



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Laiza Duarte Vaz Rodrigues

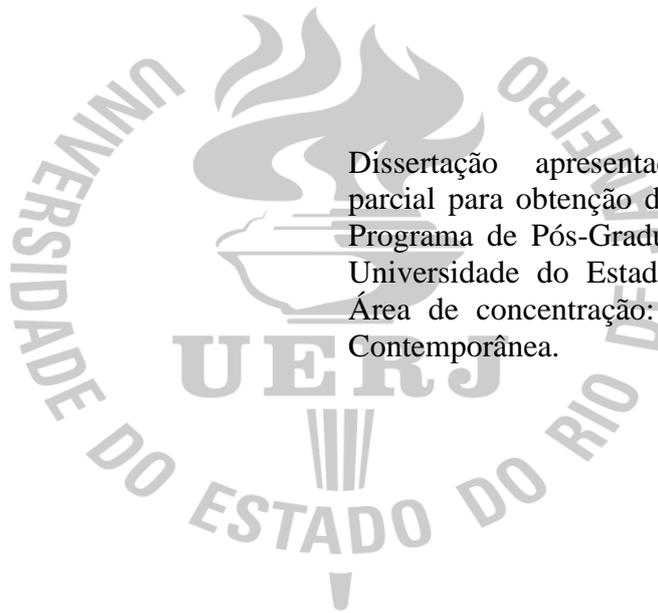
Zaratustra: espiritualidade nietzschiana

Rio de Janeiro

2023

Laiza Duarte Vaz Rodrigues

Zaratustra: espiritualidade nietzschiana



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral.

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

R696 Rodrigues, Laiza Duarte Vaz.
Zaratustra: espiritualidade nietzschiana / Laiza Duarte Vaz Rodrigues. – 2023.
98 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Espiritualidade – Teses. 2. Criação – Teses. 3. Nihilismo (Filosofia) – Teses.
I. Cabral, Alexandre Marques, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 248

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Laiza Duarte Vaz Rodrigues

Zaratustra: espiritualidade nietzschiana

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 14 de abril de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marco Antônio Casanova
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dra. Marta Faustino
Instituto de Filosofia da Nova de Lisboa

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e, mais especificamente, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), lugar que fomentou descobertas e desconstruções significativas.

Agradeço aos meus pais, Mônica e Décio, e a toda a minha família por terem sido pacientes comigo, uma pessoa que, de modo dissidente, pretende seguir a carreira da pesquisa acadêmica em Filosofia. Sem o apoio de vocês, este projeto não seria possível.

Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral, por ter apostado e confiado em meu trabalho e por sempre impulsionar o meu caminhar. Agradeço ainda aos professores Dra. Marta Faustino e Dr. Marco Antônio Casanova que aceitaram compor a banca a qual avaliará esta dissertação. De semelhante modo, estendo os meus agradecimentos ao meu leal companheiro Wigson Rafael, também parceiro das aventuras que compõem o caminho em virtude do saber, cuja força, a leveza, o olhar cuidadoso, a sensibilidade aguda, a inteligência perspicaz e as nossas intermináveis conversas contribuíram sobremaneira para elaboração e aperfeiçoamento deste texto-corpo.

Por fim, agradeço aos infortúnios, extravios e dificuldades que suporci e precisei superar. Como acentua um amigo, que se tornou um beligerante hóspede de minha alma: “não queremos ser poupados por nossos melhores inimigos, nem por aqueles que amamos profundamente”. Seguimos, adiante!

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer passou igualmente por outras tantas filosofias: ele não pode senão transpor seu estado, a cada vez mais, para a mais espiritual forma e distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia (FW/GC, Prefácio §3).

Nasci sujeito como os outros a erros e a defeitos; Mas nunca ao erro de querer compreender demais; Nunca ao erro de querer compreender só com a inteligência. Nunca ao defeito de exigir do Mundo. Que fosse qualquer coisa que não fosse o Mundo.

Fernando Pessoa

RESUMO

RODRIGUES, Laiza Duarte Vaz. **Zaratustra**: espiritualidade nietzschiana. 2023. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Esta dissertação propõe uma chave de leitura para a obra *Assim falou Zaratustra* a partir da concepção hadotiana de filosofia como modo de vida e, em particular, do fenômeno da conversão filosófica através das práticas dos “exercícios espirituais”. Para que a especificidade desse estudo se descortine, contrastar-se-á o diagnóstico nietzschiano da “Morte de Deus” com a possibilidade de se aproximar de um “novo sentido da terra” – transvaloração de todos os valores –, por meio de cultivos outros de relação consigo mesmo, com as alteridades e com o mundo. Após uma breve introdução ao modelo da filosofia como modo de vida e à forma específica através da qual Nietzsche se insere nele, apresentar-se-á as principais características do niilismo – efeito direto desse deicídio – e de como a conversão filosófica, tal como apresentada por Pierre Hadot, complementando-a com a análise que Michel Foucault desenvolve do mesmo fenômeno podem servir, não apenas para fomentar a reflexão acerca das formas de resistências criativas ao longo do processo de consumação do niilismo, mas também para compreender as metamorfoses de Zaratustra até se tornar o mestre do Eterno Retorno. A partir do paradigma da *Grande Saúde* (*große Gesundheit*), passarei então a analisar as diferentes conformações da Vontade de Poder (*Wille zur Macht*) para, por fim, dar contornos ao que chamamos de “espiritualidade nietzschiana”.

Palavras-chave: Espiritualidade. Conversão filosófica. Zaratustra. Criação. Niilismo.

ABSTRACT

RODRIGUES, Laiza Duarte Vaz. **Zarathustra**: Nietzschean spirituality. 2023. 98 f.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This dissertation proposes a reading key for the work *Thus Spoke Zarathustra* from the hadotian conception of philosophy as a way of life and, particularly, the phenomenon of philosophical conversion through the practices of “spiritual exercises”. To unveil the specificity of this study, we will contrast the Nietzschean diagnosis of the “Death of God” with the possibility of approaching a “new meaning of the Earth” – transvaluation of values – through other cultivations of relationship with ourselves, with otherness and with the world. After a brief introduction to the model of philosophy as a way of life and the specific way through which Nietzsche fits into it, we will present the main characteristics of nihilism – a direct effect of this deicide – and how philosophical conversion, as presented by Pierre Hadot, complementing it with the analysis that Michel Foucault develops of the same phenomenon can serve, not only to foster reflection about the forms of creative resistance throughout the process of the consummation of nihilism but also to understand the metamorphoses of Zarathustra until he becomes the master of the Eternal Return. Starting from the paradigm of the Great Health (*große Gesundheit*), I will then move on to analyze the different conformations of the Will to Power (*Wille zur Macht*) to finally give contours to what we call “Nietzschean spirituality”.

Keywords: Spirituality. Philosophical conversion. Zarathustra. Creation. Nihilism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Na elaboração desta dissertação foram utilizadas três edições das obras do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Para a obra publicada, utilizou-se a edição da Companhia das Letras, com tradução de Paulo César de Souza em língua portuguesa brasileira. Para a correspondência e fragmentos póstumos, utilizou-se respectivamente as edições espanholas da Trota e Tecnos, dirigidas por Luis Enrique de Santiago Guervós e Diego Sánchez Meca. Para fins de embasamento e revisão das traduções, também foi utilizado o texto original em alemão da edição digital crítica das obras e cartas de Nietzsche, disponível no portal da Nietzsche Source. Para as referências das citações, adotou-se a convenção estabelecida pela revista *Cadernos Nietzsche*, conforme exposto abaixo.

- GT/NT –** Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)
- DS/Co.
Ext. I –** Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)
- HL/Co.
Ext. II –** Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)
- SE/Co.
Ext. III –** Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)
- WB/Co.
Ext. IV –** Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)
- MA I/HH
I –** Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))
- MA I/HH
II –** Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))
- VM/OS –** Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)
- WS/AS –** Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra)
- M/A –** Morgenröte (Aurora)

- IM/IM** – Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)
- FW/GC** – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)
- Za/ZA** – Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)
- JGB/BM** – Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)
- GM/GM** – Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)
- WA/CW** – Der Fall Wagner (O caso Wagner)
- GD/CI** – Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)
- NW/NW** – Nietzsche contra Wagner
- AC/AC** – Der Antichrist (O anticristo)
- EH/EH** – Ecce Homo
- DD/DD** – Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)
-
- GMD/DM** – Das griechische Musikdrama (O drama musical grego)
- ST/ST** – Socrates und die Tragödie (Sócrates e a Tragédia)
- DW/VD** – Die dionysische Weltanschauung (A visão dionisíaca do mundo)
- GG/NP** – Die Geburt des tragischen Gedankens (O nascimento do pensamento trágico)
- BA/EE** – Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino)
- CV/CP** – Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios a cinco livros não escritos)
- PHG/FT** – Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (A filosofia na época trágica dos gregos)
- WL/VM** – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

Formas de citação

- Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de **GM/GM**, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de **Za/ZA**, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de **GD/CI** e de **EH/EH**, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção.

- Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indicará a parte do texto.

- Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

- Para cartas, serão feitas com a menção do destinatário seguida da abreviatura (BVN), da indicação do ano e do número da carta.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	MORTE DE DEUS E NILISMO: DA CRISE DA TRADIÇÃO METAFÍSICA ÀS POSSIBILIDADES OUTRAS DE INTERPRETAÇÃO DO MUNDO	15
1.1	Espiritualidade em Hadot e Foucault: cultivos de modos outros de ser	29
1.2	Nietzsche e Zaratustra: mestres do cuidado de si?	35
2	COMO FENÔMENO ESTÉTICO, A VIDA É DESEJÁVEL AINDA	43
2.1	Zaratustra: um homem espiritual?	47
3	ZARATUSTRA: ESPIRITUALIDADE NIETZSCHIANA	56
3.1	Do Prólogo às três metamorfoses do espírito	62
3.2	Da crítica aos trasmundanos à afirmação do corpo	73
3.3	Do caminho do criador	79
3.4	Tornando-se a si mesmo o mestre do Eterno Retorno	86
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

O aforismo §125 de *A Gaia Ciência* contém os elementos necessários para uma compreensão provisória do significado da “morte de Deus”¹: lastro histórico a partir do qual fundamenta-se as interpretações articuladas na presente dissertação. Ali Nietzsche narra uma história fictícia, na qual se confrontam um personagem chamado de “o homem louco” e um grupo de homens localizados em uma praça. A situação do insensato é peculiar: a ele coube reconhecer o acontecimento inaudível de seu tempo: “Deus morreu!”. O que está em jogo para o insensato através do “*Gott ist todt*” é, conforme se evidencia ao logo do texto, a inexistência do mar, o apagamento do horizonte e o descingir da terra de seu sol. Percebe-se que a força expressiva dessas metáforas reside na descrição do que se entende por Deus na expressão “morte de Deus”, sem que se recorra “a qualquer argumento conceitual”². A nossa interpretação é a de que, ao considerar Deus como sol, mar e horizonte, o desvairado o assimile como princípio que sustenta e delimita o campo de realização existencial do homem³. Sua normatividade teria, portanto, se esfacelado, resultando no colapso e na perda dos esteios que até então afiançavam a existência humana.

Segundo Nietzsche, a dissolução dos fundamentos metafísicos do conhecimento e das ações, forja um certo tipo de niilismo⁴ como sintoma da vacuidade dos parâmetros que regulavam e regulamentavam a experiência humana⁵. Comporta-se, pois, conjuntamente a um certo desespero humano, a abertura de um novo solo hermenêutico o qual depreda a perpetuação das metanarrativas ocidentais, fomentando interpretações desinvestidas dos fundamentos últimos, “absolutos” e universais da metafísica⁶. É nesse contexto que o tipo Zaratustra aparece como uma tarefa a ser exercitada e como o “fim do longo erro”⁷. Nietzsche se refere ao

¹ É na obra FW/GC, §125 onde esse tema aparece pela primeira vez. Em seguida, Nietzsche retoma-o no primeiro aforismo do quinto livro da mesma obra (§343), escrito depois da elaboração de *Assim falou Zaratustra*.

² CABRAL, A. **Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã** – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. volume 1/ 1.ed – Rio de Janeiro: Mauad X: Paperj. 2v. 2014, p.29.

³ Idem.

⁴ FP, outono de 1887, 10 [192]: “O *niilismo radical* é a convicção de uma absoluta inconsistência da existência quando se trata daqueles valores que se reconhecem como os mais elevados, acrescentando o *entendimento* de que nós não temos o menor direito a acrescentar um além ou um ‘em-si’ das coisas que seja ‘divino’ ou moral de carne e osso...”. Devido às limitações de espaço e aos objetivos dessa investigação, será esse o tipo de niilismo que iremos priorizar. No primeiro capítulo da presente dissertação, o conceito é desdobrado mais detidamente.

⁵ Cf. CASANOVA, M. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Nietzsche**. Editora Forense. 2003, §19, p. 190-200.

⁶ Cf. FP, novembro de 1887 a março de 1888, 11 [99].

⁷ Cf. GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §6.

personagem como um redentor ateu⁸, o qual reabitará a humanidade da supressão do ideal vigente, reconhecendo-o, em meio aos escombros dos antigos valores, como uma espécie de prognóstico afirmativo.

Em *Assim falou Zaratustra*, logo após anunciar a morte de Deus, o personagem encoraja a multidão da praça a permanecer fiel à Terra⁹. Ele versa que, se antes a maior violação era cometida contra Deus, agora o maior dos sacrilégios é profanar contra a Terra, contra o corpo, o devir e a finitude. É em virtude de uma ausculta precisa do imperativo de nosso tempo¹⁰ e cultura, que é possível (e necessário) a Zaratustra inaugurar, criativamente, uma relação qualitativamente outra com a vida. E a tarefa que Zaratustra reivindica para si – sua missão e seu destino – consiste em atribuir à existência balizadores transvalorados¹¹ por meio de “novos valores em novas tábuas”¹² e, com isso, superar a vigência de Deus mesmo após a sua morte. E, como teremos a oportunidade de analisar, foram as várias transmutações de Zaratustra que permitiram-no engendrar – para anunciar – a boa nova do Eterno Retorno como afirmação de uma única vida desejável de ser re-vivida.

Não é, pois, com um trabalho técnico ou com uma área específica do conhecimento que a filosofia aqui se articula. Ela é, sobretudo, uma arte de transfiguração¹³, um exercício e uma missão. Nietzsche reconhece a si mesmo como o primeiro “médico filosófico no sentido excepcional do termo”¹⁴, reclamando para si o ofício de realizar uma obra análoga à dos legisladores: criar novas tábuas e valores, capazes de um outro e novo florescer. Apesar da sua “paixão pelo conhecimento”, escreve Nietzsche, estes novos filósofos terão “mais que fazer do que simplesmente conhecer – nomeadamente, ser algo de novo, significar algo de novo, apresentar novos valores”¹⁵. É desta perspectiva que Nietzsche concebe a filosofia, corporificando-a na vida de Zaratustra, e é nesse registro que o vinculamos com os estudos de Pierre Hadot e do último Foucault. Como teremos a oportunidade de explicitar, ambos os filósofos franceses sustentam que na antiguidade a filosofia era um modo de vida, uma maneira de habitar o mundo,

⁸ Cf. GM/GM, II, §24-25.

⁹ Cf. *Za/ZA, Prólogo*, §4: “Amo Aqueles que não procuram atrás das estrelas uma razão para sucumbir e serem sacrificados, (...) mas que se sacrificam à Terra, para que a Terra um dia se torne do além-do-homem”.

¹⁰ FW/GC, §108: “Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!”

¹¹ Cf. AC/AC, §3.

¹² Cf. *Za/ZA, Prólogo*, §9.

¹³ Cf. FW/GC, *Prólogo*, §3.

¹⁴ Cf. FW/GC, *Prólogo*, §2.

¹⁵ Cf. JGB/BM, §211 e §253.

uma prática espiritual constantemente exercida cuja meta era transformar a vida do indivíduo na sua totalidade.

Tendo Zaratustra como chave hermenêutica, a presente investigação conduzirá a um questionamento crítico das premissas e condições de possibilidade de uma filosofia que se entenda a si própria como uma via transformativa, sem desconsiderar a tarefa que se nos impõe, especialmente, a partir da “Morte de Deus”. Visando uma melhor clareza de exposição, dividimos o trabalho em três partes, as quais passaremos a apresentar brevemente. Num primeiro momento, procurar-se-á demonstrar como o intento fundamental de uma “transvaloração de todos os valores” tornou-se premente a partir do declínio dos valores superiores e como que isto, necessariamente, implica e, na verdade, se identifica com um projeto que reposiciona a prática filosófica e a relação do humano com o saber. Mostrar-se-á ainda como a redefinição nietzschiana do fazer filosófico pode apontar um caminho para a consumação do niilismo, bem como fomentar uma forma alternativa de existir no mundo. Na segunda parte do trabalho, destrincharemos a relação entre arte, sofrimento e vida. Uma especial atenção será dada ao conteúdo específico da expressão “Grande Saúde” no *corpus* nietzschiano.

Na última seção desta parte, far-se-á uma ligação entre os principais pontos discutidos, procurando costurar a relação entre a Grande saúde e a possibilidade de se pensar em Zaratustra como um homem espiritual, sugerindo que ela – a Grande Saúde – é assumida como o meio ou condição para a criação-cultivo de uma forma outra de estar na vida. Na terceira e última parte do trabalho concentrar-nos-emos em uma análise das diversas metamorfoses de Zaratustra até tornar-se capaz de engendrar o seu “pensamento abismal”. Em virtude disso, analisaremos momentos específicos da obra em que o fenômeno descrito por Hadot e Foucault como conversão filosófica pode ser explicitamente demonstrado, a saber: do prólogo às três metamorfoses do espírito, da crítica aos trasmundanos à afirmação do corpo e o texto do caminho do criador. Tentaremos acompanhar as transformações da personagem até se tornar o mestre do Eterno Retorno.

Na conclusão do trabalho salientaremos os resultados da presente investigação, demonstrando como é tarefa da filosofia fomentar o solo a partir do qual modos outros de ser possam florescer, indicando que o cultivo de uma postura transvalorada e, portanto, espiritual é indispensável para o projeto nietzschiano. Procurar-se-á apontar como distintiva a ideia de conceber a vida como um fenômeno estético para poder, então, levar adiante a exigência do profeta Zaratustra. Por fim, apontar-se-á como as análises de Hadot e Foucault nos ajudam a perceber que é, de fato, uma conversão filosófica a que Zaratustra engendra e a qual o permite

apontar um caminho, não dogmático, a ser cultivado para que a criação de uma “nova manhã” seja novamente possível.

