

Antidoutrinas. Cena e doutrina em *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche*

Werner Stegmaier**

Resumo: Zaratustra ensina as doutrinas com as quais Nietzsche se tornou famoso, as doutrinas da morte de Deus, do além-do-homem, da criação, da vontade de potência e, sobretudo, do eterno retorno do mesmo. Contudo, Nietzsche permitiu que somente seu Zaratustra as ensinasse, e ele não queria também ser confundido com Zaratustra. Por isso, pode-se supor que Nietzsche problematize no *Zaratustra* o ensinamento de doutrinas mesmo. As doutrinas de Zaratustra deveriam ser então antidoutrinas, doutrinas contra o ensinar.

Palavras-chave: morte de Deus – além-do-homem – vontade de potência – eterno retorno

* Texto publicado em GERHARDT, Volker (org.). *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also sprach Zaratustra*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, p. 191 – 224, e em STEGMAIER, Werner (com colaboração de Hartwig Frank). *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1997, p. 402-43. Tradução de Cladimir Luís Araldi.

** Professor do Instituto de Filosofia da Universidade de Greifswald e Co-Editor dos *Nietzsche-Studien*.

Nietzsche afirmou com precisão: “essa obra ocupa um lugar à parte” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 6). *Assim falava Zaratustra* tornou-se uma das obras filosóficas mais populares, talvez a mais popular de nossa época, e, ao mesmo tempo, permaneceu como a mais estranha. Nietzsche parece ter desejado ambas as coisas. Ele deu a seu *Zaratustra* o subtítulo: “Um livro para todos e para ninguém”.

A forma poética, a que Nietzsche ligava pretensões desafiadoras, atuou de modo atrativo e fascinante sobre muitas pessoas: ela teria “*grande estilo*”, e não haveria por ora ninguém que pudesse também compreender “*a arte, que fora ali esbanjada*” (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 4). Discutível, do mesmo modo, era o valor artístico do *Zaratustra*, que oscilava nas partes individuais. Desmedida ainda era a pretensão de Nietzsche nessa questão; assustadora era sua profecia de uma grave “crise”, que seu pensamento ocasionaria. Com ele, entraria a “verdade em luta contra a mentira de milênios”, e haveria “guerras, como nunca antes houve na Terra. Somente a partir de mim há na Terra *grande política*” (*idem*). Encontrar-se-ia a “fórmula para esse destino, *que se faz homem*” no seu *Zaratustra*,¹ que lhe teria sobrevindo como uma “revelação”, da qual ninguém mais teria hoje uma noção: “Tudo ocorre de modo involuntário, no mais alto grau, mas como numa tormenta do sentimento de liberdade, de ser incondicionado, de poder, de divindade ...” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 3).

Aquele que pretendesse salvaguardar critérios, poderia desqualificar essa obra como um grande delírio de um perturbado mental. Mas Nietzsche aborda precisamente esses critérios, que se tentara preservar até agora e que, como ele acreditava ver, tornaram-se frágeis e insustentáveis. “A camada de gelo que ainda hoje persiste”, escreveu ele em sua *Gaia ciência*, “tornou-se muito fina: o vento de degelo sopra, nós mesmos, os sem-pátria, somos algo, que quebra o gelo e outras ‘realidades’ demasiado finas... Nós não ‘conserva-

mos' nada [...], refletimos acerca da necessidade de novas ordenações," – e acrescenta, provocativamente: "também acerca de uma nova escravidão"².

O chamado de Zaratustra por novos "valores" e novas "tábuas" entusiasmou todos aqueles que queriam, de algum modo, "levantar", "movimento", e sobretudo os que, eles mesmos, participaram de ou fundaram "movimentos". Movimentos artísticos, políticos e religiosos invocaram o *Zaratustra* de Nietzsche, com os objetivos mais distintos³; bem antes do nacional-socialismo, que buscava confirmar nele seu delírio racial e seus experimentos genéticos, havia nietzschianismos judeus, que descobriram no *Zaratustra* o livro fundamental de uma nova eleição do povo judeu⁴. Do modo como se entendia Nietzsche, todos estavam certos de compreendê-lo; apenas que as interpretações divergiam entre si ao extremo. Desde então Nietzsche era tido como notoriamente contraditório.

Isso fez com que amainasse o interesse de movimentos sociais por ele; no entanto, o interesse filosófico aumentou. Quando se perguntava, por que e como a obra de Nietzsche poderia suscitar interpretações extremamente contraditórias, confrontava-se com sua reflexão incessante acerca do interpretar enquanto tal, acerca do entendimento, do não entendimento, e do mal-entendido necessário. Por trás do Nietzsche penetrante e estrondoso, reconhecia-se um Nietzsche brando e com nuances, que, de fato, permitia abalar milênios de velhas plausibilidades do pensamento.

No quinto livro de *A gaia ciência* (§ 381), que surgiu depois do *Zaratustra*, Nietzsche escreveu acerca da "Questão da compreensibilidade": "Não se quer somente ser compreendido, quando se escreve, mas, do mesmo modo, também *não* ser compreendido". A suposição de que todos deveriam e poderiam compreender do mesmo modo foi, segundo Nietzsche, um preconceito moral da filosofia européia, um preconceito, desde o qual ela desenvolveu seus conceitos de razão, metafísica e moral ao longo de milênios. A este

preconceito contrapõe-se, para Nietzsche, uma distância insuprimível no entendimento. O que se compreende pode ser entendido somente a partir das próprias experiências e vivências, que são distintas das dos outros (cf. JGB/BM § 268). Caso se pretenda compreendê-las, imputa-se-lhes com isso as próprias experiências e vivências, e elas serão assim inevitavelmente mal-entendidas. Nietzsche não parte mais do poder-compreender, mas do não-poder-compreender. “É difícil ser compreendido”, anotou ele para si; mas no caso de se acreditar que seria “melhor ser mal-entendido do que não entendido”, dever-se-ia “conceder uma grande margem para mal-entendidos”. Em contrapartida, haveria “algo de ofensivo no fato de ser compreendido. Ser compreendido? Sabeis pois o que isso significa? – *Comprendre c’est égal*” (XII, 1(182)). Quem pretende sem mais compreender outrem, iguala simplesmente o entendimento alheio ao seu próprio, e restringe-se a isso.

Nietzsche apresenta em *Assim falava Zaratustra* um “mestre” que, inicialmente, é escarnecido, mas que é sempre mais admirado e, por fim, é venerado como um deus, que ‘sucumbe’ e quer sucumbir com suas doutrinas. Doutrina é aquilo que alguém pode transmitir a outrem, sem que o sentido se altere, aquilo que todos podem compreender da mesma forma, apesar das pressuposições diferentes. Zaratustra ensina as doutrinas com as quais Nietzsche se tornou famoso, as doutrinas da morte de Deus, do além-do-homem, da criação, da vontade de potência e, sobretudo, do eterno retorno do mesmo. Contudo, Nietzsche permitiu que somente seu Zaratustra as ensinasse, e ele não queria também ser confundido com Zaratustra⁵. Por isso, pode-se supor que Nietzsche problematize no *Zaratustra* o ensinamento de doutrinas mesmo e, com isso, a compreensão e a necessária má compreensão enquanto tal.

As doutrinas de Zaratustra deveriam ser então antidoutrinas, doutrinas contra o ensinar, doutrinas que evidenciam a impossibilidade de ensinar para além da distância no entender. Elas encerra-

riam assim uma nova e mais radical crítica da razão, uma crítica da razão que não pressupõe mais que indivíduos associem *a priori* o que quer que seja. Nesse sentido, cada um ficaria isolado em sua razão, sozinho com seu entendimento. Nietzsche apresenta Zaratustra como um solitário, um solitário justamente no pensar, um solitário que tem coragem para essa solidão e encontra nela sua felicidade. Por não querer e não poder guardar sua felicidade para si, ele abandona a solidão e vai ter com os homens, para ensiná-los sua felicidade e, assim, “declinar”.

Nietzsche propôs *Assim falava Zaratustra* não como tratado teórico, mas como “tragédia” de um indivíduo singular que fracassa na tentativa de comunicar-se a outros. Contudo, não se pode dirimir uma tragédia, um poema, caso se os leve a sério, em teoremas e sistemas conceituais, na verdade doutrinável de uma razão universal. O “declínio” de Zaratustra, ao contrário, aponta para o próprio declínio desse tipo de verdade, da verdade em que Sócrates empenhou a filosofia europeia no seu começo.

1. *A semiótica de Zaratustra*

O que anunciara como “tragédia” na *Gaia Ciência* (FW/GC § 342 e 382), Nietzsche configurou, por fim, como narrativa no pretérito épico (“*Assim falava Zaratustra*”). A “ação” é pobre de acontecimentos e esvaecida; ela abarca principalmente diálogos, doutrinas e poemas. Mas ela tem seu significado e, mesmo sendo tão pobre, poderia ter seu significado simplesmente pelo fato de que ela é uma ação. Apresentar algo em forma de uma ação já implica dar-lhe um significado. Ações são ações somente para nós, caso elas tenham uma significação; ao compreendermos alguma coisa como ação, nós já lhe atribuímos um sentido, involuntariamente a interpretamos.

Em contrapartida, algo adquire a forma de uma ação à medida que é “narrado”, e algo é narrado, via de regra, quando há um início, um enredo e um final, portanto, quando apresenta uma seqüência perceptível no tempo; somente com isso se produz sentido⁶. O sentido, contudo, não está ainda fixado com isso e, via de regra, não vem a ser exclusivamente fixado. O encanto das Histórias está justamente no fato de que cada um pode entendê-las a seu modo, e qualquer um as compreenderá conforme a propensão de suas próprias experiências e vivências. Nas doutrinas, ao contrário, fixa-se e expressa-se o significado exclusivamente e, quando parecer necessário, ele é esclarecido e fundamentado, com o objetivo de ser entendido por todos do mesmo modo.

