

# Sobre o prólogo do *Zaratustra*

José Nicolao Julião\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar o prólogo do *Assim Falava Zaratustra*, de Nietzsche, enfatizando os seus principais temas, assim como a sua função estratégica no desenvolvimento da trama.

**Palavras-Chave:** morte de Deus – além-do-homem – último-homem

## 1. Apresentação

O prólogo do *Zaratustra* foi elaborado e enviado ao editor junto com a primeira parte, em fevereiro de 1883, e essa é uma boa razão para geralmente ser considerado como prólogo apenas dessa parte. Mas pode ser considerado também, como “a plataforma para a obra inteira”<sup>1</sup>, ou “como uma introdução sistemática, bastante estruturada, ao conjunto do *Zaratustra*”<sup>2</sup>. Na primeira edição da primeira parte do *Zaratustra*, o prólogo trazia um título, “Do além-do-homem e do último-homem”, que depois foi suprimido pelo próprio Nietzsche. Nas variantes, no primeiro parágrafo, Zaratustra anuncia: “Eu trago para os homens um novo amor e um novo desprezo – o além-do-homem e o último-homem” (KGW, VI/4, p. 11). Isso, de certa forma, reforçava os temas aí tratados, o além-do-homem e o último-homem, mas deixava de fora do título o outro tema

\* Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

central do prólogo e também da primeira parte: “a morte de Deus”. Talvez esse tenha sido o motivo que levou Nietzsche a suprimir o título posteriormente, e só falar, na versão definitiva do prólogo, do além-do-homem e do último-homem depois de ter anunciado “a morte de Deus”. Por esses motivos, podemos considerar que os temas principais do prólogo são os três acima mencionados. É significativo destacar que esses temas e todos os discursos da primeira parte são anunciados para todos, e isso desempenha uma função importante no ensinamento de Zaratustra, que ensina aprendendo e aprende ensinando.

## 2. *O Ocaso (Untergang)*<sup>3</sup> de Zaratustra

### a) *A Anunciação*

O prólogo revela alguns aspectos significativos do ensinamento de Zaratustra sobre a superação. Ele começa com uma narrativa em tempo passado:

*Quando Zaratustra tinha trinta anos de idade, deixou sua terra natal e o lago da sua terra natal e foi para a montanha. Lá gozou, durante dez anos, de seu próprio espírito e da solidão, sem deles se cansar.*

De repente, a narrativa passa para um tempo presente: “Numa certa manhã Zaratustra anuncia a difícil necessidade de retornar para junto dos homens, depois de dez anos de solidão”. Nesse anúncio, ele estabelece uma analogia com o sol, para quem fala pretensiosamente: assim como o sol necessita daqueles aos quais ele ilumina, Zaratustra também necessita doar a sabedoria (*die Weisheit*) que acumulou durante os anos de exílio, e anuncia a sua necessidade de declinar, para doar aquilo que nele é abundante. Zaratustra

também quer ter o seu ocaso. Com o primeiro parágrafo do prólogo, Nietzsche revela um importante aspecto da ação dramática do personagem central. A narrativa revela que houve uma transformação substancial em Zaratustra, o qual passa de alguém desiludido para alguém esperançoso, que acumulou sabedoria em excesso, em seus dez anos de exílio, e agora necessita doá-la. Isso revela que Zaratustra foi transformado por algum processo que o levou a superar seus estados de vida passados e, por isso, encontra-se agora pleno e superabundante. Zaratustra parece ser alguém que se auto-superou. Porém, fica uma questão: se Zaratustra está em estado de plenitude, se ele se auto-superou, para que quer retornar para junto dos homens, a causa de sua antiga desilusão? Poderíamos responder provisoriamente: é porque, como ele revela em analogia com o Sol, cuja luz só tem sentido se tiver algo ou alguém para iluminar, Zaratustra precisa daqueles para quem possa ensinar a sua sabedoria. E, dessa forma, parece-nos que algo importante é revelado, a saber: que a sabedoria acumulada pode ser ensinada. Mas o que Zaratustra ainda não sabe é como comunicar o seu ensinamento. Pois ele ainda não sabe que o processo de se tornar pleno, ou melhor, de se tornar o que se é, precisa antes ser vivenciado, experimentado, pois é somente na inserção com os homens que a superação poderá ocorrer.

### *b) A Morte de Deus*

Na descida da montanha, em uma floresta, Zaratustra encontrou um velho homem, uma espécie de eremita, que, dez anos antes, testemunhara a sua subida. O velho constata uma mudança em Zaratustra que, segundo ele, despertara de seu sono e voltara a ser criança. O eremita é uma testemunha chave do processo de mudança que sofreu Zaratustra<sup>4</sup>. Porém, indaga: “o que quer Zaratustra fazer junto daqueles que dormem?” Zaratustra responde “que

ama os homens”<sup>5</sup>. O velho homem então retruca: “que ele reserve o seu amor para Deus, e não para os homens, que são criaturas demasiadamente imperfeitas para serem amadas”. No final desse encontro Zaratustra revela um dos principais ensinamentos da sua ação dramática, qual seja, a de que “Deus está morto”: “será possível que este velho santo na solidão da floresta não ouviu falar que *Deus está morto!*”.

Esse é um dos ensinamentos que Zaratustra terá que comunicar aos homens, para realizar a sua mais importante tarefa: a necessidade da superação do homem para tornar-se o que se é. Mas, para compreendermos melhor o significado desse ensinamento no *Zaratustra*, precisamos antes de uma explanação geral acerca do tema.

O tema da “morte de Deus” não é originariamente nietzschiano; já era corrente no ambiente alemão, tanto entre os poetas românticos quanto na filosofia do idealismo<sup>6</sup>. O poeta Heinrich Heine, em seu escrito *L’Histoire de la Religion et Philosophie en Allemagne*<sup>7</sup>, de 1834, com fortes influências da crise provocada pela crítica de Kant à teologia racional, reflete o significado simbólico de tal acontecimento e sentença<sup>8</sup>: “Esta triste notícia da morte de Deus talvez necessite de alguns séculos para se expandir universalmente”<sup>9</sup>. Para Heine, Kant, com a *Crítica da razão pura*, havia promovido uma revolução espiritual na Alemanha, muito mais profunda que a Revolução Francesa. Pois, para ele, enquanto na França caía a monarquia, na Alemanha morria o deísmo. Desse ponto de vista, para Heine, os franceses haviam sido mais brandos em sua revolução que os alemães, pois, enquanto aqueles mataram o rei, esses mataram Deus<sup>10</sup>. Um outro exemplo do desespero causado pelo impacto do criticismo kantiano foi Kleist. Nietzsche chamava a atenção, em sua *Extemporânea* sobre “Schopenhauer como Educador”, para o fato de a popularização da filosofia de Kant ter disseminado um certo ceticismo e relativismo sobre a verdade, que levaria determinados espíritos mais nobres, como o do melancólico Heirich Kleist,

