

A presença de Schopenhauer em *Assim falou Zaratustra*: a propósito de uma carta

The presence of Schopenhauer in “Thus Spoke Zarathustra”: by the way of a letter

José Nicolao Julião

Doutor em Filosofia pela UNICAMP

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ

E-mail: jjnicolao@gmail.com

Resumo: O objetivo deste ensaio é o de mostrar que embora Nietzsche anunciasse, em uma carta de agosto de 1882, depois do final do Livro IV de a GC, que talvez à Schopenhauer nunca mais retornaria, em sua obra posterior, ZA, ele o elege, o profeta da compaixão, como o arqui inimigo que seu protagonista terá de combater ao longo da trama, pois em última instância é o sentimento de compaixão que Zaratustra terá de superar para se tornar aquilo que ele é.

Palavras-chave: Schopenhauer; Assim Falou Zaratustra; Compaixão.

Abstract: The purpose of this essay is to show that although Nietzsche announced, in a letter of August 1882, after the end of Book IV of the GC, which may never return to Schopenhauer, in his later work, ZA, he elects, the prophet of compassion, as the arch enemy that your protagonist will have to fight over the plot, as in last instance is the feeling of compassion that Zaratustra will have to overcome to become what he is.

Key-words: Schopenhauer; Thus Spoke Zarathustra; Compassion.

A Maria Lúcia Cacciola

Nietzsche, em 20 de agosto de 1882, após o término do 4º livro de a *Gaia Ciência*, envia um exemplar ao amigo Peter Gast, com algumas alterações no texto já conhecido por este, e numa espécie de alívio e desabafo escreve:

Meu caro amigo, “*Gay ciência*” chegou; Vou enviar-lhe imediatamente o primeiro exemplar. Muitas coisas serão novidade para você: Eu fiz alguns ajustes nas últimas correções, espero ter melhorado. Leia, por exemplo, as conclusões do 2º e 3º livros. Também sobre Schopenhauer deixei explícito (para ele e para Wagner, talvez, nunca mais eu retorne...)

Na verdade, como se sabe, tal promessa não se cumpriu, pois além de Schopenhauer ser fortemente atacado em *ZA*, através do combate que a personagem principal trava contra a compaixão, depois ainda, na *GM* e nas obras seguintes, sobretudo, em o *AC*, o arrefecimento da vontade de poder, na obra de Nietzsche, permite uma reaproximação ainda maior com o antigo mestre. Entretanto, a diminuição da influência positiva de Schopenhauer sobre Nietzsche durante a elaboração do *ZA* – já apontada nos aforismos finais, 341 e 342 da *GC*¹ - é bastante percebida, uma vez que o nosso filósofo assume uma postura mais independente e isto a mesma carta evidencia a pretensão:

(... agora, eu devo avaliar minha posição em relação às minhas opiniões anteriores - porque finalmente eu sou um professor e tenho a obrigação (*die Pflicht*) de dizer o que para mim mesmo permanece e no que de outro eu me tornei).

O afastamento de Schopenhauer e Wagner foi fundamental no processo de desenvolvimento da sua própria filosofia, pois lhe permitiu preservar certa independência intelectual e essa exigência moveu toda fase intermediária, desde *HDH* (1878) até *GC*, caracterizando assim a fase do espírito livre. Nessas obras podem ser observados elementos extremamente indispensáveis e importantes, sem os quais as grandes obras posteriores permaneceriam, de certo modo, incompreensíveis. Mas se tomarmos por base somente o que Nietzsche falou do antigo mestre na obra recém-terminada, nos aforismos 97, 99, 127 e 134, veremos uma forte crítica à unidade da vontade, ao princípio de finalidade, ou seja, à teleologia da vontade, à compaixão, ao pessimismo. O móbil mais imediato² de tão radical

1 Nessa mesma carta já é informado o novo livro pelo editor de Nietzsche, escreve ele: “E Schmeitzner se expressa em relação ao “Zaratustra” assim, à julgar pelo seu último número do livro mais recente, o livreiro deve agora se alegrar, devido o público “receber novo livros seus; que trará ainda mais vida às vendas dos mais antigos”. Meses depois, em fevereiro de 1883, Nietzsche enviava ao editor o prólogo e a primeira parte do *ZA*.”

2 Digo imediato, pois advém de um instrumental novo para combater antigos problemas, não tão mediatos, mas de cunho estéticos, oriundos da obra inaugural e que certo modo permeou toda obra de Nietzsche como a crítica da moral da compaixão a partir da crítica aos efeitos catárticos da arte que remete à Aristóteles. Esse é um tema mais geral que pretendo tratar em outro momento de meus estudos sobre o problema da compaixão em Nietzsche.

posição é o entusiasmo da descoberta da ideia de intensificação (*die Steigerung* e *die Mehrung*) que levou à elaboração do conceito de vontade de poder que Nietzsche vai usar como alternativa ao conceito de vontade schopenhaueriano.

O tema da doutrina da vontade de poder é esboçado desde 1880, a partir das reflexões sobre o “sentido da potência” em *Aurora* e em alguns fragmentos póstumos anteriores e contemporâneos.³ Em *ZA*, a doutrina aparece na segunda parte da obra como tema central. Foi no verão de 1883, Nietzsche estava em Sils-Maria, e lá, de forma eruptiva, semelhantemente ao que ocorrera em Rapallo na época da elaboração da primeira parte, em dez dias compôs o texto. Em julho, envia o material para o editor Schmeitzner e, no início de setembro, o texto é publicado. A segunda parte, tal como relata Nietzsche em uma carta enviada à irmã, de 29 de agosto de 1883, foi elaborada como um desafio de autossuperação. “(...) quase atrás de cada palavra estaria uma autossuperação de primeiro grau”. Porém, Nietzsche, na época do *ZA*, ainda não dispunha de uma melhor elaboração do conceito, identificando-o e definindo-o, assim, com vida: “Onde encontrei um ser vivo, lá encontrei vontade de poder”.⁴ Mas o conceito de vontade de poder definido posteriormente ao *ZA*, em alguns póstumos e em obras como *PBM* e *GM*, é ampliado com o conceito de força que Nietzsche já dispunha desde os textos de juventude. Vejamos: “Esse conceito de vitoriosa força, graças ao quais os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder”.⁵

Desde então, a vontade de poder passa a ser concebida como uma multiplicidade de forças disputando o poder e como “o fato mais elementar, do qual resulta um vir-a-ser, um efetivar-se”.⁶ Em última instância, a vontade de poder passa a ser o princípio genético constituidor de todo o existente, não se reduzindo à vida, como parecem sugerir os textos do *ZA*. Dessa forma, “vida é apenas um caso particular da vontade de poder”.⁷ Em *ZA*, a

3 Cf. o fragmento 23 [63] de 1876-1877, no qual a expressão « *Wille zur Macht* » aparece pela primeira vez, e os fragmentos 4 [239], 7 [206], 9 [14] de 1880-1881.