1 MORTE DE DEUS E NIILISMO: DA CRISE DA TRADIÇÃO METAFÍSICA ÀS POSSIBILIDADES OUTRAS DE INTERPRETAÇÃO DO MUNDO

Através do método genealógico, iniciamos esta investigação apoiados na necessidade de explicitar os pressupostos a partir dos quais a tradição metafísica ocidental não só se ergueu, como se estruturou. Isto acena diretamente para o niilismo enquanto diagnóstico e conjuntura da condição do vivente humano em nosso tempo. Segundo Nietzsche, esse fenômeno¹⁶ se intensifica na esteira do acontecimento da “morte de Deus”. Nesse momento, o nosso objetivo principal, é pormenorizar o significado e os desdobramentos desta expressão, explorando os elementos circundantes do aforismo §125 de *A Gaia Ciência* com o intuito de identificar a “atmosfera” que desponta com esse deicídio. Neste capítulo, utilizaremos o aforismo supracitado como fio condutor, o que equivale a dizer que os outros textos citados terão como função favorecer a reta compreensão do sentido primário da morte de Deus e do subsequente niilismo que a acompanha.

É neste respectivo aforismo que se concentram os principais elementos para a caracterização da supracitada expressão nietzschiana. Seu estilo rompe com o modo tradicional da apresentação filosófica dos conceitos, assumindo, como assinalou Valadier (1982), “o gênero literário parabólico de sentido eminentemente kerigmático”¹⁷. A denúncia do terrificante assassinato não se dá por uma via demonstrativo-conceitual, mas é *anunciado*, conferindo ao texto um tom kerigmático. Assim como nos evangelhos, o anúncio de uma mensagem (kérigma) não depende de uma comprovação racional, mas, sobretudo, de uma escuta capaz de engendrar transformações existenciais em decorrência deste penetrante contato. É o que justamente acontece no texto nietzschiano. O homem louco, como anunciador, exige dos personagens do

¹⁶ O *niilismo* possui um lugar destacado no conjunto da obra de Nietzsche que, a partir de 1881, procurou, através de diversas caracterizações, analisar o contexto de instauração e desenvolvimento desse fenômeno. A temática é elucidativa para compreender o sentido de seu projeto filosófico mesmo que este não seja exclusivamente organizado em torno da sua conceitualização e caracterização. Nos fragmentos póstumos e nas obras publicadas - *Para a Genealogia da moral*, *O crepúsculo dos ídolos* e *O Anticristo* -, evidencia-se a preocupação de fornecer uma compreensão da história do Ocidente como um processo assinalado pelo advento e consumação do *niilismo*. As diversas tentativas de caracterizá-lo ocorridas após 1881 giraram em torno de um eixo comum: a desvalorização dos valores superiores (*Entwertung der Werthe*). Constata-se, pois, que o *niilismo* assume importância e significação na obra tardia de Nietzsche a partir da investigação da história da moral. Por possuir uma gênese moral, o *niilismo* se radicaliza na medida em que a interpretação moral se impõe como dominante – nota-se que nesse tipo de interpretação, a moral, uma negação manifesta-se como qualidade da vontade de potência. Nosso eixo argumentativo se restringirá nas compreensões após 1881, privilegiando o detalhamento niilista daquilo que Nietzsche identificou como “desvalorização dos valores superiores”. As particulares variantes e as multifacetadas aparições dessa doença, apresentadas por diversos intérpretes e comentadores, tais como DELEUZE (2018), WOTLING (1995), MÜLLER-LAUTER (2009) não serão neste estudo detalhadas.

¹⁷ Cf. VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*. Paris: Cerf, 1974. (Trad. espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1982).

mercado (e do leitor) algum posicionamento a partir do conteúdo do anúncio. Saber da morte de Deus é, pois, ter de assumir os riscos que esta morte se nos impõe¹⁸ através de uma postura específica. Todos esses elementos são constitutivos do universo semântico de uma parábola, especialmente, desse aforismo nietzschiano. Ao utilizar a parábola como gênero literário de sentido kerigmático, Nietzsche incorporou uma tecelagem específica dos evangelhos bíblicos. No entanto, a construção do personagem central, o homem louco, é uma clara paródia de Diógenes¹⁹, o cínico, mencionado por Diógenes Laertios em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*²⁰. Entretanto, enquanto Diógenes procurava um homem, o homem desvairado de Nietzsche aspira cinicamente encontrar o Deus cuja morte ele anuncia, representando uma reconfiguração da cena diogeniana. Nesse sentido, somos agora interpelados a compreender o que o nosso filósofo entende por Deus na expressão “morte de Deus”.

No aforismo, são elucidadas três metáforas para se referir a Deus: “mar”, “horizonte” e “sol”. Como parábola filosófica, essas metáforas representam o aspecto imagético desse trágico deicídio e apontam para o lugar a partir do qual elas ganham sentido. “À medida que o mar foi esvaziado, o horizonte foi apagado, o sol foi desatado da terra”²¹, a existência humana, ela mesma, perde seus balizadores de sentido, desconectando-se da fonte doadora de fundamentação e mobilização existencial. Justamente esta unidade entre crise existencial e dissolução de um princípio ordenador, é a que aparece no aforismo §343 de *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche explicita qual tipo de Deus morreu: o “Deus cristão”.

Nietzsche sintetiza o amálgama entre alguns princípios metafísicos gregos e a dinâmica existencial e identifica o “sol”, o “mar” e o “horizonte” com o Deus cristão, levando adiante a

¹⁸ Cf. CABRAL, A. **Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã** – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. volume 1/ 1.ed – Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj. 2v. 2014, p.82.

¹⁹ Interpretação também demonstrada por Cf. CASANOVA, M. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Nietzsche**. Editora Forense. 2003, §16, p.190-200 e VALADIER, P. **Nietzsche et la critique du Christianisme**. Paris: Cerf, 1974. Trad. espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristianidad. 1982, p.453-454.

²⁰ “Procuro um homem!”, gritava Diógenes, o cínico, segurando um cadeeiro em plena luz do dia. LAERTIOS, 2008, p.162. Dado ao objetivo deste capítulo, não poderemos perscrutar as aproximações e divergências entre Diógenes, o cínico, e o homem louco. Para uma análise do tema, consultar CABRAL, op. cit., p.82-85 e 131-132.

²¹ Cf. CABRAL, A., op. cit., p.90.

apropriação filosófica cristã de lahweh²². O judeu-cristianismo utilizou da ontologia grega²³ para falar de Deus como um ser absoluto, que vige como uma presença constante conformadora dos seres em geral. Seu monoteísmo alijava o politeísmo antigo, ao mesmo tempo que exigia obediência à sua vontade, manifestada nas leis do Antigo Testamento e nos princípios comportamentais presentes no Novo, especialmente no famoso “Sermão da Montanha”²⁴. Conseqüentemente, a compreensão judaico-cristã de Deus passou a concebê-lo não como um ente entre os demais do mundo, mas sim como o ente causador e, portanto, criador de todos os demais.

Para essa perspectiva, o Deus judaico-cristão é incorruptível (habita o suprassensível) e transcende os sentidos aparentes, sustentando a existência do mundo através da sua graça. Enquanto os filósofos gregos descreviam o princípio metaempírico dos entes de maneiras diferentes, o que gerava contradições entre eles, o Deus cristão seria o único princípio unificador do mundo²⁵. Porquanto este Deus não somente sustenta o mundo, mas fornece regras que devem ser obedecidas para que os homens possam disfrutar de uma relação íntima com ele, a sua onipresença passa a ganhar contornos morais. Para Nietzsche, manifesta-se a *décadance*²⁶ justamente quando o homem cria, acima do mundo sensível (e em contraposição a ele), um mundo ideal, transcendente, “verdadeiro” (o Hiperurânio platônico), atingível somente pela

²² Cf. CABRAL, A. **Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã** – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. volume 1/ 1.ed – Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj. 2v. 2014, p.92: “Não se pode de imediato encontrar qualquer identificação necessárias o Deus dos filósofos e o Deus da fé judaico-cristã. No entanto, é mais notório que o cristianismo empreendeu uma evidente síntese entre filosofia e revelação bíblica, da qual surgiu a própria teologia. Por um lado, o Deus da revelação bíblica não se mostrou metafisicamente, pois não se revelou nas categorias ontológicas gregas. Por outro lado, os gregos não concebiam a possibilidade de uma autorrevelação de um Deus único para um povo escolhido dentre os politicamente oprimidos. Apesar desta aparente contradição, o encontro dessas duas tradições permitiu um duplo deslocamento: a filosofia transpôs para a religião judaico-cristã conceitos, métodos e questões que favoreceram sobremaneira suas crenças e práticas; já a revelação bíblica forneceu questões e problemas que renovaram o questionamento filosófico de matriz helênica. Problemas como a dignidade humana, o livre-arbítrio, a dicotomia ser-essência, etc. ganharam novos contornos com a chegada da Revelação. Sem contar com o modo como Javé (ou lahweh) revelou-se a Moisés. Ao dizer “Eu sou o Eu sou” ou “Eu sou o que sou” (Ex 3,14), Javé forneceu um desafio renovado à metafísica grega, que entraria para o quadro dos grandes temas filosóficos, marcando o pensamento moderno de Descartes e Hegel”.

²³ Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009, p.148: “Nesse âmbito, platonismo e cristianismo se ligam de modo tão estreito que se fundem numa unidade. Assim, ‘a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios’ é, para Nietzsche, nada mais do que ‘a luta contra Platão’, pois ‘cristianismo é platonismo para o ‘povo’’. O cristianismo assumiu em si o platonismo; olhando retrospectivamente para ele, Nietzsche pode dizer com ironia que Platão seria ‘cristão pré-existente’. Este preferiu, em favor da moral, ‘a mentira e a ficção da verdade’, ‘o não efetivo ao existente’; inventou, como fizeram mais tarde os cristãos, um ‘mundo verdadeiro’ para além do único mundo dado. Desde então, o efetivo vigora como aparência, a aparência como efetivo. Esse ‘reverter’ é uma inversão”.

²⁴ Cf. **BÍBLIA SAGRADA**, 2018, p.1349-1350 – Mateus 5, 1-12.

²⁵ Cf. CABRAL, A., op. cit., p.116.

²⁶ Cf. GD/CI, *O problema de Sócrates*, §11: “Ter que combater os instintos – essa é a fórmula da ‘*décadance*’: enquanto a vida é *ascendente* felicidade é igual a instinto” cf. ibidem §4, §10.

razão e de cujas formas os sentidos só nos permitem visualizar cópias imperfeitas. O idealismo platônico seria, dentro da cosmovisão nietzschiana, um sopro venenoso que seduz o humano direcionando-o ao inalcançável e, portanto, ao nada. Toda a história do homem ocidental passa então a ser compreendida como um processo que vai desde os períodos em que o niilismo está disfarçado pelos valores da racionalidade socrática, da moral cristã, até o período da mais extrema claridade (em que a razão, o progresso da história, a ciência, a democracia tentam se reinvestir de atributos divinos²⁷).

Por isso, Nietzsche afirmar categoricamente que Deus se identifica com “todos os conceitos elevados, o ser, o incondicional, o Bem, o verdadeiro, o perfeito”.²⁸ Nessa mesma passagem, nosso filósofo chega a dizer que Deus é um “conceito estupendo”²⁹ por sintetizar todo o universo metaempírico; uma convergência como esta, entre Deus e o suprassensível, só foi possível porque, como vimos, este Deus é o Deus cristão. Com a dissolução de Deus como síntese entre mundo suprassensível e princípio moral, o autor de Zarathustra descreve a situação de desamparo radical do humano moderno-contemporâneo e diagnostica a falência metafísica em determinar os nossos critérios de compressibilidade da realidade. É o “fim de toda ‘idealidade’, de toda transcendência objetiva”³⁰ como princípio do mundo e das ações humanas.

O advento do niilismo, decorrente da morte de Deus, acompanha uma crise na consciência-absoluta-do-homem³¹, pois sua existência e seu conhecimento não mais se articulam com uma instância ontológica estável e eterna. Justamente isso caracteriza a primeira apreensão nietzschiana do niilismo. Como assevera o filósofo, através deste assassinato irrevogável “(...) os *valores supremos* desvalorizam-se. Falta a finalidade; falta a resposta ao Por quê?”³². Com a morte de Deus, os porquês se deterioraram. E não devido a “inexistência de finalidades e valores”³³, mas porque estes, além de serem criativamente históricos, foram repositados através da auscultação genealógica dos ídolos; neste procedimento, evidenciou-se o lancinante eco do nada: há um vazio ali mesmo onde acreditou-se existir unidade, identidade,

²⁷ Nota-se, porém, a falência dessa tentativa desvairada, uma vez que o trono onde reinara o absoluto encontra-se implodido.

²⁸ GD/CI, A “razão” na filosofia, §4

²⁹ Idem.

³⁰ Cf. FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1983, p.72.

³¹ Surge no horizonte da modernidade, o seguinte ponto de interrogação (Cf. FW/GC § 346) : “Não caímos, justamente com isso, na suspeita de uma oposição, de uma oposição entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, ‘tolerávamos’ viver – e um outro mundo, que somos nós próprios: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós mesmos, que se apodera de nós, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou: “ou abolir vossas venerações, ou – vós mesmos!” Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo? – Esse é nosso ponto de interrogação”.

³² FP, outono de 1887, 9 [35].

³³ Cf. GIACCOIA, O. **Ressentimento e Vontade**. 1.ed – Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2021, p.116.

duração, substância, causa, materialidade, ser³⁴, “coisa em si”, valores eternos. Em correspondência a isso, o niilismo é o resultado duradouro do processo de moralização, esfacelamento e desvalorização das referências cardinais do nosso processo civilizatório ou, em âmbito mais geral, da nossa cultura. Por isso, a ele corresponde um sentimento aflitivo³⁵ de que todo processo transcorreu “em vão”, de que os valores e as suas distinções fundamentais perderam validade e a respectiva capacidade de orientação. Se não há mais como articular o mundo com os princípios suprassensíveis que o fundamentavam, instaura-se a situação fértil para o desespero: sem a verdade eterna, sem o suprassensível e nada de absoluto no mundo, a existência apresenta-se com a mais radical inconsistência³⁶. Nietzsche, em dois fragmentos póstumos, chamou essa convicção de niilismo radical³⁷, que é a compreensão da “absoluta inconsistência da existência quando se trata daqueles valores reconhecidos como os mais elevados”, acrescentando o entendimento de que “não temos o menor direito de acrescentar um além ou um em-si das coisas que seja ‘divino’ ou moral de carne e osso”. Nietzsche afirma ainda que “não existe nenhuma verdade”, “nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’”³⁸.

Os fragmentos póstumos reproduzidos relacionam o niilismo com a impossibilidade de se assegurar um caminho de acesso ao “em si das coisas”, à “coisa em si”. Apesar dessa expressão tornar-se conhecida no pensamento moderno, sobretudo por meio de Kant, o sentido fornecido a ela aparece plenamente na escolástica cristã medieval³⁹. Para Cabral (2014), a ideia

³⁴ Cf. GD/CI, A “razão” na filosofia, §5.

³⁵ Cf. Za/ZA, II, O Adivinho.

³⁶ Cf. FW/GC, §151: “A necessidade metafísica não é a origem das religiões, como pretende Schopenhauer, mas apenas um rebento tardio (*Nachschösling*) das mesmas. Sob o domínio de pensamentos religiosos, habituámo-nos à representação de um “outro mundo (atrás, abaixo, acima)” e, assim, com a destruição da loucura religiosa, sentimos um *vazio* e uma privação desconfortáveis. (...) No entanto, aquilo que em tempos primordiais levou à aceitação de um “outro mundo”, não foi um instinto ou necessidade, mas sim um erro na interpretação de determinados processos naturais, um constrangimento do entendimento.” Cf. também MA I/HH I, §135: “Assim, uma certa falsa psicologia, um certo tipo de fantasia na interpretação de motivos e experiências é o pré-requisito necessário para que alguém se torne cristão e sinta a necessidade de salvação. (...)”.

³⁷ Cf. FP, outono de 1887, 10 [192].

³⁸ Cf. FP, outono de 1887, 10 [192].

³⁹ Cf. CABRAL, A. **Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã** – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. volume 1/ 1.ed – Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj. 2v. 2014, p.119: “Falar da coisa em si é, para os escolásticos, tentar descrever a *asseidade* do ente (*in se*). O ser em si do ente é composto por todas as propriedades ontológicas que respondem pelo seu núcleo essencial. Não sendo em outro (*abaleidade* do ente), o ser em si é por si, pois ele tem em si o lugar de sua inerência. Por isso, toda predicação depende dele, pois tudo que o ente é, suas múltiplas propriedades são fundadas por ele. A ele atribuímos a categoria da essência, pois todos os componentes acidentais enraízam-se no “ser em si”. Desta autonomia advém seu caráter absoluto. Todo “ser em si” é o que é a despeito das relações intelectivas que instauramos com ele. Nesse sentido, é ele que possibilita todo conhecimento, uma vez que ele é a causa última da intelecção. Se isso diz respeito a todo e qualquer ente, em Deus - *Sumum Ens* - a *asseidade* aparece com mais nitidez. Destituído de caracteres acidentais e causador de tudo o que é, Deus não pode ser em outro, mas em si e por si”.

escolástica de “ser em si” é o esteio onde nasce a noção kantiana de “coisa em si”, conforme a interpretação nietzschiana. Nessa perspectiva, a supressão do “em si” é correlata da morte de Deus, enquanto instância ontológica identificada com o absoluto, responsável por fundar o conhecimento e estruturar as ações. Todavia, o desvanecer do “em si” acaba por ofertar a Nietzsche um sentido propositivo para a compreensão do niilismo.

O fio condutor de caráter relacional da linguagem, presente em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*⁴⁰, é a explicação mais relevante para o propósito deste tópico, dentre as várias possíveis encontradas pelo autor. A crise advinda da morte de Deus não foi repentina no Ocidente, mas sim resultado de uma história fértil em tentativas de tornar o “mundo verdadeiro” a fonte do sentido e de determinação do “mundo-aparência”. Essa compreensão de mundo é conhecida como metafísica; tradicionalmente caracterizada por dicotomizar o real em dois setores ontológicos distintos, elegendo um dos polos como fundamento superior do outro. O polo tido como o mais elevado é o suprassensível, que encontra em Deus sua fonte e sua justificativa. No entanto, o acesso a esse mundo sempre foi problemático e acabou por circunscrever a raiz do fracasso histórico da metafísica. O intento de alcançar o “em si” nunca triunfou porque o “ser em si” é aquilo que vigora para além de nossa relação com ele. Porém, se somos nós que falamos do “em si” então todo “em si” já está relacionado conosco. Isso acaba por circunscrever aquilo que Nietzsche reconhece como sendo a “história de um erro”⁴¹. Como não podemos falar do “em si” sem estar em relação-com, caímos em uma aporia: reduzimos o *em si* a um *para nós*, ou dito de uma outra forma, o absoluto em relativo, ao transformá-lo em algo dependente de nós para se mostrar. A linguagem é o lugar de aparição dos entes *para nós* e, justamente por isso, já sempre se manifesta como signo do caráter relacional de tudo que é no mundo *para nós*. Por isso, falar no *em si* é reduzi-lo à linguagem, que o transforma em *para nós*⁴². Esse tema é pormenorizadamente explorado em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*.