ao desespero<sup>11</sup>. Kant teria estalado uma crise no pensamento ocidental moderno, ao afirmar categoricamente que não há conhecimento especulativo da coisa em si, mas tão somente de fenômenos. A concepção de verdade aderida por Kleist, tal como se manifesta na carta em nota, está intimamente ligada a uma visão pré-kantiana do conhecimento, que pode ser caracterizada como realismo metafísico. O realismo metafísico afirma que as coisas existem fora e independentemente da consciência ou do sujeito. Tal posição pressupõe uma autoridade externa como fundamento e organizadora da ordem do mundo, aos moldes da metafísica de Leibniz, Wolf e Descartes. A revolução copernicana promulgada por Kant põe fim a todo fundamento externo, tanto gnosiológico quanto moral. Dessa forma, o intelecto humano é a medida de todas as coisas; e a ação humana, não a divina, é o motor da história. Deus perde seu estatuto de coisa em si, assim como a sua função de fundamentador, e passa a ser apenas uma idéia reguladora, um postulado da razão prática, que somente orienta a formulação da lei moral, mas o fundamento mesmo é totalmente subjetivo e racional. Esses avanços de Kant na história do pensamento ocidental geraram um certo pessimismo, pois, com eles, não existe mais nada de verdadeiro fora do sujeito. As influências do ceticismo<sup>12</sup> de Kant sobre a geração de poetas e filósofos que o seguiram, não param por aí; elas se estendem a Goethe, Novalis, Hölderlin, Jean-Paul, Schopenhauer, Marx, etc. Em Kant, o tema da morte de Deus aparece de forma indireta e velada, já que o filósofo, de formação pietista, nunca postulou a existência ou inexistência de Deus<sup>13</sup>; ele apenas, ao delimitar os limites do conhecimento, afirmou a impossibilidade de conhecê-lo. Porém, se em Kant a frase “Deus morreu” ainda não aparece, em Hegel, o tema aparece literalmente em um escrito de juventude<sup>14</sup>: “(...) o sentimento em que se funda a religião dos tempos modernos – o sentimento: Deus mesmo morreu (*Gott selbst ist tot*)”. Todavia, as conseqüências dessa frase no pensamento de Hegel<sup>15</sup>

têm outro sentido do que em Nietzsche. Pois Hegel, assim como Fichte e Schelling, tentam em desespero ressuscitar o agonizante Deus. O conceito de Deus desempenha um papel de grande importância para a edificação de suas filosofias, compreendidas como sistema. Fichte faz de Deus a ordem moral do mundo e Schelling o converte em infinito. Hegel, por sua vez, identifica Deus ao próprio Absoluto; pois Deus, ele mesmo, enquanto saber absoluto do absoluto, é a essência do ente do *logos*<sup>16</sup>. A complexidade desses sistemas nos impede uma visão mais detalhada da função que Deus neles desempenha, e, além do mais, o nosso tema aqui trata de um Deus que não desempenha mais nenhuma função, e já não fundamenta mais nada, pois está morto.

A sentença de Nietzsche, “Deus está morto”, não tem apenas o significado de uma crítica à religião e nem se resume ao movimento ateu<sup>17</sup> em voga no século XIX. A crítica que tal sentença sugere é muito mais geral e abrange todo pensamento com pretensões de edificar valores universais, tais como: unidade, verdades últimas e finalidade. O Deus que morreu é quem garantia a ordem metafísica, epistemológica e moral do mundo; com a sua morte, o conjunto dos ideais e dos valores que direcionavam o sentido histórico é denunciado como desprovido de sentido e torna-se produto de uma ilusão. Isso revela o tipo conflituoso do ensinamento que Zarathustra, o ímpio, quer ensinar, isento de autoridade externa, sem pretensões de finalidades, verdades universais e unidade que fundamentem uma moral.

No *Zarathustra*, o tema da morte de Deus, além de ser um dos centros gravitacionais em torno dos quais gira toda a primeira parte, ainda aparece na quarta parte, nas seções: “O Sem Ofício” e “O Mais Feio dos Homens”. Nessa última seção, Zarathustra adivinha o enigma do “mais feio dos homens”, “Quem sou eu?”, revelando-o como o assassino de Deus. “O mais feio dos homens”, é um dos tipos de “homem superior”, que por não suportar a visão daquele

que tudo via (Deus), inclusive a sua fealdade, vingasse dele, matando-o. Na primeira seção, o último papa procura pelo eremita que Zaratustra, no prólogo, havia encontrado na descida da montanha: “Eu procuro o último homem piedoso, um santo e eremita, que, vivendo só em sua floresta, não ouviu nada do que hoje todo mundo sabe”. Zaratustra então lhe pergunta: “O *que* sabe hoje todo mundo? Por acaso, o velho Deus, no qual todo mundo acreditava em outros tempos, não vive mais?”; “Você disse isso” – respondeu tristonho o papa sem ofício – “Eu servi a este velho Deus até a sua última hora”. Entre os principais temas tratados no *Zaratustra*, “a morte de Deus” é o mais antigo de todos, e pode ser remetido de forma embrionária aos escritos de juventude; mas ganha destaque, sobretudo, em *A gaia ciência*, no aforismo 125, onde um insensato procura por Deus com uma lanterna na mão:

*“Procuro Deus! Procuro Deus!” (...) “Para onde foi Deus?” – bradou – “Vou lhe dizer! Nós o matamos – vós e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava a terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós?(...)”.*

Essa é a mais significativa passagem de Nietzsche sobre o tema da “morte de Deus”. Além do estilo bem elaborado e de beleza incontestável, aí percebemos toda a preocupação do autor com as conseqüências de tal acontecimento para a humanidade. O momento da tomada de consciência da morte de Deus, para Nietzsche, é o mais perigoso de todos, pois ele aponta para dois caminhos: um – o que ele gostaria que a humanidade seguisse – é o caminho da superação, a tomada de consciência de que somos nós que comandamos, ou seja, não há autoridade externa que nos guie, mas somos nós mesmos que nos conduzimos, para nos tornarmos o que somos;

o outro é o perigo que essa percepção pode lançar sobre a humanidade, pois tal tomada de consciência revela que aquilo em que depositávamos a mais alta esperança é desprovido de valor, é ficção e se revela como nada. Esse sentimento de nada instaurado pela ausência de Deus pode lançar a humanidade no mais calamitoso e nebuloso dos tempos, no qual nada vale a pena, tudo é em vão. Esse ensinamento, como veremos, é preconizado pelo aqui-inimigo de Zaratustra, o Adivinho. Diante de tal desolamento, Nietzsche adverte: “Se nós não fizermos da morte de Deus uma grande renúncia e uma perpétua superação sobre nós mesmos, teremos de pagar por esta perda”<sup>18</sup>.