Esse objetivo é contrariado quando as doutrinas são substituídas nos âmbitos das ações. O sentido que cada um atribui involuntariamente e a seu modo à ação sobrepõe-se, então, ao sentido geral apresentado exclusivamente pelas doutrinas; o sentido geral das doutrinas rompe-se no sentido individual da ação. Desse modo, quando se crê ter entendido a doutrina em seu sentido geral, ela foi compreendida somente no âmbito do sentido individual atribuído à ação. Acredita-se ter compreendido a doutrina, mas compreende-se somente a si mesmo. E, com isso, segundo Nietzsche, “não se tem mais nenhuma noção do que é imagem, do que é símbolo. Tudo se oferece como a expressão mais próxima, mais correta, mais simples” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 3). É um sinal de que se compreende *imediatamente*.

A narrativa filosófica de Nietzsche tem sua unidade na figura de Zaratustra e no seu percurso entre os homens. As doutrinas proferidas não são ligadas propriamente entre si; elas não resultam em alguma teoria filosófica, mas permanecem “fragmentos” e “enigma” e “horrrível acaso”. Nietzsche permitiu somente a Zaratustra dizer *isso*: “Ensinei-lhes todo o *meu* poetar e ambicionar: condensar e reunir em unidade o que no homem é fragmento e enigma e hor-

rível acaso”; ele *quer* ser somente “poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso” (Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”, § 3).

Segundo Nietzsche, o profeta persa Zaratustra fora o primeiro a ver “na luta entre o bem e o mal a autêntica roda na engrenagem das coisas, – a transposição da moral para o metafísico como força, causa, fim em si, é *sua* obra. [...] Zaratustra *criou* esse erro mais fatídico, a moral; em conseqüência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo*”⁷. Ele é para Nietzsche um indivíduo que formou, por conta própria, conceitos de bem e mal, que gradativamente se tornaram conceitos universais⁸. Assim sendo, ele deveria ser também aquele que suprime esses conceitos. Após ter sido mestre por milênios, ele deveria agora criar um novo “futuro” (Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”, § 3).

No olhar retrospectivo de Nietzsche, também seus próprios escritos seriam fragmentos de uma “educação” para um novo futuro. Ele reconheceu nas *Considerações Extemporâneas* “um problema da educação sem igual, um novo conceito de *autodisciplina, autodefesa* até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-mundiais”, que ansiaria “por uma primeira expressão”. Ele a teria encontrado em “dois tipos célebres e completamente ainda não definidos”, Arthur Schopenhauer e Richard Wagner, e teria agarrado “pelos cabelos”, “como se agarra uma ocasião pelos cabelos, para expressar algo, para ter em mãos um par de fórmulas, símbolos e meios lingüísticos a mais”. Ele acrescenta ainda: “De tal modo Platão se serviu de Sócrates, como de uma semiótica para Platão” (EH/EH, “As Extemporâneas”, § 3).

Platão, que se tornou célebre por sua doutrina das idéias, era também poeta. Ele não expôs a doutrina das idéias com seu próprio nome, mas escreveu diálogos, nos quais ele permitiu a Sócrates expô-la e, igualmente, com ela “sucumbir”. A doutrina das idéias tem sua unidade apenas na figura de Sócrates, que, por seu turno, se distancia de toda doutrina com a confissão de que ele sabia, que

nada sabia. Ele expôs a doutrina das idéias aos distintos participantes do diálogo, de diferentes maneiras; mas quando ele a desdobra de modo mais decidido, como jovem, no diálogo *Parmênides*, ela é também decididamente abalada pelo velho e sábio Parmênides⁹.

Em Platão Nietzsche encontrou um modelo de como se introduz filosoficamente símbolos, podendo-se evitar uma doutrina (*Lehre*)¹⁰. Em sua visão, contudo, à medida que Sócrates foi quem efetuou a “transposição da moral ao metafísico”, ele queria com seu Zaratustra do mesmo modo retroceder em relação a ele. Também para isso Platão deu-lhe o meio à mão. Quando ele concede a Sócrates expor doutrinas e fundamentá-las, Platão também parte do diálogo conflituoso e passa para a narrativa: Sócrates inventou assim mitos e símbolos. O *logos*, que deve superar o mito, é, ao mesmo tempo, fundado no mito; o mito indica também em Platão os limites do logicamente fundamentável. À medida que Nietzsche introduz *Assim falava Zaratustra* completamente como mito, ele coloca esses limites no primeiro plano e faz deles um tema próprio.

Com a forma do mito, da narrativa, o *Zaratustra* de Nietzsche faz lembrar imediatamente uma outra fonte da moral e da metafísica ocidental, os evangelhos cristãos. Também eles narram o “declínio” de um mestre com sua doutrina; eles não admitem ainda nenhum entendimento unitário, por meio de sua multiplicidade e das contradições entre eles, mas, no melhor dos casos “dão margem a mal-entendidos”. Os evangelhos, sua doutrina e sua linguagem, aparecem sobretudo ao longo do *Zaratustra* de Nietzsche tanto como modelo quanto objeto de paródia. Nos póstumos, Nietzsche fala sem rodeios de seu “Evangelho de Zaratustra”¹¹. Ele mesmo passa mais tarde a entender Cristo como aquele que “compreendia tudo o que é natural, temporal, espacial e histórico somente como signo, como ocasião para símbolos” (AC/AC § 34), e a história do cristianismo como “a história do mal entendido” desse “simbolismo originário, que se torna passo a passo sempre mais grosseiro”¹².

Em *Assim falava Zaratustra* os dois fundadores da moral cristã ocidental, Sócrates e Cristo, estão sempre presentes. Assim como já Schopenhauer e Wagner, eles atuam como “tipos”, em abreviações simbólicas. Nietzsche compreende também seu Zaratustra como “tipo” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 1), ao qual ele em parte transmuta, em parte contrapõe ao tipo Sócrates e ao tipo Jesus. Por um lado, Zaratustra deve ser o tipo da “grande saúde”, de uma saúde “que não se tem apenas, mas que constantemente ainda se conquista e se deve conquistar, porque sempre de novo se a abandona, precisa-se abandonar” e, por outro lado, o “ideal de um espírito que, ingenuamente, ou seja, sem querer e com plenitude e vigor transbordantes, brinca com tudo o que até agora se chamou de santo, bom, intocável e divino”, e isso no pensamento europeu representaram principalmente o tipo Sócrates e o tipo Jesus. Como figura, Zaratustra é bem mais difícil de caracterizar do que Sócrates na obra de Platão, e Cristo nos evangelhos. Ele é, ao contrário, “o ideal de um bem-estar e de uma benevolência humana-sobre-humana, que com freqüência parecerá *desumana* o bastante [...] e, somente com ele talvez se alteia a *grande seriedade*, apesar de tudo”¹³. Até esse ponto também ele é mera “semiótica”.

Em grande estilo, Nietzsche não explicita *quem* narra o “declínio” de Zaratustra. É o próprio Zaratustra quem diz “Assim falava Zaratustra”? Mesmo que o discurso acerca dele seja em terceira pessoa, o que ocorre é narrado do modo mais afastado possível de sua visão, e Nietzsche permite que somente ele diga: “Ninguém me conta nada de novo; assim, conto eu a mim mesmo” (Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”, § 1). Zaratustra, contudo, narra também muitas coisas, das quais ele mal faz idéia, de modo que mergulha por dias num sono semelhante ao dos mortos. Caso ele pudesse narrar isso sempre retrospectivamente, então dificilmente se poderá compreender como ele pôde começar com o “Prólogo de Zaratustra”. De costume, o prólogo pertence a uma obra escrita, e

no final Zaratustra dirá também: “Viso à minha obra, à minha jornada”. É uma evidente alusão a “Os Trabalhos e os Dias”, de Hesíodo, e aqui não se trata de obras literárias, mas da jornada de trabalho dos camponeses. Dificilmente se pode esperar também de Zaratustra, que ele tenha em vista sua “obra” na mera redação de sua história. Em vez disso, ele trata logo de dizer como suas doutrinas se teriam propagado durante a história, e juntamente com isso são introduzidos “livros de histórias” (Za/ZA IV, “A ceia”) e “narrador”, que relatam coisas distintas (Za/ZA IV, “O canto ébrio”). Aquele que Nietzsche permite falar deste narrador, dirige-se imediatamente a seus ouvintes ou leitores com as palavras – “O que pensais que então sucedeu?” –, sem se dar por reconhecer. Nietzsche permite-lhe, em vez disso, dar a impressão do que foi, “em verdade”, o caso, citando “a sentença de Zaratustra”: “que importância tem isso!” (*idem, ibidem*).

O narrador, que permanece incógnito, fala de Zaratustra assim como Zaratustra fala na narrativa. Surge, assim, a impressão imprecisa de um grande monólogo, que poderia ser também fictício, até mesmo talvez uma conversa de sonho. Nietzsche não fornece um autor reconhecível à narrativa das doutrinas de Zaratustra, que pudesse assumir a responsabilidade por elas. Desse modo, elas são signos que se sustentam por si mesmos, e todo aquele que os interpreta tem de assumir a responsabilidade por isso.