⁴⁰ Cf. WL/VM, *O que é uma palavra?*, §1.

⁴¹ Cf. GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula*.

⁴² Problemática essa circunscrita na **Crítica da Razão Pura** de Kant e na **Fenomenologia do espírito** de Hegel. O primeiro ato da filosofia crítica é caracterizado pela submissão peremptória da natureza às leis do conhecimento teórico. “A Razão”, dirá Kant, “só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos”; ela [a Razão] deve “tomar a dianteira com princípios, que determinam os juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”. Do contrário, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenariam segundo as leis necessárias e não contemplariam as necessidades da razão, que busca a natureza não enquanto um aluno que acata todas as lições de seu mestre, mas antes na qualidade de “juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos questionamentos que ele lhes apresenta” (CRP, BXIII do prefácio). Se outrora admitia-se que o conhecimento era orientado do objeto para o sujeito, a crítica kantiana inverte os fatores e propõe que “o objeto dos sentidos se regula pela nossa faculdade de intuição”, já que “a própria experiência é um modo de cognição que requer entendimento” (CRP, B XVII do prefácio). Uma vez que o entendimento define a natureza,

Ao rejeitar a ideia de causalidade na explicação da origem da linguagem, Nietzsche está afirmando que a linguagem não surge independentemente da realidade. Em vez disso, ele argumenta que as palavras designam “apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se apenas de metáforas”⁴³. Dito de outro modo, a palavra é resultado de um processo criativo de metáforas que envolve a transformação de estímulos nervosos em imagens e sons. Nas palavras do nosso filósofo: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em um som! Segunda metáfora”.⁴⁴ Por isso, o real sempre se nos manifesta por intermédio da linguagem, o que significa dizer que as nossas percepções atuam de modo coparticipativo. Portanto, *a coisa em si* só pode ser concebida por um tipo de linguagem que se afasta de seu modo próprio de acontecer e só se “sustenta” através da ideia dos *conceitos*⁴⁵.

Esse rápido retorno ao problema da linguagem em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* nos permite compreender melhor a crise ocidental do acesso ao suprassensível⁴⁶. À esta crise deve-se, sobretudo, as recorrentes falhas da metafísica em encontrar uma linguagem

considerada materialmente como a soma ou síntese de todas as aparências, posto que as categorias são objetivamente válidas para todas as aparências possíveis, segue-se, segundo Kant, que as nossas categorias do entendimento são a fonte das leis fundamentais da natureza consideradas formalmente (CRP, B 163-165). Em outros termos, é precisamente a autoconsciência ou o sujeito, munido de suas fontes de conhecimento (sensibilidade e entendimento/categorias) que introduz “a ordem e a regularidade nas aparências que chamamos natureza”, e que não se poderiam encontrar, se nós, ou a natureza do nosso entendimento, não as introduzíssemos originariamente. Dando prosseguimento às conclusões de Kant na Crítica, Hegel dirá que a razão observadora volta-se para a pureza do objeto, quer apreendê-lo enquanto algo substancial, projetando um para-Outro. Assim, a consciência “distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele” (Fenomenologia, §82). No entanto, esse processo de objetificação a partir de uma diferenciação é constituído com base nas leis do pensamento, de modo que é, em último caso, um para-si ou para-nós. Com efeito, o que antes aparecia como o Em-si para a consciência não é um Em-si exterior, pois “só era em si para ela [consciência]” (Fenomenologia, § 85). Qualquer Em-si do objeto seria, antes, seu ser para nós, de forma que “para nós e em-si, são a mesma coisa” (Fenomenologia, § 197). É desta maneira que sujeito e objeto se apresentam como estruturas interdependentes. O sujeito envolve o conceito, o juízo e a inferência das quais, então, o objeto participa pela sua correlação. Os conceitos que mobilizamos na descrição de um objeto devem ser considerados não como o ato da compreensão autoconsciente, não como a compreensão subjetiva, mas como o conceito em e para si mesmo que constitui uma fase tanto da natureza como do espírito (Ciência da lógica, 517/6:257).

⁴³ Cf. WL/VM, *O que é uma palavra?*, §1.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Cf. WL/VM, *O que é uma palavra?*, §1.

⁴⁶ Para Onate (1996), Nietzsche explica que a moralidade se apropria do *modus operandi* da linguagem para introduzir *a crença na verdade* como elemento social importante. Dizer a verdade e acreditar na sua existência tornar-se um componente essencial para que o tecido social não se decomponha. Essa necessidade de crer na verdade, Nietzsche denominará *páthos* da verdade. Mesmo diante das evidências da impossibilidade de alcançar a verdade, esse *páthos* impulsiona o homem a acreditar na sua existência. Como forma de expressão da vontade de poder, a vontade de verdade é um dos instrumentos por meio dos quais a própria vida busca por apropriação e crescimento. Acreditar na existência da verdade é um mecanismo poderoso para a manutenção não só da espécie humana como também a de um certo *status quo*. Isso explica por que o homem necessita continuar acreditando na existência da verdade e por que no âmbito moral ela funcionou como elemento essencial à manutenção de um certo tipo de vida. ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, p.07-32, 1996.

capaz de descrever a realidade ontológica “das coisas em si mesmas”. O pensamento dicotômico metafísico nunca encontrou uma linguagem sensível que permitisse descrever a realidade ontológica do suprasensível. Consequentemente, toda vez que a metafísica se arvorou para alcançar o “em si”, ela nada mais fez do que criar uma linguagem alienada dos fenômenos e, sub-repticiamente, fomentar uma ilusão.

Com a supressão da divisão metafísica entre o sensível e o suprasensível, o Ocidente enfrentou uma crise sem precedentes em sua história. Como resultado, seu declínio foi acompanhado pelo colapso do sentido absoluto da existência humana e pela crise das vias gnosiológicas⁴⁷ que pretendiam acessar as verdades imutáveis. No entanto, se a morte de Deus ocorreu simultaneamente ao desenvolvimento de nossa percepção do caráter relacional subjacente à linguagem e de nossa incapacidade de acessar o “ser em si”, então a descoberta do vínculo entre categoria metafísica e necessidade vital humana dependeu, precisamente, da morte de Deus e do subsequente niilismo. Com o advento do niilismo emerge, portanto, a oportunidade de investigar as necessidades vitais que condicionam a metafísica e a possibilidade de reconfigurar o espaço vital onde essas categorias se proliferam. Nas palavras de Nietzsche: “Depois que *desvalorarmos* essas três categorias (“fim”, “unidade”, “verdade”), a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento para *desvalorarmos* o todo”⁴⁸. Por isso, quando Deus morre, sofremos por não concebermos, inicialmente, outro modo possível de interpretação do todo. A assunção do niilismo e o desdobramento de seus condicionamentos ontológicos possibilitam, todavia, a abertura de um novo campo hermenêutico para apreciação do mundo. Como “a mais divina de todas as formas de pensar”, o niilismo funciona como um martelo na mão do criador.

Com esse panorama somos capazes de compreender que a morte de Deus e o niilismo, apesar de irromperem provocando certas aflições, têm um aspecto propositivo porquanto desvelam um novo horizonte de interpretações possíveis do mundo e do existir. Destituídos dos “em si” metafísicos, os fenômenos mundanos e as relações perceptivas humanas podem se tornar diferente e qualitativamente outros, reinaugurando um campo descontínuo de investigação. Através dessa perspectiva, irrompem-se campos heterogêneos a serem

⁴⁷ Cf. MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017, p.73: “Em Nietzsche, a crítica nunca é uma teoria do conhecimento que tem por objetivo denunciar os pseudoconhecimentos, suas ilusões, seus erros e estabelecer as condições de possibilidades da verdade, o ideal do conhecimento verdadeiro. A novidade e a importância do projeto nietzschiano em todas as fases de sua realização é a crítica, não dos maus usos do conhecimento, mas do próprio ideal de verdade; não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, isto é, da verdade como valor superior, da prevalência da verdade sobre a falsidade”.

⁴⁸ FP, novembro de 1887 a março de 1888, 11 [99].

explorados. Nietzsche considera as consequências da morte de Deus como possibilitadoras e apreende o niilismo como um fenômeno estimulante para o seu pensamento⁴⁹. E como essa ideia ganha contornos concretos?

O niilismo pode ser considerado propositivo na medida em que expõe a relação entre os conceitos metafísicos e a dinâmica de realização do vivente humano, ou seja, como os conceitos metafísicos defendem interesses vitais específicos e legitimam determinadas configurações da vida humana⁵⁰. Se em seu caráter avassalador o niilismo acentua a derrocada dos *valores supremos*, em seu aspecto propositivo desvela-se a alienação congênita presente no modo metafísico de produção dos conceitos – conceitos-veículos dos valores hegemonicamente vigentes. Disso depreende-se que o depauperamento advindo do niilismo se atrela à supremacia de um modo particular de interpretação do mundo: aquele que fez do Deus cristão o princípio de determinação das interpretações fenomênicas ocidentais. Como a metafísica conecta-se diretamente com a questão dos valores e com a dos condicionamentos existenciais, se nos impõe a tarefa de reinterpretar o mundo conjugando-a com a transmutação⁵¹ dos valores, a partir da criação de um novo princípio apreciador dos valores. Em linguagem nietzschiana, isso significa realizar uma *transvaloração de todos os valores*⁵² em que se deve “suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados”⁵³. Somente assim, conforme a conclusão do aforismo §343 de *A Gaia Ciência*, pode-se vislumbrar o nascimento de uma “nova aurora”.

Se o esfacelamento do dualismo metafísico leva à experiência de que “nada tem sentido”, é necessário apontar para o fato de que a metafísica não detém a única (e verdadeira) interpretação para os fenômenos do mundo. É por isso que Nietzsche vê a sua obra como a tentativa de retomar o destino da humanidade⁵⁴. O filósofo sublinha uma ligação estreita entre o Deus cuja morte aliviou e enfraqueceu a existência ocidental e o Eterno Retorno que a investe

⁴⁹ Cf. FW/GC, §343: “(...) eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto “mar aberto”.

⁵⁰ O niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da *décadance*. Ele encontra sua fonte no esgotamento fisiológico. FP XIV, 1888, 14 [86] e Cf. *ibid.*, 1888, 17 [8]

⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. n-1 edições, 2018, p.218: “Sabe-se o que Nietzsche chama de transmutação, transvaloração: não é uma mudança de valores, mas uma mudança no elemento do qual deriva o valor dos valores”.

⁵² Através da investigação da **Genealogia da moral**, o niilismo é compreendido como doença, como transcurso doentio típico, adquirindo desse modo estatuto de questão fundamental, a partir da qual seria possível criticar-destruir a moral existente e possibilitar a criação de novos valores. É importante ressaltar, então, que o foco central das diversas caracterizações elaboradas na obra tardia está no caráter de processo do niilismo, o qual comporta uma gênese, um transcurso e um acabamento. Enquanto “a mais divina de todas as formas de pensar”, o niilismo funciona como um martelo na mão do criador.

⁵³ Cf. MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p.75.

⁵⁴ Cf. carta a Peter Gast de 30/10/1888.

com novas exigências⁵⁵. Segundo Faustino (2013), conforme a preocupação de Nietzsche em relação ao problema do “cultivo de uma nova humanidade” se intensifica e a concentração nas questões da saúde e da doença se torna predominante em sua filosofia, desponta-se também uma “esperança no ressurgimento de novos filósofos e a atribuição de responsabilidade aos mesmos no que diz respeito à reabilitação da cultura”⁵⁶. Assim, em *Além do Bem e do Mal*, os “novos filósofos” ou “filósofos do futuro”, por contraposição aos traços mais característicos de toda a filosofia anterior, são apresentados como os homens da “mais ampla responsabilidade”, que carregam consigo “a consciência pela evolução global dos homens”⁵⁷, uma responsabilidade intimamente ligada à tarefa que será explicitamente atribuída a eles no âmbito da transmutação do sistema moral hegemônico⁵⁸. Ainda de acordo com Faustino (2013), a grande tarefa destes novos filósofos consiste “no desbravamento destemido e corajoso dos territórios inexplorados do conhecimento”⁵⁹, para que se torne possível a relativização do ideal vigente e, acima de tudo, para fomentar a criação de novos valores que permitam uma reabilitação de uma cultura adoecida e o cultivo de um novo tipo de homem - anúncio tão apregoado por Zaratustra⁶⁰.

Com a crise da interpretação metafísica de mundo e a implosão do solo a partir do qual ela edificou os seus valores, somos desafiados a repensar o papel da filosofia e a fomentar uma prática filosófica viva, perspectivística e experimental⁶¹. Torna-se, pois, urgente soltarmo-nos

⁵⁵ Cf. EH/EH, *Aurora*, §2: “A minha tarefa, preparar um momento da mais elevada autorreflexão da humanidade, um grande meio-dia, em que ela olha para trás e para longe, abandona a dominação do acaso e dos sacerdotes e pela primeira vez coloca a questão do ‘porquê?’ e do ‘para quê?’ como um todo –, esta tarefa segue-se com necessidade da compreensão de que a humanidade, por si mesma, não se encontra no caminho certo, que não é de forma alguma regida pela divindade, que, pelo contrário, precisamente entre os seus mais sagrados conceitos de valor presidiu de forma sedutora o instinto da negação, da corrupção, da *décadance*. A questão da origem dos valores morais é, pois, para mim uma questão de primeira ordem porque condiciona o futuro da humanidade”.

⁵⁶ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.32.

⁵⁷ Cf. JGB/BM, §61.

⁵⁸ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.32.

⁵⁹ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.34.

⁶⁰ Cf. *Za/ZA*, *Prefácio*, §7: “Eles anunciam que o relâmpago vem, e vão ao fundo como anunciadores. Vede, eu sou um anunciador do relâmpago, e uma gota pesada da nuvem: mas esse relâmpago se chama o além-do-homem”. *Za/ZA*, *Prefácio*, §4. Ainda no prólogo, depois de presenciar o acidente que levou o saltimbanco ao chão e à morte, diz Zaratustra ao seu coração: “Desconcertante é a existência humana e ainda sem sentido: um bufão pode tornar-lhe fatal. Quero ensinar aos homens o sentido de seu ser: que é o além-do-homem, o raio que surge da negra nuvem homem”.

⁶¹ Cf. STEGMAIER, W. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 25. 2009, p.28: “Com a “morte” do “deus moral”, segundo Nietzsche, perdeu-se a velha crença numa boa ordenação da vida. Com esse evento tem início um “interregno moral”, uma época de “experimentação”, em que se tem de “erigir novamente as leis da vida e do agir” por si mesmos, com desfecho sempre incerto (cf. M/A, §453). Para tanto são necessários “homens dedicados à experimentação”, homens que não se deixam censurar, e não precisam ser censurados, por doutrinas vigentes de “valores que se tornaram dominantes”, mas que se distinguem pelo “ânimo exaltado, pelo ficar só e por poder responsabilizar-se”, e têm a força para “criar” novos valores (cf. JGB/ BM, §210-211). Zaratustra procura “esses criadores”, e ele concebe a si mesmo como um deles”.

dos gestos dogmáticos e normativos da tradição socrático-platônica-cristã para que, dessa maneira, outros contornos filosóficos-existenciais possam ganhar voz e legitimidade. É premente recriar uma filosofia capaz de quebrar a repetição de práticas adoecidas e que, conseqüentemente, causam adoecimentos individuais e sócio-políticos. Questiona-se, então, como seria uma filosofia desarticulada dos absolutos-universais metafísicos? E se, como perguntam Faustino e Testa (2022), “o saber” que muitos filósofos procuram não fosse apenas “um sistema teórico sobre o mundo”, mas principalmente “um conhecimento capaz de transformações éticas”⁶²? E se a filosofia, além de ser “ensinada e aprendida, tivesse um potencial experimental e performativo capaz de responder às inquietações dos indivíduos de uma época e de operar uma transformação nos modos de ser e ver o mundo”⁶³, sem a necessidade de legitimações e adensamentos ontológicos em um além-mundo? E se a filosofia passasse a rimar com uma arte de viver? Essa é a concepção proposta por autores como Pierre Hadot, em seus estudos sobre os antigos e, Michel Foucault, em suas obras tardias. Ambos sugerem que o projeto filosófico de Nietzsche consiste em reconstruir o modelo antigo de filosofia. “A filosofia de Schopenhauer e a de Nietzsche”, comenta Hadot, “são (...) convites a uma transformação radical da maneira de viver”⁶⁴, eles “são, aliás, pensadores banhados na tradição antiga”⁶⁵. De forma semelhante, Foucault recoloca Nietzsche entre um grupo diverso de filósofos alemães do séc. XIX que buscavam, implicitamente, revitalizar o modelo greco-romano da filosofia como modo de vida, contra os esforços de longa data de o eliminar da filosofia⁶⁶. De acordo com Ure (2022), Hadot e Foucault defendem “que Nietzsche adotou uma concepção especificamente antiga da filosofia como uma arte ou *techné* de viver”⁶⁷. Neste modelo de filosofia, o discurso sistemático faz sentido e tem propósito apenas na medida em que contribui para a formação de um determinado *ethos* ou carácter. Praticar filosofia é, então, construir uma visão de mundo e um modo de vida específicos, resultantes da aceitação de um conjunto de teorias e valores. Nesta abordagem, os filósofos são mais valorizados por sua maneira de viver e morrer do que pelas doutrinas que elaboram.

⁶² Cf. TESTA/FAUSTINO (Orgs.), **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. Lisboa: Edições 70, 2022, p.13.

⁶³ Cf. TESTA/FAUSTINO (Orgs.), **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. Lisboa: Edições 70, 2022, p.13.

⁶⁴ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.270.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.305.

⁶⁷ Cf. URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022, p.372.

Em resumo, na perspectiva antiga, a filosofia não é apenas um conhecimento teórico-especulativo sem utilidade prática, mas sim uma forma de promover (e cultivar) uma transformação radical que envolve todo o ser do indivíduo. De fato, o termo “filosofia” significa “amor à sabedoria”, porquanto, ainda que seja inegável a articulação entre saber e conceitualizar, bem como a procura pela verdade, na antiguidade, a busca pela sabedoria não se limitava a uma relação com os objetos do conhecimento, mas sim entre a ligação do conhecer com o formar-transformar a própria vida e as próprias condutas cotidianas. O foco maior não estava no que os textos diziam, mas nos efeitos que eles provocavam nos ouvintes. Hadot (1999) destaca uma distinção importante entre filosofia e sabedoria: a primeira sendo um exercício preparatório e contínuo para se aproximar da última. No entanto, isso não significa que a filosofia seja suprimida quando a sabedoria é alcançada – na verdade, segundo Hadot, a sabedoria nunca está à posse do filósofo⁶⁸. A filosofia é, nestes termos, qualificada tanto como um discurso objetivo, quanto um modo de vida indissolivelmente associados. Como outrora mencionado, um aspecto estratégico valorizado pelos antigos, o qual também fora chancelado por Nietzsche, em face a produção do saber-fazer filosófico é poder, justamente, promover um efeito transmutador no ouvinte ou no leitor, convocando-o e implicando-o por inteiro.