O tema da morte de Deus, no pensamento de Nietzsche, é a máxima expressão do niilismo. O termo niilismo, que já era corrente tanto na filosofia quanto na literatura, aparecia como um sintoma de época na obra de diversos pensadores; por exemplo, em William Hamilton, Jacobi, Jean-Paul, Dostoievski, Turgeniev, nos poetas românticos alemães, nos anarquistas russos, no pessimismo schopenhaueriano e em Paul Bourget, de quem Nietzsche adotou a expressão. Goethe, o mais eminente poeta alemão, expressava o niilismo pela boca de Mefistófeles, em *Fausto*:

*Eu sou o espírito que sempre nega!  
E isso com razão, pois tudo quanto nasceu,  
não merece mais que perecer.  
Portanto era melhor não ter nascido*<sup>19</sup>.

Em Nietzsche, o termo niilismo designa, por uma parte, a crise ameaçadora na qual está lançado o mundo moderno, a desvalorização dos valores universais que lança a humanidade na angustiante situação de que nada mais tem sentido; por outra parte, aplica-se, como sua lógica interna, ao desenrolar de toda a história chamada europa, desde Platão. Na medida em que tem conduzido o pro-

cesso evolutivo da humanidade, o niilismo se fez sempre presente como sua lógica interna. Dessa forma, o niilismo acomete a cultura e o homem, tanto como experiência e sentimento de um estado crítico atual, quanto como pensamento crítico que o homem e a cultura fazem contra as crenças, os valores ou ideais. Por isso, Nietzsche, no esboço de composição da *Vontade de potência*, diz: “o niilismo está à porta (...) como o mais sinistro dos hóspedes”<sup>20</sup>. Primeiro, ele se instala maliciosamente como o sentimento entristecedor; depois, como sentimento atemorizador do fracasso de todos os sentidos. É o esgotamento progressivo de todos os sentidos, o reino em expansão do esvaziamento dos sentidos. É o momento que se experimenta como se fosse um pesadelo ou desorientação completa. Para usar uma expressão de Nietzsche, no *Zaratustra*, “o deserto cresce”<sup>21</sup>. Todos os valores que direcionavam os sentidos se esgotaram, se ocultaram, se negaram: faltam as metas. O niilismo, como a experiência do esgotamento dos sentidos, se traduz em um grande cansaço, o grande fastio do homem por si mesmo. É uma agonia infinita, um interminável crepúsculo.

O termo niilismo não está impresso no *Zaratustra*, mas, mesmo assim, aparece como uma das principais temáticas da obra, e a sua revelação se dá em consequência do fatídico acontecimento da “morte de Deus”. O niilismo, no *Zaratustra*, é tratado de forma alegórica e representado por alguns personagens e cenários: a negra serpente, a aranha, o adivinho (o profeta do niilismo), o bufão de Zaratustra, as negras nuvens, o deserto, etc.; e se manifesta também por alguns afetos ou sintomas que o personagem principal experimenta e terá que superar, tais como: ressentimento, compaixão, náusea e nostalgia.

Heidegger tem razão quando identifica os dois temas, “morte de Deus” e niilismo<sup>22</sup>, apesar de o próprio Nietzsche só ter conectado esses dois conceitos após o *Zaratustra*<sup>23</sup>. Ele tem razão também quando diz: “Nietzsche interpreta metafisicamente a marcha da his-

tória ocidental, como nascimento e desenvolvimento do niilismo”<sup>24</sup>. O niilismo enquanto conceito não se esgota no tema da “morte de Deus”, pois, enquanto processo histórico, ele é remetido como forma inicial a Platão, que, com sua teoria das idéias, opondo o inteligível ao sensível, teria inaugurado a metafísica e, por conseguinte, o niilismo europeu. Platão, para Nietzsche, teria criado os valores universais, que são, em última instância, produtos de uma ficção<sup>25</sup>. Deste modo, é justo, do ponto de vista nietzschiano, dizer que a história ocidental é niilista, metafísica e platônica. “A morte de Deus” é o momento niilista na história ocidental, no qual se revela que o mundo supra-sensível, o mundo dos valores universais, que direcionavam todos os sentidos, é derrocado e entra a humanidade, dessa forma, em uma crise desoladora.

Desse modo, o prólogo já revela Zaratustra como um tipo ímpio, mas que não virou as costas para os homens, tal como o velho santo que busca Deus. Mas Zaratustra antes experimentou “a morte de Deus”, mergulhou no mar sem horizonte do niilismo, e agora traz esse ensinamento para os homens, como condição necessária para um outro mais importante ainda, a doutrina do além-do-homem, a qual se revela para a humanidade como sendo a sua mais alta esperança de auto-superação. Todavia, Zaratustra percebe, nesse momento, que esses ensinamentos só têm sentido se forem participados com uma comunidade; mas que disso não decorra a formação nem de discípulos nem tampouco, de crentes; pois não se trata de doutrina e nem de mera instrução.

### *c) O além-do-homem e o último-homem*

Da seção III até a VII do prólogo, Nietzsche desenvolve o seu mais amplo discurso acerca do além-do-homem em toda a sua obra. Todavia, devido à forma profética como é anunciado, o seu significado não se faz claro. Por isso, para uma compreensão mais apura-

da do termo, consideramos importante algumas informações preliminares. Segundo Heidegger<sup>26</sup>, um triplo estado de coisas se insinua com a raiz da palavra *Übermensch*: primeiro, o ir além (*das Übergehen*); segundo, de onde parte a transição (*Von wo weg der Übergang geht*); terceiro, para onde vai a transição (*wohin der Übergang geschieht*). Optamos pela tradução de além-do-homem levando em conta esses três significados do termo em alemão; mas devemos, ainda, nos prevenir, com todo cuidado, para evitar as confusões que tal nomenclatura em português possa produzir, pois as traduções, tanto para além-do-homem quanto para super-homem, em nossa língua, podem sugerir um ideal acima do homem, como algo além do alcance do mero mortal. O além-do-homem não é o tipo que possui um super-poder, não é uma lenda, um ideal. Não é o símbolo teleológico do homem do futuro, o qual superará a humanidade decadente.

