

A experiência da superação em *Assim Falou Zaratustra*

I – Pressupostos para uma Filosofia da Superação em *Assim Falou Zaratustra*:

1. Apresentação do Problema

A hipótese interpretativa que desenvolvo neste escrito é a de que o ensinamento da superação (*Überwindung*) constitui o principal tema abordado por Nietzsche em seu *Assim Falou Zaratustra*¹ (AFZ – 1883). O conceito de superação, ao meu ver, é o *leitmotiv* da obra, ou seja, a dinâmica que impulsiona tanto a sua ação dramática do “tornar-se o que se é”², quanto a elaboração dos seus prin-

* Professor do Departamento de Filosofia da UFRRJ.

- 1 Para a citação da obra de Nietzsche, utilizo-me, sobretudo, da edição *Kritische Studienausgabe* – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Walter de Gruyter, 1988. In 20 Bänden. De agora adiante, KSA, volume (v) seguido de página (p), somente para os pós-tomos. Para os textos editados como obra, cito o título seguido da seção ou do aforismo conforme o caso. Utilizo-me da tradução de Rubens R. Torres Filho, em *Obras Incompletas*, col. Os Pensadores – Abril Cultural; SP, 1983. As vezes faço uso da edição *Werke Grossoktaveusgabe*, 20B. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1920, sobretudo, quando se trata de uma passagem famosa e bastante referida. Foi super importante para o nosso trabalho a edição KGW – VI – 4 *Nachberichts-Band zu Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben. M-L. Haase und M. Montinari – Berlin / NY: Walter de Gruyter, 1991. Para os escritos de juventude foi usada a edição *Früheschriften* – 5 B. (Herausgegeben von Hans Joachim Mette). München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994. Das cartas, utilizamos a edição *KGB Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe* – In 7 B. . Berlin/NY: dtv, Walter de Gruyter, 1986. Porém, as citações das cartas são feitas apenas com as datas, pois são suficientes para serem localizadas.
- 2 “*Wie man wird, was man ist*”. Essa famosa máxima de Píndaro (*Pitias*, II, 72), que tanto inspirou os poetas Goethe e Hölderlin, serviu a Nietzsche como subtítulo para a sua autobiografia *Ecce Homo* (EH); ela aparece também de forma variada no aforismo 270 de *Gaia Ciência* (GC) – “*Du sollst der werden, der du bist*” (Deves tornar-te aquilo que és); no aforismo 335 de GC – “*Wir aber wollen Die werden, die wir sind*” (mas nós queremos nos tornar aquilo que somos). No AFZ nas seções “O Convalescente” – “*wer du bist und werden musst.*” (quem tu és e quem deves tornar-te); “A Sanguessuga” – “*ich bin, der ich sein muss*” (eu sou quem devo ser); “O Sacrifício do mel”, da quarta parte do AFZ – “*Werde, der du bist!*” (torna-te quem és!).

cipais conceitos, sem contrariar, com isto, as afirmações de que “a concepção básica da obra é o pensamento do eterno retorno” (*Ecce Homo*, “AFZ”, 1). Para isso, devemos considerar: a relação orgânica que há no antagonismo superação-conservação no interior da trama; assim como reconhecer a importância que desempenha a quarta parte do AFZ no contexto desse aprendizado da superação.

O ensinamento da superação em Nietzsche aparece em oposição ao princípio de conservação, utilizado pela tradição, seja da grande filosofia, seja das ciências naturais. Para ele, o valor das verdades metafísicas e científicas está fundamentado em um fim utilitário, ou seja, tais verdades valem somente se são úteis para a conservação da vida³. Como Nietzsche não vê nenhuma finalidade na natureza, ele vê na idéia de superação as exigências necessárias para as suas teses antiteleológicas e antimecanicistas; pois a superação atua de forma dinâmica, impulsionada pelas contradições, sempre buscando o mais (*die Mehrung*) como forma de sua expressão e, deste modo, nunca atinge um ponto de estagnação, tal como parece sugerir o princípio de conservação. Por isso, é uma exigência da superação, para que ela atue, estar em oposição ao princípio de conservação; mas, para haver superação, é necessário que haja conservação. Dessa forma, a dinâmica do processo é mantida.

Em Nietzsche, o tema da superação tem um duplo significado; ele aparece, primeiro, como no uso da expressão “superação da metafísica”⁴, a qual tem um sentido mais histórico, filogenético, e implica uma crítica, ou uma oposição, à tradição do pensamento ocidental; e, também — como consequência do primeiro —, aparece no sentido de uma transposição de obstáculos num processo performático pedagógico, como, por ex., em: “o melhor é ainda algo que deve ser superado”(AFZ, III, “Das Velhas e Novas Tábuas”), com uma conotação mais existencial, ontogenética, que implica uma oposição ao princípio de conservação como sendo a meta da existência. Concebido dessa forma, o princípio de superação funciona como um ensinamento que educa o indivíduo como chegar a ser o que se é, superando em si tudo o que há de “humano, demasia-

3 Essas teses de cunho pragmático podem ser percebidas nos escritos de Nietzsche desde “Sobre a Verdade e a Mentira em um Sentido Extra-moral” – 1873, quando ele ensaiava desenvolver sua teoria do perspectivismo.

4 Sabemos da importância dessa questão na discussão, não somente no campo da investigação nietzschiana, se Nietzsche superou ou não a metafísica, mas, também, nas polêmicas teóricas acerca da situação do discurso da modernidade. Desse ponto de vista, segundo Heidegger, os esforços de Nietzsche para superar a metafísica foram em vão, cabendo a ele – Heidegger – tal tarefa; Habermas, 1982, por outro lado, toma Nietzsche como o ponto de inflexão da modernidade, ligando a ele toda uma tradição que vai de Heidegger a Derrida, a qual se convencionou chamar de pensamento pós-moderno ou pós-metafísico.

damente humano”. É dando mais ênfase a esse segundo sentido, sem negligenciar o primeiro, que pretendo analisar o desdobramento do ensinamento da superação em AFZ.

Na verdade, os dois significados de superação estão intimamente conectados entre si, pois, segundo Nietzsche, a história da cultura ocidental é decadente devido ao pensamento metafísico que se enraizou nela e conduziu o seu sentido histórico, gerando assim uma ilusão, um não sentido, que se manifestou no período moderno como niilismo. Dessa forma, para que Nietzsche efetive o seu antigo projeto pedagógico de constituição do tipo mais elevado⁵, que em AFZ, ele expressou com o conceito de super-homem (*Übermensch*)⁶, será necessária a superação do homem moderno, produto de uma cultura decadente. Mas o desafio de tal tarefa implica antes a superação da metafísica. Na segunda fase de seu desenvolvimento filosófico, Nietzsche se ocupou disso.

O tema da superação está intimamente ligado à crítica que Nietzsche faz da cultura. Esta, para ele, é desprovida de sentido histórico, pois o princípio que fundamenta os seus alicerces — o princípio de conservação — é um princípio de penúria e estagnação, inventado pelos mais fracos para a manutenção da vida, devido à sua eficácia, tornou-se hábito, depois se consolidou como verdadeiro, para agora, em nosso tempo, ser revelado como ilusão. Por isso, é elemento constitutivo de uma humanidade fraca, arrebanhadora, falhada, bufônica, decadente e, em última instância, niilista. O que a constatação do niilismo revela é que: os valores superiores com os quais se edificou a cultura e se direcionou a história até o presente são desprovidos de sentido, pois atendiam as exigências de um princípio de penúria, o de conservação; e por

5 O projeto nietzschiano de edificar uma cultura mais elevada pode ser remetido aos seus escritos de juventude e do período médio, nos quais se edificariam como produtos respectivamente o gênio e os espíritos livres.

6 Utilizo-me aqui, em parte, dos argumentos de Roberto machado – 1997, p. 45, nota 22 – para a tradução do termo alemão *Übermensch* por super-homem. Todavia, respeito os esforços de Rubens Torres Filho, Obras Incompletas – 1983 –, adota o termo “além-do-homem” como tradução de *Übermensch*. Igual a Roberto machado, considero super-homem a melhor tradução, sobretudo por manter uma correspondência entre o prefixo ‘super’ de super-homem e super(ação), de forma análoga ao alemão, onde o prefixo ‘Über’ compõe as palavras *Übermensch* e *Überwindung*; e ao inglês, no qual o prefixo ‘over’ compõe as palavras *overman* e *overcoming*. Os comentaristas de Nietzsche de língua inglesa há muito tempo digladiam para uma melhor tradução do termo *Übermensch*. Bernd Magnus –1983, p. 636. Cf. tb. 1978. Pp. 32 ss. – adota o termo *Übermensch*, tal como Daniel Conway –1989). – e Arthur Danto – 1965-1980. P. 196. B. magnus - no primeiro escrito citado acima – chama a atenção para o curioso fato de que o termo *overman* foi adotado na prematura tradução de Nietzsche para o inglês feita por Thomas Common –; mais tarde, Walter Kaufmann consolidou o termo – mas no index. dessa coletânea, o termo *Übermensch* era traduzido por *superman*. Isso, de certa forma, explana a disputa acerca da tradução de *Übermensch* para o inglês.

isso nos afundamos no mais burlesco dos tempos. Por esta razão, o lado positivo da filosofia de Nietzsche, através do AFZ, sugere um esforço de superação desse estado niilista, ensinando o caminho próprio da superação que tem o super-homem como o autêntico sentido: “o super-homem é o sentido da Terra” (AFZ, Prólogo, 3).

2. A Conservação como Princípio Teleológico

Poderíamos perguntar a Nietzsche, já que ele se autodenomina médico da cultura e diagnosticador do nosso terrível estado de padecimento, qual é a causa de nossa enfermidade? Ou seja, qual foi o procedimento operado na base da edificação da cultura que gerou a decadência? Ele nos responderia que foi o procedimento de pretender erigirem ideais e valores superiores atrás de todo acontecimento, ou seja, dar um sentido de finalidade, unidade e verdade⁷ para o mundo, com a intenção última de manutenção da vida.

Esses valores são, segundo ele,

Resultados de determinadas perspectivas de utilidade (*Nützlichkeit*) para a manutenção (*Aufrechterhaltung*) e a ascensão de formações humanas de dominação: e apenas falsamente projetada na essência das coisas. (VP, § 12)

Em última instância, para Nietzsche, é o procedimento teleológico de estabelecer um fim interessado atrás de todo vir a ser que caracteriza a cultura ocidental⁸, ou seja, a necessidade de estabelecer o princípio de conservação da espécie⁹ como finalidade, isso denota uma atitude de fraqueza diante da vida, que é responsável pela manutenção do tipo fraco, pois o homem para se conservar, inibe, com medo, as forças de intensificação que são mais primordiais. A base desse pressuposto é a doutrina da vontade de poder, compreendida como sendo constituída de múltiplas forças disputando o poder, identificada com vida em AFZ¹⁰, ela revela o seu íntimo segredo de sempre se

7 Cf. o § 12 de *Vontade de Poder* (VP). Tradução de Rubens R. Torres Filho, em *Obras Incompletas*, 1983. P. 380. Cf. Heidegger, que faz uma exemplar análise desse parágrafo, em *Nietzsche II* - Gunther Neske Verlag; Berlin, 1961. P. 55-62.