4 *ZA*, II, “Da Autossuperação”.

5 *KSA*, XI, 36(31). Cf. Também, *PBM*, § 36.

6 *KSA*, XIII, 14(79).

7 *KSA*, XIII, 14(121).

vontade de poder, concebida como vida, recebe uma atribuição à qual Nietzsche jamais deixará de se referir ao longo da sua obra, a de que a vida é aquilo que deve sempre se autossuperar.⁸ Da mesma maneira, a doutrina da vontade de poder, já ampliada em sua compreensão, constituidora de todo o existente, será também aquilo que faz de tudo não para se conservar, mas para se superar, ou seja, tornar-se mais,⁹ confrontando diretamente com Schopenhauer, devido ao uso que ele faz do princípio de autoconservação como finalidade da natureza a partir da unidade da vontade, tal como aparece em *O mundo como vontade e representação*:

Mas, por vezes, esta adaptação recíproca, esta conformação dos fenômenos uns com outros, conformação que procede da unidade da vontade, não conseguem fazer desaparecer o conflito de que falávamos há pouco, que se traduz por uma luta geral na natureza e que está ligado à essência da vontade. A harmonia só se estende nos limites em que ela é necessária para existência e subsistência do mundo e das criaturas que sem harmonia, teriam já acabado há muito tempo. Eis por que motivo esta harmonia se limita a garantir a conservação e as condições gerais de existência da espécie, não do indivíduo¹⁰.

Nietzsche se opõe ao princípio de conservação sem que disso decorra exclusão, pois para o nosso filósofo, não há superação sem conservação. A superação é contraposta ao princípio de conservação, justamente, devido este ser tomado pela grande filosofia e pela ciência moderna como princípio teleológico determinante de todo existente. E para Nietzsche, a humanidade, a natureza, ou seja, todas as coisas não podem ser determinadas por um princípio de penúria,¹¹ tal como o de conservação. As coisas não tendem a se

8 Cf. ZA, II, “Da Autossuperação”.

9 Cf. KSA, XIII, 14(121).

10 MVR I, § 28, p. 170.

11 Cf. o § 349 da GC, embora Nietzsche fale contra Espinosa e o darwinismo nessa passagem, a crítica a ambos é devido ao uso que fazem do mesmo princípio de conservação. Contra Darwin diz respeito ao princípio de finalidade dessa seleção, o princípio de conservação da espécie. Contra Espinosa, a crítica incide sobre o princípio de autoconservação como causa determinante. Para Espinosa, não existe nenhuma virtude anterior ao esforço para autoconservação, ou seja, a essência das coisas é o esforço para se autoconservar. (Cf. *Ética*, Parte IV, prop. 22, dem. e cor.; Cf. também, Parte II, prop. 7; Parte III, prop. 4, dem.; Parte IV, prop. 18, dem.; prop.20, esc.; esc. da prop. 21; prop. 24, dem; prop. 25, dem). Cf. sobre a questão ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1998 (2. Auflage). A primeira edição é de 1984. E também, “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’”. Steigerung

conservar, mas, de acordo com a doutrina da vontade de poder, todo o existente tende a um aumento de sua potência, ou seja, busca a sua superação. É dando ênfase a esse caráter constituidor, intensificador e dinâmico da vida expresso como superação que a doutrina da vontade de poder deve ser abordada em nossa análise. Por conseguinte, o que Zaratustra quer transmitir, na segunda parte da obra, não pode ser diferente, ou seja, é da vontade de poder compreendida como superação que ele irá comunicar a alguns, nas duas mais importantes seções dessa parte, “Da Autossuperação” e “Da Redenção”. A ideia de liberação da vontade do espírito de vingança - expressa nessa segunda seção -, na qual a vontade aprisionada ao passado liberta-se, deve ser interpretada na mesma ótica da primeira seção; pois só uma vontade de poder impulsionada pela superação, aumento e intensidade pode gerar um devir ativo das forças que a liberta do passado através da criatividade e de um dizer sim a tudo o que foi: “assim foi, assim eu quis”. É em meio à segunda parte, na seção intitulada “O Adivinho” (*der Wahsager*) - imediatamente precedendo o clímax da segunda parte, “Da Redenção” - que surge o confronto mais direto com Schopenhauer, caricaturado na figura do adivinho - o profeta do pessimismo - o qual prognostica que tudo passa, que tudo é em vão. Diz:

- E vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores cansaram-se das suas obras.
Uma doutrina surgiu e com ela circulou uma crença: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo passou!’
E de toadas as montanhas ecoou: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo passou!’
É verdade que temos colhido: mas porque apodreceram e enegreceram os nossos frutos? O que foi que caiu, na última noite, da lua má?
O nosso trabalho foi em vão, o nosso vinho tornou-se veneno; o mau olhado amareleceu nossos campos e os corações.
Secamos de todo, e se caísse fogo sobre nós, seríamos reduzidos a cinzas:
- Sim, cansamos o próprio fogo.
Todas as fontes secaram para nós, e o mar recuou-se. Todos os solos se querem abrir, mas os abismos não nos querem tragar!
‘Ó! Aonde há ainda um mar em que possamos nos afogar?’: Assim o nosso lamento ressoa através dos rasos pântanos.
Na verdade, já nos fatigamos demais para morrer; agora continuamos a

der Macht und ewige Wiederkehr”- In: Nietzsche-Studien, 10/11, 1981-82.