Desde Naumann<sup>27</sup> enfatiza-se que a expressão *Übermensch* não é de Nietzsche; ela já aparece em Novalis, Heine, Goethe, e podemos encontrar já nos gregos as bases de seus fundamentos. Walter Kaufmann<sup>28</sup>, em continuidade com Naumann, chama a atenção para o seguinte fato: a expressão *Übermensch* não foi cunhada por Nietzsche, pode-se encontrar *hyperanthropos* nos escritos de Luciano, no século II. Em alemão, a palavra foi usada por Heirinch Müller, no século XVII, por Herder, por Jean Paul e por Goethe. No *Fausto*: um espírito manifesta seu desprezo pelo atemorizado Fausto que o invocara e o chama de *Übermensch*<sup>29</sup>. Porém, ainda que Nietzsche não tenha cunhado a palavra *Übermensch*, ela ganhou destaque em sua concepção de filosofia. Ela aparece como o terceiro nome dado por Nietzsche ao seu projeto de homem. Depois de ter ensaiado, na juventude, a idéia de “gênio”, extraída de Schopenhauer, e depois de ter elaborado o conceito de “espírito livre”, nos escritos médios, com o *Zaratustra* Nietzsche inaugura uma nova concepção de homem, compreendida como além-do-homem.

Marie-Luise Haase<sup>30</sup> destaca que a primeira passagem póstuma em que Nietzsche utilizou o termo *Übermensch* foi um fragmento de novembro de 1882<sup>31</sup>, e que o grande número de textos dedicados ao termo foi elaborado entre essa data e o outono de 1883, época da elaboração das três primeiras partes do *Zarathustra*, depois aparecendo, na obra em geral, de forma mais tímida, porém sem perder a intensidade do seu significado. O termo além-do-homem somente faz sentido se for ligado ao contexto da reflexão de Nietzsche sobre o drama do sentido histórico. A esse respeito, segundo Bernd Magnus<sup>32</sup>, o termo *Übermensch* expressa a visão de Nietzsche de um ideal humano, em continuidade com o antigo projeto de articulação de um ideal humano que perpassa toda a tradição: Platão, Aristóteles, os estoícos, Spinoza e Kant. Se retirarmos a visão deste contexto, o termo se degenera em algo ridículo, caricatural, ou em um monstruoso ideal do planejamento social. As dificuldades para uma melhor descrição do termo *Übermensch* se dão porque o além-do-homem simplesmente representa um potencial, uma disposição, que tem a humanidade futura, para se tornar aquilo que é, mas sem jamais ter se efetuado: “Ainda não houve nenhum além-do-homem” (Za/ZA, “Dos sacerdotes”), diz Zarathustra. Segundo Lampert<sup>33</sup>, o significado do termo *Übermensch* é uma crítica ao último-homem, o produto do ideal lockiano do autocontentamento, no qual o contrato social serve somente para garantir a produção da ação e da crença uniforme e universal. O além-do-homem de Nietzsche é isso tudo que os intérpretes dele falam; mas ele é, antes de tudo, a superação do homem, tal como aparece no *Zarathustra*.

Na seção III do prólogo – bastante semelhante ao aforismo 125, de *A gaia ciência* –, Zarathustra chega à praça do mercado e encontra o povo nela reunido, para assistir ao número de um funâmbulo que se equilibrará numa corda suspensa, e assim fala:

Eu vos ensino o além-do-homem. *O homem é algo que deve ser superado. O que têm feito vocês para superá-lo?*

Nessa passagem fica explícita a importância que desempenha o ensinamento da superação na ação dramática do *Zaratustra* e também na constituição do conceito de além-do-homem. Ao anunciar a necessidade da superação do homem através do além-do-homem, Zaratustra revela o próprio além-do-homem, por definição, como sendo superação. Falta agora ensinar os meios para essa tarefa. A superação é o princípio constituinte do além-do-homem, e este é a efetivação daquela. Aos homens reunidos na praça do mercado é pedido que permaneçam fiéis à Terra, desejando o além-do-homem, pois esse é o desafio que os despertará do sono dogmático, confrontando a grande náusea e a tarefa da transvaloração de todos os valores para uma auto-superação. É chegada a hora do grande desprezo, no qual floresce uma nova felicidade, e com ela uma grande razão, uma grande saúde e uma grande política. Esses anúncios proféticos do além-do-homem podem sugerir, à primeira vista, uma idéia teleológica da sua compreensão. Mas não é bem assim, pois uma análise mais detalhada do termo revela que a idéia de além-do-homem não pode ser compreendida como um ideal teleológico a ser buscado, tal como procederam os sistemas filosóficos da grande tradição metafísica, até porque, como vimos acima, com o tema da “morte de Deus”, Nietzsche estaria pondo fim a todo ideal; porém, ao mesmo tempo, é no contexto dessa tradição que o conceito faz sentido como a sua radicalização.

Nietzsche, em *Ecce homo* (EH/EH, “Porque escrevo tão bons livros”, § 1), repudia qualquer aproximação da noção de além-do-homem com o darwinismo e recusa toda concepção que sugira um ideal transcendente do homem<sup>34</sup> – tal como o tema da “morte de Deus” anteriormente demonstrou. Quando Nietzsche se refere ao homem como uma corda estendida entre o animal e o além-do-ho-

mem, no *Zaratustra*, ele está chamando a nossa atenção para a possibilidade histórica da evolução do homem, para a dualidade do niilismo, para a condição ambígua da promessa e do perigo:

*O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre o abismo.*

*É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.*

*O que é grande, no homem, é ser ponte, não uma finalidade (Zweck), o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um acaso.*

*(...) Eu amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois é sempre dádivo e não quer se conservar (bewahren). (...) Amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes. (Za/ZA, Prólogo, § 4)<sup>35</sup>.*