8 Cf. Hans Peter Balmer - 1977. Principalmente pp. 27-45.

9 Como chama a atenção G. Abel, esse procedimento ocorreu tanto na tradição da grande metafísica quanto na ciência moderna. Cf. 1998/ 2. Auflage. Pp. 3-38. Cf. tb. 1982. Pp. 369-407.

10 Nos escritos após AFZ, Nietzsche se esforça para expor seu conceito de vontade de poder em várias perspectivas, dessa forma, ele não estaria restrito a uma identificação com vida, mas como uma hipótese interpretativa global da existência.

superar¹². Devido a isso, Nietzsche propõe como alternativa ao princípio de conservação, o princípio de superação, pois esse atua de forma dinâmica, intensificando as forças, buscando sempre o mais como modo de sua manifestação, sem estabelecer um fim.

A crítica de Nietzsche às posições teleológicas já aparece em seus escritos de juventude com forte inspiração kantiana¹², o que pode ser evidenciado em seu projeto, nunca concluído, de doutorado na universidade de Leipzig, no ano de 1868, intitulado: “*Die Teleologie seit Kant*”, no qual podemos ler: “Não há ordem nem desordem na natureza. Nós que atribuímos acaso aos efeitos, os quais não vemos em associação com as causas”.¹³

No período médio e de amadurecimento, sobretudo, a crítica de Nietzsche ao princípio teleológico de conservação se intensificará¹⁵. Em *Gaia Ciência* (GC –1882), ele afirma não existir nenhuma finalidade na natureza, nem mesmo de cunho estético, tal como parecia haver em *O Nascimento da Tragédia* (NT –1871), pois o todo (*das All*)

Não é perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, nem sequer se esforça no sentido de imitar o homem! E nem é atingido por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Também não tem um instinto de autoconservação nem em geral qualquer instinto; também não conhece nenhuma lei. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há somente necessidades, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Se sabeis que não há fins, sabeis também que não há acaso: pois, somente ao lado de um mundo de fins a palavra “acaso” tem um sentido. (GC, § 109).¹⁵

11 Cf. AFZ, II, “Da Auto-superação”.

12 É bom lembrar que o contato de Nietzsche com a filosofia kantiana se deu por via indireta, através do livro de Kuno Fischer, 1860, nos volumes 3 e 4, que têm como título “Emmanuel Kant. A História Evolutiva e o Sistema da Filosofia Crítica”. Uma outra via é o livro de Friedrich Albert Lange - 1978 - *Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*; 1866. Em 2 vol.. Lange (1828-1875) foi um materialista neo-kantiano que rechaçava toda forma de idealismo, mas via na *Kritik der reinen Vernunft* de Kant uma explicação da atividade da consciência como organizadora da realidade.

13 Friedrich Nietzsche – “Die Teleologie seit Kant” (frühjahr de 1868). In: *Gesammelte Werke* (Musarion-Ausgabe, München, 1922); Primeira parte, p. 410. Cf. a excelente análise de Spaemann, R. e Löw, R, 1981. Pp. 194-207.

14 A crítica de Nietzsche à cultura, por ter sido constituída tendo o princípio de conservação como finalidade, é remetida às suas críticas à teoria do conhecimento e, por conseguinte à moral. Isso pode ser evidenciado já no ensaio de juventude “Sobre a Verdade e a Mentira em um Sentido Extra-moral”, KSA I, p.876 e também em *Humano, Demasiadamente Humano*, §§ 96, 97, 99 102 e etc.

15 Cf. também o § 110 e no quinto livro §§ 349, 354, 355, 357, 374, 382.

A partir dos anos oitenta — sobretudo, depois de GC — como chama a atenção Günter Abel¹⁶, Nietzsche radicalizará sua crítica ao princípio teleológico de conservação, que terá fortes conseqüências na elaboração do AFZ, tendo como alvo, sobretudo, a filosofia de Spinoza (1632-1677), a biologia de Darwin (1809-1882) e a física de J. Robert Mayer (1814-1878). Isso não quer dizer que Nietzsche não tenha criticado outros modelos teleológicos. Aristóteles, Hobbes, Leibniz, Kant e Schopenhauer, não foram poupados. Porém, com base em G. Abel¹⁷, quero apenas enfatizar as críticas coetâneas ao AFZ.

3. Três Modelos Teleológicos Criticados por Nietzsche

É bom salientar que Nietzsche critica esses modelos, mas também se apropria deles, pois esses pensadores exerceram forte influência na elaboração da parte positiva de sua filosofia. Não obstante, ênfase aqui somente o lado crítico dessa interpretação, pois o meu objetivo ao confrontar Nietzsche com esses pensadores é demonstrar como o seu princípio de superação surge em oposição ao princípio de conservação sustentado por eles.

a) A crítica de Nietzsche a Mayer é mais latente do que manifesta. Mayer havia elaborado em 1842-43, em seu livro *Mechanik der Wärme*, — depois do desenvolvimento do “princípio de conservação da matéria” já ter sido estabelecido — a primeira lei da termodinâmica, “o princípio de conservação da

16 Sobre essa questão Cf. Günter Abel: ,1981-82. Pp.367/407; 1998, 2.Auflage. Pp.39-82, 133-187, 439-447. Cf. também, no que diz respeito às ciências da natureza, Alwin Mittasch:, 1952. Pp. 23-44; 1950. Pp. 59-76. Mittasch (1869-1953) foi um químico que dedicou seus estudos às implicações filosóficas da noção de catalise nas obras de Leibniz, Goethe, Julius R.Mayer, Schopenhauer, Nietzsche e W. Ostwald. Sobre Nietzsche, Mittasch escreveu esses dois estudos que se tornaram consagrados e que são, talvez, as principais fontes de referência no que concerne a uma aproximação do pensamento nietzschiano com as ciências da natureza.

17 Sigo aqui somente a orientação do artigo de Abel, que se prende restritamente aos modelos de Spinoza, Mayer e Darwin, autores que Nietzsche estava lendo em 1882, depois de concluir o quarto livro de GC e na época da elaboração do AFZ. Mas, no livro – indicado na nota anterior -, Abel amplia a análise do princípio de conservação, estendendo-a a Leibniz, a Schopenhauer e à arte. Em relação a Schopenhauer, que geralmente é criticado por Nietzsche, devido ao uso que faz do princípio de autoconservação como finalidade da natureza, tal como aparece em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §28, livro II, vol. I, é bom salientar que o nosso filósofo após a conclusão de GC, dá uma pausa no trato de seu antigo mestre. Isso nos leva a crer que na época da elaboração de AFZ, Nietzsche não ‘dialogou’ com Schopenhauer. Isso pode ser constatado na correspondência remetida a Peter Gast de 20. 08. 1882, na qual lhe envia um número do livro recém publicado, com algumas alterações do texto já conhecido por ele. A passagem da carta é a seguinte: “..também sobre Schopenhauer expressei-me de modo mais claro (talvez jamais retorne a ele e a Wagner..)”. É bem verdade, isso não se cumpriu, mas pelo menos na época da elaboração do AFZ, diminuiu o peso dos antigos mestres sobre Nietzsche, que assume uma postura mais independente.

energia”. Numa espécie de refrão à antiga lei, reza que a energia não se perde, que a força somente muda conforme a qualidade, mas conforme a quantidade é imutável e, também, que o calor e o movimento se convertem um no outro e, deste modo, pode se expressar numericamente uma lei da relação invariável entre a magnitude do calor e a do movimento; introduz-se assim a noção de equivalência mecânica do calor. O calor é, uma forma de transmissão de energia, efetuado por meio do impacto de moléculas. A transmissão da energia mecânica consiste em que as moléculas de um corpo, movendo-se em filas, transmitam sua energia a outro corpo. A energia pode ter diversas formas, transformáveis umas nas outras, e cada uma capaz de provocar fenômenos bem determinados e característicos nos sistemas físicos. Em todas as transformações de energia, ela se conserva, isto é, a energia não pode ser criada, mas apenas transformada. É isso o que reza em geral o princípio da conservação da energia. A idéia de conservação da energia, na teoria de Mayer, foi apresentada como o verdadeiro conteúdo do princípio de causalidade. Nietzsche, contrariando as leis da física — pois o princípio de conservação da energia se mantém válido até hoje —, refuta tal princípio como sendo a causa última de todo movimento, pois, para ele, não existe nenhum princípio de penúria, ou seja, de conservação na natureza, a qual faz tudo não para se conservar, mas para se expandir. Todavia, a crítica de Nietzsche a Mayer é menos constatável, é latente; fica mais manifesta a influência que o físico exerceu sobre ele¹⁸.

b) Contra Darwin, as críticas são mais manifestas. Nos escritos de juventude e médios, Nietzsche faz vários elogios ao método experimental do naturalista inglês, e em sua primeira das *Considerações Intempestivas* (CI-1873), ele usa

18 A crítica de Nietzsche a Mayer é mais latente do que manifesta, ou seja, é mais difícil de ser percebida. Mayer foi um crítico árduo da antiga lei da proporcionalidade entre a causa e o efeito, tão aceita pela mecânica clássica, pois, segundo ele, em todo o mundo vivo o contexto pequenas causas - grandes efeitos é essencialmente importante, não existe mais nenhuma relação quantitativa, nem matematicamente calculável entre causa e efeito. Mayer desenvolveu, a partir disso, uma noção de força de desencadeamento (*Auslöschungskraft*), complementar à força de conservação, que amplia e altera os conceitos de causa e de força. Essa teoria do desencadeamento da força, que pensa uma dinâmica da causa, fascinava a Nietzsche e contribuiu bastante para o desenvolvimento de sua filosofia. (Cf. Abel, G. 1988. P.370. E também, Mittasch, A. 1952. Pp.103-109; 115-127 e 151-158). O contato de Nietzsche com Mayer se deu através de Peter Gast que, em 8 de abril de 1881, lhe enviou o tratado *Mechanik der Wärme*, sobre o qual somente se pronunciou um ano depois, em uma carta de 20 de março de 1882, com um tom reprovatório. Confronta-o com Copérnico e Boscovich, considerando-o apenas como um grande especialista. (Cf. Mittasch, A. 1950. Pp. 59-75). Todavia, Nietzsche não deixa de mencionar de forma elogiosa as idéias de Mayer, como se podem constatar nos escritos póstumos: KSA IX, 11(24); 11(68); 11(136).