viver acordados - em sepulcros! -¹²

Se todos estão fatigados de seus trabalhos, se tudo é perecível e nada é permanente, se toda colheita se estraga, tal como prediz o agourento profeta, então qual é o propósito da vida? Esse discurso pessimista do adivinho contrasta tanto com as exigências ontológicas da doutrina da vontade de poder, interpretada como intensidade e dinâmica, quanto com o esperançoso discurso apresentado por Zaratustra, no Prólogo, assim que chegou à cidade depois de 10 anos de reclusão. Vejamos:

Vede, eu vos ensino o Super-homem!
O Super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: seja o Super-homem, o sentido da terra.
Exorto-vos, meus irmãos, a permaneceis fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supratereñas.
São envenenadores, quer o saibam ou não.
São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmo se envenenaram, seres de quem a terra se encontra fatigada; vão-se por uma vez!¹³

Entretanto, esse contraste se dá uma vez que ambos os discursos são alternativas ao fatídico acontecimento da “morte de Deus”, apresentado por Nietzsche no Prólogo 2 do ZA, e de forma mais bem elaborada, antes, no aforismo 125 de a GC. Mas o que subjaz contextualmente a isso e conseqüentemente ao discurso de ambos - o do adivinho e o do Zaratustra - na concepção de Nietzsche é a herança da crise provocada pela crítica de Kant à teologia racional que reflete o significado simbólico de tal acontecimento. Para o poeta Heinrich Heine, que ilustra os efeitos dessa crise em seu escrito *L'Histoire de la Religion et Philosophie en Allemagne*,¹⁴ 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

12 ZA, II, ‘O adivinho’.

13 ZA, Prólogo, 3.

14 Essa obra foi escrita para o público francês, na época em que Heine trabalhou na França como correspondente de jornais alemães.

alemães, pois, enquanto aqueles mataram o rei, esses mataram Deus.¹⁵ Outro exemplo do desespero causado pelo impacto do criticismo kantiano, já mencionado por Nietzsche, foi o suicídio intelectual de Kleist. Nietzsche já chamava a atenção, em suas *Considerações Extemporâneas*, sobre “Schopenhauer como Educador”, para o fato de a popularização da filosofia de Kant ter disseminado certo ceticismo e relativismo sobre a verdade, que levaria determinados espíritos mais nobres, como o do melancólico Heirich Kleist, ao desespero.¹⁶ Kant teria instalado, portanto, uma crise no pensamento ocidental moderno ao afirmar categoricamente que não há conhecimento especulativo da coisa em si, mas tão somente de fenômenos e que não há autoridade externa guiando as nossas ações, mas somos nós mesmos que nos comandamos. A revolução copernicana promulgada por Kant põe fim, então, 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 ideia reguladora, um postulado da razão prática, que somente orienta a formulação da lei moral, mas o fundamento mesmo é totalmente subjetivo e racional, tal como atesta o imperativo categórico. Esses avanços de Kant na história do pensamento ocidental geraram certo pessimismo, pois não existe mais nada de verdadeiro fora do sujeito. As influências do ceticismo¹⁷ de Kant sobre a geração de poetas

15 Cf. Heine - *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, In vol.4 do *Schriften über Deutschland*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1968, p. 119.

16 Cf. *CEx*, “Schopenhauer als Erzieher”, 3. Nietzsche afirma isso com base numa carta de Kleist remetida à sua namorada Guilhermina (Wilhelmina): “Recentemente eu travei conhecimento com a mais recente filosofia, assim chamada kantiana, e preciso agora lhe comunicar uma ideia 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 ideia não toca o teu coração, também não ria de 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, H. v. *Sämtliche Werke und Briefe*, B.IV. München, 1982. p. 634).

17 Sobre o ceticismo em Kant, ver LOPARIC, Z. *Kant e o Ceticismo*. in: *Manuscrito*, XI, 2 (1988), Pp. 67-83. Loparic não se preocupa com as consequências do pensamento kantiano sobre o pessimismo romântico, mas antes demonstra como Kant leva o ceticismo humano às suas últimas consequências para poder depois da

e filósofos que o sucedeu não pararam por aí; elas se estenderam a Goethe, Novalis, Hölderlin, Jean-Paul, Schopenhauer etc. Embora tenha sido o desencadeador da crise, em Kant o tema da morte de Deus propriamente dito aparece de forma indireta e velada, já que o filósofo de formação pietista nunca postulou a existência ou inexistência de Deus;¹⁸ ele apenas, ao delimitar os limites do conhecimento, afirmou a impossibilidade de conhecê-lo e, do ponto de vista moral, anulou o seu caráter de fundamento, instaurando na modernidade a autonomia da vontade guiada pelo dever.

Portanto, quando Schopenhauer reflete pessimistamente sobre a destinação humana e nomeia a *compaixão* como a virtude fundamental da moral, ele o faz sob a influência da filosofia moral de Kant. O que de mais geral pode ser apreendido nessa relação é a crítica à moral, na qual Schopenhauer contrapõe ao imperativo categórico kantiano o conceito de uma “ação que tem valor moral”.¹⁹ O imperativo categórico, segundo ele, é um princípio dogmático com pretensões de fundamentação última, enquanto o conceito de “ação que tem valor moral” não pretende ser um fundamento último.²⁰ Portanto, para Schopenhauer, o juízo moral, ao contrário de Kant, não toma o conceito como orientação, mas apenas como um “ponto de ligação” o qual lhe permite, diante do fato da existência da moral e do juízo moral, “perguntar a que ações podem ser atribuídas valor moral”. Deste modo, a ética schopenhaueriana não se fundamenta pelo “dever ser”, mas a partir do efetivamente dado, a experiência interna e externa que remete o juízo moral “ao conjunto de outros fenômenos ou a um alvo relativamente último para prová-lo”. Foi seguindo este método que Schopenhauer concluiu que a fonte comum das ações que têm valor moral é a *compaixão* (*Mitleid*). Com isso, ele desloca o fundamento da Ética da razão para o sentimento e contrapõe a moral do dever à moral da *compaixão*. A *compaixão* pressupõe, segundo

radicalização, domesticá-lo definitivamente.