Hadot, em seus livros *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014) e *O que é a filosofia antiga?* (1999), descreve um modo de filosofar que, desde a época de Sócrates, enfatiza a escolha de um modo de vida como o ponto de partida das atividades filosóficas. Esta opção por um modo de viver determina a doutrina filosófica e o modo como ela é ensinada, e não o contrário. Estar em uma escola filosófica antiga é, principalmente, escolher um determinado modo de cultivo (ascese) do próprio estar no mundo, uma escolha existencial-performativa que exigia uma experiência de transformação integral de si, visando, sobretudo, uma construção-criação de um outro *ethos*. Durante esse período, a filosofia era vista como um método privilegiado “de progresso espiritual”⁶⁹, o qual ofertava as condições necessárias à uma transformação da totalidade da vida de quem a praticava. A sabedoria, nesse contexto, é refratária à mera posse de um conhecimento “puro”, mas diz respeito ao constante exercício formativo da própria existência, em virtude de “ser” de um modo diferente – também este

⁶⁸ Na leitura de Hadot (2014), a filosofia, segundo o *Banquete*, não é sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinado pela ideia de sabedoria. Ele assegura que Platão instaura uma distância insuperável entre sabedoria e filosofia, uma vez que a filosofia se define por aquilo que a escapa. E com isso, ele insere a figura de Sócrates idealizada dos diálogos platônicos, no centro da sua tese sobre a filosofia antiga entendida como modo de vida. Cf. especialmente a II parte do capítulo *A figura de Sócrates*, intitulada como *Eros* (2014, p.108-118). HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014.

⁶⁹ Cf. HADOT, op. cit., p.262-263.

aspecto ganha contornos específicos na perspectiva nietzschiana, segundo a qual um conhecimento veraz, precisaria, sobretudo, ganhar forma corporal⁷⁰.

Embora essa concepção e prática da filosofia, resguardadas na Antiguidade, tenham se desvanecido durante a Idade Média⁷¹ e tenham sido, sistematicamente, obscurecidas nas reconstruções da história do pensamento Ocidental, Hadot e Foucault apontam recorrências a ela em autores posteriores, especialmente, no período moderno e contemporâneo – tais como Descartes, Espinosa, Goethe, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, entre outros⁷². Esses autores buscaram recuperar a dimensão performática da filosofia antiga de várias maneiras. Segundo Foucault, a investigação dessa outra história da filosofia é importante não apenas por seu interesse histórico, filosófico e hermenêutico, mas também por revelar a possibilidade de uma *ética do si*, esquecida e negligenciada no presente, mas “urgente e fundamental” em termos não só éticos, mas também políticos⁷³. Segundo o autor, “não há outro ponto de resistência primeiro ou final ao poder político a não ser a relação que se estabelece consigo mesmo”⁷⁴. Por outro lado, para Hadot, a importância de reativar o estudo dessa tradição é inegavelmente filosófica e ética, mas também metafilosófica, diante da crescente profissionalização e especialização da filosofia na modernidade, contexto no qual a filosofia se tornou cada vez mais teórica, técnica e fechada em si mesma⁷⁵.

Claramente, há uma necessidade de uma redefinição radical do fazer filosófico, uma vez destruídas as bases tradicionais (e metafísicas) da filosofia que, reiteradamente, articulava o pensamento com a procura da verdade. Se uma tal concepção tinha como fundamento a crença ilusória no carácter imutável e único da verdade, e a preferência moral pelo verdadeiro em detrimento do falso (e do erro), as acusações nietzschianas fizeram reluzir o carácter intrinsecamente metafórico, interpretativo e perspectivístico da verdade (bem como do real),

⁷⁰ Cf. EH/EH, *Por que sou um destino*, §3: “(...) Zarastustra tem mais valentia no corpo do que os pensadores todos reunidos. Falar a verdade e atirar bem com flechas, eis a virtude persa”.

⁷¹ Cf. HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p.355-357.

⁷² Cf. HADOT, op. cit., p. 271 e também HADOT. **Philosophy as a Way of Life**. Ed. A. Davidson, trad. M. Chase. Oxford/Malden, Basil Blackwell, 1995, p. 406-407; Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.305.

⁷³ Cf. PORTOCARRERO, 2011, p.77: “Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault remete o poder político à governamentalidade. Aí, a governamentalidade é definida como um campo estratégico de relações de poder não mais restrito a seu âmbito político. A governamentalidade é entendida, assim, em seu carácter cambiante de relações estratégicas de forças móveis, transformáveis e reversíveis. Nesta perspectiva, as relações de poder passam, teórica e praticamente, não por um sujeito de direito, um sujeito-identidade, mas por um sujeito definido pela relação de si para consigo”. PORTOCARRERO, V. *Governo de si, cuidado de si*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp.72-85, Jan/Jun 2011.

⁷⁴ Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 306.

⁷⁵ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p. 269.

pulverizando, à marteladas, o polo metafísico que, hierarquicamente, diferenciava moralmente “a verdade” em detrimento da vida. Por outras palavras, a verdade, tal como compreendida hegemonicamente, deixa de ser critério irrevogável de juízos peremptórios e de constituir o objetivo da atividade filosófica, tornando-se imperativa a reformulação, não só do objeto, como da prática, metodologia e problemáticas da filosofia.

No livro *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta um mestre que é, inicialmente, escarnecido, mas que acaba sendo admirado e venerado como um deus que “sucumbe” e quer sucumbir com suas doutrinas. O nosso filósofo permitiu que somente o seu Zaratustra ensinasse as suas doutrinas, nos fazendo supor que “Nietzsche problematizasse no Zaratustra o ensinamento de doutrinas mesmo e, com isso, a compreensão e a necessária má compreensão enquanto tal”⁷⁶. De acordo com Stegmaier (2009), as doutrinas de Zaratustra deveriam ser então antidoutrinas, doutrinas contra o ensinar, doutrinas que evidenciam a impossibilidade de ensinar para além da distância no entender, encerrando assim uma nova e mais radical crítica da razão, em que “não se pressupõe mais que indivíduos associem a priori o que quer que seja”⁷⁷.

Nietzsche apresenta na obra *Assim falou Zaratustra* uma tragédia de um indivíduo que fracassa na tentativa de comunicar-se a outros, assinalando, precisamente, o próprio declínio da verdade na filosofia europeia. Entretanto, não se pode dirimir uma tragédia ou um poema a teoremas e sistemas conceituais, ou seja, não se pode reduzi-los à uma “verdade doutrinável” de uma razão universal. O “declínio” de Zaratustra, ao contrário, aponta justamente “para o próprio declínio desse tipo de verdade, da verdade em que Sócrates empenhou a filosofia europeia no seu começo”⁷⁸. Atravessar o niilismo, levando até as últimas consequências a morte de Deus, exigiu de Zaratustra aceitar (e amar) a vida em sua tragicidade, rompendo com os anestésicos metafísicos incapazes de concebê-la inexoravelmente, escapando, assim, da tentação de fazer uso das interpretações apriorísticas e das tentativas condenatórias de justificação, reparo e explicação do viver. É neste sentido que podemos dizer que “a verdadeira mensagem de Zaratustra é a sua própria conversão e o seu próprio modo de vida”⁷⁹, tal como acontecia com o sábio na antiguidade, cuja filosofia era transmitida não apenas pelos ensinamentos discursivos, mas também pela qualidade do viver exercido. E que forma de se

⁷⁶ Cf. STEGMAIER, W. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 25. 2009, p.15.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Cf. ANSELL-PEARSON, Keith & FAUSTINO, Marta. Philosophy as a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra. In: **Keith Ansell-Pearson & Paul Loeb, Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. A Critical Guide**, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41-61. 2022, p.14-15.

relacionar com o saber é esta capaz de transmutar qualidades existenciais, bem como converter e recriar cosmovisões distintas? É o que procuraremos explorar na seção seguinte.

1.1 Espiritualidade em Hadot e Foucault: cultivos de modos outros de ser

Para o pensamento foucaultiano, não podemos ignorar às relações históricas de saber-poder que nos afetam e constituem em suas múltiplas formas. Desde 1978, Foucault começou a conceber o poder como sendo menos da ordem do “enfrentamento entre dois adversários”, como havia proposto na primeira metade dos anos 1970, abrangendo-o à ideia de governamentalidade. Isso significa dizer que os jogos ou exercícios de poder, a partir desse período, devem ser compreendidos de forma mais ampla, abarcando tanto as estruturas políticas e de gestão do Estado, quanto ao modo de “dirigir a conduta de indivíduos e grupos”⁸⁰.

Em meio a este “modo de dirigir” atuam *dispositivos*⁸¹ específicos que produzem um condicionado modo de ser sujeito⁸². O conceito o qual caracteriza isto é o de *processos de subjetivação*. Para ele o sujeito não é uma substância, mas uma forma plástica e sempre diversa: “o que me interessa é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas de sujeito, em relação aos jogos de verdade”⁸³. Encontramos em Foucault uma analítica dos diferentes modos de subjetivação – subjetivação que se faz sob práticas coercitivas (práticas de assujeitamento) a uma subjetivação reflexiva mais autônoma (práticas de si), elaborada em suas derradeiras pesquisas. É precisamente em *Segurança, território e população*, quando o conceito de governo é analisado em contraste com as relações de poder que Foucault menciona, de modo inaugural, a subjetividade não apenas como submissão, mas, também, como uma forma de resistência frente ao poder pastoral, cuja ação paradoxalmente possibilitava uma busca de

⁸⁰ Cf. FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: **Filosofia, diagnóstico do presente e verdade** (A. Chiaquieri, Trad., p. 118-140). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p133. (Original publicado em 1982).

⁸¹ No texto *O que é um dispositivo?* Agamben explicita: “Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também (...) a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos que (...) teve a inconsciência de se deixar capturar”. AGAMBEN, G. *O que é um dispositivo?* In: **Revista Outra Travessia. Ed. V.** Tradução de Nilcéia Valdati. Santa Catarina, 2005, p.13-14.

⁸² Ao se referir ao “sujeito”, Foucault não guarda proximidade com a tradição filosófica hegemônica em torno do tema. O que lhe interessava eram os diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornaram sujeitos.

⁸³ Cf. FOUCAULT, M., A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. Motta (Org.), **Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos V.** (E. Monteiro e I. Barbosa, Trad.) (p. 264- 287) Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, p.275. Original publicado em 1984/2004.

“como se tornar sujeito sem ser sujeitado”⁸⁴. Considerando que o poder é uma agonística relacional e que o *pensamento* em meio a esses exercícios de poder permite a possibilidade de deslocamentos e resistência, Foucault passa a desenvolver o programa de uma genealogia das relações saber-poder em função da qual, a partir do início dos anos 1970, desenvolve uma outra qualidade de trabalho, em oposição àquele de uma arqueologia das formações discursivas, o qual, até então, havia predominado. Já na década de 1980, suas pesquisas se voltam para uma ética de si historicamente fundada e seu interesse passa a ser “as relações de poder partindo das técnicas de si”⁸⁵. As práticas e técnicas de si, por serem irredutíveis aos códigos morais, acabam por se identificar com um tipo de saber específico: saber referente ao modo de “governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível”⁸⁶.

Durante seu curso no Collège de France em 1981-82, intitulado *Hermenêutica do Sujeito*, bem como no terceiro volume da sua *História da Sexualidade*, Michel Foucault apresenta a ideia de que a filosofia ocidental tem suas raízes, não em premissas de ordem epistêmica ou gnosiológica, mas em aspectos éticos, ou seja, a partir de um imperativo que não ordenava ao conhecimento, mas ao “cuidado de si” (*souci de soi*). O princípio da *epimeleia heautou* representa uma relação com a verdade que contrasta com a busca pelo conhecimento de si (*gnothi seauton*): dois princípios constitutivos da experiência filosófica antiga e dois modos particulares através dos quais o sujeito estabelece uma relação com a verdade. No âmbito da *epimeleia heautou*, Foucault analisa as tecnologias de si dos autores antigos, as quais integram a modalidade de relação entre sujeito e verdade a que chamou *espiritualidade* – técnica esta que se opõe a uma concepção moderna da filosofia, que considera o conhecimento como independente de uma transformação do sujeito. Na formulação do pensador:

Chamemos “filosofia” à forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar “espiritualidade” ao conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações

⁸⁴ Cf. FOUCAULT, M., **Segurança, território, população** - curso dado no Collège de France (1977-1978). Editora Martins Fontes. São Paulo, 2008, p.310.

⁸⁵ “As aulas de 1981 não incluem desenvolvimentos explícitos sobre o cuidado de si. Em contrapartida, nelas se encontram longas análises sobre as artes de existência e os processos de subjetivação” GROS, 2010, p.20, no livro **A Hermenêutica do Sujeito**. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

⁸⁶ Cf. PORTOCARRERO, V. Governo de si, cuidado de si. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp.72-85, Jan/Jun 2011, p.73: “Ao se dirigir ao problema da relação do sujeito consigo mesmo, com os outros e com a verdade, Michel Foucault analisa modos de problematizar a autoformação do sujeito e sua permanente autotransformação nas escolas da Antiguidade greco-romana, referindo-se à questão do poder como campo estratégico de relações móveis e transformáveis, domínio que analisa como o da governamentalidade”.

de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito (...) o preço a pagar para ter acesso à verdade⁸⁷.

A *espiritualidade* revela, assim, uma relação com a verdade⁸⁸ que é fundamentalmente *ética e vivida*, não dependendo apenas das transformações que o sujeito realiza em si mesmo, mas também transformando-o radicalmente. Quer dizer, a espiritualidade dá acesso ao sujeito a uma verdade a que, por si mesmo e sem um trabalho de ascese, ele não seria capaz de aceder. Por outro lado, a verdade que o sujeito alcança através de sua transfiguração espiritual tem um efeito “de retorno” também ele transformador, pois a verdade ilumina, beatifica, e, assim, “salva” o sujeito⁸⁹. Em outras palavras, como o autor explicará em *O Governo de Si e dos Outros*, é a vida do indivíduo que se encontra implicada na relação com a verdade e, portanto, a filosofia não orbita apenas o universo do *logos*, mas deve também atualizar-se no *real*, colocar-se sob prova ou teste no *real*⁹⁰.

Em meio a esse contexto, Foucault se interessa pelas pesquisas de Pierre Hadot e concorda que, “até o presente momento”, a transformação de si através das práticas dos “exercícios espirituais” não concedeu maior importância para a historiografia da filosofia, a qual é, majoritariamente, compreendida como um conjunto de doutrinas produzidas racionalmente. Ao lado de Hadot, Foucault reconhece que a filosofia antiga se identifica sobretudo com a noção de “exercícios espirituais”, ou seja, com práticas destinadas “a realizar uma transformação de visão de mundo e uma metamorfose do ser”. Esses exercícios, para Hadot, “têm um valor não somente moral, mas existencial”, por não se reduzirem a um código

⁸⁷ Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 19.

⁸⁸ Cf. PORTOCARRERO, V. *Governo de si, cuidado de si*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp.72-85, Jan/Jun 2011, p.77-78: “Com estas análises, buscam-se formas de resistência a um tipo de subjetividade que, desde o começo da modernidade, aparece como uma produção dos saberes e dos poderes que se exercem em nossa sociedade, escapando de seus pontos mais vivos que são as instituições. Busca-se, ainda, rejeitar a afirmação de um sujeito universal, na tentativa de encontrar um modo de o pensamento escapar de si mesmo e “mostrar que as pessoas são muito mais livres do que pensam; pois elas consideram evidentes e verdadeiros temas que foram fabricados e esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. (...)” (FOUCAULT, 1994, n. 362, p. 777). Esta atitude consiste na capacidade e na coragem de elaborar sua própria subjetividade, afastada da “verdade” do “sujeito-identidade” e do poder normalizador da lei e das ciências do homem hegemônicos em nossa educação”.

⁸⁹ Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 21.

⁹⁰ Cf. FOUCAULT, **O Governo de Si e dos Outros**, especialmente a aula de 9 de fevereiro de 1983. Com essas palavras, Foucault atualiza a afirmação de Nietzsche segundo a qual “o único verdadeiro teste para uma filosofia é saber se conseguimos viver de acordo com ela” (SE/Co. Ext. III, §8). FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008 [**O Governo de Si e dos Outros**. trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010];

de boa conduta, mas por se dedicarem a forjar “uma maneira de ser no sentido mais forte do termo”⁹¹.

Para estes filósofos, as obras filosóficas da Antiguidade (sejam elas estoicas, epicuristas, neoplatônicas, etc.) não foram escritas simplesmente para expor um sistema, mas para produzir um efeito transformador. Eles visavam antes formar do que informar seus praticantes, e, justamente esta é a base sobre a qual repousa a ideia dos exercícios espirituais. Essas práticas, portanto, não operam como uma nova teoria metafísica, no nível proposicional e conceitual, porque são precisamente exercícios (*áskeses*), isto é, uma atividade, um trabalho sobre si mesmo constantemente retomado e historicamente situado. Por meio da palavra “espiritual”, entende-se que esses exercícios são obras não somente do pensamento, mas de todo o existir do indivíduo, isto é, o termo destaca um engajamento radical – englobando o pensamento, a imaginação, a sensibilidade, a vontade – que acaba por transformar o modo de ver, pensar, sentir, de se relacionar e de habitar o mundo daqueles que os praticam.

Hadot compreende a atitude filosófica dos antigos como um ato único (não uma teoria) de viver a lógica (fala-se, pensa-se bem), a física (contempla-se o cosmos) e a ética (age-se de maneira reta e justa) e a *conversão filosófica* como estritamente relacionada à conversão política⁹². Contudo, sob todas as diferentes formas:

*a conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum, ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico (...). Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica*⁹³

Ainda que a conversão filosófica represente uma ruptura radical com o cotidiano, ela permanece, estritamente, inseparável dele⁹⁴ e implicada com a existência no único mundo possível de pertencer. Para esta perspectiva é, precisamente, através da filosofia que somos capazes de nos libertar das determinações impostas pelo pensamento corrente, marcado, corriqueiramente, por hábitos automáticos, preconceitos, paixões⁹⁵, adequações sociais,

⁹¹ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p. 68.

⁹² Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.105: “O cuidado do destino individual não pode deixar de provocar um conflito com a cidade”.

⁹³ Cf. HADOT, op. cit., p.212.

⁹⁴ Cf. HADOT, op. cit., p.322.