Darwin contra David Straus, demonstrando um certo fascínio pela lei da seleção natural, a qual reza que os mais fortes vencem os mais fracos em um processo de seleção natural, movido pelo instinto de auto-conservação. Porém, na fase de amadurecimento de sua obra, Nietzsche não concordará com Darwin a respeito do princípio de finalidade dessa seleção, o princípio de conservação da espécie; pois este, segundo ele, conduz, freqüentemente, ao fracasso e à destruição dos fortes, das exceções. Contrariamente a Darwin, que afirma o aperfeiçoamento progressivo das espécies visando à conservação, Nietzsche afirma que não há evolução performática do homem, do ponto de vista da cultura, e que a natureza faz tudo não para se conservar, mas para se expandir, se superar¹⁹. Por isso, ele é tão implacável contra o darwinismo, tal como pode ser constatado no seguinte fragmento póstumo do final do ano de 1886:

Contra o Darwinismo: A utilidade de um órgão não explica a sua formação; pelo contrário! Durante o tempo bastante longo em que uma propriedade se forma, esta não conserva o indivíduo nem lhe é útil, pelo menos na luta contra circunstâncias externas e contra inimigos.(...).

O próprio indivíduo é luta das partes (pela nutrição, pelo espaço, etc.): O seu desenvolvimento está relacionado com um vencer (*Siegen*), com um predominar (*Vorherrschen*) das partes singulares, com uma atrofia, uma transformação de outras partes em órgãos.(...) As novas formas criadas a partir de dentro não se orientam segundo um fim; (...) Se apenas se conservou o que provou ser duradouramente útil, teremos de dar a primazia às capacidades prejudiciais, destrutivas, dissolventes, ao absurdo e ao acaso...(KSA, XII, 7(25))²⁰.

c) A respeito de Spinoza, a posição de Nietzsche é mais ambígua²¹, devido a um grande número de passagens festivas em sua obra sobre o filósofo “maldito” e uma quantidade menor em tom reprovativo. As críticas de Nietzsche a Spinoza nem sempre são mencionadas pelos comentadores, que na maior parte das vezes interpretam os dois filósofos estabelecendo uma aproximação entre ambos — por ex.: *amor fati e amor Dei*, vontade de poder e *conatus* — e

19 É nessa direção apontada por Nietzsche em sua crítica a Darwin que devemos compreender o conceito de super-homem.

20 Comparar com os fragmentos: GC, § 352; PABM, § 253; GM, Prefácio 7; GD, Incursões § 14; Póstumos: XI, 34(73); XIII, 14 (123).

21 O mais completo estudo sobre a relação Nietzsche e Spinoza é: *Nietzsche und Spinoza*, de William S. Wurzer; Verlag Anton Hain - Meisenheim am Glan, 1975.

vêm o segundo como um precursor do primeiro. O grande impulso dessas interpretações talvez seja a difundida carta de Nietzsche enviada a Overbeck, em 30 de julho de 1881, na qual é dito: “Estou totalmente admirado, totalmente fascinado! Tenho um precursor, e que gênio!” Todavia, a passagem que diz respeito às diferenças — “... ainda que, é verdade, as diferenças entre nós sejam enormes...” — é muitas das vezes omitida, e isso ocorre devido a Nietzsche só ter manifestado sua crítica a Spinoza mais tarde, incidindo justamente contra o princípio de auto-conservação como causa determinante. Para Spinoza, não existe nenhuma virtude anterior ao esforço para autoconservação, ou seja, a essência das coisas é o esforço para autoconserva-se²². Segundo Nietzsche, esse “é um falso princípio, pois em todo ser vivo, pode-se mostrar com maior clareza, que ele faz tudo — não para conservar-se, mas para tornar-se mais...” (KSA, XIII, 14 (121))²³. E ainda, em duas passagens, mais ou menos da mesma época, Nietzsche chega a ser cruel em sua crítica contra Spinoza e dispara:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de afirmarem que o instinto de autoconservação é o instinto cardinal do ser orgânico. O vivente quer a sua força — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é somente uma das conseqüências indiretas e mais freqüentes disso. Em suma, neste ponto como em outros se deve ter cuidado com princípios teleológicos supérfluos! —tais como instinto de autoconservação (que se deve à inconseqüência de Spinoza). Assim, com efeito, exige o método, que deve ser essencialmente parco de princípios. (PABM, § 13).

No aforismo 349 de GC, em continuidade com a passagem acima mencionada, Nietzsche identifica Spinoza com o darwinismo e é ainda mais cruel em seu arrebato:

Outra vez a origem dos sábios. Querer autoconservar-se é a expressão da calamidade, uma restrição ao verdadeiro instinto da vida que tende à expansão da potência e que, nesta vontade, põe em questão e freqüentemente sacrifica a autoconservação. É preciso ver um sintoma no fato de certos filósofos, Spinoza, por exemplo, tísico, ter considerado o instinto de autoconservação como decisivo: — eram homens em estado de calamidade. Se nossas ciências naturais modernas estão engajadas a tal ponto no dogma spinozano (em último lugar e do modo mais grosseiro com o

22 Cf. *Ética*, Parte IV, prop.22, dem., cor.; Cf. também, Parte II, prop. 7; Parte III, prop. 4, dem.; Parte IV, prop. 18, dem.; prop.20, esc.; esc. da prop. 21; prop. 24, dem; prop. 25, dem.

23 Posição próxima a essa é mantida em: AFZ, II, “Da Auto-superação” e “Da Redenção”.

darwinismo e sua doutrina incompreensivelmente sectária da “luta pela existência”), a razão deve ser buscada no fato de que provavelmente a origem da maior parte dos naturalistas esteja em causa: nisso pertencem ao “povo”, seus ancestrais eram pessoas pobres e de pouca importância que tinham tido dificuldade para ganhar a vida. Todo darwinismo inglês respira numa atmosfera semelhante àquela produzida por cidades inglesas super povoadas, o odor da ralé, da tacahez. Porém assim que se é naturalista dever-se-ia sair de seu recanto humano, pois na natureza não reina a penúria, mas a abundância e mesmo o desperdício até a loucura. A luta pela existência é uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver, a grande e a pequena luta se desenrolam em toda parte ao redor da preponderância, do crescimento, da extensão e da potência, de acordo com a vontade de poder, que é precisamente a vontade de viver.

Tendo isso como pressuposto, desenvolvo uma breve análise do Prólogo e das 3 primeiras partes do AFZ, com o objetivo de fornecer uma indicação prévia de como a idéia de superação é o fio condutor da ação dramática e o elemento constitutivo dos principais temas da obra, não só da vontade de poder, como é comumente referida, mas também dos demais —super-homem e eterno retorno; e depois, passo demonstrar como somente na quarta parte, segundo a minha hipótese interpretativa, o ensinamento da superação se efetiva.

4. Breve Análise do Prólogo das Três Primeiras Partes do AFZ

Nietzsche, em EH, descreve o Zaratustra como um “tipo” que simboliza, o que ele classifica de “auto-superação da moral” (EH, “Porque sou um Destino”, 3)²⁴, ou seja, ele foi criado para corrigir “o erro mais fatal de todos” (Idem), a invenção da moral feita pelo profeta persa. No prólogo, vemos Zaratustra ser apresentado como um legislador, um criador de novas tábuas de valores, que espera na solidão de sua montanha a hora de seu declínio, a hora de poder descer para junto dos homens para os quais deve ensinar a auto-superação como lei da vida. Dessa forma, os três temas principais do prólogo, “a morte de Deus”, o “último-homem” e o “super-homem” estão intimamente ligados. O ensinamento da “morte de Deus” é necessário para que o homem seja superado, e a orientação da superação é o super-homem; ou

24 A esse respeito, conferir em: Oswaldo Giacóia -1997. Cf: sobretudo “Notas sobre o tema da auto-superação da moral”. Pp.102-125.

seja, depois da “morte de Deus”, o homem tem duas alternativas²⁵: ou tornar-se o último-homem — a conservação do homem —, ou o super-homem — a superação do homem.

Na primeira parte da obra, Zaratustra ensina “o caminho do criador” — título de uma das últimas seções dessa parte — através da dinâmica transmutação do espírito, apresentada na seção inicial, intitulada “Das Três Transmutações”. É a transmutação do espírito que conduzirá a ação dramática do ensinamento da superação nessa parte. Assim, Zaratustra ensina aos homens quererem não novos caminhos, mas aquele que até então seguiram, pois o super-homem não é nada de absolutamente fantástico, mas somente aquele que é. De forma iconoclasta, como um leão, Zaratustra se insurgirá contra todos os ídolos, contra tudo o que até então se considerou grande e sério, Deus, Estado, Alma etc... Com o tema da “morte de Deus”, Nietzsche põe fim ao preconceito contra o tempo e o reconhece como a única dimensão do todo, em oposição ao idealismo, que recusa o temporal em favor do atemporal, do ideal. Nesse sentido, o que Zaratustra quer ensinar é que o sentido da Terra se dá numa inserção fundamental no tempo imanente nela. E, por isso, na seção “Dos Desprezadores do Corpo”, Zaratustra nos alerta para a importância do corpo, pois ele é o fio condutor (*Leitfaden*) que guia para o caminho do criador, e os que o desprezam não são ponte nem caminho para o super-homem. E, já no final da primeira parte, na última seção, intitulada “Da Virtude que Doa”, Nietzsche ensaia aquilo que depois irá constatar, que a

25 Essa tese é aporética, pois é complicado defender uma posição de deliberação no pensamento nietzschiano, devido, sobretudo, as fortes teses deterministas defendidas por Nietzsche ao longo de sua obra (que ficaram mais acentuadas com o a elaboração do conceito de eterno retorno). O determinismo defende a tese segundo a qual tudo o que houve, há e haverá, e tudo o que ocorreu, ocorre e ocorrerá, já está de antemão fixado, condicionado e estabelecido, não podendo haver nem ocorrer mais do que já está, de antemão, fixado, condicionado e estabelecido. O eterno retornar de todas as coisas, expresso no conceito nietzschiano de eterno retorno, parece preencher as exigências do determinismo. Mediante isso, fica difícil sustentar, no pensamento de Nietzsche, teses acerca da autonomia; mas na terceira parte do AFZ, o pensamento do eterno retorno, uma espécie de conjugação entre elementos cosmológicos e éticos, nos oferece algum subsídio, para que, apesar do devir determinante de todas as coisas, inclusive do nosso agir, possamos deliberar sobre os nossos atos. A base para tal reflexão é o fragmento póstumo do outono de 1881, escrito às vésperas da composição do ASZ, “(...) Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa - pois assim será em todo caso! quem encontrar no esforço o mais elevado sentimento, que se esforça; quem encontrar no repouso o mais elevado sentimento, que repouse, quem encontrar em subordinar-se, seguir, obedecer, o mais elevado sentimento, que obedeça. Mas que tome consciência do que lhe dá o mais elevado sentimento, e não receie nenhum meio! Isso vale a eternidade!” (KSA, IX, 11 (163)).

tarefa de se tornar o que se é, é individual. Todavia, o aspecto educativo da superação está longe de se completar no final da primeira parte.