2. *O declínio de Zaratustra*

A história de Zaratustra começa – em seu “prólogo” – com essa narração: ele, homem de quarenta anos, dirige-se “com a aurora” diante de sua caverna nas montanhas, e fala ao sol, que, como lhe parece, se levantou para ele, para que ele lhe tirasse o seu “supérfluo”. Agora ele quer ir aos homens, para que eles lhe tirem sua

sabedoria, da qual ele “juntou demais”. Ele é carente devido à abundância, a uma abundância que excede à do sol. Durante dez anos ele pôde fruir “de seu espírito e de sua solidão”, depois que ele, “quando tinha trinta anos”, abandonara “sua pátria e o lago de sua pátria”, para ir às montanhas.

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

No transcurso do “Prólogo” Zaratustra desce a montanha, chega nas florestas e lá se depara com um velho santo, que não ouvira ainda “*que Deus está morto*”. Cordialmente, Zaratustra deixa-lhe sua crença e chega à margem das florestas, numa cidade, onde muita “gente” se havia reunido, para ver um malabarista. De súbito, num discurso evocatório, Zaratustra começa a ensinar o “além-do-homem”, diante do qual tudo o que é atual se torna “uma satisfação mesquinha”. Mas a multidão ri de Zaratustra, e quer ver o malabarista. Zaratustra tenta se aproveitar dessa situação, usa o malabarista como imagem do homem e fala somente do que se poderia amar no homem, começando sempre com “Eu amo”. A multidão, que podia reconhecer no seu discurso uma inversão provocativa do sermão da montanha, de Cristo, não se deixou impressionar por isso. Por fim, Zaratustra tenta impressionar com um discurso de “lamento” sobre o que é “mais desprezível”, essa multidão mesma. Mas sua distração aumenta ainda mais e Zaratustra desiste: “Eles não me entendem”.

O que mais impressiona a multidão não é o malabarista, mas um “farsista” que se apresenta “como um diabo”, saltando sobre a corda, por cima do malabarista, provocando, com isso, sua queda. Somente Zaratustra preocupa-se com ele. Ele o estima por ter feito do perigo sua profissão, e quer enterrá-lo com as próprias mãos. Quando se põe a caminho com o cadáver, o farsista se dirige a ele, até mesmo o chama de farsista e aconselha-o a deixar a cidade, com suas pessoas, que o odeiam – senão poderia suceder-lhe o mesmo que com o malabarista. O malabarista, o farsista e Zaratustra se afastam.

No caminho, Zaratustra se depara com os coveiros e com um eremita, que não queriam ir ter com o morto; e nem ele o enterra, mas coloca-o numa árvore oca, à altura da cabeça” e dorme profundamente. No novo dia ele vê “uma nova verdade”: ele precisa de companheiros para sua doutrina, não de uma multidão qualquer. Ele busca “companheiros de criação” para a sua “criação” além “do bem e do mal”, e seu “percurso” com eles deve ser o “declínio” dos “bons e justos”. Acompanham-no uma águia e uma serpente, “o animal mais altivo” e “o animal mais prudente”, animais “perigosos”, mas menos perigosos que os homens; ele os toma por sinais de sua altivez e de sua prudência. Mas, com isso, começa de novo “o declínio de Zaratustra”.

Na primeira parte da obra, que tem como título “Os discursos de Zaratustra”, Zaratustra desenvolve uma polêmica crítica da moral e da metafísica predominantes, as conseqüências disso para o filosofar futuro e os contornos de uma nova ética sob o signo de uma doutrina do “criar”. Enquanto isso, ele se demora em meio dos “irmãos”, que ele agora reuniu em torno dele, numa cidade (ainda enigmática) com o nome “A Vaca Pintalgada”, mas faz também um passeio solitário pelas montanhas em torno da cidade, que o conduzem a encontros cheios de significação, especialmente com uma velhinha, que o lembra para não esquecer do chicote quando

ele fosse ter com as mulheres (sem de fato dizer quem ela tinha em mente)¹⁴, e com uma víbora venenosa, que ele não “confunde”, à medida que retribui seu mal com o bem. Por fim, ele abandona também a cidade chamada Vaca Pintalgada, cercado de muitos “discípulos”, com a ordem a eles dirigida, de perder Zaratustra, portanto, de superar suas doutrinas, e de encontrar a si mesmos.

Isso, no entanto, parece falhar. Assim que Zaratustra – agora na Segunda Parte – retirou-se de novo, por anos, nas montanhas e em sua caverna, ficou claro a ele – através de um sonho – que sua doutrina estava sendo falseada por seus discípulos. Ele se alegra por ter de falar novamente, e parte outra vez, agora para as “Ilhas Bem-aventuradas”. Ele cura cegos e faz parálíticos andarem, é amado pelo povo, que está disposto a aprender dele. No centro de seus discursos está a doutrina da vontade de potência e a libertação que ela pode trazer para a vida, agora ligada à crítica da filosofia de sua época e às conseqüências para o filosofar futuro. Poemas suplantam sempre os discursos. Mas no final Zaratustra sucumbe na melancolia e no medo: sua doutrina mais difícil está ainda por vir. Ele sabe que tem o poder de mudar o mundo com seus pensamentos, e tem de usá-lo agora.

Na terceira parte, ele deixa as ilhas bem-aventuradas e, após passar pelas cidades, retorna à sua caverna. Agora todos falam de Zaratustra, mas ele os despreza. Na solidão, seus animais de novo retornam. Depois de longos e inquietos preparativos, Zaratustra evoca, de sua profundidade, o “pensamento abismal”, que os animais formulam como “doutrina” do eterno retorno de tudo. Eles fazem dele, segundo Zaratustra, “uma cantiga de realejo”. O pensamento chega ao mundo mal-compreendido; Zaratustra lamenta o eterno retorno do “homem pequeno”, do homem que apequena tudo o que é grandioso. Quando os animais chamam-no de “o mestre do eterno retorno”, cujo destino seria o de retornar eternamente, ele se cala. Ele almeja “cantar”, canta à “vida” sua canção “Oh, homem,

presta atenção!” e marca-os com “sete selos”, que soam toda vez: “*pois eu te amo, oh eternidade!*”

Os eventos do “Prólogo” ocorreram num dia e numa noite; o que se segue, num longo e indefinido tempo, num tempo de anos, contudo. Os eventos da quarta parte transcorrem, de novo, apenas num dia, até a manhã seguinte. Zaratustra ficou velho e seus cabelos branquearam. Um dia, ele subiu a uma elevação para verter o mel de sua felicidade transbordante e, desse modo, atrair os homens para si. Ele espera por seu “grandioso e distante reino dos homens, o reino milenar de Zaratustra”¹⁵. Um adivinho anuncia-lhe uma torrente de homens e adverte-lhe acerca de sua última tentação, a compaixão. Zaratustra ouve um grito de socorro e segue atrás dele. No caminho, ele encontra uma série de “homens superiores”, todos eles padecendo da “grande náusea”, pois para eles o “velho Deus” está morto, e eles não conseguem encontrar nenhum novo deus. Eles encontram em Zaratustra seu homem superior e estimam-no alegremente por isso. Zaratustra convida-os a subirem à noite para a sua caverna, onde deve acontecer uma festa com uma “ceia”.

Mas ao meio-dia, Zaratustra se encontra de vez com sua felicidade, num instante de calma perfeita, em que ele mergulha num sono de olhos abertos.

Quando retornou à sua caverna, ele reconheceu no grito de socorro, que perseguiu, o grito de muitas vozes de todos os homens superiores. Ele está cheio de expectativa, por poder começar com eles sua própria “nova e bela espécie”, e repete ainda a doutrina do além-do-homem e da criação, acrescentando a doutrina do riso, que poderia sobrepujar a velha moral. Os homens superiores, contudo, precisam da constante presença de Zaratustra, para livrar-se de sua melancolia e de sua náusea; sem ele, logo mergulham de novo nelas. Quando ele deixa a caverna, eles adoram o que está mais próximo deles, um asno. Zaratustra, a princípio indignado com

isso, conforma-se por fim, e interpreta diante deles seu canto “Oh homem, presta atenção!” como canto do eterno retorno do mesmo, não de modo conceitual, mas de modo estético-musical. Até mesmo o “mais feio dos homens”, o homem que aprendeu a ver-se em sua feiúra completa, crê agora poder afirmar o eterno retorno.

Na manhã seguinte, contudo, Zaratustra recebe “o sinal”, o “leão ridente”; e quando o adivinho lembra-lhe ainda de seu derradeiro pecado, “a compaixão para com os homens superiores”, ele sabe que também isso teve seu tempo, e parte de novo, agora não mais para sua “felicidade”, mas para a sua “obra”, e vai ao encontro de seu “grande meio-dia”, “ardoroso e forte como o sol da manhã, que irrompe de montanhas escuras”.

3. *Antidoutrinas*

Assim falava Zaratustra não é a configuração poética da doutrina de Nietzsche, mas poema *enquanto* doutrina, e poema e doutrina constituem a exceção na obra de Nietzsche. Somente através de Zaratustra Nietzsche fala da doutrina do além-do-homem, exceto sua apresentação indireta em *Ecce homo*¹⁶, por meio de citações de seus críticos e amigos, pelos quais se julgava mal compreendido¹⁷. Apenas uma vez, em *O anticristo* (§ 4), Nietzsche a apresenta ainda num contexto amplo, mas com a expressão cuidadosamente contida “uma espécie de além-do-homem”. A doutrina da vontade de potência é mencionada por Zaratustra, inicialmente, de tal forma, como se ela fosse conhecida há muito tempo (cf. *Za/ZA I*, “De mil e um alvos”); no entanto, ela aparece aqui, pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche. Em *Para além de bem e mal*, que deveria servir de esclarecimento ao *Zaratustra* (cf. XII, 6 (4) – verão de 1886 – outono de 1887), ela ocorre ainda quase que de modo ocasional; mas lá onde Nietzsche faz dela propriamente um tema, num

de seus aforismos mais célebres – “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria ‘vontade de potência’, e nada além disso” (JGB/BM § 36) –, ele a assume expressamente como uma “hipótese”, que ele quer “ousar”, a título de experimento; de modo semelhante sucede em *Para a genealogia da moral* (GM/GM II § 12). De fato, Nietzsche ocupase intensa e continuamente com a doutrina do eterno retorno do mesmo, como se pode ver nos póstumos; na obra publicada, contudo, ela praticamente não aparece mais, a não ser em *Ecce homo*.