⁹⁵ Cf. HADOT, op. cit., p.274: “A vida filosófica comporta normalmente um engajamento comunitário. Isso é provavelmente o mais difícil para realizar, porque se trata de conseguir se manter no plano da razão, a não se deixar cegar pelas paixões políticas, cóleras, rancores e pelos preconceitos. E é verdadeiro que há um equilíbrio quase inacessível a ser realizado entre a paz interior que a sabedoria fornece e as paixões que não podem deixar

normatizações históricas – para nos lançar a prática de exercícios potencialmente emancipatórios, cuja força reside na possibilidade de romper com os grilhões das convenções identitárias de habitar o mundo, em busca de uma autodeterminação mais autêntica e potente.

No ensaio intitulado “*Conversão*”⁹⁶, Hadot explora o fenômeno da conversão, especialmente a filosófica, destacando que a palavra latina *conversio* significa “giro”, “transposição” ou “mudança de direção”⁹⁷. No contexto existencial ou espiritual que aqui nos interessa, o termo designa “uma mudança de ordem mental, que poderá ir da simples modificação de uma opinião até a transformação total da personalidade”⁹⁸. Para Hadot, o fenômeno da conversão implica numa tensão entre dois movimentos distintos: *epistrophè* e *metanoia* que correspondem às noções gregas de “regresso à origem, retorno a si” e de “mudança de orientação”⁹⁹ e, no caso da *metanoia*, significa uma “mudança de pensamento”, “arrependimento” que implica numa “mutação e renascimento”¹⁰⁰. Hadot sugere que este conflito entre regresso e renascimento é uma característica fundamental da evolução da noção de conversão na espiritualidade ocidental, tanto no domínio religioso quanto no filosófico. Abstraindo-nos, momentaneamente, das contumazes diferenças entre a conversão filosófica e a religiosa, especialmente no que concerne as distintivas diretrizes “metodológicas”, tanto a filosofia como a religião podem ser descritas como técnicas que visam transformar a realidade humana, seja trazendo-a de volta à sua essência original (conversão-regresso), seja modificando-a radicalmente (conversão-mutação).

Ainda no curso de 1981-82, *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault corrobora a interpretação de Hadot neste ensaio, especificando, porém, que o sentido de *metanoia* que Hadot descreve é um sentido eminentemente cristão, que viria a ser apropriado pela filosofia apenas a partir dos séculos III-IV d.C., razão pela qual a polaridade ou tensão analisada por Hadot se aplicaria apenas às formas de conversão pós-cristãs¹⁰¹. Como salienta Foucault, e sem muito nos determos nas diferenças entre esses autores, a conversão religiosa implica em uma ruptura radical no eu do sujeito, uma renúncia ou sacrifício absolutos à conversão a Deus – justamente a ideia de “morte” e “renascimento” que está implicada na noção de *metanoia*. No

de ser suscitadas pela visão das injustiças, dos sofrimentos e das misérias dos homens. Mas a sabedoria consiste precisamente nesse equilíbrio, a paz interior é indispensável para poder agir com eficácia”.

⁹⁶ O artigo “Conversão” foi elaborado para a *Encyclopedia Universalis* e incluído no livro **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**, de 2014, posteriormente.

⁹⁷ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.203.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.265-266.

caso da conversão filosófica, porém, apesar de também ela envolver uma forma de transfiguração radical da percepção do mundo e, portanto, do próprio indivíduo, ela não envolve propriamente um sacrifício ou uma forma de ruptura com o “eu” antigo, mas uma intensificação da relação de si consigo mesmo, um regresso de si a si mesmo por oposição ao que é exterior, costumeiro, familiar, quotidiano, convencional, comunitário: numa palavra, na conversão filosófica, a ruptura que se dá não é tanto no si, mas entre o si e o seu entorno¹⁰².

Conforme explicita Hadot, num texto em que discute algumas das convergências e divergências dos seus estudos em relação aos de Foucault, tanto para ele como para o autor da *História da Sexualidade*, o que estava em causa nessas pesquisas era procurar “fornecer ao homem contemporâneo um modelo de vida”¹⁰³. Pode-se dizer que estes filósofos franceses, através de suas obras, nos fornecem um rico horizonte de possibilidades existenciais e cosmológicas de ver e de estar no mundo. Contudo, não oferecem um tratado sistemático capaz de codificar um ensino e uma técnica dos exercícios espirituais. Hadot nos recorda, inclusive, a variedade e riqueza de prática dos exercícios espirituais nas diversas escolas da Antiguidade¹⁰⁴. Pierre Hadot nos indica que não se trata de “imitar mecanicamente esquemas estereotipados: Sócrates e Platão não convidavam seus discípulos a encontrar por si mesmos as soluções de que tinham necessidade?”, mas de uma tomada de consciência aguda do “valor incomensurável, infinito, de existir no Cosmos, na realidade única do acontecimento cósmico”¹⁰⁵.

Parafraseando Foucault no seu último curso no Collège de France, *A Coragem da Verdade*, enquanto a conversão religiosa constitui um movimento para “uma outra vida” (*une autre vie*) e um “outro mundo” (*un autre monde*), a filosofia constitui um esforço de construção de uma “vida outra” (*une vie autre*) como forma de acesso a e promoção de um “mundo outro” (*un monde autre*)¹⁰⁶. É precisamente esta conversão a uma vida e um mundo *outro* que está em causa em *Zaratustra*, que nos primeiros discursos que compõem a parte inicial da obra expõe, especialmente, as principais características de uma cosmovisão *outra* – cosmovisão esta que, a

¹⁰² Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.205-206. Cf. também FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.266-267.

¹⁰³ Cf. HADOT, P, op. cit., p. 325.

¹⁰⁴ Cf. HADOT, op. cit., p.56: “Elas, aparentemente, apresentam certa diversidade (...). Porém, todas as escolas estão de acordo em admitir que, o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de infeliz inquietude, que é vítima da preocupação, lacerado pelas paixões, que ele não vive verdadeiramente, que ele não é ele mesmo”.

¹⁰⁵ Cf. HADOT, op. cit., p.266.

¹⁰⁶ Cf. FOUCAULT, M. **La courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Ed. Frédéric Gros. Paris : Gallimard / Le Seuil. 2009 [**A Coragem da Verdade**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2020], p.227-228, p.264.

um só ato e, em conformidade com a noção de sabedoria da Antiguidade, o profeta afirma, performa, incorpora e pretende cultivar de si para si e entre os seus ouvintes. É justamente isto o que procuraremos desdobrar na seção seguinte.

1.2 Nietzsche e Zaratustra: mestres do cuidado de si?

Em alguns momentos de sua obra, Nietzsche parece querer demonstrar que o conhecimento só é possível enquanto vivência (*Erlebnis*)¹⁰⁷. Caso contrário, não se trata de conhecimento vivo e atuante, mas sim de uma mera tradução conceitual. Para o nosso filósofo, a vivência e a criação de si mesmo estão intimamente ligadas, o que demonstra a habilidade humana de dar sentido às suas próprias experiências e o permite afirmar (e ensinar) uma atitude artística perante a vida. A arte parece ressurgir em Nietzsche, após sua ruptura com Wagner, sob uma perspectiva mais astuta e visceral, sugerindo que ela está completamente imbricada com o conhecimento. Para Nietzsche, aqueles que vivenciam a si mesmo expandem seu próprio conhecimento e se constituem nessas vivências, ou seja, para ele o conhecer se articula com o vivenciar-se que, por sua vez, coincide com a atividade criadora¹⁰⁸.

Afigura-se inelutável falar sobre filosofia como vivência em Nietzsche sem, necessariamente, reportarmo-nos às obras *A Gaia Ciência*¹⁰⁹, *Assim falou Zaratustra* e *Ecce Homo*. N’*a Gaia Ciência*, o pensador atesta, dando testemunho de sua convalescença após

¹⁰⁷ Cf. por exemplo EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1: “(...) Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada* existe...” Cf. também FW/GC, *Prólogo*: “Talvez não baste somente um prólogo para este livro; e afinal restaria sempre a dúvida de que alguém que não tenha vivido algo semelhante possa familiarizar-se com a vivência [Erlebnisse] deste livro mediante prólogos”.

¹⁰⁸ Como assinala ADAMI, Jackson Daniel. *A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (Erlebnis)*. **Cad. Nietzsche**. 40 (2). May-Aug 2019, p.54: “é importante destacar que sempre que nos referimos à experiência e à criação em relação a um ‘si’ ou a um ‘eu’, o objetivo é enfatizar a singularidade da experiência. Um ‘si’ pode ser visto como uma ‘organização e disposição de forças únicas em um organismo’. Nietzsche apontou em seus cadernos que um organismo é uma unidade apenas enquanto organização, representando um, mas não sendo um. Portanto, o que garante a singularidade da experiência não é uma essência ou substrato, mas sim a multiplicidade de forças que permitem a expressão dessas experiências de uma determinada maneira. A singularidade da experiência é, portanto, uma expressão da peculiaridade vivida por uma determinada organização e disposição de forças, que decorre da multiplicidade de forças que se opõem a ela”.

¹⁰⁹ Cf. URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022, p.371: “(...), nos prefácios de 1886 acrescentados aos dois volumes de *Humano, Demasiado Humano* e *a Gaia Ciência*, Nietzsche identifica retrospectivamente as suas próprias explorações filosóficas na trilogia do espírito livre como exercícios terapêuticos que lhe permitiram superar o pessimismo schopenhaueriano ou romântico. Nietzsche conta que, para o fazer, se valeu das terapias filosóficas antigas, em particular as terapias cínica, estoica e epicurista: as “caixas de unguento e medicamentos de todas as filosofias antigas”. Nas obras intermédias, Nietzsche segue a sua injunção direcionada a si mesmo: ‘Torna-te antigo!’”.

um duradouro período de enfermidade. Nesta jornada filosófica, ele descreve a sensação de recuperar a saúde, depois de enfrentar o desespero romântico e a tentação de superar seu pessimismo condenatório do mundo, isolando-se em sua própria cidadela interior. Enuncia-se ali a vivência da singularidade de Nietzsche, a partir da experiência da doença e da saúde que, como indica o autor de Zarathustra, parece fiar a sua filosofia mais própria, consolidando-a enquanto vivência filosófica¹¹⁰.

Para Adami, *A Gaia Ciência* é “um *pathos* que se manifesta em forma de fluidez e leveza”¹¹¹, resultante de uma superação que também é uma libertação e um contentamento alegre diante das adversidades. Esse afeto parece girar em torno de um ponto central: a convalescença. No prólogo, Nietzsche descreve sua experiência de convalescença como àquela capaz de engendrar “uma linguagem do vento que dissolve a neve¹¹²” e que o recorda, assim como “a atmosfera de abril”, “da proximidade do inverno quanto da vitória sobre ele”. Nosso filósofo reconhece que há uma gratidão constante pelo estado o qual atravessou. Para Nietzsche, a *Gaia Ciência* dá testemunho de “um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão” e que “repentinamente é acometido pela esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescença”¹¹³. Manifesta-se na obra uma celebração da vida, uma diversão “após uma longa privação e impotência, um júbilo da força que retorna”, da renascida fé no futuro, do “sentimento repentino e pressentimento de aventuras próximas”, de “mares novamente abertos” e “metas novamente admitidas”¹¹⁴.

Nesta citação, Nietzsche se expressa de forma contundente acerca de sua convalescença, e utiliza a sua experiência mais própria e amarga como um experimento consigo mesmo. Ele explora toda a sua riqueza para colocar em palavras, do modo mais filosófico possível, a intempérie pela qual passou e da qual se apropriou como vivência mais sua. Interpretamos que a filosofia do nosso pensador é das mais espirituais justamente por ter sido gestada

¹¹⁰ Cf. URE, op. cit., p.386: “Em primeiro lugar, nas obras do período intermédio, Nietzsche não defende apenas que a filosofia é um modo de vida, tal como formulara em *Schopenhauer como Educador*. Agora reconhece também que discurso filosófico é um meio fundamental para moldarmos e transformarmos a nossa vida. Nietzsche dá a esta tese um contorno terapêutico: é um exercício de cura de nós mesmos. No entanto, nem todas as filosofias cumprem o objetivo da saúde ou do florescimento. O chamado estilo *aforístico* de Nietzsche desenvolveu-se, em parte, a partir dos seus esforços para pôr em prática uma terapia filosófica. Neste como em outros casos na história da filosofia, os estilos retóricos de Nietzsche são um indício do seu compromisso com a filosofia como modo de vida”.

¹¹¹ Como assinala ADAMI, Jackson Daniel. *A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (Erlebnis)*. **Cad. Nietzsche**. 40 (2). May-Aug 2019, p.54.

¹¹² Cf. FW/GC, *Prólogo*, §1.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Cf. FW/GC, *Prólogo*, §1.

corporalmente, e escrita “com o próprio sangue”¹¹⁵. Nietzsche parece filosofar a partir da dinamicidade transitória do seu existir e valorizar uma filosofia que seja experimentalmente engajada. No entanto, ele reconhece que essa perspectiva é apenas uma entre muitas outras possíveis e ressalta sobretudo que “desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa”¹¹⁶. Neste sentido, compartilhamos da interpretação de Adami, a qual atesta que “a vivência de Nietzsche é das mais filosóficas, tornando impossível dissociar sua filosofia de sua vivência (*Erlebnis*) e de sua vida”¹¹⁷. Parece-nos que Nietzsche, especialmente após 1878, não se limitou a descrever as suas experiências, mas sim a traduzir em termos filosóficos o que viveu, deixando “como legado apenas o que há de filosófico em suas experiências”¹¹⁸.

Ainda nesta seara, em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche escreve que “toda grande filosofia é a confissão pessoal de seu autor” e que “as intenções morais de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”¹¹⁹. A partir do prólogo de *A Gaia Ciência*, podemos nos perguntar qual seria o germe subjacente à filosofia de Nietzsche, naquele momento efusivo de jubilosa convalescença que teria dado origem àqueles pensamentos primaveris: seria um germe de superação ou da decadência?¹²⁰. Em um aforismo da mesma obra, Nietzsche reconhece “a vida como fonte de conhecimento”¹²¹ e meio através do qual ele pode exercer uma vontade de poder afirmativa. Às essas ideias se consolidam as propostas de Hadot e Foucault da *filosofia como modo de vida*; uma forma de se relacionar com o viver-saber atenta a extrair de todo e qualquer acontecimento elementos para a construção de um si mesmo mais robusto, próprio, abrangente e autêntico. Através desta chave de leitura, talvez se compreenda a riqueza e a vivacidade do pensamento nietzschiano; ele não se prende a uma dogmática formal-protocolar, a um arcabouço conceitual que se pretenda rijo, intocável e inerte. Antes, a transformação, os diversos olhares perspectivos¹²², a agonística entre as forças, o cortante convite a uma implicação radical e existencial de seu interlocutor parecem ser selo

¹¹⁵ Cf. Za/ZA, *Do ler e escrever*: “De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.”

¹¹⁶ Cf. FW/GC, *Prólogo*.

¹¹⁷ Como assinala ADAMI, Jackson Daniel. A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (*Erlebnis*). **Cad. Nietzsche**. 40 (2). May-Aug 2019, p.56.

¹¹⁸ Cf. ADAMI, op. cit., p.57. Cf. também VIESENTEINER, J. L. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche*. In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010. e VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, Jun., 2013.

¹¹⁹ Cf. JGB/BM I, §6.

¹²⁰ Cf. FW/GC, §370: “Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’”.

¹²¹ Cf. FW/GC, §324.

¹²² Cf. GM/GM, III, §12.

de sua filosofia. Nietzsche não valoriza, porém, uma mudança aleatorizada, caótica e inconsequente, mas sabe do valor das transformações pautadas em depurações constates em virtude do fortalecimento (e hierarquização) dos impulsos vitais mais saudáveis.

Questionamos se essa cosmovisão que aventa sustentar a concepção filosófica de Nietzsche, sobretudo nesse momento que concerne ao período da redação d’*A Gaia Ciência*, não seria decorrente de uma dieta espiritual dolorosa que o próprio Nietzsche se impôs ao longo da redação de *Humano, Demasiado Humano*¹²³. O conseqüente testemunho sobre o restabelecimento do nosso filósofo parece ter sido alcançado às duras penas, por meio de uma agonística forjada contra si mesmo, contra o que há de decadente em si, em prol daquilo que poderia favorecê-lo a afirmar a vida integralmente. Nietzsche parece aceitar as suas mazelas, descaminhos e sofrimento não de modo resignado e subserviente, mas, antes, modelando-os em material de análise, elaboração de si, ensejando através disso, práticas, reflexões e atitudes filosóficas. *A partir do que o destino dispôs (fado), ele constrói a filosofia que lhe é mais própria*. Isso nos remete ao caráter performático e experimental da filosofia nietzschiana, através da qual o autor, para poder desenvolvê-la, precisou engendrar transformações significativas em seu ser. Estas práticas de si parecem embasar, justamente, as posições de Hadot e Foucault em relação a vida espiritual-filosófica de Nietzsche.

Parece-nos que somente a partir destes constantes exercícios formativos e reconstruções agonísticas de si, foi que o nosso filósofo pôde experimentar a posse momentânea de uma *Grande Saúde*¹²⁴, vivendo sob os auspícios de ser “quem se é”¹²⁵, levando, assim, a cabo a sua mensagem – também pela voz (e vida) de Zarathustra¹²⁶. Em suma, como reiteradamente assinala

¹²³ Cf. Carta a Carl von Gersdorff, fim de junho de 1883 (BVN-1883, 427): “O que me diz respeito, tenho uma longa e difícil ascese do espírito atrás de mim, que eu tomei sobre mim de forma voluntária e que nem todos se poderiam ter esperado de si. Os últimos seis anos foram a esse respeito os anos da minha grande autossuperação”.

¹²⁴ FW/GC III, §120: “Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso.” Para uma reta compreensão sobre a noção da Grande Saúde em Nietzsche, consultar FAUSTINO (2013).

¹²⁵ Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.99-100: “A expressão “como alguém se torna o que é” aparece pela primeira vez em um texto de Nietzsche sobre Teógnis; em seguida, está presente, com algumas modificações, na 3ª *Extemporânea*, em *Schopenhauer como educador*: depois, em *Humano, demasiado humano*, no aforismo §263; em *A Gaia Ciência*, nos parágrafos §270 e §335, e em *Assim falou Zarathustra*, nas seções “O convalescente”, “Quem tu és e quem deves tornar-te” (*wer du bist und werden musst*), em “A sanguessuga”, “Eu sou quem devo ser” (*ich bin, der tch sein muss*), em “O sacrifício do mel” (*Werde, der du bist - torna-te quem és*) e, por fim, como vimos, descreve o vir a ser de Nietzsche, em *Ecce Homo*”.