Numa das passagens variantes, de forma semelhante à acima citada, Zaratustra declara: “Eu amo aquele cuja alma esbanja, que não quer ter agradecimentos, nem ser recompensado: porque ele sempre prodigaliza e não quer se conservar” (KGW, VI-4, p. 24)<sup>36</sup>. Ter a conservação como finalidade é, para Zaratustra-Nietzsche, sinal de debilidade, e por isso deve ser desprezado. Dessa forma, o ensinamento do além-do-homem, no *Zaratustra*, aparece em oposição ao tipo último-homem. Zaratustra ensina que os homens devem aprender o caminho para o além-do-homem, pela criatividade, e por quererem o seu destino; e que os últimos-homens reunidos na praça do mercado, para os quais ele fala, não são caminhos, pois parecem empenhados com meras banalidades da vida, que lhes trazem conforto e, por conseguinte os conservam. Por isso, comportam-se de forma arrogante, sem se importar com o que Zaratustra lhes fala. O último-homem é a caricatura que Nietzsche faz do homem moderno, o homem do presente, o último representante da humanidade decadente que não quer ir mais além e gaba-se de

uma coisa que lhe traz felicidade, a cultura (*Bildung*)<sup>37</sup>. Nietzsche descreve o último homem, no *Zaratustra*, como aquele homem do presente que, de posse da técnica, se convence da possibilidade da conquista da felicidade, através de uma planificação humana:

*“Que é o amor? Que é criação? Que é nostalgia? Que é estrela?” – Assim pergunta o último homem e pisca os olhos. A terra se tornou pequena então, e sobre ela saltita o último homem, que torna tudo pequeno. Sua estirpe é indestrutível, como a pulga; o último homem é o que mais tempo vive. “Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam os olhos. Abandonaram as regiões onde é duro viver, pois a gente precisa de calor. A gente, inclusive, ama o vizinho e se esfrega nele, pois a gente precisa de calor. Adoecer e desconfiar, eles consideram perigoso: a gente caminha com cuidado. Louco é quem continua tropeçando com pedras e com homens! Um pouco de veneno, de vez em quando, isso produz sonhos agradáveis. E muito veneno, por fim, para ter uma morte agradável. A gente continua trabalhando, pois o trabalho é um entretenimento. Mas evitamos que o entretenimento canse. Já não nos tornamos nem pobres, nem ricos: as duas coisas são demasiado molestas. Quem ainda quer governar? Quem ainda quer obedecer? Ambas as coisas são demasiado molestas. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais: quem sente de outra maneira segue voluntariamente para o hospício. (...) A gente ainda discute, mas logo se reconcilia, senão estopia o estômago. Temos nosso prazerzinho para o dia e nosso prazerzinho para noite, mas prezamos a saúde. “Nós inventamos a felicidade”, dizem os últimos homens e piscam o olho (Za/ZA, Prólogo, § 5)<sup>38</sup>.*

Como bem pontua Heidegger<sup>39</sup>, o último homem é aquele que não é mais capaz de olhar para além de si, ou seja, não é capaz de se elevar, de se superar, pois ainda não ingressou em sua plena essência. Ele conhece todas as artimanhas e sortilégios técnicos para

prolongar indefinitivamente uma existência diminuída, artificial e artificiosa, e dessa forma é o que vive mais tempo. Por isso, ele se encontra atrelado a fachadas e superfícies reluzentes de tudo o que é, manifestando, dessa forma, a inautenticidade do homem moderno, que é incapaz de aprender a se auto-superar.

Em uma passagem, cinco anos mais tarde, em *O Anticristo*, Nietzsche expressa bem o seu desprezo por esse tipo:

*E para não deixar de lado nenhuma dúvida a respeito do que eu desprezo, de quem eu desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual eu sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje – eu me asfixio com seu impuro respirar... (AC/AC § 38)<sup>40</sup>.*

Dessa forma, o “último”, da expressão “último homem”, não deve ser compreendido num sentido de extinção, mas de temporalidade. Por ser o produto final da humanidade decadente, o último-homem é diametralmente oposto ao além-do-homem e por isso deve ser desprezado<sup>41</sup>.

Para Heidegger<sup>42</sup>, o além-do-homem é a forma como Nietzsche nomeia o homem que vai mais além do que o que existe até o presente. Desse modo, o além-do-homem não pode ser concebido como um além da humanidade, num sentido de distanciamento além ou aquém, pois, deste modo, se obscurece o alvo do inatingível e desconhecido. Mas deve ser compreendido através da superação de si mesmo, colocando-se, assim, por cima de si mesmo, determinando-se pela primeira vez como condutor do sentido histórico. Essa idéia poderia sugerir uma realização teleológica da essência do homem. Porém, não pode ser, pois o além-do-homem é um “ideal contingente”<sup>43</sup>, ou seja, sendo ele constituído de um princípio dinâmico, como o de superação, o seu alvo é sempre um esforço para ir além e, deste modo, um estado de estabilidade e de conforto nunca é alcançado, tal como parece sugerir o princípio de conservação.

Desta forma, o termo além-do-homem só faz sentido no contexto da tradição filosófica compreendida como niilismo, e sendo apontado como a sua superação. O além-do-homem é o eterno estado de intensificação e de alegria e a experiência da unidade de todas as coisas no momento afirmativo do eterno retorno. Experimentando o momento da eternidade, o além-do-homem quebra o encanto do passado e redime o tempo na afirmação inocente do instante: o além-do-homem, assim, emerge da experiência do eterno retorno, isto é, ele se constitui no tempo e atinge o seu ápice, tornando-se o que é, no instante do retorno. A atitude da super-humanidade (*Übermenschlichkeit*) é atingida quando passamos pela experiência do eterno retorno e estamos preparados para querer a vida tal como ela é. Este é o ponto desejado, isso é a superação que sempre pressupõe um ir mais além.

Muitos comentadores argumentam sobre a incompatibilidade entre esses dois temas. Alegam: se todas as coisas retornam eternamente, como é possível o novo, o único e o incomparável, que é o além-do-homem? Uma análise cuidadosa da quarta parte e dos pós-tumos do *Zaratustra* sobre o além-do-homem – tal como fez Marie-Luise Haase<sup>44</sup> – revela que Nietzsche fez um grande acordo entre os dois pensamentos. Outros comentadores argumentam que Nietzsche abandonou todo o pensamento do início do livro com a doutrina do eterno retorno, reconhecendo, então, que Zaratustra tinha primeiro preparado o seu público para a experiência do eterno retorno. Deste modo, precisa ser visto como os dois pensamentos são indissociáveis, mas, por ora, a minha posição é a de que não se trata de uma contradição entre os dois temas, e sim de uma reformulação, de uma complementação<sup>45</sup>.