Mesmo no interior do poema *Zarathustra*, Nietzsche distancia pouco a pouco seu Zarathustra de suas doutrinas. O próprio Zarathustra profere a doutrina do além-do-homem; ele evoca a doutrina da morte de Deus como algo já conhecido (“... não ouvistes falar, que *Deus está morto!*”)¹⁸. Nietzsche deixa que a “vida mesma” fale a Zarathustra do “segredo” da vida, da vontade de potência como superação de si (cf. Za/ZA II, “Da superação de si”); e a doutrina do eterno retorno do mesmo, como já dissemos, é alardeada pelos animais (Za/ZA III, “O convalescente”).

No *Zarathustra* Nietzsche deixa em suspenso até mesmo a doutrina do além-do-homem. Depois de ter dito que os poetas “mentem demais” (Za/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”), Zarathustra faz logo menção a si mesmo – “Mas também Zarathustra é um poeta [...] – nós mentimos demais” – e acrescenta: “Em verdade, isso nos puxa sempre para cima – para o reino das nuvens: sobre ele colocamos nossas coloridas roupagens e as chamamos, então, deuses e além-dos-homens” (Za/ZA II, “Dos poetas”).

As doutrinas da morte de Deus, do além-do-homem, da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo contam entre as mais veementes da filosofia. Segundo Nietzsche, compreende-se mal a filosofia, quando ela pretende fornecer doutrinas; doutrinas “para todos” seriam doutrinas para “ninguém”. Mas considera que também dele são esperadas doutrinas, e sabe que ele permanecerá

“incompreendido”, se não oferecer nenhuma doutrina. Ele oferece assim doutrinas enfáticas, mas de um modo que permite entrever que não se trata de doutrinas no sentido ordinário. Ele faz concessão aos que procuram por doutrinas, proferidas nas “cátedras da virtude”, para encontrar um “sentido da vida”¹⁹. Eles não podem proceder de outro modo; além disso, ele será mal compreendido por eles e, por isso, quer ser mal compreendido. Contudo, os “que não tem *necessidade* de nenhum artigo de fé extremo” (XII, 5(71) – *Lenzer Heide – Fragment*), talvez reconhecerão nas doutrinas de *Zaratustra* anti-doutrinas. As doutrinas de Zaratustra parecem ser pensadas de tal modo que elas distinguem os que precisam de doutrinas, dos que não têm mais necessidade delas. Nietzsche as denomina de “pensamentos”, que atuam “*seletivamente*”, e devem agir de modo “*disciplinador*”²⁰.

4. A morte de Deus e o sofrimento com o homem

No início do “declínio” de Zaratustra está o pensamento da morte de Deus. Ele é o pressuposto dos pensamentos seguintes de Zaratustra, mas não o seu próprio pensamento. Ele já o supõe conhecido, quando diz do “velho santo”, que ele não teria “ainda ouvido nada em sua floresta, de que *Deus está morto*” (Za/ZA, “Prólogo”, § 2).

Nietzsche principiara o terceiro livro de sua *Gaia ciência* com o aforismo:

Novas lutas. – Depois que Buda morreu, sua sombra mostrou-se por séculos numa caverna – uma imensa e terrível sombra. Deus está morto, mas, assim como são os homens, talvez ainda por milênios haverá cavernas, nas quais se mostrará sua sombra. – E nós – nós temos de vencer também sua sombra! (FW/GC § 108).

No aforismo 125, ele narra a história de um “homem louco”, que “acendeu uma lanterna em plena manhã”, para buscar Deus e, com isso, provocou risos nos presentes, que há muito tempo não acreditavam mais em Deus.²¹ No final do século XIX, tornou-se lugar comum a morte de Deus, a indiferença em relação a Deus. O homem louco busca as sombras de Deus, e as encontra nos seus “assassinos” ingênuos. Ele tenta abrir-lhes os olhos para o que aconteceu: “Que fizemos, quando desatamos esta Terra de seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? [...] Não erramos nós como que através de um nada infinito? [...] Não anoitece para sempre? Não temos de acender lanternas de manhã?”

Enfim, os presentes escutam. Esse Deus, que eles podem matar, foi por eles criado. Criou-se um Deus para dar um sentido à vida inteira, um sentido idêntico, comum, transmissível a todos. O Deus que foi morto era um deus que deveria garantir a ordem moral da vida, um “deus moral”²². Agora, que ele está morto, restaram suas sombras, os valores morais, sem luz, desvalorizados. Mais tarde, Nietzsche liga essa situação ao niilismo²³.

Com a “morte” do “deus moral”, segundo Nietzsche, perdeu-se a velha crença numa boa ordenação da vida. Com esse evento tem início um “interregno moral”, uma época de “experimentação”, em que se tem de “erigir novamente as leis da vida e do agir” por si mesmos, com desfecho sempre incerto (cf. M/A § 453). Para tanto são necessários “homens dedicados à experimentação”, homens que não se deixam censurar, e não precisam ser censurados, por doutrinas vigentes de “valores que se tornaram dominantes”, mas que se distinguem pelo “ânimo exaltado, pelo ficar só e por poder responsabilizar-se”, e têm a força para “criar” novos valores (cf. JGB/BM § 210 e 211).

Zaratustra procura “esses criadores”, e ele concebe a si mesmo como um deles. Nietzsche deixa que ele se envolva cuidadosamente com a crença em Deus. O velho santo, com quem Zaratustra de-

parou-se no início, não se agarra em Deus porque ele quer manter o sentido da vida, mas porque ele quer resguardar para si o “amor” à vida, e Zaratustra deixa que ele fique com essa crença. O velho santo amou os homens “em demasia”; por isso, ficou desconfiado e severo em relação a eles, e agora ama somente a Deus. Seu amor a Deus cresceu do sofrimento, do “nojo” em relação aos homens. Zaratustra, ao contrário, como o santo logo reconhece, superou esse nojo nos anos de sua solidão: “Puro é seu olho, e em sua boca não se esconde nenhum nojo. Não é por isso que ele se move como um dançarino?” Mas, quando Zaratustra anuncia, inocente como uma criança: “Amo os homens”, ele o adverte para expor-se de novo a eles, e Zaratustra se corrige: “Por que fui falar de amor! Trago aos homens um presente”. Será o “presente” do pensamento do além-do-homem, que não será aceito pelos homens.

O sofrimento pelo homem se tornará para ele o mais pesado dos pesos, não apenas na forma do nojo, mas ainda mais na forma da compaixão. Como o amor, a compaixão é uma doação imediata a outros homens, a outros homens *singulares*; de modo diferente do amor, contudo, é uma doação a eles por causa de seu sofrimento. Schopenhauer, que renegara decididamente Deus, fez da compaixão a virtude mais elevada, junto com a justiça e, como nenhum outro filósofo anterior a ele, levou a sério o sofrimento na existência. Ele não admitia nenhuma justificação e transfiguração do sofrimento, o sofrimento do homem não poderia ser suprimido por nada. A consequência disso, para ele, era a renúncia à vida, o desejo por um “final no nada”²⁴.

Nietzsche vê nesse desejo uma consequência do niilismo²⁵ e na compaixão mesma, a maior ameaça para a criação de novos valores. Zaratustra quer superar a compaixão, à medida que ele supera o sofrimento, e ele quer superar o sofrimento, à medida que ensina a vê-lo de outro modo. Aqui começa sua “desumanidade”; segundo ela, o sofrimento na existência não se deve a ela, mas ao sofredor.

Sofrer na existência significa apenas não aceitá-la, não poder suportá-la assim como ela é. Quem pode suportar com facilidade um grande sofrimento, é muitíssimo estimado por isso, e vale como forte; assim, tem de ser uma fraqueza não poder aceitar o sofrimento enquanto tal²⁶. A fraqueza, contudo, toma do sofrimento também o respeito por si mesmo, e assim não lhe é devida a compaixão dos outros, que ele deve sentir como importuna, mas sim a vergonha, que o mantém à distância. Segundo Zaratustra, “falta aos compassivos [...] vergonha”, e “o que no mundo causou mais sofrimento do que as loucuras dos compassivos?”. Seu primeiro mandamento é “Não envergonhar os outros” e aprender a “alegrar-se mais”: “aprendamos a nos alegrar mais; assim desaprenderemos melhor a fazer mal aos outros e a inventar males” (Za/ZA II, “Dos compassivos”).

Para Zaratustra, no entanto, é mais difícil de manter distância no sofrer do que no entender. Pois, quando o sofrimento do outro é aliviado com as justificações que ele encontra nas doutrinas morais universais, seria “duro” querer privá-lo delas. O mais difícil para Zaratustra é ter de abandonar esses homens, em seu sofrimento, à sombra do Deus morto; trata-se de seu próprio sofrimento, quando ele diz que sofre “*do homem*” (cf. Za/ZA IV, “Do homem superior”, § 6). A morte do deus moral torna-se para ele sofrimento do homem.