¹²⁶ FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro, **Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade**. Lisboa, Abysmo, 2022, p.12: “Nietzsche parece ter criado este livro como um veículo particularmente operativo e performativo para, através do seu alter-ego Zarathustra, não apenas transmitir a sua filosofia, mas promover o

Nietzsche, especialmente, em seus escritos mais tardios, um restabelecimento da saúde só é alcançado temporariamente e através de ininterruptos processos de autossuperação contra o que há de doente em si, em prol daquilo que nos coloca em posição de agir de forma mais potente e criativa *no* mundo. Novamente irrompe os contornos de uma filosofia como modo de vida e práticas de si, a qual, nos termos do progenitor de Zaratustra, reivindica a posse de uma *Grande Saúde*, de uma verdadeira saúde, para que se possa ousar viver de modo mais singular e intenso possível a filosofia que se tem – a filosofia mais sua, tal como a vivência mais sua.

A *Gaia Ciência* parece-nos referir-se também e, justamente, ao *movimento* e as práticas espirituais em direção à *Grande Saúde*: ela é o *páthos* de um organismo que se move, leve e alegremente, pelas mais complexas adversidades. Mas, e quanto o papel da razão nessa empreitada? Fora ela suplantada? A esse respeito é de grande valor recorrer ao texto *Dos desprezadores do corpo* de *Assim Falou Zaratustra*. Nesse momento da obra, o aniquilador da moral¹²⁷ acentua que a Grande Razão *faz Eu*, na medida em que é corporalmente auto formadora e que confia, sem receio, em seus instintos que são, esses sim, a sua razão maior de ser. É, precisamente, esta forma de razão, a qual cria seu contexto, seus sentidos, discrimina e institui valores e delibera uma direcionalidade hierárquica, a que pode comandar a multiplicidade do corpo¹²⁸ de modo unitivo e, temporariamente, coeso. O organismo todo está integrado e é um meio viável para se conduzir pela existência, para *vivenciar-se* e, tanto no caso de Nietzsche como no de Zaratustra construir, através de um excedente de forças, a sua filosofia mais própria.

É válido dizer que não é uma novidade para o âmbito filosófico a compreensão de que a vida e o conhecimento estão intimamente embricados, não é nova a delegação à filosofia a função de identificar e esclarecer julgamentos equivocados, entendendo-a como um meio privilegiado capaz de substituir a ignorância por um conhecimento verdadeiro. No entanto, nas escolas do período helenista, momento o qual Foucault chamou de “idade dourada” do cuidado de si – e que Nietzsche o reatualizou, à sua maneira – existia a convicção de que a ignorância em relação ao que é importante na vida é o problema premente da existência humana e, portanto, o problema filosófico *par excellence*. Essas escolas compreenderam que as inquietações

processo de transformação de mundividências e de conversão a novos modos de vida (superiores, singulares e afirmativos) que se encontra no centro do seu projecto filosófico”.

¹²⁷ Cf. EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1.

¹²⁸ A noção de corpo em Nietzsche não é unívoca e não remete a uma mera materialidade. O corpo é o *locus par excellence* da manifestação das disposições de forças atuantes, organizadas numa representação de unidade temporária. O corpo, para essa perspectiva, não se reduz ao biológico positivista, não implica em uma unidade substancial, tampouco se refere ao estabelecimento de um sujeito ou substrato metafísico, mas diz respeito a uma multiplicidade agonística de “seres”, banhados pela linguagem, e reunidos em um campo *continuum* específico. Para uma análise do significado do corpo como fio condutor da abordagem filosófica de Nietzsche, conferir WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le Problème de la Civilisation**. Paris, PUF, 1995, p. 83-108.

humanas em relação à vida são mais importantes do que qualquer outro problema epistêmico ou metodológico, e que a lógica e a racionalidade poderiam ser usadas como recursos terapêuticos contra o sofrimento. Acreditou-se que resolver o problema da vida e buscar um sentido ou cura para o sofrimento deveria ser não apenas uma prioridade na filosofia, mas o próprio objeto da sua investigação, pelo que as outras questões filosóficas fariam sentido e teriam o seu valor, sob a condição de se ter o problema da vida contemplado.

As escolas da Antiguidade grega divergiam na compreensão sobre os contornos/acentos principais no que tange à condição humana e do bem que lhe é próprio e, conseqüentemente, nos exercícios formativos-terapêuticos que propunham. Em vez de enfatizar as diferenças entre essas escolas, o objetivo neste momento é identificar as características fundamentais dessa tradição de pensamento e determinar o solo comum a partir do qual, posteriormente, podemos reconhecê-lo em outras filosofias, inclusive, na do próprio Nietzsche. Compartilhamos da interpretação de Faustino (2013), a qual reconhece no diagnóstico de uma doença específica que afeta toda a condição humana, o ponto de partida dessas filosofias. Outra semelhança evidente é o fato de todas as escolas possuírem um ideal claro de saúde – compreensão esta que serve como premissa justificadora das suas práticas filosóficas, circunscrevendo um cultivo específico do exercício de viver. Podemos dizer ainda que todas essas escolas têm como finalidade curar a doença diagnosticada e alcançar a saúde ideal, correspondente àquilo que, inicialmente, compreenderam determinar a natureza humana. Por último, mas não menos importante, a filosofia é considerada o meio mais apropriado – senão o único – para atingir esse objetivo, dada as suas características intrínsecas¹²⁹.

Embora Nietzsche não apresente, diretamente, a sua filosofia como um modo de vida, e a sua relação com esta tradição não seja isenta de problematidade – lembremos de sua crítica contumaz àqueles que se prestam a ser “melhoradores da humanidade” – o autor de Zarathustra pode ser inserido neste modelo de pensamento na medida em que a sua filosofia parece corresponder às particularidades distintivas, assinaladas há pouco, desta mesma tradição¹³⁰. Porém, ao invés da excisão ou da busca pela erradicação dos instintos poderosos, das paixões e dos afetos humanos propostas por todos estes antigos moralistas, Nietzsche apresenta “a ideia de uma espiritualização ou sublimação de toda a nossa complexidade pulsional¹³¹” com o intuito de maximizar, agonisticamente, “a vontade de poder”¹³². Não obstante as controvérsias

¹²⁹ FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.12.

¹³⁰ Para mais detalhes cf. FAUSTINO, op. cit., p.12-13.

¹³¹ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.182.

¹³² Idem.

e significativas diferenças entre o nosso filósofo e a tradição grega, Nietzsche e também o seu Zaratustra, se aproximam do gesto socrático na medida em que acoçam seus interlocutores com questões que os colocam em questão, que os obrigam a prestarem atenção em si mesmos, a ter cuidado consigo mesmos¹³³.

Rosa Dias (2011) destaca que na *Terceira consideração extemporânea* (1874), presente em *Schopenhauer como educador*¹³⁴, Nietzsche introduz a fórmula “torna-te o que tu és”, sendo este um recorrente (e libertador) imperativo ético na obra do filósofo: “Sê tu mesmo!”. Esta afirmação aponta para a solidão inerente daquele humano que não pode mais se respaldar em instituições tutelares, como a Religião ou o Estado, para forjar balizadores do seu próprio caminhar. A filosofia de Nietzsche, especialmente, a apregoada pela voz (e vida) de Zaratustra não é, pois, dirigida àqueles que pretendem, medianamente, passar tempo no mundo, muito menos para os que leem com o intuito de apenas ampliar, maquinalmente, o seu saber. Ela está voltada, justamente, para aqueles indivíduos que, a despeito dos atravessamentos culturais ou, melhor dizendo, a partir deles mesmos, precisam partear, artisticamente, o seu próprio existir no mundo de um modo estritamente único e irrepetível. Para desprender-se e defender-se do rebanho se faz necessário, no entanto, que os homens possam ousar a ser eles mesmos e que procurem viver em conformidade a este inaugural movimento, criando (e destruindo) as suas próprias virtudes, através de uma vida traduzida, corporalmente, em “fonte de conhecimento”¹³⁵. É preciso triunfar sobre si, isto é, “sobre a natureza que lhe foi inculcada e

¹³³ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.105: “Eis por que, cada qual à sua maneira, Kierkegaard e Nietzsche quiseram repeti-lo. Esse questionamento do indivíduo, esse “cuida de ti mesmo” que Sócrates repete incansavelmente, como não o reencontrar nesse texto de Nietzsche no qual, descrevendo o homem segundo Schopenhauer, ele o mostra isolado em meio à inconsciência de seus contemporâneos: “Sob cem máscaras diversas, jovens, adultos, velhos, pais, cidadãos, padres, funcionários, comerciantes ostentam e só refletem sobre a comédia que dão todos juntos sem pensar o mínimo sequer em si próprios. À questão ‘por que vivem?’, responderiam imediatamente com orgulho: para tornar-me um bom cidadão, um erudito, um homem de Estado!”. (...) “Todas as instituições humanas não estão destinadas a impedir os homens de sentir sua vida, graças à dispersão constante de seus pensamentos?” (...) “A pressa é geral porque todos querem escapar de si próprios”. Já o Alcibíades do Banquete dizia: “Sócrates me obriga a reconhecer para mim mesmo que, ainda que eu seja deficiente sob tantos pontos, persisto em não cuidar de mim mesmo e em me ocupar somente dos negócios dos atenienses”

¹³⁴ Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.103: “No primeiro parágrafo de Schopenhauer como educador, Nietzsche relata a seguinte passagem: perguntaram a um viajante que havia percorrido muitos países e conhecido muitos povos qual a qualidade que mais encontrara nos homens. Eis sua resposta: uma propensão à preguiça. Por toda parte, encontrara homens entediados, escondendo-se atrás dos costumes e das opiniões alheias. Por preguiça e temor do próximo, comportam-se de acordo com as convenções e seguem a moda do rebanho. Que motivo têm para adotar sempre as opiniões e as apreciações de valor de seu semelhante? Em uma palavra, o hábito. Desde a infância, convivem com as apreciações de valores de seus avós. São guiados por esses juízos adquiridos e raramente pensam na aprendizagem. Desde crianças, são albergues abertos a tudo e, como todo mundo, acreditam que a maior virtude é estar conforme as opiniões de todos”.

¹³⁵ Cf. FW/GC, §324.

que o torna inepto para a vida”¹³⁶, fomentando uma vontade de poder afirmativa. Para os aniquiladores da moral, não há assombração maior do que testemunhar um ser humano que despoje do seu poder criador, submetendo-se, cega e apaixonadamente, à métrica alheia.

¹³⁶ Cf. DIAS, R., op. cit., p.103.

2 COMO FENÔMENO ESTÉTICO, A VIDA É DESEJÁVEL AINDA

Podemos nos deter agora na sentença que, primariamente, aparece em *O Nascimento da Tragédia*, a saber: “corno fenômeno estético a existência e o mundo se acham eternamente justificados”¹³⁷. É preciso antes recordar que após dezesseis anos, em agosto de 1886, Nietzsche escreve uma *Tentativa de Autocrítica* para a referida obra. Nesse momento, nosso filósofo parece, imediatamente, destacar a importância e a novidade do problema que fora abordado: pela primeira vez a racionalidade científico-filosófica é vista sob suspeita através da ótica da arte trágica. No entanto, Nietzsche também considera o livro “estranho”, “problemático” e até mesmo “impossível” por duas razões complementares: a forma de conteúdo e o estilo de expressão.

Em relação ao conteúdo, Nietzsche critica o seu foco em Wagner e Schopenhauer, aqueles que inicialmente inspiraram a sua filosofia. Ele lamenta ter ligado a análise do problema grego ao movimento artístico de Wagner, postumamente, considerado por ele um “romântico”, “decadente” e, portanto, o oposto do dionisíaco. No aforismo §370 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche define o romantismo como uma resposta daqueles que, devido a um empobrecimento de vida, buscam refúgio na arte e no conhecimento, e analisa os seus equívocos em relação a Wagner¹³⁸ e Schopenhauer¹³⁹ no período de *O Nascimento da Tragédia*. Já em relação ao estilo de expressão, Nietzsche aponta a incompatibilidade entre a crítica que aparece no conteúdo e a forma através da qual a expressa. Ele argumenta que a denúncia da morte do trágico pela racionalidade deve ser feita de forma artística e não conceitual, ou seja, uma crítica total da razão não pode ser realizada a partir da razão, levando-o a reivindicar uma linguagem adequada à visão trágica do mundo. Ele sugere que a sua obra mais bem-sucedida nesse sentido é *Assim falou Zaratustra*, livro no qual pôde utilizar “uma forma de expressão artística para criar uma temática filosófica trágica”¹⁴⁰.

¹³⁷ Cf. GT/NT, I, §5.

¹³⁸ Cf. EH/EH, *O Nascimento da Tragédia*, §4: “Um psicólogo poderia ainda acrescentar que o que eu ouvi na música wagneriana, quando jovem, nada tem a ver em absoluto com Wagner, que, ao descrever a música dionisíaca, descrevi aquilo que eu havia escutado – que eu, instintivamente, tudo traduzia e transfigurava no novo espírito que trazia em mim”.

¹³⁹ Nietzsche critica as fórmulas kantianas e schopenhauerianas – como por exemplo *fenômeno* e *coisa em si* – utilizadas em *O Nascimento da Tragédia* para expressar sua nova interpretação da racionalidade científico-filosófica vista pela ótica da arte trágica. Ele denuncia a interpretação schopenhaueriana da tragédia como resignação e renúncia à vida, afirmando que sua interpretação, inspirada por Dioniso, é dissonante disso. Mesmo reconhecendo a importância de Schopenhauer para sua formação, Nietzsche rejeita muitas de suas ideias e afirma que em algumas partes de sua obra inaugural é possível sentir o “perfume fúnebre de Schopenhauer”. Cf. EH/EH, *O Nascimento da Tragédia*, §1.

¹⁴⁰ Cf. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.18.

No momento em que Nietzsche finalmente encontra a forma que lhe é mais própria para expressar os seus mais singulares pensamentos, Zarathustra está a se atentar justamente para a vulnerabilidade humana face ao sofrimento e, de um modo especial, em relação àquele para o qual já não se encontra propósito redentor e nenhuma justificação apriorística, sugerindo um caminho trágico-estético como aquele capaz de fazer frente à náusea e ao desgosto de viver em um mundo sem Deus. No ano anterior à publicação da obra para a qual não há “comparação em toda a literatura¹⁴¹”, precisamente, no aforismo §107 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche defende novamente a arte e reformula a sentença anteriormente mencionada no aforismo §5 de *O Nascimento da Tragédia*.

Segundo o nosso filósofo, a arte nos é necessária especialmente quando a vontade de verdade (agora sob a roupagem científica) nos mostra a sua mendacidade geral em relação a vida; a tão apregoada “retidão” pode nos levar à náusea e ao suicídio. Portanto, é “como fenômeno estético” que “a existência ainda nos é suportável” e é justamente “por meio da arte (que) nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno”. Nietzsche leva adiante o seu argumento, assinalando que precisamos ocasionalmente e, com “uma artística distância”, “descansar de nós mesmos”, “rindo ou chorando” por nós, descobrindo-nos “enquanto heróis e tolos em nossa paixão pelo conhecimento”, e nos “alegrando com nossa estupidez e sabedoria”. Para ele, é necessária “toda arte flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa” para “não perdermos a liberdade de pairar acima daquilo que os pesados ideais nos exigem”. Caso almejemos ser “os poetas-autores de nossas vidas”¹⁴² cultivaremos, à exemplo do trabalho impresso na vida de Zarathustra, o hábito de ficar acima da moral, flutuar e brincar com ela em vez de cair, rígida e angustiadamente¹⁴³, em suas correntes normativas.

Nesse processo de ser mestre e escultor de si mesmo para enfrentar o sofrimento face a ausência de esteios imutáveis, Nietzsche destaca no aforismo §290 que, para efetuar uma tarefa como esta, se faz necessário sobretudo o exercício de “dar estilo a seu caráter”¹⁴⁴. Essa arte “grande e rara”, envolve ajustar todas as “forças e fraquezas” da nossa natureza “a um plano artístico” até que cada uma delas apareça como arte e razão: “aqui, foi acrescentada grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza”. Quando a obra está consumada – “com demorado exercício e cotidiano labor” – fica evidente como “foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma a todas as coisas pequenas e grandes”. De

¹⁴¹ Cf. FP, verão de 1886 – primavera de 1887, 6 [4] em referência à *Assim falou Zarathustra*.

¹⁴² Cf. FW/GC, §299.

¹⁴³ Cf. FW/GC, §107.

¹⁴⁴ Cf. FW/GC, §290.

acordo com Nietzsche, “as naturezas fortes fruem sua melhor alegria nessa coação”, nesse “constrangimento e consumação sob sua própria lei”, enquanto os caracteres fracos odeiam o constrangimento do estilo, sentindo que se lhes fosse imposta a esta maldita coação, debaixo dela viriam a ser vulgares. A despeito disso, observa ainda Nietzsche, “uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano!”. Para o autor de Zaratustra, a insatisfação consigo é a condição da vingança e o prelúdio da feia visão que nos torna maus e sombrios. Em ambos os aforismos, a arte é vista como um poderoso recurso para lidar com o existir humano e com a tragicidade da vida, enquanto a necessidade de dar estilo ao caráter é vista como uma forma de criar algo que seja mais elevado significativo em si mesmo, a cada vez. Além disso, esses aforismos também discorrem sobre a importância de encontrar uma harmonia entre a liberdade e a “coação”, entre a “natureza bruta” e aquela a ser estilizada, visando a criação de algo que seja grande, espiritual, raro e belo.

Para que essa tarefa seja exequível, é de salutar importância “convencer o corpo”¹⁴⁵. O campo primário de atuação deve ser o *Selbst* e não a “alma”, “como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semissacerdotes”¹⁴⁶. Para Nietzsche, é o corpo o ponto de partida, de modo que “os gestos, a dieta, a fisiologia, e todo o resto é consequência”¹⁴⁷. O corpo é o princípio basilar de toda moralidade, intelectualidade, de todo gesto artístico e toda elevação do tipo humano conta, irrevogavelmente, com a criação de um corpo superior. Segundo Nietzsche e Zaratustra, é “a grande razão”¹⁴⁸ que comanda, valora, hierarquiza e sobretudo “*Faz eu*”. Portanto, é de competência do corpo precisar o que deseja e, caso haja saúde, usar do intelecto e da vontade como ferramentas para direcionar a superação de si mesmo, sempre em virtude da expansão de seu *quantum* de força e poder.

Uma vez restituída a primazia do corpo, cada vivente poderá se educar, forjando a própria condição de modo a potencializá-la. Nietzsche atribui um lugar imperioso a esse processo educacional, pois é “ele que lhe restitui as esperanças para superar a tristeza que o espetáculo humano o provocava”¹⁴⁹. Ao reconhecer o ser humano como “um animal ainda não determinado”¹⁵⁰ sabe que o risco do extravio e da degeneração sempre caminharão ao lado, pois

¹⁴⁵ Cf. GD/CI, *A beleza não é acaso*, §47.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ Cf. GD/CI, *A beleza não é acaso*, §47.