Zaratustra, é importante notar, não é o além-do-homem, mas o mestre do significado desse termo. Como pontua Heidegger, “Zaratustra não é ele, ainda, o além-do-homem, mas sim o primeiro que transita, absolutamente, para aquele, ou seja, está se tornando além-

do-homem”<sup>46</sup>. Zaratustra, experimentando o aprendizado, ensina e aprende; indo para baixo e se auto-superando, torna-se o que é. É por isso que Nietzsche diz que ainda não existiu nenhum além-do-homem, pois o homem ainda não aprendeu o significado de sua descida. Deste modo, o além-do-homem torna-se o símbolo do sentido da Terra e da redenção da humanidade de toda subjugação, seja ela moral, religiosa, metafísica. A concepção do além-do-homem de Nietzsche está conectada com o antigo projeto de articulação de um ideal humano, já apresentado pela história da filosofia. Embora Nietzsche apresente uma proposta diametralmente diferente e radical, a questão que o fustiga é a mesma, qual seja, a necessidade de dar sentido à história humana. Todavia, com a noção de além-do-homem, ele não reivindica nenhuma equalização simplista do homem para algum modelo ideal, mas, antes, enfatiza um desafio que denota um estado lúdico e criativo da auto-superação. Deste modo, o homem tem de superar tudo o que até então tem feito, para ser capaz de chegar a um ponto de vista para além do bem e mal e, por conseguinte, tornar-se aquilo que é. Zaratustra introduz a imagem do além-do-homem para promover a re-educação das aspirações e dos pensamentos humanos sobre a intensificação da vida como um tipo de bússola que nos capacita a ganhar um senso de direção, por mais que ainda não seja uma descrição de nossa meta, o que seria impossível. Dessa forma, seu resultado para nossas vidas é a noção de humanidade superior alcançável.

#### *d) Desilusão e nova visão*

As dificuldades de Zaratustra para comunicar o seu ensinamento já se evidenciam no prólogo, onde ele deixou a solidão de sua montanha para ir para junto dos homens. Ele reconhece, depois de sua

tentativa fracassada de ensinar o além-do-homem para os homens, que foi ridicularizado e tratado como um louco, e aprende que deve se aproximar deles com mais cautela. “Lá estão eles rindo, não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos, possuem uma coisa da qual se orgulham, (...) chamam cultura (*Bildung*)” (Za/ZA, Prólogo, § 5) Neste ponto, o primeiro discurso de Zaratustra dirigido ao povo é interrompido, ele não falará mais para o povo até o fim do prólogo. O único companheiro humano que Zaratustra conseguiu foi o cadáver do funâmbulo, que fora derrubado pelo bufão do alto da corda suspensa. Chega a noite e Zaratustra é aconselhado pelo bufão, com ameaças, a partir da cidade para a qual ele desce, julgando que os homens fossem capazes de compreendê-lo. Mas o povo não está preparado para tal ensinamento e então o despreza, julgando-o uma ameaça. Porém, antes do fim do prólogo, Zaratustra tem uma pré-visão da vontade de potência, ilustrada como uma nova verdade, uma nova luz e terra, sobre a qual falará somente para companheiros:

*Longamente dormiu Zaratustra, e não somente a aurora passou sobre o seu rosto, mas também a manhã toda. Finalmente, seus olhos se abriram: admirado, olhou Zaratustra a floresta e o silêncio e, admirado, olhou a si mesmo. Levantou-se, então, depressa, como um navegador que vê repentinamente terra, e exultou: porque viu uma nova verdade. E assim, então, falou ao seu coração:*

*“Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo aonde quero.*

*Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde eu queira.*

*Uma luz raiou em mim: não à multidão fala Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho! (...)”* (Za/ZA, Prólogo, § 9).

Em vez disso, Zaratustra declara que quer atrair muitos para fora do rebanho. Ele, como um destruidor de velhas tábuas e criador de novas, não tem procurado nenhum rebanho e nem crentes, mas somente companheiros. O criador procura companheiros criadores, aqueles que criam novas tábuas e novos valores, e dessa forma, se auto-superam. Zaratustra sabe que os criadores de novos valores são sempre desprezados e rotulados como destruidores do bem e do mal, mas na verdade eles são semeadores de novas sementes. Mas, nessa altura da ação dramática, o que Zaratustra ainda não sabe é como encontrar companheiros que sejam capazes de compreendê-lo. A descrição do Zaratustra como um criador de novos valores demonstra que ele não é um criador de religião, mas antes alguém que ensina o quanto é falsa tal pregação. No final do prólogo, Zaratustra encontra-se em pleno meio-dia contemplando seus animais, símbolo do eterno retorno, a águia voando em círculos com a serpente anelada em torno de seu pescoço<sup>47</sup> – o círculo dos círculos.

**Abstract:** The aim of this article is to analyze the Prologue of Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, isolating and identifying its principal themes, as well as analyzing its strategic function in the development of the plot.

**Keywords:** God's death – overman – last man

## notas

<sup>1</sup> Rosen 33, p.78.

<sup>2</sup> Héber-Sufrin 8, p. 6.

<sup>3</sup> O tradutor espanhol de Nietzsche, Andrés Sánchez Pascual, chama a atenção para os significados do verbo *untergehen* e do substantivo *Untergang* em alemão: o primeiro, significa descer, ir para baixo; o segundo, pôr-do-sol, ocaso e, por último, como substantivo, significa afundamento, destruição e decadência, tal como no título do livro de O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Cf. nota 4 da tradução de *Za/ZA* (Nietzsche 26).

<sup>4</sup> Essa passagem é de suma importância para a tese que defendo contra o determinismo de Nietzsche em *Za/ZA*, ou seja, opino que nessa obra, ao contrário de outras, Nietzsche expõe o ensinamento do “tornar-se o que se é”, que implica uma certa autonomia e decisão, incompatíveis com o determinismo. A tese determinista defende que 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. Nessa passagem, a observação do velho eremita é uma constatação factual da mudança de Zaratustra, que, tudo leva a crer, foi um crente e, por conseguinte um niilista, cf. por exemplo, em “Dos Transmundanos”: “Noutro tempo, também Zaratustra projetou a sua ilusão para além do homem, tal como todos transmundanos”. Desta forma, concluo que Zaratustra, em seu caminho para se tornar aquilo que ele é, não se deixa levar passivamente pelo devir, mas também age sobre ele de forma criativa, inserindo-se nele, auto-determinando-se e, deste modo, coadunando o seu ser com o seu pensamento.