18 Cf. a posição de Kant em relação às provas da existência de Deus, em: *Crítica da Razão Pura*, “O Ideal da Razão Pura”. Cf. também o escrito pré-crítico, “*Der einzig 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 o artigo De Eckart Förster: “As mudanças no conceito kantiano de Deus”. In *Studia Kantiana*; trad. De Guido de Almeida e Júlio Esteves. Revista da Sociedade Kantiana vol. I, nº I, 1998.

19 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 119.

20 Cf. sobre a crítica de Schopenhauer ao dogmatismo kantiano: CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, que eu me compadeça com o sofrimento do outro e que este compadecimento se torne o móvel de minha ação moral. Por isso, apenas uma moral da compaixão se constitui como a resposta possível para o sentido do sofrimento. O sofrimento, deste modo, só é apaziguado, só é aliviado, quando os que sofrem e os que não sofrem se encontram “identificados”. É exatamente por isso que a compaixão se constitui no único fundamento possível das ações morais valiosas, pois ela permite a assunção da ideia de “igualdade”, abolindo toda e qualquer diferença entre os indivíduos que estão na base do egoísmo: “Isto exige, porém, que eu me identifique com ele [o outro], quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos em certo grau”.²¹ É através do elemento identificador da compaixão, portanto, que temos a possibilidade de nos tornarmos iguais e é com ela e por ela que desenvolvemos as duas outras virtudes que lhe são correlatas e, da mesma maneira, fundamentais ao homem e à sociedade: a caridade e a justiça.

Nietzsche se insurge contra ambas as posições. No § 335 de a *GC*, ele se manifesta de forma veemente contrário à Kant - que não é nosso foco neste ensaio - com, talvez, a sua mais clara e elaborada oposição ao “chinês de Königsberg”. No que concerne à crítica à moral, diz ele:

- E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” - também algo ridículo! -, foi furtivamente tomado pelo “imperativo categórico”, e com ele no coração *extraviou-se de volta* para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula - e a sua força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula! – Como? Você admira o imperativo categórico em você? Essa “firmeza” do que é chamado seu juízo moral? Essa “incondicionalidade” do sentimento de que “nisto todos têm de julgar como eu?” Admite antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do egoísmo! Pois egoísmo é sentir próprio juízo como uma lei universal; e novamente um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda

21 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 135-6.

não criou para si um ideal próprio, bastante próprio - pois ele não poderia jamais ser o de outro, e muito menos o de todos, todos! - quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso,” não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento²².

É contra Schopenhauer - nosso foco mais específico - que Nietzsche edifica, em parte²³, o seu projeto genealógico a partir de sua suspeita acerca da compaixão, defendida pelo filósofo de Dantzig como fundamento último da moral. Comparado à longa antiguidade, o furor da compaixão como valor moral não passaria de uma novidade inventada pela civilização europeia do século XIX; na verdade, um sintoma de regresso ao budismo, a um budismo europeu, ao niilismo.²⁴ Segundo Nietzsche, a moral da compaixão conduz à negação da vida, a negação de si mesmo. A compaixão supõe a identidade de todos os seres numa espécie de rebanho comum e a dor produzida pela vontade, em seu caminho para a consciência última e definitiva, não é uma dor que pertença exclusivamente ao que padece, mas a todo ser. Para Nietzsche, então, essa posição é semelhante à ideia cristã, sobretudo de matriz agostiniana, disseminada na cultura que identificou o sentimento de compaixão (misericórdia) com o sentimento de amor. Portanto, o amor de Deus pelos homens é a condição necessária para o amor do homem por Deus, e esse a condição necessária para o amor ao próximo, gerando também um rebanho único. Para o autor do *ZA*, essa ideia de arrebanhamento disseminada na cultura ocidental, que sustenta que há na compaixão uma espécie de fundo comum a todos os homens é, como aponta em *PBM*²⁵, um modo de mascarar a debilidade humana. A compaixão representa um enfraquecimento dos afetos, tal como é apresentado no § 134 de *Aurora*: “como um doentio afeto periódico, ao qual se pode retirar a periculosidade com desafogos intencionais e temporários.” No § 50 de *HDH*, citando La Rochfoucauld e também Platão, a compaixão enfraquece a alma. Porém, é no § 7 do *AC*, talvez a mais emblemática passagem sobre o tema, que Nietzsche considera a compaixão como um sentimento que está em oposição aos afetos tônicos que elevam a energia do sentimento vital, agindo ela de maneira depressiva. Portanto, quando

22 *GC*, § 335.

23 Digo em parte, pois os moralistas ingleses e Dühring também são alvos da crítica de Nietzsche.

24 Cf. *GM*, Prólogo, 5 e 6.

25 *PBM*, § 225.

alguém se compadece, perde força, arrefecendo assim a sua potência. Por isso, afirma: “Aristóteles, como se sabe, viu na compaixão um estado doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando através de um purgativo: ele entendeu a tragédia como purgativo (*Purgativ*)”²⁶.

Em ZA, o tema aparece desde o Prólogo, 3 - no discurso já supracitado. Zaratustra diz ao povo na praça do mercado: “Que importa a minha compaixão? A compaixão não é a cruz em que pregam aquele que ama os homens? Mas minha compaixão não é crucificação”²⁷. Na primeira parte, a compaixão aparece ainda nas seções “Do criminoso pálido”, “Os pregadores da morte”, “Da guerra dos guerreiros”, “Da castidade”, “Do amigo”, “Dos filhos e matrimônios”. A seção “Os pregadores da morte” talvez seja a mais significativa dessa parte e põe Schopenhauer, tacitamente, em evidência:

26 *Anticristo*, §7. Embora Nietzsche reconheça nessa passagem a advertência de Aristóteles quanto aos efeitos da compaixão, ele tem desde a obra inicial, quando foi acusado por Willamowitz, de “baratear Aristóteles”, uma posição contrária ao Estagirita que se manifesta também em escritos contemporâneos, como na conferência *Sócrates e a Tragédia* (1870), e posteriormente em a GC 80, CI “o que devo aos antigos”, KSA, XIII, 15[10] todos acerca da finalidade da *catarses*, tendo como base sobretudo a famosa passagem da *Poética*, VI 27, 1449b: “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a compaixão, tem por efeito a purificação (*katharsis*) dessas emoções.” Entretanto, Nietzsche traduz, com base nas passagens da *Política*, livro VIII, caps. 6 e 7, *katharsis* como *Purgativ* e não como *Reinigung* (purificação), tirando-lhe assim o caráter moralizante, a sua referência é o trabalho do filólogo judeu Jacob Bernays. *Grundzüge der verlorene Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*. Breslau, 1871 (reeditado em 1968). Para uma leitura mais apurada sobre a questão, além da *Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia*, cf. também: GENTILLI, Carlo. “Bernays, Nietzsche e la nozion di trágico: alle origine di una nuova imagine della Grecia”. *Rivista di Litterature moderne e comparate*, Vol. XLVII, Fasc. 1, gennaio-marzo 1994; CRESCENZI, Lucas. “Philologie und deutsche Klassik. Nietzsche als Leser Paul Graf Yorck von Wartenburg” in *Centauern-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungem Nietzsche*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994; VON REIBNITZ Barbara. Ein Kommenter zur Friedrich Nietzsche „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik”, Stuttgart, Metzler, 1992; GLUCKER, J. et LAKAS, A. (ed.). Jacob Bernays. Un philologue juive, Lille, Press Universitaire du Septentrion, 1996; GÜNTER, Karlfried. „Jacob Bernays und die Streit über die Katharsis” (1968) in M. Luserke (Hersg.), *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1991; FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. „*Katharsis* e Arte no pensamento de Nietzsche” in *Nove variações sobre temas nietzschianos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002; CHAVES, Ernani. “Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte”. In *Cadernos Acadêmicos Ética*. Vol., nº1 e 2 – 2004 – tomo 1. Sobre a interpretação da *Katharsis* em Aristóteles há inúmeros estudos, mas gostaria de sugerir além do clássico de Jacob Bernays, os artigos de GOLDEN, Leon. “Catharsis”. *TAPA* 93 (1962); “Mimesis and Catharsis”, *CP* 64 (1969); NUSSBAUM, Martha C. “Aristotle”. In *Acient Writers: Greece and Rome*. Org. T. J. Luce. New York, 1982; PALLIER, Magali. *La Katharsis chez Aristote*. Paris: L’Hrmattan, 2004.

27 Cf. Prólogos, 3. Veja que Zaratustra afirma ter um tipo de compaixão, isso ocorre, devido a peculiaridade do prólogo, onde aquilo que se diz tem ainda um valor doutrinário, pois tem pretensão de universalidade.

Existem pregadores da morte, e a terra está cheia de indivíduos a quem é preciso pregar que desapareçam da vida.

A terra está cheia de supérfluos, e os demasiados estragam a vida (...).

Sua sabedoria diz: “Tolo é aquele que permanece vivendo, mas, tolos assim somos nós! E esta é a maior tolice da vida!”-

“A vida não é mais do que sofrimento” - assim dizem outros, e não mentem (...).

“É preciso compaixão — dizem outros ainda — Recebei o que tenho. Recebei o que sou! Assim me prendo menos à vida”.

Na segunda parte - à qual nós já nos referimos acima -, a questão, além de estar presente em “Dos compassivos” de forma mais expressiva, aparece também nas seções “Dos Sacerdotes” (que traz íntima ligação com o terceiro ensaio da *GM*, onde Schopenhauer é fortemente rivalizado) e “O Canto do Sepulcro”. Em “Dos compassivos”, Nietzsche faz importantes revelações sobre o poder destrutivo da compaixão:

Meus amigos, aos ouvidos do vosso amigo chegaram palavras zombeteiras: “Olhem para Zaratustra! Então não passa por entre nós como por entre animais?”

Mais valeria dizer: “Aquele que pensa passa pelo meio dos homens como por entre animais”.

Para o homem de conhecimento, no entanto, o próprio ser humano é o animal de faces vermelhas.

Como aconteceu isso? Não será por que teve que se envergonhar frequentemente?

Oh, meus amigos! Assim fala o homem de conhecimento: Vergonha, vergonha, vergonha – eis a história do homem!

E por isso, o homem nobre impõe a si mesmo o dever de não se envergonhar; quer ter vergonha perante todo que sofre.

Em verdade, não me agradam os misericordiosos, que bem aventurados em sua compaixão: carecem demasiadamente de vergonha.

Se tenho de ser compassivo, não quero que me chamem assim; e quando o for, que o seja só à distância. (...)

E se um amigo te faz mal, diz-lhe: “Perdoo-te o mal que me fizeste; mas que o tenhas feito a *ti* - como poderia eu perdoá-lo?”

Assim fala todo grande amor: ele sobrepuja até o perdão e a compaixão.

É preciso conter o coração: porque, se o deixamos livre, depressa perdemos também a cabeça!

Ah, onde se fizeram as maiores tolices, no mundo, do que entre os compassivos? E o que produziu mais sofrimento no mundo do que as tolices dos compassivos?

Pobres dos que amam sem estar acima da sua compaixão!
O demônio disse-me assim uma vez: “Deus também tem o seu inferno: é o seu amor pelos homens”.
E recentemente o ouvi dizer estas palavras: “Deus morreu; foi a sua compaixão pelos homens que o matou”.
Livrai-vos, pois, compaixão: *por causa dela* paira sobre homens uma densa nuvem!
Eu conheço os sinais do tempo (...).