A elaboração de toda a segunda parte foi considerada pelo próprio Nietzsche como um desafio de auto-superação. Não é sem propósito que a segunda parte gira em torno da doutrina da vontade de poder e tem como principais seções “Da Auto-superação” e “Da Redenção”. A primeira seção tem como tema a formulação da vida como vontade de poder e, por conseguinte, a superação como dinâmica de seu impulso. Zaratustra diz: “E a própria vida contou-me este segredo: ‘Vê’, falou ela, ‘eu sou isso que precisa sempre se auto-superar’”. A segunda seção tem como tematização o espírito de vingança e o caminho de sua superação. A vontade criadora, legisladora, constitui uma relação essencial com o tempo, na medida em que é ela que redime o homem do espírito de vingança, da vontade escrava e auto-punidora, que se vinga da vida por não poder retroceder, por não poder transformar todo o passado, o “foi”, em um “assim eu quis, assim eu quero e assim eu hei de querer”, e, desta forma, lança uma sombra negra sobre todo o futuro. A relação da vontade criadora com o tempo consiste em buscar um saber silencioso do tempo que liberte a vontade de sua fixação com o passado. Nessa seção, Zaratustra ensina que a vida é destituída de sentido além de si mesma, ou seja, a vida humana contém em seu eterno movimento criação e destruição, prazer e dor, alegria e sofrimento, bem e mal, superação e conservação, pois o sentido dela não será encontrado em nenhum outro lugar que não seja nela mesma. Todavia, esse pensamento, em vez de nos frustrar, deve nos inspirar, pois através dele somos capazes de afirmar o eterno retorno de todos os momentos de nossa existência e reconhecermos que cada instante é necessário para nos tornarmos o que somos. A seção “Da Redenção” termina com uma pré-figuração da doutrina do eterno retorno, assunto da parte seguinte.

A terceira parte do AFZ tem como tema central a doutrina do eterno retorno, o pensamento mais elevado de Zaratustra-Nietzsche, o qual permite a superação da “virtude de rebanho” e do niilismo — representado pelo espírito de peso. O eterno retorno é definido pelo filósofo como “a fórmula mais elevada da afirmação” (EH, “AFZ”, I) disso denota o caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta. O tema do eterno retorno na filosofia de Nietzsche tem dupla significação: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo, e por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. Quando Nietzsche relaciona o eterno retorno com o tempo e a experiência da afirmação singular, ele está enfatizando a alteração profun-

da que esse pensamento propicia ao indivíduo na imanência do tempo. É da experiência do eterno retorno que o super-homem surgirá como tipo criador de uma vontade livre, que quer sempre se superar, se elevar. As seções dedicadas ao eterno retorno são: “Da Visão e do Enigma” e “O Convalescente”. Na primeira, o tema é apresentado como um enigma e é narrado para um grupo de marinheiros, pois é uma exigência desse pensamento somente se exprimir através da interpretação, desafiando a verdade, fazendo-a ser superada por outras formas de saber. Nessa seção, vemos ainda a natureza do tempo revelar-se como instante. Na segunda seção, é revelada a solução do enigma apresentado na primeira seção; Zaratustra é a imagem do ser mais solitário, o pastor em cuja boca penetrou uma negra serpente —uma das representações do niilismo—, deixando-o nauseado. Essa é a imagem que ilustra a causa de seu padecimento; mas a causa de fato é a percepção de que todas as coisas retornam e, com elas, também o menor dos homens. Desse modo, identifico a superação com o próprio retorno; o eterno escoar é a superação. Não obstante, a terceira parte termina com um estático fim que fez com que Nietzsche acrescentasse à obra uma última e derradeira parte.

II – A Importância da Quarta Parte no Processo de Superação

1. Consideração Preliminar

Em fevereiro de 1885, um ano depois de Nietzsche ter dado a obra AFZ como concluída em suas três primeiras partes, ele acrescenta a essas uma quarta. Primeiramente, a quarta parte foi elaborada para constituir a primeira parte de uma intencionada obra, também dividida em três partes, a qual se chamaria “O Grande Meio-dia”, mas acabou se tornando a mais polêmica das partes do AFZ. Ela foi editada, em um número reduzido de exemplares, pelo próprio Nietzsche, com uma distribuição privada entre amigos. A quarta parte se diferencia das demais não só no estilo literário, mas também na forma e conteúdo. É considerada como sendo a menos significativa de todas, e nela a forma de discurso, que tem freqüentemente o “do” ou “da” no início dos títulos, quase que desaparece, da mesma forma que o emblemático, “assim falou Zaratustra”, no final das seções. A linearidade resgatada do prólogo, na exposição da trama da última parte, é a sua peculiaridade mais destacada, pois nas partes anteriores, as seções tinham uma certa independência uma das outras, encerrando-se em si mesmas. Além disso, as partes anteriores eram marcadas por temas que se destacavam em algumas seções; a quarta parte não

é temática, nenhum dos principais conceitos da obra —super-homem, vontade de poder e eterno retorno— aparece nela explicitamente como tema central; ela é mais estratégica; nela Zaratustra retorna a seus antigos ensinamentos para complementá-los; parodia as partes anteriores e apresenta a obra em aberto. As principais seções dessa parte são: “Do Homem Superior”, “Entre as Filhas do Deserto” e “O Sinal”.

Nietzsche pensou, certa vez, em deixar Zaratustra morrer de compaixão no final da terceira parte²⁶, dando-lhe uma meta, um *telos*; e também elaborou um esboço da quarta parte no qual o protagonista teria o mesmo fim²⁷, mas preferiu deixar, na versão definitiva, incerto o futuro do personagem, caracterizando, assim, o livro como uma espécie de obra em aberto. Com o acréscimo da quarta parte, o autor queria dar uma certa dinâmica à ação dramática, que parecia estagnada com o final da terceira parte, e complementar o seu ensinamento. Em uma carta enviada a Overbeck, sugerindo uma circularidade da obra, Nietzsche aconselha-o a voltar ao prólogo, depois de ler a quarta parte; diz ele: “... Foi pensada como final: volte a ler o prólogo da primeira parte...” (carta de 7 de maio de 1885).

A quarta parte desempenha uma função central na hipótese hermenêutica que apresento, pois é nela que o ensinamento de Zaratustra da superação, que o constitui como aquilo que ele é, se efetiva. Mas não como uma efetivação estática, pois isso seria doutrinação e arrebanhamento. Essa é uma das questões que tento demonstrar a partir de uma exposição panorâmica da quarta parte. Pois sou da opinião de que o que Nietzsche queria, com essa acrescentada parte, é que o processo de superação é individual, sem que disso decorra um isolamento de Zaratustra do convívio humano, tal como parece sugerir o final da terceira parte, nem implique uma relação de compaixão e amor pelo homem ou pelo próximo, tal como parecem sugerir as duas primeiras partes, ainda desenvolvidas num contexto de arrebanhamento²⁸. É no contexto da

26 Isso pode ser cf. nos póstumos: KSA, X, 16(54), 16(38).

27 KSA, X, 16 (55). Eis o plano na íntegra:

Plano para a quarta parte do Zaratustra.

1. A procissão vencedora, a cidade empestada, a fogueira simbólica.

2. As anunciações do futuro: seus discípulos (Schüler) contam seus atos.

3. Último discurso com os presságios, as interrupções, a chuva e a morte.

4. *A reunião em volta de seu túmulo - o juramento - o grande meio-dia - alegre e apavorado pressentimento.*

28 Jörg Salaquarda, em 1999. Pp. 75-93.) - Demonstra que há no meio de GC, mais precisamente, no final do terceiro livro, devido a descoberta da doutrina do eterno retorno, um deslocamento de perspectiva no pensamento de Nietzsche: “A modificação da parte final do terceiro livro é, de fato, bastante elucidativa. Num olhar retrospectivo (EH, “GC”), Nietzsche via proferida aí, do modo mais inequívoco, a inversão da análise crítica em apresentação positiva de sua nova ‘doutrina’ própria. Ele já tinha exibido um pressuposto central no

quarta parte, no convívio com os homens superiores, que Zaratustra terá de superar o seu último desafio, a virtude de rebanho, a compaixão²⁹.

Mas esse experimento de prova de força pelo qual passa Zaratustra, na última parte, na sua tarefa de se auto-superar, geralmente é negligenciado pela maioria de seus intérpretes. E, devido a isso, consideram a quarta parte como um acréscimo supérfluo. Contra essa interpretação, eu me aproximo, porém sem estar plenamente de acordo, de uma certa literatura que, nos últimos anos, vem se esforçando para demonstrar a importância da quarta parte no contexto da ação dramática da obra. É fundamental também destacar, sobre a última parte, a resolução nela da aporia entre a incompatibilidade do super-homem e do eterno retorno, pois creio ser esse um importante fator para se compreender melhor o ensinamento de Zaratustra da superação. No parágrafo 3, da seção intitulada “Dos Homens Superiores”, é dito:

Os mais preocupados hoje indagam: ‘como se conservará o homem?’ Zaratustra foi o primeiro e único que indagou: ‘como se superar o homem?’(...) Isso pergunta e não cessa de perguntar: ‘como poderá o homem conservar-se melhor, mais longamente, mais agradavelmente?’ Com tal pergunta — eles são os senhores de hoje. Superai, meus irmãos, esses senhores de hoje — esses pequenos homens: eles são o maior perigo do super-homem.

Com a quarta parte, Nietzsche resgata o conceito de super-homem que havia empalidecido depois do vigor da primeira parte, e de forma análoga ao prólogo — para o qual aponta depois do final da quarta parte — fala da necessidade da superação do homem. Deste modo, o ensinamento da superação percorre toda a ação dramática, desde o prólogo, onde aparece pela primeira vez, até à última parte, caracterizando, assim, a dinâmica da obra, e é no contexto da relação de Zaratustra com os homens superiores que tal ensinamento vai se revelar.

originariamente penúltimo aforismo do livro terceiro (GC, 267): nós teríamos que nos instituir uma grande meta, pois com isso nos sobreporíamos ‘à própria justiça, não apenas a seus próprios feitos e juízes’. Aí se encontra o desafio a não mais se importar com as ‘virtudes de rebanho’, porém seguir cada um o seu próprio caminho”. P. 86.