- <sup>5</sup> É como variante dessa passagem que Nietzsche, em KGW, VI/4, apresenta o além-do-homem como um amor e o último homem como desprezo.
- <sup>6</sup> Cf. Biser 2.
- <sup>7</sup> Essa obra foi escrita para o público francês, na época em que Heine trabalhou na França como correspondente de jornais alemães.
- <sup>8</sup> Cf. Biser 2 e 1.
- <sup>9</sup> Citação de Biser 1.
- <sup>10</sup> Cf. Heine 13. Ver também, Loparic 20.
- <sup>11</sup> Cf. SE/Co. Ext. III, § 3. Nietzsche afirma isso com base numa carta de Kleist remetida à sua namorada Guilhermina: “Recentemente eu travei conhecimento com a mais recente filosofia, assim chamada kantiana, e preciso agora lhe comunicar uma idéia extraída de lá, sem nenhum temor de que ela a toque tão profundamente, tão dolorosamente, quanto a mim.(...) Se todos os homens em vez de olhos tivessem óculos verdes, então eles teriam de julgar que os objetos que eles por seu meio enxergam são verdes – e jamais poderiam decidir se seu olho lhes mostra as coisas como elas são, ou se ele não lhes acrescenta algo que não pertence a elas, mas ao olho. Assim sucede com o entendimento. Nós não podemos decidir se aquilo que nós chamamos verdade é verdadeiramente verdade, ou se apenas nos aparece assim. Se for assim, então a verdade que nós aqui juntamos não é mais depois da morte – e todo esforço de adquirir uma propriedade que nos acompanhe também até ao túmulo é em vão. Ah! Guilhermina, se a ponta dessa idéia não toca o teu coração, também não ria de uma outra pessoa que se sente profundamente ferida por isto no seu mais sagrado íntimo. Meu objetivo único, mais alto, foi abaixo, e agora eu não tenho mais outro” (Kleist, 17, p. 634).

- <sup>12</sup> Sobre o ceticismo em Kant, ver: Loparic 19, pp. 67-83. Loparic não se preocupa com as conseqüências do pensamento kantiano sobre o pessimismo romântico, mas antes demonstra, como Kant leva o ceticismo humano às suas últimas conseqüências para poder, depois da radicalização, domesticá-lo definitivamente.
- <sup>13</sup> Cf. a posição de Kant em relação às provas da existência de Deus, em: *Kritik der reinen Vernunft*, “O Ideal da Razão Pura”. Cf. também o escrito pré-crítico, “Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (O único fundamento de prova possível de uma demonstração da existência de Deus). Em relação às mudanças de Kant quanto ao conceito de Deus, ver Förster 3.
- <sup>14</sup> “Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. p. 432. Essa passagem é citada em Heidegger 11.
- <sup>15</sup> O pensamento religioso de Hegel é muito complexo e suscita diversas questões. Até mesmo seus discípulos divergiam quanto à questão se ele mantinha uma posição teísta ou ateuísta. A direita hegeliana, representada por Göschel, sustenta que Hegel é um crente ortodoxo; a esquerda, representada por Strauss, adota o ponto de vista oposto. Cf. o verbete “God and christianism” in: Inwood 14.
- <sup>16</sup> Sobre essa questão, cf. Heidegger 10, p. 141. Para Heidegger, a interpretação do ser tomada especulativamente e assim fundada é ontologia, mas de tal modo que o ente propriamente dito é o absoluto, *Teos*. Dessa forma, segundo Heidegger, a interpretação especulativa hegeliana do ser é ontoteologia.
- <sup>17</sup> Biser, na introdução de seu livro *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, argumenta que

a posição de Nietzsche não pode ser considerada ateuísta, pois ele não é alguém que fala da não existência de Deus, mas do assassinato, que pressupõe que para ser assassinado, teria antes que existir.

<sup>18</sup> Ed. Kröner, XII, p. 167.

<sup>19</sup> Goethe 6, Quadro IV, cena II.

<sup>20</sup> A esse respeito, cf. Giacoia Junior 5.

<sup>21</sup> Za/ZA IV, “Entre as Filhas do Deserto”. Essa expressão é usada em Heidegger 12.

<sup>22</sup> Cf. Heidegger 11.

<sup>23</sup> A primeira vez em que aparece o termo niilismo, na obra de Nietzsche, é em um fragmento póstumo do outono de 1881, KSA IX, 12(57): “Em que medida todo horizonte mais claro aparece como niilismo”. O tema “a morte de Deus” aparece pela primeira vez de forma explicita em um fragmento contemporâneo do anteriormente citado, KSA IX, 12(77): “Gott ist tot...”. Todavia, nessa época Nietzsche ainda não relacionava explicitamente os dois temas, só fazendo-o depois do Za/ZA, mais precisamente em alguns póstumos reunidos no volume XII da KSA, por exemplo: 2(131).

<sup>24</sup> Heidegger 11, pp. 193-194.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 200. Heidegger entende que, sendo a filosofia de Nietzsche um contramovimento à metafísica, ao platonismo, é ela mesma metafísica, pois, como mero movimento contrário, como mera inversão (*blosse Umstülpung*), segue aderida à essência daquilo contra o que se pronuncia. Nesse ponto, discordamos de Heidegger, pois não podemos remeter contra o filósofo do martelo aquilo que ele tentara demolir, isto é, não é justo lhe imputar que tenha caído nas malhas da metafísica e, por conseguinte, do niilismo criticado por ele mesmo. A contraposição de Nietzsche ao

platonismo não representa mera inversão, tal como propõe Heidegger, mas antes, uma superação da própria oposição. Não nos esqueçamos do ensinamento de GD/CI: “O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos restou? O mundo das aparências? Mas não; *com o fim do Mundo-verdade abolimos também o mundo das aparências!*” (Cf. GD/CI, “Como o ‘mundo-verdade’ tornou-se enfim uma fábula”, § 6). Nietzsche não cai no niilismo criticado por ele mesmo. O niilismo ao qual ele adere é o que ele, freqüentemente, chama de niilismo ativo, que não é movido por um pessimismo, mas antes por um otimismo, expresso no pensamento afirmativo do eterno retorno, “como a forma mais elevada da afirmação que em geral se pode alcançar” (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 1). O niilismo enquanto processo é necessário, e a sua necessidade implica necessariamente sua superação. Sobre essa questão, cf. Müller-Lauter 23.

<sup>26</sup> Heidegger 12, p. 41.

<sup>27</sup> Naumann 24, p. 52.