Na terceira parte, o tema é bastante recorrente, aparecendo em várias seções²⁸. Depois de abandonar os homens, mais precisamente os seus discípulos, na parte anterior, Zaratustra sobe mais uma vez para a montanha e lá, a princípio, Nietzsche pensava dar um desfecho à trama nesta parte. A terceira parte tem como tema central a doutrina do eterno retorno, o pensamento mais elevado de Zaratustra-Nietzsche, o qual permite a superação da “virtude de rebanho”, do niilismo e do sentimento de compaixão, apresentados em seu confronto com o espírito de peso, em favor de uma vontade livre e afirmativa que quer sempre o mais elevado como forma de sua expressão. O eterno retorno como “a fórmula mais elevada da afirmação”²⁹ denota o caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta, tal como Nietzsche já o apresentara no aforismo 341 de a *GC*. Esse tema na filosofia de Nietzsche tem dupla significação: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo, e por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. Quando Nietzsche relaciona o eterno retorno com o tempo e a experiência da afirmação singular, ele está enfatizando a alteração profunda que esse pensamento propicia ao indivíduo na imanência do tempo. É da experiência do eterno retorno que a esperança que Zaratustra anunciara no Prólogo, o super-homem, surgirá como o tipo criador de uma vontade livre, que quer sempre se superar, se elevar. As seções dedicadas ao eterno retorno são: “Da Visão e do Enigma” e “O Convalescente”. Na primeira, a questão é apresentada como um enigma - “quem é o pastor que se contorcía e se sufocava com uma negra e pesada serpente (figuração do niilismo) que lhe saía pela boca?” - é narrada para um grupo de marinheiros,

28 “Da Visão e do Enigma”, “Da Virtude que apequena”, “No Monte das Oliveiras”, “De Passar Além”, “O Regresso”, “Das Velhas e Das Novas Tábuas” e “O Convalescente”.

29 *EH*, “ZA”, I.

pois, além de ser uma exigência desse pensamento, somente pode se exprimir através da interpretação, desafiando a verdade, fazendo-a ser superada por outras formas de saber: “Zaratustra, também, era amigo de todos os que fazem grandes viagens e não sabem viver sem perigo”, tal como os marinheiros. No meio da seção, em meio ao confronto com o espírito de peso, o anão (representação da pequenez humana) que sempre puxa Zaratustra para baixo, aparece o tema da compaixão, relacionado com a coragem:

A coragem (*der Mut*) é o melhor dos matadores: a coragem que ataca, porque sempre se ataca ao rufar do tambor.

É o homem o animal mais corajoso: por isso venceu todos os outros animais. Ao rufar do tambor triunfou de todas as dores: e a dor humana é a dor mais profunda.

A coragem mata também a vertigem à beira dos abismos! E onde não estará o homem à beira dos abismos? Mesmo olhar... não será olhar abismos?

A coragem é o melhor dos matadores: também mata a compaixão. E a compaixão é o abismo mais profundo: tão fundo quanto o homem vê na vida, assim fundo vê no sofrimento.

Mas a coragem, a coragem que ataca é a melhor dos matadores; mata a própria morte, porque diz: “Era isto a vida? Muito bem! Então mais uma vez!”

Na segunda seção, é revelada a solução do enigma apresentado na primeira dessas seções. Zaratustra é a imagem do ser mais solitário, o pastor em cuja boca penetrou uma negra serpente, deixando-o nauseado. Essa é a imagem que ilustra a causa de seu padecimento; mas a causa de fato é a percepção de que todas as coisas retornam e, com elas, também o menor dos homens, aquele que ameaça toda coragem de Zaratustra de não se compadecer. Diz Zaratustra: “Quando o grande homem grita por socorro, logo acorre o pequeno com a língua pendente de ânsia. A isto, porém, chama ele, a sua ‘compaixão’”- essa passagem está ligada, como veremos, ao último desafio que Zaratustra terá de passar na quarta parte. Não obstante, a terceira parte termina com um estático fim, assinalando para a eternidade, em “Os sete selos”, que fez com que Nietzsche acrescentasse à obra uma última e derradeira parte.³⁰ Em dois apontamentos do outono de 1883, Nietzsche pensou em

30 Em fevereiro de 1885, um ano depois de Nietzsche ter dado a obra ZA como concluída em suas três

deixar Zaratustra morrer de compaixão no final da terceira parte, dando-lhe uma meta, um *telos*.

Tudo previne Zaratustra para continuar a falar: presságio. Ele foi interrompido. Um se mata, outro enlouquece. O artista se enche de um excesso de alegria divina -: isso deve estar à luz. Quando ele mostrou ao mesmo tempo a verdade do retorno e do super-homem, ele foi subjugado pela compaixão...³¹

Quando ele revela Pana, Zaratustra morre de compaixão por sua compaixão. Antes o instante do grande desprezo (felicidade suprema). Tudo deve se cumprir, especialmente, tudo o que se acha no prólogo.³²

E ainda elaborou, na mesma ocasião, um esboço da quarta parte no qual o protagonista teria o mesmo fim:

Plano para a quarta parte do Zaratustra.

1. A procissão vencedora, a cidade empestada, a fogueira simbólica.
2. As anunciações do futuro: seus discípulos (*Schüler*) contam seus atos.
3. Último discurso com os presságios, as interrupções, a chuva e a morte.
4. A reunião em volta de seu túmulo - o juramento - o grande meio-dia - alegre e apavorado pressentimento.³³

Entretanto, preferiu deixar, na versão definitiva, incerto o futuro da personagem, caracterizando, assim, o livro como uma espécie de obra em aberto. Com o acréscimo da quarta parte, o autor queria dar certa dinâmica à ação dramática, que parecia estagnada com o final estático da terceira parte, e complementar o seu ensinamento. Em uma carta enviada a Overbeck, sugerindo certa circularidade da obra, Nietzsche aconselha-o a voltar ao

primeiras partes, ele acrescenta a essas uma quarta. Primeiramente, a quarta parte foi elaborada para constituir a primeira parte de uma intencionada obra, também em três partes, a qual se chamaria “O Grande Meio-dia”, mas acabou se tornando a mais polêmica das partes do ZA. Ela foi editada, em um número reduzido de exemplares, pelo próprio Nietzsche, com uma distribuição privada entre amigos. A quarta parte se diferencia das demais não só no estilo literário, mas também na forma e conteúdo. É considerada como sendo a menos significativa das partes, e nela a forma de discurso, que tem frequentemente o “do” ou “da” no início dos títulos, quase que desaparece, da mesma forma que o emblemático, “assim falou Zaratustra”, no final das seções.

31 *KSA*, X, 16(54).

32 *KSA*, X, 16 (38).

33 *KSA*, X, 16 (55).

prólogo, depois de ler a quarta parte; diz ele: “... Foi pensada como final: volte a ler o prólogo da primeira parte...”³⁴.