¹⁴⁸ Cf. Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

¹⁴⁹ Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.118.

¹⁵⁰ Cf. JGB/BM, §62.

“o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo”¹⁵¹, todavia, por conta dessa mesma indeterminação, o humano pode se reeducar continuamente, plasmando para si e para a cultura possibilidades regeneradas. Como nos recorda Hadot, “toda educação é conversão” HADOT (2016, p.205) a qual comporta um profundo potencial trans-formador. Direcionado a algo que o ultrapassa, o vivente se investe da possibilidade de partejar outras e novas qualidades tipológicas¹⁵², de tal modo que uma forma específica de humanidade seja suplantada. Parafraseando o emblemático Zaratustra, “o homem e a terra dos homens são ainda inesgotáveis”¹⁵³, tanto é que à condição humana que ele procura dar uma outra direcionalidade e sentido.

Marton (2009) salienta que antes de deixar a sua terra natal e rumar para a montanha, talvez “Zaratustra crera em Deus, e imerso na cultura “socrático-judaico-cristã, talvez fora também niilista”¹⁵⁴. Isso nos leva a interpretar que Zaratustra legitima a frase de *A Gaia Ciência* “como fenômeno estético, a existência ainda nos é suportável”¹⁵⁵ e a personifica em sua existência transmutada. Uma vez incorporada a morte de Deus, ele passa a anunciar sua particular mensagem (e cosmovisão), dando testemunho vivo de não mais habitar um mundo com sentidos, imutavelmente, pré-estabelecidos, em meio aos quais possa seguramente repousar. A despeito disso, o personagem transita de forma propositiva pela existência, vivendo criativamente a si mesmo e incorporando, em virtude de uma estilização própria, tudo o que lhe atravessava. Ao que nos parece, Zaratustra foi forjando para si uma sofisticada força plástica que o permitiu penetrar vazios sem se perder, conviver com os doentes sem mais se adoentar, engendrar sentidos legisladores e inaugurar esteios próprios onde encontrara nutrição, sobretudo, em momentos de adversidades. Ele pôde, justamente, fazer uso das próprias intempéries para intensificar a sua força, saúde e poder. Ele confirma com o seu sangue o argumento nietzschiano de que a existência como um “fenômeno estético” não é apenas passível de vivida, mas, sobretudo, digna de ser desejada infindavelmente. É esta relação viva,

¹⁵¹ Cf. Za/ZA, I, *Do caminho do criador*.

¹⁵² Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.119-120: “Podemos fazer nascer em nós, dentro de determinadas condições fisiológicas, um ser humano novo; em seguida, outro mais novo, e precisamente através das mudanças sucessivas é que ele se torna o que é. As mudanças devem ser consideradas como exercícios progressivos em direção a seu objetivo. Dessa forma, Nietzsche nos convida a considerar a nós mesmos como uma grandeza variável, cuja capacidade de realização pode, em circunstâncias favoráveis, atingir o máximo. Uma tenaz aspiração para o além-do-homem deve sempre nos projetar para adiante. É de nossa natureza criar um ser que seja mais apurado. Daí a necessidade de o homem se educar, crescer, ultrapassar-se constantemente, refletir sobre as circunstâncias e não poupar diligência em observá-las”.

¹⁵³ Cf. Za/ZA, I, *Da virtude dadivosa*.

¹⁵⁴ Cf. MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p.75.

¹⁵⁵ Cf. FW/GC, §107.

artística, porque destrutiva-criadora, que parece tornar a existência amável para Zaratustra. É sobretudo sob essa condição que ele abençoa a vida ao ponto de almejá-la eternamente.

2.1 Zaratustra: um homem espiritual?

Conforme já mencionado¹⁵⁶, as expressões “filosofia como modo de vida”, “exercícios espirituais”, “conversão filosófica” e “espiritualidade” estão intimamente associadas aos filósofos franceses Pierre Hadot e Michel Foucault. Vimos ambos sustentarem que, na Antiguidade, a filosofia era um modo de existir-no-mundo, que tinha de ser praticado a cada instante e cuja meta era transformar a vida do indivíduo na sua totalidade. Nessa compreensão, a ideia grega de *áskesis* é resgatada, o que não significa dizer que corresponda a um mesmo ascetismo cristão¹⁵⁷. Não é uma nova teoria metafísica que nos é proposta aqui, tampouco uma transformação de um “eu” à revelia do corpo e deste mundo. Na origem grega da palavra, a *ascese*¹⁵⁸ é senão uma prática, um trabalho realizado com cuidado, parcimônia e esforço sobre si mesmo, um cultivo, uma disciplina para atingir uma autoformação e uma autossuperação, – qual seja a transformação da forma de ver-estar no mundo, a conquista da *eudaimonia* e da “tranquilidade da alma” helenista, da *ataraxia* epicurista, da *apatheia* estoica, entre outros. Práticas essas, porém, cujo intento é, majoritariamente, exercitar o viver de um modo imanente¹⁵⁹.

Enquanto filólogo e grande entusiasta da filosofia antiga, Nietzsche detinha um expressivo conhecimento sobre as escolas gregas e as suas respectivas práticas ascéticas como vias transformativas e terapêuticas. A despeito de sua admiração a alguns dos representantes dessas escolas¹⁶⁰, Nietzsche não poupa críticas em relação às filosofias desse período, não tanto

¹⁵⁶ Cf. Capítulo 1.1 da presente dissertação.

¹⁵⁷ HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.69: “Não falaremos de “ascese” no sentido moderno da palavra, tal como é definido, por exemplo, por K. Heussi: “abstinência completa ou restrição no uso da comida, bebida, do sono, do vestuário, da propriedade, especialmente contenção no domínio sexual”. Com efeito, é preciso distinguir cuidadosamente esse emprego cristão, depois moderno, da palavra “ascese” do emprego da palavra *áskesis* na filosofia antiga. Nos filósofos da Antiguidade, a palavra *áskesis* designa unicamente os exercícios espirituais dos quais falamos (...).

¹⁵⁸ Verbo *askêô*, meletê, meletaô: ocupação intensa, cuidado e atenção consigo.

¹⁵⁹ Cf. HADOT, op. cit., p.69-70: “Que existam em certos filósofos antigos, por exemplo nos cínicos ou neoplatônicos, práticas alimentares ou sexuais análogas à ascese cristã é uma outra questão. Essas práticas são diferentes dos exercícios de pensamento filosóficos. Numerosos autores trataram com excelência dessa questão, mostrando as analogias e diferenças entre a ascese (no sentido moderno da palavra) dos filósofos e a dos cristãos”. Cf. FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.19-20. Cf. também FOUCAULT, M., 2006, *Aula de 3 de março de 1982 - Primeira hora - Separação conceitual entre a ascese cristã e a ascese filosófica. - Práticas de subjetivação (...)*, p.399-427.

¹⁶⁰ Cf. por exemplo MA I/HH I, §72; WS/AS, §295.

pelas diferenças conceituais existentes, mas pelos motivos que as reuniam. É válido lembrar que estas escolas diferirão apenas na “determinação da natureza humana e do bem que lhe é próprio”¹⁶¹ e, por consequente, no tipo de ascetes terapêuticas propostas. Compartilhamos da interpretação de Faustino (2013) ao afirmar que, para Nietzsche, “a todas estas terapias” e ascetes “poderia ser aplicado o veredicto relativo ao ‘Problema de Sócrates’”¹⁶²: longe de terem sido verdadeiros médicos ou terapeutas, os que se arrogaram da tarefa de “melhorar a humanidade”¹⁶³, estavam doentes – e doentes da vida. Apesar de conseguirem “mudar a expressão da *décadance*”¹⁶⁴ eles “não a elimina”, por estarem, aos seus olhos, longe da capacidade de cura. Na verdade, segundo a tese nietzschiana, o que esses “melhoradores” fizeram foi agravar ou piorar a doença. Para Nietzsche há ainda uma outra contradição em relação as ascetes (ou espiritualidades)¹⁶⁵ filosóficas da Antiguidade: uma vez que concebem a saúde como um estado de paz, tranquilidade e felicidade plena, elas se divorciam da perspectiva da vida enquanto vontade de poder¹⁶⁶. Como nos recorda Faustino (2013), no universo nietzschiano, a busca por um estado livre de obstáculos, agonísticas e resistências “implicaria num corte radical com a tensão essencial para o crescimento, expansão, fortalecimento e autossuperação de qualquer ser vivo”¹⁶⁷, o que seria absolutamente indesejável.

Embora Nietzsche tenha reconhecido a importância da agonística entre as forças pulsionais que decidem e agem no corpo, inclusive, como condição de possibilidade para a conquista de uma *Grande Saúde*, se mostrou com “fineza como os impulsos utilizam o consciente para chegar a seus fins”¹⁶⁸, ele não deixou, porém, de destacar o perigo que é deixar os impulsos sem ordenamento e direção. Em uma carta a Carl von Gersdorff, no fim de junho de 1883, ele afirma ter passado, de modo deliberado, por “uma longa e difícil ascese do espírito” sem a qual não estaria à pose de sua “grande autossuperação”¹⁶⁹. É eloquente a aversão que o nosso filósofo tem pelo homem degenerado, fraco e inofensivo, cujos impulsos se contradizem,

¹⁶¹ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.10.

¹⁶² Cf. FAUSTINO, op. cit., p.184. Cf. também GD/CI, *O problema de Sócrates*.

¹⁶³ Cf. GD/CI, *Os “melhoradores” da humanidade*.

¹⁶⁴ Cf. GD/CI, *O problema de Sócrates*, §11.

¹⁶⁵ Entendemos que não há divergência conceitual entre *ascese* e *espiritualidade*, na medida em que ambas dizem respeito à um exercício, imanente, dedicado ao próprio existir e à inexorável tarefa de ter de se forjar a cada vez. Uma vez destituídos os marcadores metafísicos e, por conseguinte, a crença na existência de um “eu” substancial, a existência coincide com as práticas ascéticas-espirituais de si.

¹⁶⁶ FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p. 236.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.124-125.

¹⁶⁹ Cf. Carta a Carl von Gersdorff, fim de junho de 1883 (BVN-1883, 427).

embaraçam-se e destroem-se reciprocamente¹⁷⁰. Sob os auspícios deste diagnóstico, o que aqui nomeamos de “espiritualidade nietzschiana” irrompe como uma via alquímica¹⁷¹ requerendo, sob uma pressão férrea, ao menos que um dos sistemas pulsionais seja tutelado, para permitir ao outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Para curar o homem da respectiva contradição fisiológica, da sua *décadance*¹⁷², Nietzsche propõe uma severa disciplina espiritual¹⁷³ como um método para reforçar que um grupo de impulsos e permitir que cada ser humano chegue a dar estilo ao seu caráter. Nietzsche apresenta, pois, a ideia de uma espiritualização ou sublimação de toda a nossa complexidade pulsional¹⁷⁴.

Diferentemente das práticas moralistas de castração ou aniquilação dos instintos, a filosofia de Nietzsche propõe um processo de espiritualização capaz de modificar verdadeiramente os instintos e afetos, sem conduto, eliminá-los: é o mesmo instinto que se mantém, ainda que “casado com o espírito”¹⁷⁵, e que passa a ser efetivado para fins mais criativos e saudáveis, promovendo, assim, o instinto da vida e intensificando o sentimento de poder, o que é próprio de uma “moral saudável”. Para Nietzsche, a ascese é um processo de práticas “duras” e disciplinadas, cujo objetivo é desenvolver um domínio de si que envolva a guerra como fator de crescimento do corpo-espírito. A diferença entre a ascese de Nietzsche¹⁷⁶, que parece ganhar relevo na voz de Zarathustra, e a negadora e ressentida ascese metafísica, reside na forma como a guerra é utilizada e contra “o que/quem” ela é erigida: enquanto a filosofia de Nietzsche parece apreender a tragicidade do existir como escola de guerra e cultivo de si, sem negá-lo, os ascetas moralistas usam da guerra para destruírem e caluniarem a vontade de poder, buscando uma “paz” ilusória no ato de condenação da matéria viva da vida. A ascese afirmativa, por sua vez, busca aprofundar-se em uma estética finita para, assim, desenvolver

¹⁷⁰ FP, Outono 1887 – 1887, 9 [33]: “A falta de adestramento: no futuro é preciso muita ascese para o fortalecimento da vontade, o negar-se voluntário”. Cf. também FP, Outono 1887 – 1887, 9 [93]: “Quero voltar a naturalizar a ascética: no lugar do propósito de negação, o propósito do fortalecimento; uma ginástica da vontade; uma privação e tempos de jejum estabelecidos de toda a espécie, também no que há de mais espiritual (...); uma casuística do ato em relação à opinião que temos das nossas forças. – Dever-se-ia inventar provas também para a força em conseguir manter a palavra”.

¹⁷¹ Aqui, Nietzsche conta realizar obra análoga à dos alquimistas: transformar em “ouro” o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade. Cf. carta a Georg Brandes de 23/05/1888.

¹⁷² Cf. GD/CI, *O problema de Sócrates*, §11: “Ter que combater os instintos – essa é a fórmula da ‘*décadance*’: enquanto a vida é *ascendente* felicidade é igual a instinto”.

¹⁷³ Como por exemplo os seis métodos essencialmente diversos para combater a veemência de um impulso: M/A, §109.

¹⁷⁴ Cf. por exemplo FP, junho-julho de 1885, 37 [12]: “Desejo para mim e para todos aqueles que vivem - que possam viver - sem os temores de uma consciência puritana, uma espiritualização cada vez maior e a multiplicação dos sentidos; de fato, sejamos gratos aos sentidos por sua delicadeza, plenitude e poder, e lhes ofereçamos em troca o melhor do espírito que temos”.

¹⁷⁵ Cf. GD/CI, *Moral como antinatureza*, §1.

¹⁷⁶ Sobre a ideia de um ascetismo nietzschiano, consultar SOUSA, M. A. **Nietzsche Asceta**. Editora Unijui. 2009.

um *quantum* maior de poder, simplesmente, porque se familiariza com uma agonística saudável entre as forças. Por outras palavras, pode-se dizer que o interesse do nosso filósofo é abrir, ou até mesmo, criar as condições através das quais os seres possam exercitar o seu poder, por consequência de uma disciplina corporal-espiritual apta a nutri-los potencialmente.

Nietzsche preconiza, portanto, um ascetismo¹⁷⁷ como um meio de luta contra a nossa situação alarmante. Nosso filósofo é altivo em asseverar que é preciso fazer o homem sair do estado doentio no qual se encontra: em virtude da milenar disciplinarização metafísica, dos ferimentos provocados pelo sacerdote ascético e pela consequente desorientação niilista, efeito direto do esfacelamento dos valores superiores, nossas forças adoeceram-se e se desierarquizaram. A espiritualização dos instintos vinculada ao ascetismo nietzschiano promove, de fato, uma guerra temporária e singular cujo intento é fomentar as condições favoráveis à libertação das sombras de Deus, à intensificação de uma vontade de poder saudável e a hierarquização das forças, através de uma agnóstica vinculada a afirmação vida¹⁷⁸. À essa qualidade de ascetismo conjuga-se os exercícios espirituais enquanto técnicas de formação, terapêutica e transformação de si. A mudança de perspectiva sob a qual aparece a vida como vontade de poder se liga, pois, à reavaliação do ascetismo, que deixa de ser uma prática de recuo para a interioridade, uma negação do mundo, para se tornar um meio de potencialização da existência¹⁷⁹. Poderíamos dizer que, para Nietzsche, quem quer se elevar deve recorrer a uma agonística ascética, sob a condição¹⁸⁰ dessa prática servir à vida ascendente e afirmativa, de erguer a existência a um patamar superior de força e saúde.

Não podemos nos furtar, porém, da rigorosa crítica, chancelada na *Genealogia da Moral*, em relação a um modo específico de ascetismo: o cristão. Para Nietzsche, o maior cultivo de um homem fraco, inferior, submisso, sofredor, pobre, atormentado, doente¹⁸¹ irrompe, justamente, sob as investidas do ideal ascético. E isto não apenas porque este ideal

¹⁷⁷ Cf. AC/AC, §57: “Os homens mais espirituais, por serem os mais fortes, encontram a sua felicidade onde outros encontrariam a sua perdição: no labirinto, na dureza contra si próprios e os outros, na tentação; o seu prazer é dominarem-se a si mesmos: o ascetismo, neles, torna-se natureza, necessidade, instinto. A tarefa difícil é por eles considerada como privilégio, brincar com fardos que esmagariam os outros, como um recreio... O conhecimento é uma forma de ascetismo”.

¹⁷⁸ Cf. FN, começo de 1888 – 1888, 15 [117]: “Sobre o ascetismo dos fortes. A tarefa deste ascetismo, que é apenas uma escola de transição e nenhuma meta: libertar-se dos antigos impulsos emocionais dos valores transmitidos. Aprender passo a passo a seguir o seu caminho em direção ao ‘para além do bem e do mal’”.

¹⁷⁹ Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.126-127.

¹⁸⁰ Cf. GM/GM, III, §7: “Que significa então o ideal ascético num filósofo? Eis a minha resposta, que, aliás, já se terá adivinhado há muito: o filósofo sorri perante a visão do ideal ascético como quem se depara com um *optimum* das condições necessárias à espiritualidade mais elevada e mais arrojada; e, ao fazê-lo, não nega ‘a existência’, pelo contrário, desse modo diz sim à sua existência e apenas à sua existência... E isto talvez ao ponto de não andar longe deste desejo criminoso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...”

¹⁸¹ Cf. por exemplo GM/GM, I, §12; Cf. AC/AC, §3.

promoveu, absolutizando os valores contrários à vida, a saúde e ao florescimento humano, mas também porque incentivou à fraqueza e a doença: a “revolta dos escravos no âmbito da moral”¹⁸² é um forte indicativo dessa inversão de valores para uma difusão daqueles que negam a vida, os sentidos, o corpo, a Terra. O filósofo retrata essa luta por domínio como uma “guerra de ardis (do “espírito”), mais do que da violência¹⁸³”. Para Nietzsche é evidente como toda a interpretação cristã encontra-se enredada no ressentimento, especialmente, na sua forma de valorar e de se portar em relação à vida. Nosso filósofo diagnosticou uma revolta tácita na tipologia cristã contra algo que, por se sentirem ameaçados, temem e que, no entanto, não podem transpor. Face a essa impotência, buscam uma forma sub-reptícia de vingança ou de descarga afetiva sendo que, neste caso, a vítima é a vida. Nessa adoecida perspectiva, a vida é encarada como injusta, sedutora, antro de perdição¹⁸⁴ e é em relação a ela que a salvação ou a danação eterna pode ser alcançada¹⁸⁵. Justamente por isso, a existência passa a ser receada, desvaloriza e reduzida a “uma ponte¹⁸⁶” para uma outra vida mais valiosa, onde apenas os menos dotados de saúde, bens, poder, força e que se dedicaram a cumprir os preceitos sagrados poderão desfrutar da Justiça Divina. Quanto aos bem-dotados esses serão castigados; embora possam ter avolumado realizações, sucessos e alegrias nesta vida, na outra irão se haver com a punição e sofrimento eternos¹⁸⁷.