Na quarta parte, junto com os “homens superiores”, entra também “o velho papa”. Ele está “sem ofício”; à diferença do “velho santo”, para ele o “velho Deus” morreu. Ele não pode mais agora voltar-se ao “amor” a Deus, após sentir “nojo” dos homens. Ele, que “mais amava e possuía Deus, foi quem mais sentiu sua perda”. Resolutamente, ele apresenta “de modo mais esclarecido que o próprio Zaratustra” as contradições do velho Deus, que, por causa delas, teve que “morrer”. Mas no que tange à compaixão de Deus para com os homens, o velho papa silencia “com uma expressão dolorosa e sombria”. Zaratustra tem de manifestar suas “segundas

intenções”: “É verdade o que se fala, que ele foi estrangulado pela compaixão, – que ele percebeu como *o homem* pendia na cruz, e não suportou isso, de modo que o amor aos homens tornou-se seu inferno e, por fim, levou-o à morte?” (Za/ZA IV, “Sem ofício”).

A religião cristã ensinava que Deus morreu pelo sofrimento dos homens; ela divinizou a compaixão e sucumbiu por isso. Nas palavras do velho papa, o próprio Deus “cansou-se do mundo, cansou-se de querer, até que um dia se asfixiou em sua compaixão desmesurada”. Mas Zaratustra não deixa as coisas ficarem assim: “Bem poderia ter transcorrido assim: assim, e também de outro modo. Se os deuses morrem, eles morrem sempre de vários tipos de morte” (Za/ZA IV, “Sem ofício”). Mas os deuses que podem “morrer” de vários modos, podem “ser criados” também de vários modos.

5. *O além-do-homem*

Ao final dos “discursos” da primeira parte, a caminho de seus discípulos, Zaratustra diz: “*Mortos estão todos os deuses; queremos agora que viva o além-do-homem*” (Za/ZA I, “Da virtude dadivosa”, § 3). O pensamento do além-do-homem deve ajudá-los a poder viver sem sofrimento na existência e sem um deus moral que lhes possibilite suportá-lo.

Em sua tentativa de “ensinar” ao “povo” o além-do-homem, Zaratustra reporta-se, de início, à teoria da evolução: o caminho que levou do “verme” ao “macaco”, e do macaco ao homem, e deve ainda conduzir para além do homem. Depende agora da “vontade” dos homens crescer para além de sua “felicidade”, de sua “razão”, de sua “virtude”, de sua “justiça”, de sua “compaixão” e de sua “suficiência”, e deixar-se vacinar com a “loucura” do além-do-homem. Ele remete, então, ao mencionar a apresentação do malaba-

rista, ao “abismo” abaixo dos homens: o homem não possui mais nada sobre o qual ele possa construir ordenações hierárquicas até Deus. Agora ele tem de se mover livremente sobre o abismo; quanto mais facilmente ele pode fazer isso, tanto mais ele será amado por Zaratustra.

O público de Zaratustra não pôde dar início a essa ação; o público do *livro Zaratustra* muito menos. “A palavra ‘*além-do-homem*’ como designação de um tipo bem-logrado ao máximo, em oposição aos homens ‘modernos’, aos homens ‘bons’, aos cristãos e outros nihilistas – uma palavra, que na boca de Zaratustra [...] torna-se uma palavra muito ponderada, foi quase sempre entendida com total inocência, no sentido daqueles valores, cujo contrário foi trazido à luz na figura de Zaratustra, como tipo ‘idealista’ de uma espécie superior de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’... Um outro gado cornífero erudito suspeitou haver nisso darwinismo”. (EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1)

Os mal-entendidos são fáceis de compreender. A “doutrina” do além-do-homem cria a expectativa de um novo conceito *universal* de homem, de um homem que, como antes Deus, de algum modo deveria estar “sobre” os homens. Se a responsabilidade pela vida inteira, após a morte de Deus, deve passar para o homem, então deveria ser construído um novo conceito de homem, que conserve em si o conceito do deus antigo – assim como o conservara em si o conceito de homem, de Feuerbach.

Esse novo conceito, contudo, seria o “*último homem*”, de quem fala Zaratustra em sua terceira tentativa de aproximar o além-do-homem ao “povo”. O “último homem” é aquele que considera a destinação última do homem, a de seu tempo, portanto, como a destinação do homem em si e, desse modo, põe termo à destinação do homem em si mesmo, em suas expectativas de uma ordenação

da vida. Tratar-se-ia, para Zaratustra (com foco nas expectativas vigentes no final do século XIX), de uma ordenação, em que não deveria haver nenhum sofrimento – nenhuma frieza, nenhuma dureza, nenhuma doença, nenhuma desconfiança, nenhuma contradição social, nenhum domínio – mas somente felicidade e diversão.

Poder-se-ia, em vez disso, renunciar completamente a tais destinações, de modo “ponderado” e, ao mesmo tempo, “vacinado com loucura”. O “tipo homem”, que Zaratustra concebe, e que Nietzsche esclarece em *Ecce homo* (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 5), é “um tipo relativamente (!) sobre-humano, sobre-humano justamente em relação aos *bons*”, ao conceito de bom, que agora “os bons e justos” formaram para si, segundo sua imagem do homem. Quanto mais eles se detêm nesse conceito, mais deve parecer-lhes “loucura” tudo o que difere dele. “O homem” é um *conceito* de homem, que, como o conceito do velho Deus, deve do mesmo modo valer para todos, e pode ser ensinado a todos. Portanto, se “o homem” “deve ser superado”, tais conceitos e teorias do homem devem ser superados também. Entendido como antidoutrina, o pensamento do além-do-homem é a superação do conceito de homem em geral. Todo conceito geral de homem, seja ele ainda visto tão “humano”, atua normativamente, torna-se medida para os homens singulares, e é empregado como justificação para julgá-los segundo ele e para submetê-los a ele. O pensamento do além-do-homem, em contrapartida, seria o pensamento de homens para além de todas as normatizações. Ele significava, como Nietzsche anotava para si, a “*redenção do homem de si mesmo*” e, como “*meta prática*”, “tornar-se artista (criador), santo (o que ama) e filósofo (o que conhece) em *uma só pessoa*” (X, 16(10) – outono de 1883).

6. A criação

Se o “além-do-homem” é um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele é um além-do-homem. Por isso não *há* nenhum além-do-homem; pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso. Chegar-se-á a isso com mais facilidade, enquanto “criador”, na criação de conceitos que conduzem para além das “sombras” do velho Deus.

“Nesse ponto”, Nietzsche prossegue em seu esclarecimento do *Zaratustra*, “e em nenhum outro deve-se iniciar, para compreender o que *quer Zaratustra*: essa espécie de homem que ele concebe, concebe a realidade *como ela é*: ela é forte o bastante para isso –, ela não lhe é estranha, oculta; ela ainda tem em si tudo o que é terrível e problemático nela, *somente assim o homem pode possuir grandeza...*” (EH/EH, “Por que sou um destino”, § 5). A realidade, “como ela é”, seria então a realidade além de todos os conceitos generalizáveis e transmissíveis. Naturalmente, essa realidade também é “concebida”, pensada e interpretada segundo conceitos. A realidade pode ser sempre somente aquela que nós interpretamos como tal. A conclusão, que já Kant tirou disso, é que a interpretação mesma é a realidade. Nietzsche vai além somente no sentido de que ele não aceita nenhuma interpretação como *a priori*, como válida desde sempre, mas considera todas como criações de indivíduos. Entretanto, quem, como “indivíduo”, pode “criar” interpretações, para além das válidas até agora, “é” a realidade “mesma”, realidade no sentido daquilo que ela é interpretação.

Criativo é o interpretar enquanto “criação” de realidade; nele estão inseparavelmente ligados o conhecer, o querer e o valorar. Zaratustra chama a isso de “avaliar”: “Avaliar é criar: ouvi isso, oh criadores! O próprio avaliar é tesouro e jóia para todas as coisas avaliadas” (Za/ZA I, “De mil e um alvos”). Nesse sentido, “avaliar”

é, segundo Nietzsche, o modo mais eficaz de ser criador: ele altera o valor da vida, à medida que transforma o pensamento dos homens. Mas é também o mais difícil, pois ele não se pode justificar por nada, visto que ocorre por completa responsabilidade de cada um. O próprio Nietzsche escreve seu *Zaratustra* com a consciência de uma tal criação: “Conquistar para mim a *liberdade e contentamento espirituais*, para poder criar e não ser tiranizado por ideais estranhos. (No fundo, pouco importa *do que* eu me livrei: minha forma preferida de *livramento*, no entanto, foi a artística: [...] assim, Schopenhauer, Wagner, os gregos (o gênio, o santo, a metafísica, todos os ideais até agora, a moralidade suprema) – isso tudo é um *tributo da gratidão*” (X, 16(10) – outono de 1883).

Os “discursos de Zaratustra” da primeira parte estão carregados do “*pathos* da distância” (cf. JGB/BM § 257) do indivíduo em relação ao universal. Zaratustra fornece conscientemente provocadoras transvalorações da razão (que seria somente uma “pequena razão”, e somente “instrumento e brinquedo” da “grande razão” do corpo), das paixões (como a volúpia, a cobiça e a ambição de poder, que devem tornar-se “contentamentos”), do fastio da vida (do qual podem morrer os enfastiados), da luta e da guerra (que se tem de propor), do Estado (que seria uma “confusão lingüística do bem e do mal” e teria sido inventado “pelos supérfluos”), da morte voluntária (pela qual se deveria decidir “no momento certo”) e da justiça (que tem de ser justa também aos injustos). Ele não quer com isso criar novos valores – eles seriam apenas os “últimos” valores –, mas sim criar uma nova liberdade para a criação de valores, para a superação da crença em valores “últimos”. Ao mesmo tempo, ele adverte acerca dessa liberdade, da solidão a ela ligada, e do perigo de equivocar-se com ela; ele adverte com mais ênfase do desejo duradouro, no cansaço do “criar”, de se instalar de novo em solo firme.