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

Porque tal sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início, tirando, atraindo, levantando, elevando, alguém que tira, que cria e corrige, que, não em vão, um dia determinou a si mesmo: **“Torna-te quem és!”**³⁵

Na seção seguinte, em “O Grito de Socorro”, Zaratustra é outra vez atormentado pelo profeta do niilismo, o profeta do grande fastio que é o Adivinho (caricatura de Schopenhauer), que ensina que tudo é em vão. “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca”. Zaratustra confessa para o adivinho que o último pecado que lhe fora reservado é a paixão, com a qual o profeta tenta seduzi-lo. Então, é no meio do confronto com o profeta do grande fastio que Zaratustra escuta o grito de

34 Cf. a carta a Overbeck, de 7 de maio de 1885.

35 O grifo é meu.

socorro dos homens superiores - parecido com o que ele já narrara em “O convalescente”, na terceira parte. O profeta tenta seduzir Zaratustra a se compadecer, fazendo-o descer para socorrer os homens superiores que, como hóspedes, não devem ser desapontados. Porém, Zaratustra contesta o profeta, dizendo-lhe que ele próprio também é um profeta - não um profeta do niilismo, da dor e da compaixão, mas da esperança, do super-homem.

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

Os primeiros tipos simbólicos do homem superior são os dois reis, acompanhados por um asno, para os quais Zaratustra fala sobre a plebe, o papel do poder e sobre a paz como um sentido para a guerra. Os dois reis representam a moral dos “bons costumes” que constituem a boa sociedade, ou seja, os homens livres, mesmo que seja por meios violentos. Portanto, existem dois reis, um de direita para os fins e um de esquerda para os meios.

O segundo encontro ocorre com o consciencioso de espírito, representante do saber científico, que satiriza a especialidade na ciência, pois é um profundo mestre e conhecedor de uma única coisa que estuda profundamente, o cérebro da sanguessuga. Ele quis substituir com o conhecimento os valores religiosos e morais. Para esse tipo, devido o conhecimento científico ser exato e preciso deve substituir a fé dos vagos valores religiosos e metafísicos. Mas o que o homem da sanguessuga não sabe é que o conhecimento é a própria sanguessuga, que aprisiona a vida a si mesmo. Depois do encontro com o

consciosos de espírito, seguem-se ainda outros encontros: com o feiticeiro, o velho trêmulo que lamentam e sofrem do mau conhecimento e da má-consciência. A má-consciência que o feiticeiro representa é essencialmente exibicionista, ela desempenha todos os papéis, mesmo o do ateu, do poeta etc. Porém, mente e recrimina sempre e ao assumir o erro, quer sempre suscitar a compaixão, impor a própria culpa àqueles que são fortes, envergonhar tudo o que é vivo, propagar o seu veneno - “A sua queixa contém armadilha”. A personagem seguinte é “o velho papa” que perdeu o seu ofício após a morte de Deus, mas não se libertou e vive preso às lembranças passadas. Ele testemunhou que Deus morreu de asfixia, asfixiou-se de compaixão por não suportar o seu amor pelos homens. Entretanto, o mais bizarro dos homens superiores está por vir, é “o mais feio dos homens”, que foi encontrado num assombroso terreno e assume peremptoriamente o assassinato de Deus. Matou Deus por não suportar o seu espreitamento piedoso, que testemunha e julga todas as coisas. “O mais feio dos homens”, ainda adverte Zaratustra contra o seu último pecado, a compaixão. Ele reconhece que pior do que a compaixão divina é a compaixão da plebe, que é ainda mais insuportável. O encontro seguinte acontece com “o mendigo voluntário”, que fala com as vacas sobre a felicidade na terra, a ruminação e a libertação do homem da grande aflição, que é a náusea. Nesse encontro, Zaratustra se autoproclama o superador da grande náusea e identifica o mendigo voluntário como aquele que, um dia, lançou para longe de si uma grande riqueza; pois se envergonhou dela e dos ricos e foi para junto dos pobres a fim de doar-lhes a sua abundância, mas esses não o aceitaram. Em consequência disso, o mendigo declara a Zaratustra que é chegada a hora da grande, pérfida, longa e lenta rebelião da plebe e dos escravos. O mendigo voluntário ainda declara só ter visto ganância e inveja na plebe, que desaprendeu a diferença entre rico e pobre, e por isso, ele fugiu para junto das vacas para buscar a felicidade, a fim de aprender a ruminar.³⁶ O último encontro de Zaratustra é com a sua própria sombra, que lhe confessa estar fatigada de segui-lo por toda parte. Na busca do sinal, que indica como tonar-se o que se é, o encontro com a sombra representa um falso encontro de Zaratustra

36 O ruminar é uma virtude importante para o aprendizado da superação, pois ele desenvolve a paciência necessária para se chegar a ser o que se é.

consigo mesmo, pois ela, inclusive, o abandona nas duas horas mais silenciosas e solitárias, necessárias para a superação, o meio-dia e a meia-noite.

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

Em “A Saudação”, encontramos Zaratustra retornando para a sua caverna, para se reunir com aqueles que lá o esperavam. Embora os homens superiores tenham ido até Zaratustra para descobrirem quem ele é, ou seja, no que ele se transformara em sua silenciosa solidão e Zaratustra os tenha recebido, ele se dirige a eles e lhes diz que não é por eles que tem esperado. Porque os homens superiores são somente pontes que devem ser ultrapassadas, eles não são homens para Zaratustra, pois ainda trazem em si resquícios de Deus morto e são tomados por um grande anseio e uma grande náusea, que não conseguem transformar em uma vontade criativa e inocente. Para isso, devem aprender a rir e a dançar, que são dois importantes ingredientes para se autossuperar. Em “A Ceia”, Zaratustra declara: “eu sou uma lei somente para os meus, não sou uma lei para todos”. Com isso, em concordância com o subtítulo da obra, “Um livro para todos e para ninguém”, Zaratustra quer dizer que seu ensinamento não é para todos, mas somente para aqueles que o experimentam, fazendo dele a sua própria questão.