29 Esse sentimento já havia aparecido na segunda parte, em “Dos Compassivos” - que serve de epígrafe à quarta parte -, como sendo um obstáculo a ser superado.

2. Em Busca do Sinal (Um Panorama da Quarta Parte)

A quarta parte começa com uma significativa seção, “O Sacrifício do Mel”, na qual é narrado que alguns anos se passaram sobre a alma de Zaratustra, que, agora, mais maduro e de cabelos brancos, encontra-se sentado em frente à sua caverna, rodeado por seus animais, admirando o mar e o precipício no mais profundo silêncio, esperando o sinal que lhe permita descer novamente para junto dos homens. Porém, o que Zaratustra não sabe ainda, a essa altura da ação dramática, é que são os homens superiores que subirão para junto dele. É nesse contexto que os seus animais lhe perguntam se ele olha em busca de sua felicidade. Numa espécie de refutação às posições teleológicas, “eudaimonistas”, Zaratustra responde que não visa à sua felicidade, mas à sua obra, pois o seu destino não fala para hoje, tampouco fala para nunca. Mas ele tem tempo e paciência, e está convicto de que o seu destino um dia há de vir. “Quem um dia há de vir e não poderá passar distante?” Zaratustra indaga e responde: “A nossa grande sorte, que é o nosso grande e longínquo reino dos homens, o reino milenar de Zaratustra”. Nessa seção, fica evidenciado que a maior tarefa de Zaratustra é seguir o seu destino, sem lhe dar um *telos*. Aí, literalmente é dito:

Porque tal sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início, tirando, atraindo, levantando, elevando, alguém que tira, que cria e corrige, que, não em vão, um dia determinou a si mesmo: “Torna-te quem és!”³⁰

Na seção “O Grito de Socorro”, Zaratustra é outra vez atormentado pelo profeta do niilismo, o profeta do grande fastio, que é o Adivinho, que ensina que tudo é em vão. “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca”. Zaratustra confessa para o adivinho que o último pecado que lhe fora reservado é a compaixão, com a qual o profeta tenta seduzi-lo. Em dois póstumos do outono de 1883, Nietzsche de fato matou Zaratustra, devido ele ter sido subjugado pela compaixão humana, após ter demonstrado a verdade do eterno retorno e do super-homem.

Tudo previne Zaratustra para continuar a falar: presságio. Ele foi interrompido. Um se mata, um outro enlouquece. O artista se enche de um excesso de alegria divina -: isso deve estar à luz. Quando ele mostrou ao mesmo tempo a verdade do retorno e do super-homem, ele foi subjugado pela compaixão. (KSA, X, 16(54)).

30 O grifo é meu.

Quando ele revela Pana, Zaratustra morre de compaixão por sua compaixão. Antes o instante do grande desprezo (felicidade suprema).

Tudo deve se cumprir, especialmente tudo o que se acha no prólogo.(KSA, X, 16 (38)).

A compaixão, no pensamento do AFZ, tem uma importante função, pois a sua superação implica Zaratustra ter de assumir o seu destino de ser aquele que é. Segundo a interpretação de Nietzsche de Aristóteles, ele teria uma concepção de compaixão antiaristotélica:

Coloquei o dedo inúmeras vezes no grande equívoco de Aristóteles, quando ele acreditou reconhecer os efeitos trágicos em dois afetos *deprimentes*, no medo (*Schrecken*) e na compaixão (*Mitleid*). Se ele tivesse razão, então a tragédia seria uma arte perigosa à vida: dever-se-ia precaver-se diante dela como diante de algo suspeito e prejudicial à comunidade. A arte, outrora a grande estimuladora da vida, um êxtase na vida, uma vontade de vida, tornar-se-ia aqui, a serviço de um movimento de declínio (*Abwärtsbewegung*)(KSA, XII, 2(110)).³¹

Dessa forma, a função da compaixão nas tragédias gregas é vista por Nietzsche como um estado deprimente e de perigo para a ordem da *pólis* e, por isso, deve ser expurgada pela tragédia. Na cultura ocidental, *grosso modo*, a compaixão tem um valor positivo, pois é vista como um sentimento de participação na dor alheia, que faz do outro, de certo modo, um próximo; esse era o significado do termo grego *eleos*. O cristianismo, sobretudo, o agostiniano, identificou a idéia de compaixão (misericórdia) com a idéia de amor. Assim, o amor de Deus pelos homens é a condição necessária para o amor do homem por Deus, e esse a condição necessária para o amor ao próximo. Na época moderna, por exemplo, em Schopenhauer, com quem Nietzsche está confrontando-se mais diretamente, a compaixão (*das Mitleid*) é fundamental, pois conduz à negação da vontade de viver, sendo o ato que precede essa negação. A compaixão supõe a identidade de todos os seres; a dor produzida pela vontade, em seu caminho para a consciência última e definitiva, não é uma dor que pertença exclusivamente ao que padece, mas a todo ser. Nietzsche se insurge, então, contra essa idéia de arrebanhamento disseminada na cultura ocidental, que sustenta que há na compaixão uma

31 Cf. tb. AC, § 7 e Cr.I. “O que devo aos antigos”. Sabemos o quanto é polemica a questão da função da catarse, expressa pelo medo e a compaixão, no pensamento de Aristóteles e assim como na sua transmissão.

espécie de fundo comum a todos os homens, igualando-os; e a denuncia, tal como se evidencia em PABM³², como um modo de mascarar a debilidade humana. Nos escritos supracitados, ³³ considera que a compaixão é um sentimento que está em oposição aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento vital, operando de maneira depressiva. Quando alguém se compece, perde força. Foi por isso que, na versão definitiva do AFZ, Nietzsche deu um outro destino ao seu personagem, no qual a compaixão deve ser expurgada, superada no interior da obra — tal como nas tragédias gregas, pois, enquanto sentimento enfraquecedor das forças e agregador no sofrimento, é um impedimento para se chegar a ser o que se é.

Então, é no meio do confronto com o profeta do grande fastio que Zaratustra escuta o grito de socorro dos homens superiores. O profeta tenta seduzir Zaratustra a se apiedar, fazendo-o descer para socorrer os homens superiores que, como hóspedes, não devem ser desapontados. Porém, Zaratustra contesta o profeta, dizendo-lhe que ele próprio também é um profeta — não um profeta do niilismo, da dor e da compaixão, mas do super-homem.

Depois da passagem em que ocorre o confronto com o adivinho, Zaratustra sai em socorro dos homens superiores e tem uma série de encontros fortuitos com tipos simbólicos, grotescos e bufônicos, os quais são múltiplos, mas testemunham um mesmo acontecimento: a morte de Deus e a vitória da plebe na moral. Eles fazem um inútil esforço para substituir os valores divinos por valores humanos, mas como o lugar de Deus é mantido, o princípio de avaliação permanece o mesmo e a transvaloração, pretendida por eles, não é efetuada. Desta forma, são representantes da cultura decadente e pertencem plenamente ao niilismo. Zaratustra tem de se prevenir para não se apiedar deles. Não é por eles que ele espera, mas por serem ridículos e caricaturais, denunciavam à cultura da qual são produtos e acabam por satirizá-la. Mas, apesar dos homens superiores, Zaratustra, como bom anfitrião, após o encontro com cada um deles, convida-os para uma festa à noite em sua caverna.

O primeiro tipo simbólico do homem superior são os dois reis³⁴, acompanhados por um asno, para os quais Zaratustra fala sobre a plebe, o papel do poder e sobre a paz como um sentido para a guerra. Os dois reis representam a moral dos “bons costumes” que constituem a boa sociedade, ou seja, os homens livres, mesmo que seja por meios violentos. Assim, depois da morte

32 Cf. PABM, § 225

33 Cf. nota 31.

34 A figura de dois reis em contraste, gordo-magro, alto-baixo, é comum nas representações de festas de carnaval da literatura renascentista e medieval. Cf. Bakhtin - 1987. Pp. 171-243.

de Deus, a moralidade dos bons costumes degenera, e acaba por se colocar a serviço da plebe (o escravo). Para Nietzsche — desde os escritos de juventude³⁵ —, as idéias modernas de “dignidade humana” e “dignidade do trabalho”, são bons exemplos da degeneração dos bons costumes e da vitória da plebe, pois foram criadas como dois conceitos que servem como consolo para amenizarem a crueldade da escravidão. Dessa forma, o trabalho é visto pelos modernos — de forma contrária aos gregos, que viam o trabalho como um ultraje — como algo que dignifica e liberta o homem da escravidão. Efetiva-se assim, então, a vitória da plebe na moral.

O segundo encontro ocorre com o consciencioso de espírito, representante do saber científico, que satiriza a especialidade na ciência, pois é um profundo mestre e conhecedor de uma única coisa que estuda profundamente, o cérebro da sanguessuga. Ele quis substituir, com o conhecimento, os valores religiosos e morais. O conhecimento deve ser científico, ou seja, exato e preciso, pois deverá substituir a fé dos vagos valores religiosos e metafísicos. Mas o que o homem da sanguessuga não sabe é que o conhecimento é a própria sanguessuga, que aprisiona a vida a si. Depois do encontro com o consciencioso de espírito, seguem-se outros encontros: com o feiticeiro, o velho trêmulo que lamenta e sofre do mau conhecimento e da má-consciência. A má-consciência que o feiticeiro representa é essencialmente exibicionista. Ela desempenha todos os papéis, mesmo o do ateu, do poeta etc. Porém, mente e recria sempre. Ao assumir o erro, quer sempre suscitar a compaixão, inspirar a própria culpa àqueles que são fortes, envergonhar tudo o que é vivo, propagar o seu veneno. “A tua queixa contém armadilha”. O personagem seguinte é o velho papa, que perdeu o seu ofício após a morte de Deus, mas não se libertou e vive preso às lembranças passadas. Ele acredita que Deus morreu de asfixia, asfixiou-se de compaixão, por não suportar o seu amor pelos homens. O mais bizarro dos homens superiores é “o mais feio dos homens”, que foi encontrado num assombroso terreno e assume o assassinato de Deus. Matou Deus por não suportar o seu piedoso espreitar, que todas as coisas testemunha e julga. “O mais feio dos homens”, ainda adverte Zaratustra contra o seu último pecado, a compaixão. Ele reconhece que pior do que a compaixão divina é a compaixão da plebe, que é ainda mais insuportável. O encontro seguinte acontece com “o mendigo voluntário”, que fala com as vacas sobre a felicidade na terra, a ruminação e a libertação do homem da grande aflição, que é a náusea. Nesse encontro, Zaratustra se autoproclama o superador da

35 Cf., por ex., “Cinco prefácios para livros não escritos”, 3. KSA, I, p. 764.

grande náusea e identifica o mendigo voluntário como aquele que, um dia, lançou para longe de si uma grande riqueza; pois se envergonhou dela e dos ricos e foi para junto dos pobres, a fim de doar-lhes a sua abundância, mas esses não o aceitaram. Em consequência disso, o mendigo declara a Zaratustra que é chegada a hora da grande, pérfida, longa e lenta rebelião da plebe e dos escravos. O mendigo voluntário ainda declara só ter visto ganância e inveja na plebe, que desaprendeu a diferença entre rico e pobre, e por isso, ele fugiu para junto das vacas para buscar a felicidade, a fim de aprender a ruminar. O ruminar é uma virtude importante para o aprendizado da superação, pois ele desenvolve a paciência necessária para se chegar a ser o que se é. O último encontro de Zaratustra é com a sua própria sombra, que lhe confessa estar fatigada de segui-lo por toda parte. Na busca do sinal, que indica como se tornar o que se é, o encontro com a sombra representa um falso encontro de Zaratustra consigo mesmo, pois ela, inclusive, o abandona nas duas horas mais silenciosas e solitárias, necessárias para a superação, o meio-dia e a meia-noite.

