* da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes". *discurso* (31), 2000: 115-55.
- Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética*. Hegel à luz de Nietzsche. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- _____. *L'envers de la dialectique*. Hegel à la lumière de Nietzsche. Texte établi, annoté et présenté par Paul Clavier et Francis Wolff. Paris: Éditions du Seuil 2004.
- _____. A dialética pacificadora. In: *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006a.
- _____. Além do homem e homem total. In: *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify, 2006b.
- Leiter, Brian. "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/nietzsche-moral-political/>>.
- _____. "The paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche". In: *Nietzsche*. Oxford readings in philosophy. Edited by John Richardson and Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001 (pp. 281-321).
- _____. "Nietzsche's Theory of the will". In: Gemes, Ken; May, Simon (eds.) *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009 (pp. 107-126)
- _____. *Nietzsche on Morality*. 2nd edition. London/New York: Routledge, 2015.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Löwith, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Translated by J. Harvey Lomax. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Marton, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche. Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009
- Müller, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005
- Ottmann, Henning. "Kompositionsprobleme von Nietzsches *Also sprach Zarathustra*". In: Gerhardt, Volker (hrsg.). *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2012.
- Owen, David; Ridley, Aaron. "On Fate". *International Studies in Philosophy*, 35:3, pp. 63-78.
- Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Siebenundzwanzigster Halbband (Lysimachos – Mantike). Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1928.
- Penzo, Giorgio. "Übermensch". In: Ottmann, Henning (Hrsg.). *Nietzsche Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011. P. 343.
- Pessoa, Fernando. *Mensagem*. In: Wikisource, a biblioteca livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2015. Disponível em: <[https://pt.wikisource.org/w/index.php?title=Mensagem_\(Fernando_Pessoa\)&oldid=323705](https://pt.wikisource.org/w/index.php?title=Mensagem_(Fernando_Pessoa)&oldid=323705)>. Acesso em: 25 set. 2015.

- Pfeifer, Wolfgang, et al. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de>>, Acesso em: 30 out. 2015.
- Pieper, Annemarie. “Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises”. In: Gerhardt, Volker (hrsg.). *Also sprach Zarathustra*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2012
- Pippin, Robert. “Truth and Lies in the Early Nietzsche”. In: *Idealism as Modernity: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Platão. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- Poellner, Peter. “Perspectival Truth”. In: *Nietzsche*. Oxford readings in philosophy. Edited by John Richardson and Brian Leiter. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Richardson, John. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Robinson, David M. *Emerson and the conduct of life*. Cambridge University Press, 1993
- Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen [Psyche. Culto das almas e crença na imortalidade entre os gregos]*. Dritte Auflage (in zwei Bände). Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1903 (Primeira edição: 1893)
- Rosen, Stanley. *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Second Edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Schacht, Richard. *Nietzsche*. New York: Routledge, 1983
- _____. “O naturalismo de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche* 29, 2011, pp. 35-75.
- Sommer, Andreas Urs. *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag GmbH, 2016.
- Stegmaier, Werner. “A nova determinação de Nietzsche da verdade” in: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis: Editora Vozes, 2013
- Straus, Leo. *Persecutions and Art of writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- _____. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- _____. “Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*”, in *Studies in Platonic Political Philosophy* (1983)
- West, M.L. *The Hymns of Zoroaster*. A new Translation of the Most Ancient Sacred Texts of Iran. With Introduction and Commentary by M. L. West (Londres e Nova Iorque: I.B. Tauris & Co Ltd., 2010)
- Whitman, Walt. *Poetry and Prose*. Edited by Justin Kaplan. New York: *The Library of America*, 1982.
- Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness. An Essay on Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2001. (Primeira Edição: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922).

_____. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Werkausgabe Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984. (Primeira Edição: Oxford: Blackwell, 1956).

_____. *Philosophische Untersuchungen*. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003. (Primeira Edição: Oxford: Blackwell Publishing, 1953).