Neste ponto da ação dramática, então, a discussão passa a ser dedicada ao tema “do homem superior” - que dá título à seção homônima. “Do homem superior” é a mais importante seção da quarta parte, pois nela Zaratustra, além de reforçar o ensinamento da superação, resgata o conceito de super-homem, que repetidas vezes é evocado: “Vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores

do parto. Deus morreu; nós queremos, agora, que o super-homem viva”. Desta forma, pode ser evidenciado que Zaratustra está longe de abandonar a sua visão do super-homem - tal como veremos mais adiante - e proclama, no § 3, que o seu coração almeja pelo super-homem, e não pelo homem, não pelo próximo, não pelo mais pobre, não pelo sofredor. E, mais uma vez, Zaratustra diz que o que ele ama no homem é que ele é uma transição e um ocaso, que ele, ao desprezar a si mesmo, honra-se a si mesmo, pois ele deseja transmutar e superar a si mesmo. Os senhores de hoje são os mais preocupados em conservar o homem, e contra eles Zaratustra se insurge como o superador do homem; e ensina aos homens superiores que “eles devem superar suas pequenas virtudes, suas pequenas prudências, a sórdida satisfação de si, a felicidade do maior número”. E, neste ponto, indaga se eles têm a coragem de se autossuperar. No § 5, Zaratustra ensina que “o pior que tudo é necessário para o maior bem do super-homem.” No § 8, ele previne os homens superiores para que eles não queiram acima de suas capacidades, pois há muita hipocrisia em se querer ser mais do que se pode ser, e lhes diz, mais uma vez, que o que é mais precioso e raro aos seus olhos é a virtude da probidade (*die Redlichkeit*).

Na seção intitulada “Da Ciência”, Zaratustra ensina, refutando um dos homens superiores, que se o medo é um sentimento original e fundamental do homem, então a coragem é a sua pré-história, pois ela é o gosto pela aventura, pelo incerto, pelo que não foi ainda ousado. Todavia, cresce a desconfiança de Zaratustra no interesse que os homens superiores têm por ele, pois, para ele, o desejo desses tipos é igual ao já pronunciado pelo asno, animal da subserviência, que nunca diz não. Em “O Despertar”, os homens superiores tornam-se novamente devotos e começam a orar a Deus. E, em “A Festa do Asno”, os homens superiores cultuam o asno como a um Deus, na crença de que é melhor cultuar um Deus em figura de asno do que não ter Deus nenhum. É o “mais feio dos homens”, que outrora matara Deus, que agora o ressuscita, admitindo que: “tratando-se de deuses, a morte é sempre e tão só um preconceito”. Então Zaratustra se dirige a ele, tratando-o como criatura inominável, cuja fealdade é encoberta pelo manto do sublime, e pergunta: “Por que te converteste?” Se Deus está vivo ou morto, retruca “o mais feio dos homens”: “Uma coisa eu sei, porém - aprendi-a, certa vez, de ti mesmo, ó Zaratustra: quem quer matar do modo

mais cabal, esse ri.” Pois não se mata com a ira, mas com o riso, isso Zaratustra já havia ensinado antes.

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

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

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

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

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

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

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

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

À guisa de conclusão, o que podemos perceber ao longo da ação dramática de ZA é que, embora Nietzsche tenha afirmado na carta remetida à Peter Gast, de 20 de agosto de 1882, após o término do Livro IV de a *GC*, que talvez à Schopenhauer nunca mais retornaria, tal tarefa não se cumpriu, pois o sentimento de *compaixão*, atribuído a seu mestre como o seu reinventor no século XIX, é a grande e última batalha que a personagem Zaratustra trava consigo mesmo, na tentativa de se autossuperar e chegar a ser o que se é.

Referências bibliográficas

ABEL, G. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/NY: Walter de Gruyter, 1998 (2. Auflage). A primeira edição é de 1984.

_____. *Nietzsche contra 'Selbsterhaltung'. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*. In: *Nietzsche-Studien*, 10/11, 1981-82.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. In II vol. Princeton University Press, 1995.

_____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Indaiatuba: Ars Poetica, 1993.

BERNAYS, J. *Grundzüge der verlorene Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1868.

CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CHAVES, E. *Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte*. In: *Cadernos Acadêmicos Éthica*. Vol., nº 1 e 2 – 2004 – tomo 1.

CRESCENZI, L. *Philologie und deutsche Klassik. Nietzsche als Leser Paul Graf Yorck von Wartenburg* in: *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungem Nietzsche*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994.

ESPINOSA, B. *Étique*. Trad. franc. de Charles Appuhn. Oeuvres III, Paris: GF Flammarion, 1965.

FERRAZ, M. *Katharsis e Arte no pensamento de Nietzsche*. In: *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FÖRSTER, E. *As mudanças no conceito kantiano de Deus*. In: *Studia Kantiana*; trad. de Guido de Almeida e Júlio Esteves. *Revista da Sociedade Kantiana*, vol. I, nº I, 1998.

GENTILLI, C. *Bernays, Nietzsche e la nozion di trágico: alle origine di una nuova imagine della Grecia*. In: *Rivista di Litterature moderne e comparate*, Vol. XLVII, Fasc. 1, gennaio-marzo 1994.

GLUCKER, J. et LAKAS, A. (ed.). *Jacob Bernays. Un philologue juive*. Lille: Press Universitaire du Septentrion, 1996.

GOLDEN, L. *Catharsis*. TAPA 93 (1962).

_____. *Mimesis and Catharsis*, CP 64 (1969).

GÜNTER, K. *Jacob Bernays und die Streit über die Katharsis* (1968) in: LUSERKE, M.

(Hersg.). *Die Aristotelische Katharsis*. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert, Hildesheim Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1991.

HEINE, C. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: vol.4 do Schriften über Deutschland. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1968.

KANT, I. *Werke in 10 Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KLEIST, H. *Sämtliche Werke und Briefe*. B. IV, München, 1982.

LOPARIC, Z. *Kant e o Ceticismo*. in: Manuscrito, XI, 2 (1988).

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

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

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

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

NUSSBAUM, M. *Aristotle*. In: *Acient Writers: Greece and Rome*. Org. T. J. Luce. New York, 1982.

PALLIER, M. *La Katharsis chez Aristote*. Paris: L'Harmattan, 2004.

REIBNITZ, B. *Ein Kommenter zur Friedrich Nietzsche „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik”*. Stuttgart: Metzler, 1992.

SCHOPENHAUER, A. *Werke in Fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Recebido: 10/10/14
Received: 10/10/14

Aprovado: 20/11/14
Approved: 11/20/14