Após insólitos encontros com os homens superiores e a sua sombra, encontrava-se Zaratustra, em pleno meio-dia, deitado debaixo de uma parreira, envolvido na mais íntima solidão com sua alma singular, como se estivesse integrado, dissolvido completamente na natureza, de tal modo que indaga a si mesmo: “não acaba o mundo de atingir a perfeição?” (AFZ, IV, “Ao Meio-dia”) Nietzsche poderia, nessa seção, mais uma vez, depois do final da terceira parte, ter dado a obra como encerrada, pois não terminara Zaratustra de concluir a sua tarefa? Ter se tornado aquilo que ele é. Mas preferiu, mais uma vez, testar seu personagem, fazer com que ele afirmasse esse momento junto aos homens superiores, apesar deles, e sem deles se apiedar.

Em “A Saudação”, encontramos Zaratustra retornando para a sua caverna, para se reunir com aqueles que lá o esperavam. Os homens superiores foram até Zaratustra para descobrir quem é ele, ou seja, no que ele se transformara em sua silenciosa solidão. Porém, Zaratustra se dirige a eles e diz que não é por eles que tem esperado. Os homens superiores são somente pontes que devem ser ultrapassadas. Eles não são homens para Zaratustra, pois ainda trazem em si resquícios de Deus e são tomados por um grande anseio e uma grande náusea, que não conseguem transformar em uma vontade criativa e inocente. Para isso, devem aprender a rir e a dançar que são dois importantes ingredientes para se auto-superar. Em “A Ceia”, Zaratustra declara: “eu sou uma lei somente para os meus, não sou uma lei para todos”. Com isso, em concordância com o subtítulo, “Um livro para todos e para ninguém”,

Zaratustra quer dizer que seu ensinamento não é para todos, mas somente para aqueles que o experimentam, fazendo dele a sua própria questão.

Neste ponto da ação dramática, então, a discussão passa a ser dedicada ao tema “do homem superior” — que dá título à seção homônima. “Do Homem Superior” é a mais importante seção da quarta parte, pois nela Zaratustra, além de reforçar o ensinamento da superação, resgata o conceito de super-homem, que repetidas vezes é evocado: “vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; nós queremos, agora, que o super-homem viva”. Desta forma, pode ser evidenciado que Zaratustra está longe de abandonar a sua visão do super-homem — tal como veremos mais adiante — e proclama, no parágrafo 3, que o seu coração almeja pelo super-homem, e não pelo homem, não pelo próximo, não pelo mais pobre, não pelo sofredor. E mais uma vez, Zaratustra diz que o que ele ama no homem, é que ele é uma transição e um ocaso, que ele, ao desprezar a si mesmo, honra-se a si mesmo, pois ele deseja transmutar e superar a si mesmo. Os senhores de hoje são os mais preocupados em conservar o homem, e contra eles Zaratustra se insurge, como o superador do homem; e ensina aos homens superiores que “eles devem superar suas pequenas virtudes, suas pequenas prudências, a sórdida satisfação de si, a felicidade do maior número”. E, neste ponto, indaga se eles têm a coragem de se auto-superar. No parágrafo 5, Zaratustra ensina que “o pior que tudo é necessário para o maior bem do super-homem”. No parágrafo 8, ele previne os homens superiores para que eles não queiram acima de suas capacidades, pois há muita hipocrisia em se querer ser mais do que se pode ser, e lhes diz, mais uma vez, que o que é mais precioso e raro aos seus olhos é a probidade (*die Redlichkeit*).

Na seção intitulada “Da Ciência”, Zaratustra ensina, refutando um dos homens superiores, que se o medo é um sentimento original e fundamental do homem, então a coragem é a sua pré-história, pois ela é o gosto pela aventura, pelo incerto, pelo que não foi ainda ousado. Todavia, cresce a desconfiança de Zaratustra no interesse que os homens superiores têm por ele, pois, para ele, o desejo desses tipos é igual ao já pronunciado pelo asno, animal da subserviência, que nunca diz não. Em “O Despertar”, os homens superiores tornam-se novamente devotos e começam a orar a Deus. E, em “A Festa do Asno”, os homens superiores cultuam o asno como a um Deus, na crença de que é melhor cultuar um Deus em figura de asno do que não ter Deus nenhum. É o “mais feio dos homens”, que outrora matara Deus, que agora o ressuscita, admitindo que: “tratando-se de deuses, a morte é sempre e tão-só um preconceito”. Então Zaratustra se dirige a ele, tratando-o como criatura inominável,

cuja fealdade é encoberta pelo manto do sublime, e pergunta: “Por que te converteste?” Se Deus está vivo ou morto, retruca “o mais feio dos homens”: “Uma coisa eu sei, porém — aprendi-a, certa vez, de ti mesmo, ó Zaratustra: quem quer matar do modo mais cabal, esse ri” (AFZ, I, “Do Ler e do Escrever”). Pois não se mata com a ira, mas com o riso, isso já havia Zaratustra ensinado antes.

Em “O Canto Ébrio”, somos surpreendidos por um acontecimento curioso: depois que todos saíram da caverna e Zaratustra mostrou-lhes o seu mundo noturno, “o mais feio dos homens” entoou a canção da eternidade. No momento em que Zaratustra declara estar feliz por se encontrar junto aos homens superiores e respeita os seus silêncios e felicidades, aí então “o mais feio dos homens” dirige-se a eles com a mensagem do eterno retorno:

(...) só por causa do dia de hoje eu estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida toda (...) não me é suficiente atestar somente isto. Vale a pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra ensinaram-me a amar a terra. Era isso — a vida? — Hei de dizer à morte! Pois muito bem! Outra vez!

A afirmação do “mais feio dos homens” transformou os homens superiores que, agora, são capazes de compreender o devir e a multiplicidade inerentes à vida, não mais como a causa da dor e impedimento à alegria. O que os homens superiores compreenderam foi que vale a pena viver, nem que seja por um instante, a felicidade, pois a partir desse instante se poderia afirmar a eternidade e, assim, a suportar a dor da vida, transformando-a na mais doce alegria. Porém, isso somente cada um é capaz de cumprir em sua experiência singular do instante, superando desta forma a “moral de rebanho”, à qual antes estavam presos. Mas os homens superiores, para se superarem, precisarão pôr à prova aquilo que compreenderam. E, não muito distante, após eles se perceberem transformados, curados da angústia que o grito de socorro antes expressava, Zaratustra suscita a questão sobre sua própria identidade, sobre quem é ele: “Será um profeta? Um sonhador? Um ébrio? Um intérprete de sonhos? Um sino de meia noite? (...) Um eflúvio e fragrância da eternidade?” E, sem apresentar resposta satisfatória, ensina a canção da eternidade:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor.

— E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: ‘Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!’, então quisestes tudo

— Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, amastes o mundo

— Ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: ‘passa momento, mas volta!’ Pois todo prazer quer eternidade!

Nesse ponto, Zaratustra parece querer reforçar o seu ensinamento do eterno retorno, para que os homens superiores aprendam a intensificar os seus momentos vividos como se fossem eternos. Mas na última seção, intitulada “O Sinal”, Zaratustra compreende que os homens superiores não são companheiros adequados para ele e não é por eles que esperou em sua montanha. Pois os homens superiores, apesar de terem compreendido a mensagem do retorno, não estão preparados ainda para experimentar o peso desse ensinamento. Neste contexto, ele ouve um brando e longo rugido do leão, e o interpreta como um “sinal” de que a sua hora chegou, Zaratustra se auto-superou. Ele se auto-superou, pois superou o seu último desafio, a sua compaixão pelo homem superior, e agora aspira à sua obra, pois o leão já chegou e os seus filhos (crianças) estão próximos. Zaratustra prepara-se a si mesmo para o grande meio-dia, partindo de sua caverna, glorioso e forte, como um sol matinal surgindo por detrás de escuras montanhas.

Essa visão panorâmica serve para nos situar no contexto dos problemas da quarta parte. A importância que desempenha a quarta parte no processo do ensinamento de Zaratustra da auto-superação nem sempre é apreciada por seus intérpretes que, geralmente, a consideram como a mais complicada de todas as partes; ela se diferencia das demais, tanto do ponto de vista estilístico, quanto do conteúdo, e é classificada como menos significativa e, portanto, supérflua. Isso, sobretudo, devido à maneira entusiasmada com que Nietzsche se manifestou depois de concluída a terceira parte.