<sup>28</sup> Kaufmann 16, p. 266 ss.

<sup>29</sup> Goethe 6, Quadro II, cena II. Depois de Fausto invocar o Espírito e se assustar com o que via, esse lhe pergunta: “Olhas-me, imploras, anelante, ouvir-me a voz, ver-me o fulgor; cedo a essa invocação possante, eis me! – mísero pavor te invade, ó além-do-homem (*Übermensch*)? (...)”.

<sup>30</sup> A orientação de Marie-Luise Haase é imprescindível para uma compreensão do significado de além-do-homem em Nietzsche. Cf. Haase 7. Nesse esclarecedor artigo acerca do termo além-do-homem, a autora se detém apenas em analisar as passagens da época datada no título, onde Nietzsche fala especificamente do termo *Übermensch*, deixando de lado outros superlativos que possam sugerir identificações.

- <sup>31</sup> KSA, X, 4 (25). No fragmento é dito: “*Die Geburt der Übermenschen*”.
- <sup>32</sup> Magnus 21, p. 633 ss.
- <sup>33</sup> Lampert 18, p. 24.
- <sup>34</sup> Montinari 22, p. 96, enfatiza o caráter de imanência que deve ter o além-do-homem.
- <sup>35</sup> A esse respeito, cf: Pieper 31. Trata-se de um exaustivo trabalho sobre o Prólogo e a primeira parte de *Za/ZA*.
- <sup>36</sup> Conferir também passagem semelhante em *Za/ZA*, terceira parte, na seção “Das velhas e novas tábuas”, onde é dito: “amo os que não querem se conservar”.
- <sup>37</sup> Uma passagem esclarecedora sobre o “último-homem” é a seção “Do país da cultura”, na segunda parte de *Za/ZA*.
- <sup>38</sup> Utilizo-me da tradução de Giacoia Junior 4, pp. 33-52.
- <sup>39</sup> Heidegger 12. A respeito da interpretação de Heidegger sobre o conceito nietzschiano de último homem, cf. Giacoia Junior 4.
- <sup>40</sup> Cf. igualmente JGB/BM § 223, o qual ilustra, também, a visão de Nietzsche do homem moderno, na figura caricatural do europeu moderno, rico em disfarces e fantasias e por isso motivo de risos.
- <sup>41</sup> Sobre a oposição entre o além-do-homem e o último-homem, cf: Neumann 25.
- <sup>42</sup> Cf. Heidegger 12.
- <sup>43</sup> Utilizo-me aqui de uma expressão de Pippin 32, p. 52. Pippin se utiliza dessa expressão sarcástica para expressar a contingência e a antiteleologia que o termo *Übermensch* sugere, em oposição ao ideal da cultura burguesa tardia.
- <sup>44</sup> Haase 7, pp. 232-33.
- <sup>45</sup> Sobre essa questão, ver Julião 15.

<sup>46</sup> Heidegger 12.

<sup>47</sup> Cf. Thatcher 34, pp. 240, 260. Thatcher reúne uma quantidade significativa de fontes de onde Nietzsche teria extraído tal símbolo.

## referências bibliográficas

1. BISER, E. “Ni Antéchrist ni à la recherche de Dieu”. In: *Nietzsche Aujourd’hui?*, vol. 2. Paris: Union Général d’Éditions, 1973.
2. \_\_\_\_\_. *Gott ist tot. Nietzsches Deskonstruktion des christlichen Bewusstseins*. München: Kösel Verlag, 1962.
3. FÖRSTER, Eckart. “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. Tradução de Guido de Almeida e Júlio Esteves. In *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kantiana, vol. I, n. I, 1998.
4. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O último Homem e a Técnica Moderna” in *Natureza Humana* 1(1), 1999.
5. \_\_\_\_\_. “A Crise da Cultura como Escalada do Nihilismo (De onde procede o mais sinistro dos hóspedes?)” in: *Labirintos da Alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1997.
6. GOETHE. *Fausto*. Trad. Jeany Klabin Segal. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.
7. HAASE, Marie-Luise. “Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885” in *Nietzsche-Studien* (13), 1984.

8. HÉBER-SUFRIN. *Le Zarathoutra de Nietzsche*. Paris: PUF, 1988.
9. HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
10. HEIDEGGER, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe*, Vol. 32. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1980.
11. \_\_\_\_\_. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” in: *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1950.
12. \_\_\_\_\_. *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer, 1954.
13. HEINE. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Schriften über Deutschland*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1968.
14. INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993.
15. JULIÃO, J.N. “Zarathustra Quarta Parte”, in *Tempo Brasileiro*, 143. out-nov, 2000.
16. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
17. KLEIST, Heinrich von. *Sämtliche Werke und Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1961.
18. LAMPERT, Laurence. *Nietzsche’s Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven and London: Yale University Press, 1986
19. LOPARIC, Zeljko. “Kant e o ceticismo” in: *Manuscrito*, XI, 2, 1988.

20. LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus Editora, 1990.
21. MAGNUS, Bernd. “Perfectibility and attitude in Nietzsche’s Übermensch”, in *Review of Metaphysics* (36), 1983.
22. MONTINARI, Mazzino. *Che Cosa Ha Veramente Detto Nietzsche*. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975.
23. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1971.
24. NAUMANN, Gustav. *Zarathustra-Kommentar*. 4B. Leipzig, 1899-1901.
25. NEUMANN, Harry. “Superman or last man? Nietzsche’s interpretation of Athens and Jerusalem”, in *Nietzsche-Studien* (5), 1976.
26. NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
27. \_\_\_\_\_. *Früheschriften*. Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994.
28. \_\_\_\_\_. *Kritische Gesamtausgabe Werke*. Nachberichts-Band zu *Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben. M-L. Haase und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
29. \_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: München/Berlin: dtv/de Gruyter, 1988.

30. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os pensadores).
31. PIEPER, Annemarie. *Ein Seil geknüpft zwischen Mensch und Übermensch*. Stuttgart: Lklett-Cotta, 1990.
32. PIPPIN, Robert. “Irony and affirmation in Nietzsche’s Thus spoke Zarathustra” in: Gillespie; Allen, Michael; Strong, Tracy B. *Nietzsche’s New Seas*. Chicago: Chicago University Press, 1988.
33. ROSEN, Stanley. *The Mask of Enlightenment: Nietzsche’s Zarathustra*. Boston: Cambridge, 1995.
34. THATCHER, D. S. “Eagle and serpent in Zarathustra” in *Nietzsche-Studien* (6), 1977.