Para poder manter-se na criação, Zaratustra busca “conceber” para si um novo deus, um deus da criação, que saiba “dançar” (Za/ZA I, “Do ler e escrever”) e que estimule a dançar, que torne leves as transvalorações, o qual ele tenha de criar de seus “sete demônios” (Za/ZA I, “Do caminho do criador”).

7. *A vontade de potência*

No início da segunda parte, que Nietzsche escreveu quando já tinha publicado a primeira²⁷, ele deixa Zaratustra abjurar com muito dispêndio o discurso de um novo deus. Dificilmente ele poderia livrar-se do conceito do velho Deus, na concepção de um novo deus: “Deus é um pensamento que faz ficar torto tudo o que é reto; que faz girar tudo o que está de pé. Como? O tempo teria desaparecido, e todo o perecível seria somente mentira?” Dificilmente se pode pensar Deus, a não ser fora do tempo e além do tempo. “Mas do tempo e do vir-a-ser devem falar os melhores símbolos: um elogio devem ser eles, e uma justificação de tudo o que é perecível!” (Za/ZA II, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Agora parece-lhe que o melhor símbolo, para falar do tempo e do vir-a-ser, é a “vontade de potência”. Também o pensamento da vontade de potência foi (mal)compreendido como doutrina para a justificação da prepotência de outros. Entretanto, como símbolo “do tempo e do vir-a-ser”, ele tem de voltar-se justamente contra as justificações por meio de doutrinas. “Avaliar” enquanto “criar” vai sempre de encontro às avaliações válidas, deve sempre confrontar-se com elas e impor-se contra elas. O pensamento da vontade de potência pode ser um símbolo para isso: uma vontade de potência sempre se opõe a outras vontades de potência. Ela é somente “vontade” em oposição a uma outra vontade e, *enquanto* vontade, ela quer “a potência”, quer impor-se em relação às outras vontades.

Ela não é nada “em si”, fora desses confrontos e, por causa disso, ela pode experimentar a si mesma somente nesses confrontos. Desse modo, ela sempre experimenta as outras apenas a partir de si mesma, e experimenta a si mesma sempre a partir das outras; vontade de potência é, por isso, incessante “superação de si” (Za/ZA II, “Da superação de si”). Visto que ambos os lados superam a si mesmos sem cessar, em seu confronto, isso significa que eles vêm a ser incessantemente outros. Assim, eles não são nada mais do que tempo: à medida que o tempo consiste na mudança de tudo.

O pensamento da vontade de potência como símbolo do tempo e do vir-a-ser possibilita renunciar a tudo o que está além do tempo. Zaratustra retorna a Heráclito: “Tudo está em fluxo”. O gelo sobre o rio, que parecia carregar milênios, a verdade atemporal e incondicionada da moral e da metafísica, teria se partido agora com o “vento de degelo” (Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”, § 8). Teria chegado assim o tempo da “redenção” da relutância contra o tempo enquanto tal (Za/ZA III, “Da redenção”).

Zaratustra evoca uma sabedoria “selvagem” e “alegre”²⁸, que não deixa subsistir mais nada de fixo. A crença em algo fixo seria apenas uma “prudência humana” necessária à vida (Za/ZA II, “Da prudência humana”). No entanto, é testemunho de “sabedoria” e “bondade” renunciar de novo a esta prudência, e poder desligar-se de tudo o que é firme, principalmente na moral e na metafísica.

8. *O eterno retorno do mesmo*

No *Ecce homo*, Nietzsche denominou o “*pensamento do eterno retorno*”, que aparece na terceira parte, de “concepção básica” do *Zaratustra*. Ele seria a “fórmula suprema da afirmação que pode ser alcançada em geral” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 1). Mas, ao mesmo tempo, ele é o pensamento “mais pesado”

(XI, 26(284)), “mais paralisante” (XII, 5(71) – *Lenzer Heide – Fragment*) e “mais abismal” (Za/ZA III, “Da visão e enigma”, 2), o pensamento “disciplinador”²⁹ *par excellence*. Ele se tornou a doutrina mais enigmática e controversa de Nietzsche.

O eterno retorno foi apresentado pelo próprio Zaratustra, como “visão e enigma”, de um “portal”, que se chama “instante”. Ali chega sempre de novo, de um lado, tudo na mesma seqüência, aquilo que já passou no outro lado. Zaratustra deixa em suspenso, se isso é um sonho ou não; ele é interrompido pelo uivo de um cão, que faz “volver” seus pensamentos e traz à sua frente um pastor, em cuja boca se introduziu a “serpente mais escura e pesada”, da qual ele só pode livrar-se – seguindo os brados de Zaratustra – se morder sua cabeça. Então o pastor salta e ri “um riso, como jamais nenhum homem riu”. Zaratustra, no entanto, mergulha na nostalgia e melancolia (Za/ZA III, “Da visão e do enigma”).

As coisas ficarão nisso. Zaratustra narra o enigma, sem resolvê-lo; ele aguarda mesmo pela “hora bem-aventurada”, que virá até ele, enfatizando que ela tem *seu* tempo e chega “a contragosto”, que sua chegada não pode ser antecipada. Ele afasta de si todos os cálculos segundo a razão “antiga” e “pequena”; elas parecem apenas uma nuvem, diante do “dizer-sim que abençoa”. Ele deixa a “gente baixa” com suas “pequenas virtudes” (até mesmo com desprezo, que ele mesmo sempre despreza): “*Possam* eles de outro modo, então poderiam também *querer* de outro modo” (Za/ZA III, “Dos renegados”, § 1). Também a questão de Deus retorna. Zaratustra lembra do “bom e belo fim dos deuses”: “Os deuses morreriam de rir, se *um* deus quisesse ser o único” (Za/ZA III, “Dos renegados”, § 3). Ele retorna ao silêncio, à cessação de todo compreender e mal compreender, na solidão de sua caverna, onde se lhe abre um outro tipo de experiência, que ele assim descreve: “Aqui saltam até mim palavras e cofres de palavras de todo o Ser: todo o Ser quer se tornar, aqui, palavra, todo o vir-a-ser quer aprender comigo a falar” (Za/ZA III, “O regresso”).

Em seguida, ele reúne a sabedoria que conquistou até então: da liberdade à transvaloração do pior até agora, da superação do “espírito de gravidade”, do ideal de aprender a “amar a si mesmo”, da arte “mais sutil, astuta, derradeira e pacienciosa” (Za/ZA III, “Do espírito de gravidade”, § 2). Todos os “marcos de fronteira” são deslocados, Zaratustra descobriu seu próprio bem e sente-se livre do bem e do mal alheios. Não obstante, suas “novas tábuas” estão apenas “escritas pela metade”.

Agora ele quer e tem de evocar o “pensamento abismal”, que o sacudiu “como um louco” (Za/ZA III, “O convalescente”, § 1). Devido ao “nojo”, ele permanece estirado ao chão como um morto, fica sete dias sem comer nem beber, “doente ainda da própria rendição”. Mais tarde ele compreende que o “enigma” do pastor tornou-se verdadeiro para ele – a interpretação do enigma é a própria experiência que Zaratustra fez com ele.

Por fim, os animais se dirigem a ele. Zaratustra fala primeiro acerca do discurso, graças ao qual ele retornou, e no qual “o menor abismo [...] seria o mais difícil de transpor”. *Enquanto* discurso, isso suscita a aparência de “coisas” comuns: “bela maluquice, o falar: com ele o homem dança sobre todas as coisas”. Mas são os animais que agora procedem assim: eles fazem o experimento com uma doutrina do ser, segundo a qual “tudo” se encadeia na “roda do ser”, que “gira eternamente”.

Zaratustra chama isso de “canto de realejo”. Ele os censura por terem olhado para suas vivências e padecimentos com “compaixão, na qual haveria “prazer” e “acusação”. O que o “sufoca” não é um mal qualquer, nem o “que há de pior”, mas o “grande nojo do homem”. E então ele aceita o discurso dos animais acerca do eterno retorno, mas apenas para lamentar o eterno retorno do “homem pequeno” e para concluir com “Nojo! Nojo! Nojo!”.

Os animais não o deixam continuar falando, mas recomendam-lhe que invente logo “novas líras” para seus “novos cantos”. Eles

crêem “saber” quem ele é e deve tornar-se, a saber “*o mestre do eterno retorno* – este é agora *teu* destino!”. Eles “sabem” e formulam o que Zaratustra ensina: “que todas as coisas retornam eternamente, e nós mesmos com elas, e que nós existimos já infinitas vezes, e todas as coisas conosco”.

Zaratustra, no entanto, não presta atenção a eles, nem ouve “que eles silenciaram”. Ele “discorria com sua própria alma”: *ele* reflete ainda (Za/ZA III, “O convalescente”, § 2). E depois ele ainda “cantará” *seu* canto da “eternidade”, que adornou com “sete selos”.

Nietzsche coloca que a “convalescença” de Zaratustra está em ele dar à luz seu “pensamento”, com o preço de que o pensamento “abismal” logo se torna “doutrina” para qualquer um, e o seu destino é o de ser seu “mestre”. Como doutrina, contudo, parece que o pensamento não é pensado até o fim. Enquanto elaborava a terceira parte, Nietzsche anotou: “*Nota bene. O pensamento mesmo não será expresso na terceira parte; apenas preparado*” (X, 16(63) – outono de 1883). Somente foi narrado de que modos distintos Zaratustra e os animais se envolvem com o pensamento. Zaratustra se contenta com a narração de como o pensamento lhe sobreveio; os animais tentam formulá-lo teoricamente e, com isso, parecem compreendê-lo mal. Eles tratam de modo diferente o pensamento, pelo fato de que os animais só podem fazer dele uma doutrina. Desse modo, o pensamento mesmo satisfaz àqueles que têm de justificar-se por meio de uma doutrina, e distingue-os daqueles que podem renunciar a ele; assim sendo, ele é um pensamento “disciplinador”. (À medida que os animais são símbolos do próprio Zaratustra, de seu orgulho e de sua prudência, ele diferencia em Zaratustra mesmo os dois modos de envolvimento com ele).