3. A Reabilitação da Quarta Parte

Nas duas últimas décadas, alguns comentadores do AFZ tentam reabilitar a quarta parte³⁶, considerando-a de suma importância para a compreensão da obra, entre esses, Keith Ansell-Pearson é um dos mais proeminentes, operando uma espécie de reconhecimento dialético hegeliano, ele afirma que:

36 Sobre a reabilitação da quarta parte por alguns interpretes de Nietzsche, cf. meu artigo - 2000, RJ. P. 177-200.

A importância do acréscimo por parte de Nietzsche da quarta parte depois de já ter dado a obra como terminada, demonstra que ele ainda necessitava que o ensinamento de Zarathustra se tornasse público para ser provado e reconhecido. Isso se evidencia com a reunião dos “homens superiores” e com a pressuposta experimentação do eterno retorno suportada pelo “o mais feio dos homens”. O ensinamento de “como se tornar o que se é” através da experiência do eterno retorno deve ser submetido à prova e ao reconhecimento, pois senão ele se torna uma indistinguível autodecepção e condenado ao solipsismo. Cada um deve passar pela experiência do eterno retorno, e cada experiência pessoal dele será nova, única e incomparável. Zarathustra se torna aquilo que ele é quando ‘nós’ nos tornarmos aquilo que nós somos.³⁷

A interpretação de Ansell-Pearson é de suma importância para a reabilitação da quarta parte, pois ele considera que é nela que o ensinamento da superação é finalmente concluído, através do reconhecimento do outro. Todavia, esse tipo de análise, que aproxima Nietzsche de Hegel, na minha opinião, não é uma boa estratégia, pois torna o nosso filósofo menos original e menos autêntico. A figura do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito* está, ainda, inserida num contexto de uma filosofia da consciência, com pretensões de universalidade, que Nietzsche tanto combate. Desse modo, penso que a superação (*die Überwindung*) nietzschiana pronunciada em AFZ, não necessita do reconhecimento como assentimento³⁸, por parte do outro, tal como a superação (*die Aufhebung*) hegeliana³⁹, para se efetivar. A superação é, na verdade, uma auto-superação (*Selbstaufhebung*, *Selbstsüberwindung*), que só se dá no indivíduo singular, “o tornar-se o que se é” é uma experiência do ser mais solitário. O solipsismo que tal imagem sugere, deve ser diluído no contexto do aprendizado, Zarathustra se apresenta como modelo, mas a experiência da superação é singular, somente cada um pode se auto-reconhecer, reconhecer o seu próprio caminho. Esse é um princípio aristocrático, que Ansell-Pearson parece não levar aqui em consideração. Em a GM, podemos identificar o

37 1981. P. 193.

38 A esse respeito, Heidegger, 1954', chama a atenção para o fato de que para se ouvir a pergunta, para se acerrar do caminho de seu pensar, é necessário o reconhecer. Mas o reconhecimento não deve ser compreendido como assentimento, senão, pelo contrário, como o requisito prévio, para toda discussão. E, acrescenta: “O caminho de Nietzsche é o super-homem”. Cf. Sétima Lição. Essa passagem se encontra na transição entre as lições sétima e oitava. Heidegger, no semestre de inverno 1951-52, ministrou essa *Vorlesung* semanalmente com duração de uma hora; no intervalo, ele dava aulas de esclarecimento sobre elas que depois foram publicadas em algumas edições de *Was heisst Denken?* como uma espécie de transição entre uma e outra lição.

39 Não estou com isso propondo qualquer distinção dos termos em alemão, estou apenas frisado a diferença da idéia de superação em Nietzsche e Hegel.

senhor e o escravo do reconhecimento hegeliano com as categorias de nobreza ou aristocracia e vilania. O aristocrático, o bom, o melhor, o mestre diz: “Nós os nobres, nós os bons, nós os belos, nós os felizes!” O escravo diz: “tu és mau, logo eu sou bom” (GM, I, §10,11, 13.). A avaliação do nobre procede do seu prazer: é nobre aquele que goza de ser aquele que é, que se afirma feliz e bom sem ter a necessidade de se comparar ao outro, nem dar conta da opinião do outro. É precisamente esta ausência de mediação que constitui a nobreza. O senhor hegeliano, deste ponto de vista, seria um escravo, ou melhor, corresponderia à imagem do mestre na cabeça do escravo, pois ele põe a necessidade de se fazer reconhecer pelo outro.

Para uma compreensão mais substancial da importância que a quarta parte desempenha no ensinamento da superação, é necessário demonstrar a reconciliação estabelecida nela entre os ensinamentos do eterno retorno e do super-homem.

4. Eterno Retorno e Super-homem na quarta parte

A quarta parte, assim como alguns póstumos da época do AFZ, oferece bons argumentos para refutarmos a antiga tese da incompatibilidade entre os ensinamentos do super-homem e o do eterno retorno, que ainda hoje vigora entre alguns intérpretes de Nietzsche. George Simmel⁴¹, no início do século, se não foi o primeiro, foi um dos primeiros comentadores a salientar que os dois principais ensinamentos do AFZ, o super-homem e o eterno retorno parecem estar fundamentalmente em divergência um com o outro, gerando, deste modo, uma das mais complicadas aporias da obra. Pois, enquanto o ensinamento do super-homem exige uma contínua evolução para a criação do novo, o ensinamento do eterno retorno contém o pensamento esmagador, segundo o qual eternamente retorna o mesmo. Essa tese é fomentada ainda hoje por alguns intérpretes. Por exemplo, Erich Heller⁴² argumenta que os dois principais ensinamentos de AFZ são o paradigma de uma contradição lógica. O ensinamento do super-homem inspira-nos a algo novo e original, e o ensinamento do eterno retorno contém a idéia esmagadora de que todas as coisas retornam eternamente da mesma forma. Deste modo, enquanto o eterno retorno ensina que não pode existir nada que já não tenha existido, o super-homem é algo que jamais existiu, “ainda não existiu um super-homem” (AFZ; III, “Do Espírito de Gravidade”).

40 1990. Pp.326.27. OBS: a primeira edição dessa obra é de 1906.

41 Cf., 1988. P. 12 ss

Recentemente, numa espécie de resposta à tese da incompatibilidade entre o eterno retorno e o super-homem, Lampert⁴² e Conway⁴³ argumentam de maneira a escapar desta aparente contradição. Segundo ambos, na ação dramática da história do Zaratustra, o ensinamento do super-homem é progressivamente abandonado em favor do ensinamento do eterno retorno. Deste modo, pensam estar escapando da difícil tarefa de tomar partido na discussão sobre a compatibilidade ou a incompatibilidade entre os dois ensinamentos. Considero esta interpretação insustentável e, ainda mais, desnecessária, uma vez que não vejo nenhuma incompatibilidade entre os dois ensinamentos, mas antes um complexo entrelaçamento complementar. Para demonstrar a compatibilidade entre os dois ensinamentos é indispensável uma análise dos Zaratustras-póstumos. O ensinamento do super-homem retorna em cada parte da ação dramática da obra, depois de seu primeiro aparecimento no prólogo. A afirmação de Conway⁴⁴, de que o super-homem desaparece depois da segunda parte, não é sustentável, uma vez que a visão do super-homem desempenha um papel chave, tanto na terceira parte, nas seções “Das Velhas e Novas Tábuas” e “O Convalescente”, onde Zaratustra aprende e ensina o eterno retorno, quanto, na adicionada quarta parte, no contexto da superação da compaixão pelos homens superiores. Na seção “Dos Homens Superiores”, Zaratustra afirma que o super-homem é o seu único e superior interesse. Deste modo, é difícil sustentar a tese de abandono do ensinamento do super-homem por Zaratustra; seria como o abandono de seu orgulho e alegria. Através da ação dramática do ensinamento do super-homem persiste o mesmo. O que muda e desenvolve são nossas expectativas da visão como nós apreendemos a sua verdadeira natureza através do ensinamento do eterno retorno, que é o experimento do qual é originado o super-homem. Nós aprendemos que o super-homem não é simplesmente o futuro, que repousa em aberto e na distância, mas é constituído na experiência volitiva, desejada, querida, do eterno retorno — lembremos também que não é Zaratustra quem diz o que é o eterno retorno, mas o espírito de peso e os seus animais⁴⁵. Porém, como pode o novo ser criado, se todas as coisas retornam exatamente iguais? Zaratustra mesmo não declara que jamais houve um super-homem? Isto não deve significar, por essa razão, que uma vez que nós apreciamos as implicações totais do ensinamento do eterno retorno, o super-homem jamais é atingível?

42 1986. P. 258.

43 1998. P. 212.

44 Idem, Pp. 215-16.

45 Isso pode ser constatado na terceira parte, nas seções “da visão e o enigma” e “O Convalescente”.

Em seu mais importante estudo sobre AFZ, Lampert⁴⁶ tenta nos persuadir que o ensinamento provisório do super-homem se torna obsoleto pelo ensinamento definitivo do eterno retorno. Ele argumenta que talvez essa seja a grande causa de uma má interpretação acerca do ensinamento de Nietzsche. O argumento tem uma interessante perspectiva; ele sugere que é porque o eterno retorno se opõe a qualquer ensinamento retilíneo do tempo, ele constitui um ensinamento oposto a qualquer noção de realização escatológica do tempo. Em outras palavras, Zaratustra é contrário a qualquer religião profética que preconize uma noção de progresso e de história constituída em termos de uma determinação futura do passado, uma espécie de julgamento final ou reino dos fins, ou ainda, de socialismo etc. Desse modo, o ensinamento do super-homem deve ser abandonado, pois ele também repousa sobre uma desacreditada noção de progresso e redenção. Este é um forte argumento e uma boa razão para que a idéia de super-homem seja abandonada. Mas isso, só se essas considerações forem admitidas fora do contexto da ação dramática do Zaratustra. É possível uma reconciliação do ensinamento do super-homem com o do eterno retorno; porém, antes, há que se considerar uma distinção entre duas concepções de tempo admitidas por Nietzsche: a primeira, uma concepção ordinária do tempo que repousa numa noção serial de passado, presente e futuro; segundo, uma noção contida no ensinamento do eterno retorno, aquela da eternização do instante. A afirmação do instante contém a dissolução, não somente do passado e do futuro, mas também do presente. Assim como contém a dissolução da dicotomia entre o velho e o novo, o mesmo e o diferente, o que é talvez mais difícil de se apreciar sobre o instante e a sua 'irrealidade' e estranheza. Deste modo, julgo importante considerar o que o próprio Nietzsche compreendeu sobre a origem do super-homem e de sua experiência do eterno retorno, pois nesta experiência evidencia-se que o super-homem não tenha ainda existido ou, como diz Zaratustra, "jamais houve um super-homem". Por quê? Porque o momento da criação não tem nenhum arrependimento, nenhum remorso e nostalgia do passado e nenhuma ansiedade perante o futuro; ele é inocência. Afirmando o eterno retorno do instante, nós não estamos afirmando literalmente o retorno de todo instante passado, mas somente a "instantaneidade" do instante, que é a "verdadeira" natureza do tempo. Deste modo, todo o tempo é afirmado; então, quando Zaratustra diz que "o super-homem nunca ainda existiu", este 'nunca ainda'

46 1986. Pp. 21, 257-8.

refere-se ao futuro literal que depende da concepção serial do tempo – precisamente a que o pensamento do eterno retorno supera. Este é o grande paradoxo do super-homem, pois depositamos nele a esperança de algo monumental, fantástico e sobre-humano, mas em verdade ele é um ensinamento que nos ensina tornarmo-nos o que nós somos a cada instante na experiência do eterno retorno.