Como “doutrina” teórica, o “pensamento” poderia talvez ser chamado de pesado, paralisante, abismal. E, evidentemente, ele se suprimiria a si mesmo, visto que se *tudo* retorna eternamente, não se pode *saber* que isso eternamente retorna, pois com esse saber

algo já se teria alterado. A Zaratustra parece pesado, paralisante e abismal que se possa fazer do pensamento uma doutrina; que aquilo que cada um vivencia, experimenta e compreende a seu modo, é inevitavelmente aniquilado, à medida que é comunicado e generalizado; e que essa incessante aniquilação de tudo o que é individual ocorre em nome do “bom e do justo”, da moral.

“Afirmção”, em sua “forma suprema”, seria assim a afirmação do Individual, que não é conceitualizável, que é sem interpretação, sem explicação e embelezamento. No entanto, pode-se afirmar apenas de seu ponto de vista individual; dever-se-ia primeiramente poder afirmar a própria individualidade. Dever-se-ia poder afirmá-la de tal modo em si mesmo, em face de todo sofrimento e desprezo de si mesmo, que se pudesse querer seu retorno eterno. Poder afirmar isso significa poder renunciar a querer ter qualquer outra coisa, e poder aceitar tudo, assim como é. Pois se tudo está de algum modo interligado, ter-se-ia então de querer ter *tudo* ao mesmo tempo de outro modo, caso se queira ter alguma coisa de outro modo³⁰.

Como pensamento, isso também não seria difícil. Mas será difícil vivê-lo, fazer dele uma medida ética para a própria vida. No Fragmento de *Lenzer-Heide* isso é citado várias vezes (XII, 5(71)); Nietzsche introduz o pensamento de tal modo, que, com a desvalorização dos valores superiores não teria sucumbido somente “uma interpretação” da vida, mas, visto que ela “valia como *a* interpretação”, sucumbiria a crença em interpretações em geral. Parece agora “como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se tudo fosse *em vão*”. Entretanto, esse seria o “pensamento *mais paralisante*”, principalmente quando se compreende que se foi ridicularizado e se está sem poder de não se deixar mais ser ridicularizado”. Pensado em sua “forma mais temível”, ele seria o pensamento “do eterno retorno”: “A existência, assim como ela é, sem sentido e alvo, mas retornando inevitavelmente, sem um final no nada”.

Dependeria assim, prossegue Nietzsche, do modo como o “indivíduo” assume o pensamento: “*Todo traço característico fundamental*, que jaz ao fundo de *todo* acontecimento, que se expressa em todo acontecimento, se ele fosse sentido por um indivíduo como *seu* traço característico fundamental, poderia impelir esse indivíduo a afirmar de modo triunfante cada instante da existência. Tratar-se-ia mesmo de sentir esse traço característico fundamental em si mesmo como bom, valioso, com prazer”.

Para o próprio Nietzsche ficou em aberto a questão de como “os *mais fortes*” – para ele, “os *mais comedidos*”, que “representam com orgulho assumido a força *atingida* do homem” – como “um tal homem pensaria o eterno retorno”. Na época de elaboração do Zarathustra, ele anotou: “Talvez ele (o pensamento do eterno retorno) não seja verdadeiro: – possam outros se confrontar com ele!” (X, 16(63) – outono de 1883).

9. *O riso*

Os “homens superiores”, que aparecem na quarta parte, com suas pretensões elevadas em relação à moral, não conseguem livrar-se do “nojo dos homens”, em si mesmos e nos outros. Eles não encontram por si mesmos a redenção da moral da “nublada, úmida, melancólica velha Europa” (Za/ZA IV, “Entre as filhas do deserto”, § 1), mas buscam-na nas doutrinas de Zarathustra e expõem-no à última grande tentação, à compaixão. Ainda mais Zarathustra busca e encontra sozinho sua felicidade, na calma do meio-dia, quando o sol, por um instante, não projeta nenhuma sombra e o silêncio não dá margem a mal-entendidos. Essa felicidade é apenas possível por um tempo; logo Zarathustra estará de novo em meio aos homens superiores, a seus discursos e a sua compaixão.

Quando ele enfim se afasta deles, chega até ele o “sinal” do “leão ridente”. Ele esperara esse sinal por muito tempo³¹. Na semiótica de Zaratustra, o leão é o que *quer*, que quer conhecer, agir e criar (cf. *Za/ZA I*, “Das três transmutações”). Enquanto ele quer, contudo, ele quer também ter algo diverso do que existe, e assim ele mesmo segue inevitavelmente uma moral, seja ela própria ou alheia. A moral confere seriedade à ação; o riso, contudo, protege dessa seriedade, à medida que ele a compromete. Quem ri pode seguir sua moral e, ao mesmo tempo, estar consciente de que ele segue *sua* moral. O riso liberta da identificação a uma moral, sem dissolvê-la; ele permite distanciar-se dela, sem destruí-la; ele chama a atenção para ela, sem romper com ela. A pressão que uma moral exerce sobre o agente, torna-se através do riso em um “sinal”, com o qual o agente pode se relacionar livremente.

Se o silêncio pode emudecer a moral, então o riso faz lembrar na moral em todo discurso; se o silêncio torna a moral pesada, o riso torna-a leve; na linguagem de Zaratustra, ele possibilita “dançar” de novo. Nietzsche concebia o leão ridente “como terceiro animal de Zaratustra – símbolo de sua *maturidade e ternura*” (IX, 11(155) – início – outono de 1881).

10. *O declínio da verdade*

Zaratustra denomina a si mesmo de “risonho” (*Za/ZA IV*, “Do homem superior”, § 18). Os homens superiores, que não conseguem desligar-se de sua velha moral européia, não se desprendem também da verdade. Quando Zaratustra deixa a caverna, em meio à festa, “para uma breve pausa”, o “velho feiticeiro” entoia seu “canto da melancolia”, um canto sobre a perda da verdade; em oposição a ele, o “consciencioso do espírito” tenta salvar a ciência.

Para Nietzsche, verdade é um assunto da moral. Quando o pensamento do eterno retorno veio até ele – em agosto de 1881 –,³² ele procura também, avaliando as suas conseqüências, as demais conseqüências para o sentido de “verdade” e a possibilidade da “ciência”. Nos póstumos podem ser encontradas informações pormenorizadas acerca disso.

A ciência volta-se ao geral, ao que pode ser conhecido, conscientizado e ensinado. Do “fluxo eterno das coisas” (IX, 11(155) – início – outono de 1881) ela obtém, segundo Nietzsche, sua generalidade, na medida que ela anula o individual, da parte das coisas assim como da parte do conhecedor; ela busca coisas que devem ser iguais para todos, à custa do que é individual nas coisas e no conhecedor:

“No fundo a ciência pretende afirmar de que modo *o homem – não* o indivíduo – percebe as coisas e a si mesmo, portanto, *eliminar* a idiossincrasia de indivíduos e grupos, e assegurar a relação *fixa*. O que é conhecido não é a verdade, mas *o homem*, em qualquer época em que ele existe. Assim, um fantasma é *construído*, todos laboram sem cessar para encontrar algo em que se *possa concordar*, pois isso pertence à essência do homem. Aprende-se com isso que inúmeras coisas não eram essenciais, como se acreditava por muito tempo, e que com a fixação do essencial nada foi demonstrado em favor da realidade, a não ser *que a existência do homem até agora* dependia da *crença* nessa ‘realidade’ (como corpos, duração da substância etc.). A ciência apenas leva *adiante* o processo que a natureza da espécie *constituiu*, para tornar endêmica a crença em certas coisas, apartar os que não crêem e deixá-los definhando. [...] O instinto das *massas* impera também no conhecimento: ele quer conhecer sempre mais *suas* condições de existência, para viver mais longamente. A *uniformidade da sensação*, outrora almejada por meio da sociedade e da religião, agora é almejada pela ciência: fixado o *gosto normal* em todas as coisas, o conhecimento,

repousando na crença na fixidez, está a serviço das formas *mais rudimentares* de fixação (massa, povo, humanidade) e quer apartar e matar as formas mais sutis, o *gosto* idiossincrático – ela trabalha contra a *individuação*, contra o *gosto*, que é condição de vida apenas para *um indivíduo*” (IX, 11(156) – início – outono de 1881).

Agora os indivíduos podem, se tiverem força para isso, opor-se ao universal vigente e propor o novo. Eles agem assim em nome da verdade, mas não estão mais próximos da verdade que os outros; tudo o que resulta como verdade no “fluxo eterno das coisas”, que não se deixa abarcar por nenhum conceito, é necessariamente “erro”. Verdades diferenciam-se apenas enquanto erros “mais grosseiros” ou “mais sutis”:

A espécie é o erro mais grosseiro; o indivíduo, o erro mais sutil, é mais *tardio*. Ele *luta* por sua existência, por seu novo gosto, por sua posição relativamente *única* em relação a todas as coisas – ele a considera melhor do que o gosto geral e despreza-o. Ele quer *dominar*. Então ele descobre que ele mesmo é algo que muda e tem um gosto cambiante, com sua sutileza ele desvenda o segredo de que não há nenhum indivíduo, de que no instante mais breve ele é algo distinto em relação ao seguinte, e que suas condições de existência são as mesmas de incontáveis indivíduos. O *instante infinitamente breve* é a realidade e a verdade mais elevadas, uma imagem-relâmpago do fluxo eterno. Ele aprende, assim, que todo conhecimento *satisfatório* repousa no erro grosseiro da espécie, nos erros mais sutis do indivíduo, e no erro ainda mais sutil do instante criador (IX, 11(156) – início – outono de 1881).

Na doutrina zaratustriana da criação, também o instante criador é um erro, um erro que é necessário para o entendimento e para a vida comum do homem, portanto, por razões morais. O erro faz parte do conhecer enquanto tal; ele é mais profundo que a dis-

tingão entre verdade e falsidade *no* conhecer; todo conhecer já supõe “um mundo fictício do erro [...]: a essência com a crença em algo fixo nos indivíduos etc. Somente depois que surgiu um mundo oposto imaginário, em contradição ao fluxo absoluto, *foi possível conhecer algo sobre esse fundamento*” (IX, 11(162) – início – outono de 1881). Quanto mais refinado se torna o erro, mais ele chama a nossa atenção, “até que por fim o erro fundamental pode ser considerado como aquilo sobre o qual tudo repousa (visto que se pode *pensar* os opostos)”. Ele não pode ser suprimido, caso não seja mesmo impossível a vida dos homens, e só poderia “ser destruído com a vida: [...] A vida é a condição do conhecimento. O erro, a condição da vida e, na verdade, erro no fundamento mais profundo. O saber acerca do erro não o suprime!” (IX, 11(162) – início – outono de 1881).

Nietzsche acrescenta: “Isso não é nada de ruim!” Podemos viver com o erro fundamental acerca da verdade, à medida que nós temporalizamos verdade e erro. Nós conheceremos, assim, em *um tempo*; com isso também queremos errar, e, contudo, poderemos conhecer em *um outro* tempo o erro em todo conhecimento: “Assim, descobriremos também aqui uma noite e um dia como condição de vida para *nós*: querer-conhecer e querer-errar são maré vazante e maré cheia. Se *um* dominar absolutamente, o homem sucumbirá; e *ao mesmo tempo a capacidade*”.

A verdade além do bem e do mal é uma verdade vinculada ao tempo. Enquanto trabalhava na terceira parte do *Zaratustra*, Nietzsche anotou: “A história fala sempre *novas verdades*” (X, 16(78) – outono de 1883). Ele havia concebido então a “tragédia” de Zaratustra de tal modo que Zaratustra morre, em parte de felicidade pelo anúncio de sua doutrina, em parte de dor pelo seu efeito³³. Em vez disso, na versão publicada Nietzsche permite a Zaratustra partir para sua “obra”, e esperar o “grande meio-dia” para essa obra. Acerca disso, Nietzsche escreve: “*Não se pode prever o efeito!*”

– o maior pensamento atua do modo mais lento e mais tardio!”
E: “Medo das conseqüências da doutrina: as melhores naturezas sucumbirão talvez por isso? As piores naturezas a aceitarão?” (X, 16(63) – outono de 1883).

Abstract: Zarathustra teaches doctrines that made Nietzsche famous, like the God’s death, the overman, the will to power and particularly the eternal recurrence. However, Nietzsche allowed that only Zarathustra taught them. Besides, he did not wish to be identified with Zarathustra. Therefore one can suppose that Nietzsche called into question the teaching of doctrines itself. Then Zarathustra’s doctrines should be anti-doctrines, i. e. doctrines against teaching.

Keywords: God’s death – overman – the will to power – eternal recurrence

Notas

¹ Cf. EH/EH, “Por que sou um destino”, § 2.

² FW/GC, § 377. Cf. também Za/ZA, III, “De velhas e novas tábuas”, § 8 e VII, 25(9) – início de 1884.

³ Cf. Fleischer 4, p. 1-47 e Aschheim 1.

⁴ Cf. Stegmaier e Krochmalnik 10.

⁵ Cf. EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos”. – Ele escreveu à sua irmã: “Não creias que meu filho Zaratustra expresse *minhas* opiniões. Ele é um de meus ensaios e entreatos. – Com a permissão!” (Carta a Elisabeth Nietzsche, de 7 de maio de 1885, KSB VII, p. 48.).

- ⁶ Cf. White 11.
- ⁷ EH/EH, “Por que sou um destino”, § 3. Cf. também VII, 25(148) – início de 1884. – Nietzsche teria mais tarde experienciado “casualmente”, “*o que ‘Zaratustra’* significa, a saber, ‘estrela de ouro’. Esse acaso me fez feliz. Poder-se-ia pensar que a concepção inteira de meu livrinho teria sua raiz nessa etimologia: mas eu não sabia até hoje nada disso” (Carta a Heinrich Köselitz, de 23 de abril de 1883. KSB VI, p. 366). Essa explicação, contudo, foi refutada há muito tempo (cf. Berti 2, p. 396). Acerca do pano de fundo social, dos mitos e da história das religiões, conforme a situação atual da pesquisa, cf. Colpe 3, p. 13-89.
- ⁸ Cf. Colpe 3, p. 20 s.
- ⁹ Cf. Wieland 12, § 8, “Ideen ohne Ideenlehre” (125-150).
- ¹⁰ Cf. Simon 9, p. 214-239.
- ¹¹ XII, 6(4) – verão de 1886 – início de 1887. Trata-se do esboço de um prefácio a *Para além de bem e mal*.
- ¹² AC/AC § 37. Cf. também AC/AC § 27 e 31.
- ¹³ FW/GC § 382. Cf. também EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 2.
- ¹⁴ Essa mulher é a da foto famosa de Nietzsche com Lou Salomé e Paul Rée.
- ¹⁵ Cf. Colpe 3, p. 25: “Esse é o único e unívoco mito iraniano, que retorna transformado no Novo Testamento: ele se encontra depois da visão dos fins dos tempos, do Apocalipse de João (20, 1-8). É mencionado ali que Satã, ‘velha serpente’, ou ainda ‘o dragão’, o qual, ao mesmo tempo é chamado de diabo ‘enganador’, é aprisionado por mil anos, tempo durante o qual reina paz na Terra”. Esse “reino de mil anos” [...] não é o tempo em que Satã definitivamente é enfraquecido. Ele está acorrentado em algum lugar do cosmos e retornará ainda uma vez. Somente depois disso é

que começa propriamente o tempo da salvação. Desse modo, não se trata tanto do esfacelamento do poder, mas principalmente da repressão do mal”.

- ¹⁶ EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 6. Cf. tb. EH/EH, “Por que sou um destino”, § 5.
- ¹⁷ Cf. GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 37 e EH/EH, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1.
- ¹⁸ Za/ZA, “Prólogo”, 2. Cf. também FW/GC, § 125.
- ¹⁹ Za/ZA I, “Das cátedras da virtude”. – Nietzsche parece ter encontrado a fórmula do “sentido da vida”. Cf. Gerhardt 5, p. 815 – 824.
- ²⁰ XII, 2(100) – verão de 1886 – outono de 1887. Cf. também XI, 26(376) – verão – outono de 1884.
- ²¹ Inicialmente, Nietzsche atribuíra essa história a Zaratustra, mas depois alterou o texto. Cf. XIV, p. 256.
- ²² Cf. XII, 5(71) – junho de 1887 (*Lenzer Heide – Fragment*): “No fundo, somente o deus moral foi superado”.
- ²³ Cf. XII, 9(35) – outono de 1887. “*O niilismo, um estado normal*. [...] Que significa niilismo? – *que os valores superiores se desvalorizaram*”.
- ²⁴ Cf. XII, 5(71) – 6, *Lenzer Heide – Fragment* e GM/GM III, § 28.
- ²⁵ Cf. XII, 5(71) – 4, *Lenzer Heide – Fragment*.
- ²⁶ Cf. X, 16(85) – outono de 1883: “Doutrina principal: *está em nosso poder a disposição do sofrimento em uma bênção, do veneno em alimento*”.
- ²⁷ Cf. XIV, p. 281.
- ²⁸ Cf. Za/ZA II, “Dos famosos sábios” e Za/ZA II, “O canto do túmulo”.

- ²⁹ XI, 25(211) – início de 1884. Cf. também XI, 26(376) – verão – outono de 1884; XII, 2(100) – verão de 1886 – outono de 1887 e XII, 9(8) – outono de 1887.
- ³⁰ Cf. JGB/BM § 56 e IX, 11(157-160) – início – outono de 1881.
- ³¹ Cf. Za/ZA III, “Da visão e enigma” (que termina com o riso do pastor), e Za/ZA III, “De velhas e novas tábuas”.
- ³² Cf. EH/EH, “Assim falava Zarathustra”, § 1.
- ³³ Cf. *Nachbericht zu Also sprach Zarathustra*. KSA X, p. 963 ss.

referências bibliográficas

1. ASCHHEIM, Steven E. *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart/Weimar, 1996.
2. BERTI, Cristina. “Beiträge zur Quellenforschung”. In *Nietzsche-Studien* (22). Berlin: de Gruyter, 1993.
3. COLPE, Carsten & SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (orgs.) *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
4. FLEISCHER, Margot. “Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende”. In *Nietzsche-Studien* (20). Berlin: de Gruyter, 1991, p. 1-47.
5. GERHARDT, Volker. “Sinn des Lebens”. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

6. NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB). 8 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1986.
7. NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.
8. NIETZSCHE, Friedrich W. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). 36 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1967-2001.
9. SIMON, Josef (org.). *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
10. STEGMAIER, Werner & KROCHMALNIK, Daniel (orgs.). *Jüdischer Nietzscheanismus*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 36. Berlim: de Gruyter, 1997.
11. WHITE, Hayden. *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main, 1990.
12. WIELAND, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