Por essa razão, concordo com aqueles comentadores que defendem a compatibilidade dos dois ensinamentos de Zaratustra. Heidegger, por exemplo, diz: “Zaratustra é o intercessor (*Fürsprecher*), um mestre. Ele ensina manifestamente duas coisas: o eterno retorno do mesmo e o super-homem”.⁴⁷ Müller-Lauter defende que o super-homem é aquele que representa a intensidade mais elevada da vontade de poder, pois nele são contraídos passado, presente e futuro no instante da eternidade⁴⁸. O super-homem afirma de igual maneira tudo o que foi, o que é e o que será, pois todo instante é o mesmo instante em que contém dor e alegria, sofrimento e prazer, conservação e superação e todas as contradições possíveis. Mas, por ser cada instante único e eterno, ele também é novo, jamais antes ocorrido. Os póstumos do período do AFZ são importantes, porque mostram seus principais ensinamentos e as conexões entre eles. É evidente que Nietzsche considera Zaratustra como um mestre e um legislador que desce para junto dos homens para ensiná-los que eles devem se empenhar para se superarem a si-mesmos. Zaratustra ensina o super-homem para aqueles que têm a coragem e a força para afirmar a vida, apesar do seu caráter terrificante, abissal e questionável, para aqueles que dizem: “É isso a vida? Então, mais uma vez!” Esta é a concepção de Nietzsche da celebração trágica e dionisíaca da vida, destituída de subtrações, seleções e adições. A vida afirmada como vontade de poder, como a eternidade se auto-criando e se auto-destruindo, se auto-conservando e se auto-superando. Todavia, o ensinamento do eterno retorno modifica o ensinamento original do super-homem, mostrando que, exatamente através de uma experiência do tempo como instante, sustenta uma nova humanidade. Em uma anotação do verão de 1883, Nietzsche dispensa o próprio Zaratustra e diz: “O super-homem ensina o retorno, o super-homem suporta-o e usa-o como o significado da disciplina” (KSA, X, 10(47)). Em uma outra nota do verão/outono de 1883,

47 1954. P. 103, cf. Também 123.

48 Cf. 1971. Pp.140-142. Porém, Müller-Lauter supõe dois tipos de super-homem que se excluíam um ao outro. Cf. O sétimo capítulo do livro: “*Die beiden Typen des Übermenschen und die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen*”.

Nietzsche escreve: “primeiro o legislador, depois, numa visão panorâmica, o prospecto do super-homem, a teoria do retorno é agora um modo somente suportável” (KSA, X, 15(10)). Estas notas mostram que Nietzsche foi conduzido para o super-homem, porque ele requeria a visão de um tipo de homem, que pode suportar o terrificante e abissal pensamento do eterno retorno. Outra nota do verão e outono de 1884 mostra que Nietzsche considerava o super-homem como emergindo da experiência de declínio e de ultrapassamento na prova do eterno retorno. Nietzsche afirma que para suportar o pensamento do eterno retorno precisa-se de

Liberdade de moralidade (...) incerteza, experimentalismo (...) abolição do conceito de necessidade como algo sofrido, abolição da vontade, e finalidade, o maior aumento da consciência da força no homem, tal como aquela que cria o super-homem. (KSA, XI, 26(283)).

O perigo da visão do super-homem está na tentativa de Nietzsche obter o que ele considera uma nova concepção de política: a noção de “grande política”. O paradoxo do pensamento de Nietzsche sobre o problema da história e o destino da humanidade é que, apesar do eterno retorno ensinar-nos como afirmar a vida, reconhecer a unidade de todas as coisas e como emerge a visão do super-homem, esta visão da humanidade transformada deve também ser conscientemente querida, para conduzir à superação definitiva e decisiva do niilismo. É nessa conjuntura que Zaratustra corre o maior perigo de sucumbir ao espírito de vingança e de ressentimento, mas deve se impor, tornando-se a mais elevada vontade de poder – essa inominável que Zaratustra nomeou com bom e justo nome “a virtude dadivosa” (AFZ, III, “Dos Três Males”). Todavia, somente depois de AFZ, em PABM e nos Póstumos do mesmo período, Nietzsche traduziu seu ensinamento do eterno retorno e do super-homem em uma inspiração política – que não é uma questão para ser desenvolvida aqui.

Uma análise da quarta parte, tal como vimos acima, nos mostra que Nietzsche não abandonou o ensinamento do super-homem progressivamente em favor do ensinamento do eterno retorno. Nesta última parte, nós vimos que a visão do super-homem retorna e está completamente sintonizada com as considerações sobre o ensinamento do eterno retorno. Isto pode ser constatado tanto no contexto do livro quanto nos póstumos, em uma relação mútua. No contexto do livro, o que fez Zaratustra padecer, foi a constatação de que “o pequeno homem retornará eternamente” (AFZ, III, “O Convalescente”), o

homem que lhe provocou fastio, e nos póstumos, Nietzsche declara que o super-homem retornará eternamente, a sua mais alta esperança⁴⁹.

A importância da quarta parte está no fato de que Nietzsche quer mostrar a superação como princípio dinâmico e impulsionador da vida, e está longe de abandonar a doutrina do super-homem, depois de, na terceira parte, ter formulado a doutrina do eterno retorno. Ele proclama que o seu coração almeja pelo super-homem⁵⁰. O que Zaratustra vai ensinar aos “homens superiores” é que a superação é individual, e que eles devem sempre se auto-superar, superar seus caracteres humanos demasiadamente humanos, suas pequenas virtudes e prudências, a sórdida auto-satisfação, a felicidade do maior número, “a virtude de rebanho”; e indaga, provocando, se eles têm a coragem de se auto-superar. Com isso, o que Zaratustra quer ensinar, em última instância, é que, sendo a lei da vida a superação, o processo que ela implica, “tornar-se o que se é”, é de sempre se tornar mais. Desta forma, os homens superiores devem sempre se superar, assim como Zaratustra, que deve, também, eternamente (intensamente) se auto-superar. O ensinamento do super-homem revela que o homem deve superar a si-mesmo, superar o niilismo, a morte de Deus, a “virtude de rebanho” e o princípio de conservação, através da afirmação do instante contido na prova do eterno retorno, que libera a vontade de seus enlacs metafísicos e restabelece a inocência da vida de sempre se superar; pois, é declinando e perecendo que se experimenta a hora da solidão mais solitária e se atravessa à ponte do eterno retorno para o super-homem.

III – Bibliografia

1. Obras de Friedrich Nietzsche

Nietzsche, Friedrich. 1988: *Kritische Studienausgabe* – Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/NY: dtv/de Gruyter.

—1991: KGW – VI – 4 *Nachberichts-Band zu Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben. M-L. Haase und M. Montinari – Berlin / NY: Walter de Gruyter.

—1920: *Werke Grossoktaveausgabe*, 20B. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

—1986: *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe* – In 7 B. Berlin/NY: dtv, Walter Gruyter

49 Cf. KSA, XI, 27(23).

50 Cf. AFZ, “Dos Homens Superiores”, 3.

- 1994: *Früheschriften* – 5 B. (Herausgegeben von Hans Joachim Mette). München: Verlag C.H. Beckmünchen.
- 1983: *Obras Incompletas*, col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo.
- 1922: *Die Teleologie seit Kant – Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, München.
- 1986: *Fragmentos Póstumos*, traduzidos por Oswaldo Giacóia, em *Textos Didáticos*, IFCH/UNICAMP, n. 22.

2. Bibliografia Secundária

- Abel, Günter. 1988: *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/NY: Walter de Gruyter, (2. Auflage). A primeira edição é de 1984.
- 1982-81: “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr”- In *Nietzsche-Studien*, 10/11.
- Ansell-Pearson, Keith. 1991: *Nietzsche Contra Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balmer, Hans Peter. 1977: *Freiheit statt Teleologie*. München: Alber, Symposion.
- Giacóia, Oswaldo. 1997: *Labirinto da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Conway, Daniel. 1989: “Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche’s revaluation of values”. *Journal of The British Society for Phenomenology*, 20.
- Danto, Arthur. 1965: *Nietzsche as Philosopher*. Nova York, Macmillan.
- Haase, Marie-Luise. 1984: “Der *Übermensch* in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885”, *Nietzsche-Studien*, 13.
- Habermas, J. 1985: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, – Frankfurt a. M. – Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin. 1961: *Nietzsche*. 2 B., Pfulliger, Neske.
- 1950: “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. In *Holzwege*; Frankfurt: Klostermann.
- 1954: “Wer ist Nietzsches Zarathustra”. In *Vorträge und Aufsätze*; Pfulliger: Neske.
- 1954: *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer.

Heller, Eric. 1988: *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago: University of Chicago Press.

Julião, José Nicolao. 2000: *Zaratustra Quarta Parte*, in Friedrich Nietzsche, Ver. Tempo Brasileiro, n. 142, out/dez.

Kaufmann, Walter. 1974: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4a. Ed., Princeton University Press.

Lampert, Laurence. 1986: *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*. New Haven, Yale University Press.

Machado, Roberto. 1997: *Zaratustra: A Tragédia Nietzscheana*. RJ: Jorge Zahar Editor.

Magnus, Bernd. 1978: *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington, Indiana University Press.

—1983: "Perfectibility and attitude in Nietzsche's Übermensch", *Review of Metaphysics*, 36.

Mittasch, A. 1950: *Friedrich Nietzsche Naturbeflissenheit – Heidelberg*: Springer – verlag.

—1952: *Friederich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart Alfred Kröner, Verlag.

MüllerLauter, Wolfgang. 1971: *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter.

Salaquarda, Jörg. 1999: "A última fase de surgimento de A Gaia Ciência". Trad. de

Oswaldo Giacoia Jr. In *Cadernos Nietzsche* 6, SP.

Simmel, G. 1990: *Schopenhauer und Nietzsche* (Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870). Junius Verlag, Hamburg. Primeira edição de 1906.

Spaemann, R. e Löw, R. 1981: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen denken*. R. Piper & Co. Verlag, München.

Wurzer, W. S. 1975: *Nietzsche und Spinoza – Meisenheim na Glan*: Verlag Aton Hain.

3. Bibliografia Complementar

Bakhtin. M. 1987: *A Cultura Popular na Idade Média e Renascimento. O Contexto de François Rabelais*. Trad. de Yara Frateschi Vieira. SP, Editora Hucitec.

Fischer, Kuno. 1860: *Geschichte der Philosophie*; 3.B. Mannheim.

História Geral das Ciências, tomo III, “A Ciência Contemporânea – o Século XIX, trad. de Gitak Ghinzberg, SP : Difusão Européia do Livro, 1966.

Lange, F. A. 1978: *Geschichte des Materialismus*, 2B. Frankfurt a. M : Suhrkamp, 1978

Pindare. 1966: *Pythiques*. Paris : Les Belles Lettres.

Schopenhauer, Arthur-*Werke in Fünf Bänden*. Zürich : Haffmans Verlag.

Spinoza. 1965: *Éthique*. Trad. franc. de Charles Appuhn. *Oeuvres III*, Paris : GF Flammarion.