Trata-se, na formulação de Nietzsche, de “uma tentativa de utilizar a força para bloquear as fontes da força”, de um “olhar que se dirige verde e maliciosamente contra a própria prosperidade fisiológica, em particular contra as suas expressões, a beleza e a alegria”, sendo inversamente “no insucesso, no atrofiamento, na dor, no acidente, na fealdade, nos danos arbitrários, na renúncia, na autoflagelação, no sacrifício¹⁸⁸” que se “experimenta e mesmo se procura o prazer”¹⁸⁹. Que uma tal interpretação tenha dominado até hoje não pode senão encontrar a sua justificação na própria existência, nos próprios interesses vitais e nas condições de sua conservação: o cristianismo e, de forma mais abrangente, o ideal ascético, é, arremata Nietzsche, um instrumento a serviço da preservação da vida e, mais especificamente, “um

¹⁸² Cf. GM/GM, I, §10.

¹⁸³ Cf. GM/GM, III, §15.

¹⁸⁴ A Bíblia é farta de passagens capazes de ilustrar essa análise: LUCAS 6, 25; MARCOS 10, 30-31; MATEUS 23, 11-12; JOÃO 18, 36; LUCAS 14, 11; JOÃO 5, 29; JOÃO 12, 25; JOÃO 16, 8-1.

¹⁸⁵ Por exemplo LUCAS 16, 22-25.

¹⁸⁶ Cf. GM/GM, III, §11.

¹⁸⁷ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.200.

¹⁸⁸ Cf. GM/GM, III, §11.

¹⁸⁹ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.200.

produto do instinto de proteção e de cura de uma vida em degenerescência, que procura conservar-se por todos os meios e que luta pela sua existência¹⁹⁰”.

Entre as suas componentes mais fortes a serviço da conservação da vida encontra-se, justamente, a entrega de um sentido, não só para o sofrimento, mas para a vida de um modo geral: “interpretava-se o sofrimento; o terrível vazio parecia preenchido; (...) O homem via-se assim salvo, tinha um sentido, já não era uma folha transportada pelo vento, já não era um brinquedo do absurdo, do “sem-sentido”¹⁹¹. Certo é que esse sentido desvaloriza e prejudica a vida ao extremo, porém, ainda assim, é preferível ter um ao vazio e ausência de significado. Porque ofereceu um sentido a uma humanidade doente, carente de justificação, de um propósito, o ideal ascético triunfou; porque foi o único sentido “satisfatório” até hoje, ele prevaleceu e tornou-se hegemônico¹⁹². Este ideal pode ter impedido um “niilismo suicidário”, pode ter, de fato, “salvo” a vontade do homem, na medida em que lhe deu um propósito, uma esperança, algo a desejar, algo por que lutar, mas como Nietzsche não se cansa de repetir, este “algo” que o ideal ascético ofereceu e por meio do qual se abdicou de todo o resto, não foi senão o nada, razão pela qual, no final da *Genealogia*, Nietzsche concluir: “o homem ainda prefere querer o nada a não querer nada¹⁹³”. Podemos considerar que esta vontade de nada, tão sedimentada em nossa cultura, é o resultado de um intento milenar de tentar, “não só domesticar, amansar, melhorar o homem, como também de o curar, de resolver o problema do seu sofrimento, de dar um sentido à sua existência¹⁹⁴”, isto é, de o convencer sobre a sua severa enfermidade, coagindo-o à prática de uma determinada ascese “terapêutica”.

Conforme Nietzsche tanto repetiu, o conjunto de tentativas sucessivas e prejudiciais para curar o homem foi, justamente, o grande responsável pelo estado de niilismo e decadência ocidental, sendo, especialmente, contra estas que urge agora lutar. Um dos grandes objetivos da ascese espiritual nietzschiana – e, portanto, o seu ponto nevrálgico dada a dificuldade e importância da tarefa de transvalorar todos os valores – passará por, primeiramente, restituir de historicidade tudo aquilo que até então fora recoberto sob o manto da eternidade para que, através de uma perspetivação do ideal ascético, o seu “abençoado” monopólio seja desbancado. Essa qualidade de martelar cria, além de descontinuidades, lacunas nas injunções tradicionais capazes de reinvestir a condição humana de sua capacidade criadora, justamente,

¹⁹⁰ Cf. GM/GM, III, §11-13.

¹⁹¹ Cf. GM/GM, III, §28.

¹⁹² Cf. GM/GM, III, §28.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.204.

por, dessa maneira, encontramos-nos “desobrigados” a repetir sentidos e justificações prontas e “prévios” à vida. Enfrentar o vazio e a ausência de sentidos transcendentais reposiciona cada vivente face a tarefa inalienável de criar para si sua própria medida constitutiva e direcionalidade. O assassinato de Deus libera e redime, a um só ato, o espaço imanente para que, doravante, possamos plasmar sentidos mais próprios, articulados agonística e tragicamente, com cada odisseia de modo extremamente particular. E pela grandiosidade desse gesto, requerer-se-á, além do *prazer no destruir*¹⁹⁵, a “posse” de uma outra e *Grande Saúde*.

Ao olhar retrospectivamente para *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche assinala a *Grande Saúde* como a pré-condição fisiológica do “tipo Zaratustra” e também como a condição de possibilidade da sua compreensão¹⁹⁶. Assevera sobre a importância do cultivo de uma saúde outra para que o seu projeto de transvaloração se efetive e possa, assim, contribuir para a superação do ascetismo dominante. Aos olhos de Nietzsche, essa tarefa demanda força, irreverência, altivez, criatividade, capacidade de manejar o próprio sofrimento e, especialmente, a capacidade de *convalescer*¹⁹⁷. Convalescer, isto é, ser capaz de superar as intempéries, tirando ainda proveito delas em virtude da expansão do próprio poder e da recuperação da vida. A convalescença é, com efeito, uma das mais importantes designações da *Grande Saúde*¹⁹⁸: dada a intensa dinâmica entre saúde e doença que a constitui, quem dela se avizinha terá, necessariamente, de se encontrar num tempo símile ao “de Abril”¹⁹⁹, na medida em que “se é constantemente lembrado, tanto da proximidade do inverno como da vitória sobre ele”²⁰⁰.

¹⁹⁵ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

¹⁹⁶ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §2: “Para compreender este tipo é preciso, primeiro, que se torne clara a sua pré-condição fisiológica (*physiologische Voraussetzung*): ela é aquilo a que chamo a grande saúde”.

¹⁹⁷ Cf. VIEIRA, Maria Cristina Amorim. **O desafio da grande saúde em Nietzsche**. Maria Cristina Amorim Vieira. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p.65: “Em alemão, a palavra *genesen*, convalescer, vai remeter a uma raiz muito antiga, ao indo-europeu *gn*, que evolui para *nes* - gerar, gênese, recuperar. Assim como outras palavras da mesma raiz indo-europeia, *nes* traz a ideia de “escapar, sobreviver, retornar ao lar com felicidade, com alegria”. Da mesma raiz vem o grego *néomai*, “chegue bem, volte ao lar”, daí Nestor, nome de um velho rei de uma lenda grega, personagem da *Ilíada* de Homero, que diz *aquele que sempre volta*. Esta ideia, daquele que *sempre* volta, parece ligada à ideia de um movimento de *recuperação*, de retorno de vida. O prefixo *ge-* traz o sentido de integração, de totalidade. Assim, na própria palavra *genesen*, é sugerido um movimento que busca integração, totalidade, unidade, expresso pelo prefixo *ge-*, que ao se unir a *nes*, traz a ideia de gênese, gerar, recuperar; desdobrando-se e completando-se no grego *néomai*, que diz retorno. Convalescer seria *recuperar* a força do nascimento, seria nascer de novo. Portanto, *convalescença* e *eterno retorno* vão implicar o mesmo movimento - o movimento de recuperação da vida. (...)Como seria, então, o percurso deste *convalescente*, de Zaratustra? Na *Bíblia*, no *Gênesis*, à época da criação, o mundo é descrito como constituído por abismos, e Deus inunda estes abismos de vida - água, terra, pássaros, animais, e por fim, com o homem. Zaratustra não inunda abismos de vida tal como Deus o faz na criação, mas chama das profundezas seu *pensamento abissal* - o pensamento do *eterno retorno*, aquele cujo movimento traz a possibilidade de *recuperação da vida*”.

¹⁹⁸ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.287.

¹⁹⁹ Cf. FW/GC, *Prefácio*, §1.

²⁰⁰ Cf. FW/GC, *Prefácio*, §1.

Neste cenário, a articulação entre “a *Grande Saúde* e Zaratustra torna-se, uma vez mais, evidente”²⁰¹. Com efeito, como nos recorda Faustino (2013), é ele quem foi capaz de “transformar o seu declínio numa ascensão”, aquele cujo o “pensamento abissal”²⁰² o adoeceu terrivelmente, mas que teve a capacidade de o superar afirmativamente, aquele que conseguiu “vencer Deus e todas as suas sombras, aquele que do mais profundo niilismo conseguiu fazer nascer o mais afirmativo de todos os ideais”, em suma, aquele que, tendo sido quase sufocado pela “pesada cobra”²⁰³, foi capaz de cortar a sua cabeça e cuspi-la para bem longe²⁰⁴. O caminho de Zaratustra é, para ele próprio, uma provação constante, na medida em que, sucessivamente, é obrigado a superar essa “doença” que é o homem²⁰⁵. E apesar disso, ou mesmo em decorrência disso, reafirmar e reforçar a sua fidelidade à Terra, o seu amor à vida e a sua esperança no futuro dos homens. Tal exercício vai-se tornando progressivamente mais árduo e difícil de executar, e não é raro testemunharmos Zaratustra, não só duvidando da possibilidade de execução da sua tarefa, como até mesmo, em determinados momentos, a vacilar quanto à sua própria mensagem e missão²⁰⁶, à sua própria crença no futuro da humanidade, à sua própria capacidade de afirmar a vida – “como se, de fato, até mesmo Zaratustra pudesse sucumbir e deixar-se contagiar pelo niilismo e pessimismo dominantes”²⁰⁷.

²⁰¹ FAUSTINO, op. cit., p.288.

²⁰² Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*.

²⁰³ Cf. Za/ZA, III, *Da visão e do enigma*, §2.

²⁰⁴ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p. 288-289.

²⁰⁵ Cf. Za/ZA, II, *Dos grandes acontecimentos*: “A terra, disse ele, tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”. Cf. também CABRAL, A., 2018, p.20-21: “No prólogo de *Assim falou Zaratustra*, “homem” não é simplesmente qualquer ser humano presente no mundo. Homem (*Mensch*), nesse caso, é um conceito que visa a abarcar quem hegemonicamente o ser humano se tornou, ou seja, o modo de ser historicamente vitorioso. Dito à luz de uma imagem musical, é possível dizer que homem é um “tema” com diversas variações históricas: homem grego, homem romano, homem medieval, homem moderno etc. O que há em comum nessas variações é o fato de elas serem correlatas de “Deus”. O homem é a contraparte de Deus. Isso não tem a ver tão somente com o universo judaico-cristão, onde o ser humano aparece à imagem e semelhança de Deus. Antes disso, a presença de qualquer plano metaempírico de fundamentação do mundo lastreia o ser humano de tal modo, que também ele é compreendido como dotado de algum aspecto ou natureza metaempírica. Em outros termos, a tradição ocidental sempre compreendeu metafisicamente o ser humano, de tal forma que este ou bem aparecia como fenômeno derivado de alguma transcendência metafísica, ou bem ele mesmo, nele mesmo, era considerado possuidor de algum elemento metaempírico que fundamentaria um sistema metafísico. Daí a sôfrega busca por definições da natureza ou essência humana. Daí o pensamento corrente, segundo o qual já nascemos dotados de propriedades, faculdades subjetivas, atributos estruturalmente presentes em nós. Ser homem é, portanto, ser dotado de propriedades, como razão, vontade, imaginação, alma, corpo; caracteres essenciais, como sociabilidade, desejo por conhecimento, abertura à transcendência divina; ou derivação da transcendência metafísica, como ser criatura de Deus ou conforme a imagem de Deus (*Imago Dei*). O fato de sermos entes metafísicos assinala sobretudo uma pré-compreensão identitária de quem somos. Desde o momento em que somos, já somos metafisicamente estruturados por um conjunto de propriedades que definitivamente nos definem. A morte de Deus implode os modelos metafísicos de compreensão do ser humano”.

²⁰⁶ Cf. Za/ZA, III, *Do adivinho*.

²⁰⁷ Cf. FAUSTINO, M. op. cit., p.290.

O próprio Zaratustra afirma, por diversas vezes, ser impossível viver no meio do “incompreensível” e do “irracional”²⁰⁸, reconhece o absurdo que se apodera da existência quando se enterra o último esteio de sentido, descreve o momento da quebra de todas as antigas tábuas de valores como “o grande susto, o grande olhar-em-redor, a grande doença, a grande náusea, o grande enjoo”²⁰⁹ e compara o pensamento na “conjectura” de Deus com “uma vertigem e uma tontura para os ossos humanos e ainda um vômito para o estômago”²¹⁰. Que o próprio Zaratustra não esteja definitivamente a salvo, mas antes possa também ser atacado por esta vertigem, por este vazio, por esta náusea, ganha respaldo no caminhar agonístico e indeterminado que ele incorre, em meio ao qual, e não raras são as vezes, podemos acompanhar as suas agonias e angústias para não sucumbir à mais profunda negação²¹¹.

Mesmo para Zaratustra, nota-se, a tarefa de afirmação de uma vida sem garante último e sem sentidos prévios não é, de todo, um dado definitivo, mas antes, algo que exige uma constante (re)conquista, confirmação e (auto-)superação: num certo sentido, assim como se dá no fenômeno da *Grande Saúde*, a capacidade de legitimar a existência é algo que “não só se tem como também incessantemente se adquire e tem de se adquirir, porque também se abandona, tem de se abandonar!...”²¹². Pode-se dizer que afirmar a vida é, como testemunhou Zaratustra, uma tarefa sem garantias que requer, ela própria, uma ininterrupta retomada, um constante exercício espiritual e uma ativa capacidade de convalescer – estado este que não estará à pose de qualquer vivente, ou “não se tratasse de um moroso processo”²¹³ de autoenfrentamento e superação dos próprios limites, regado a dores e sofrimentos. A superação ascética e a prática dos exercícios existenciais-performativos, em *Assim falou Zaratustra*, é parte constitutiva do trajeto que o humano deve realizar para se auto transcender. Contudo, se por meio desse dinamismo belicoso e das renovadas conjugações entre o modo de ser, sentir, agir e pensar não estão asseguradas as modificações alquímicas à nível corporal-espiritual, pelo menos, as suas práticas são incontestáveis enquanto condição facilitadora da possibilidade de alguém se tornar capaz de criar quem se é – assim falou (com a própria vida) o nosso controverso profeta.

²⁰⁸ Cf. Za/ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*.

²⁰⁹ Cf. Za/ZA, III, *De velhas e novas tábuas*, §28.

²¹⁰ Cf. Za/ZA, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*.

²¹¹ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.291-292.

²¹² Cf. FW/GC, §382.

²¹³ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.293.

3 ZARATUSTRAS: ESPIRITUALIDADE NIETZSCHIANA

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche parodia propositalmente a trajetória do seu personagem principal com as experiências de conversão religiosa, apresentando-o a partir da figura de um profeta que, após uma década de austero isolamento, retorna ao convívio dos homens para espalhar a sua boa-nova e anunciar a necessária autossuperação do tipo homem na forma do além-do-homem²¹⁴. Para Zaratustra o homem é “algo sem forma, uma matéria, uma pedra feia que precisa de um escultor”²¹⁵ e, de acordo com a expressão do Prólogo, é “algo que deve ser superado”²¹⁶. Enquanto escultor de uma humanidade futura, Zaratustra ensina uma cosmovisão que, através de um novo “sentido da terra”²¹⁷ e da fúria cruel de seu martelo²¹⁸, pretende cultivar em relação a vida.

Conforme Hadot salienta no seu texto sobre o fenômeno da conversão, tanto no caso da religião, como no caso da filosofia, a conversão requer “a invasão de forças exteriores ao eu, quer se trate da graça divina ou de um constrangimento psicossocial”²¹⁹, ou seja, para que a conversão possa se efetivar, é de fundamental importância a presença de um mediador, de um ator porta-voz. Conforme assinala Faustino (2022) a partir de Hadot (2014), se na religião é “a iniciativa de Deus que irrompe e introduz uma novidade radical na história”, na filosofia “a mediação é feita pelo filósofo, que ao apresentar uma nova cosmovisão e dirigir uma viragem do olhar, promove a conversão a um modo de vida diferente”²²⁰. Neste último, a forma de comunicação e os estilos literários utilizados assumem uma importância fulcral, razão pela qual, como nota Hadot, “os meios da retórica e da lógica são postos a serviço da conversão filosófica das almas”²²¹. Já sob a perspectiva sociológica, a conversão filosófica ou religiosa, representa um “desenraizamento de um meio social específico e a adesão a uma nova comunidade”²²².

²¹⁴ Cf. CABRAL, A. **Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna**. Rio de Janeiro: Via Verita. 2018, p.23-24: “Usando outro operador conceitual nietzschiano, é possível dizer que, por meio do além-do-homem, a vida entendida como vontade de poder esclarece a si própria em sua dinâmica constitutiva afirmativo-ascensional. Por isso, a condição humana fora do regime discursivo da metafísica mostra-se como performance temporal, ou seja, como radicalmente histórica. É esse modo de ser que, qual mar, apropria-se do rio imundo da tradição metafísica (o ‘homem’) e o transfigura estruturalmente”.

²¹⁵ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

²¹⁶ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §3.

²¹⁷ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §3.

²¹⁸ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

²¹⁹ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p. 204.

²²⁰ Cf. FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro, **Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade**. Lisboa, Abysmo, 2022, p.13. Cf. também HADOT, op. cit., p.210.

²²¹ Cf. HADOT, op. cit., p. 206.

²²² Cf. HADOT, op. cit., p. 209.

Para Hadot (2014), o “remanejo do campo da consciência está indissolúvelmente ligado a um remanejamento dos laços sociais e do ambiente”²²³. Aspectos esses que se tornam particularmente evidentes ao longo de todo o *Zarathustra* – tanto no que diz respeito a sua vida, como no que concerne a proposta anunciada na obra.

Uma outra particularidade significativa, de acordo com Faustino (2022), é que em *Assim falou Zarathustra*, “o personagem não se limita a ensinar ou veicular determinadas teorias e valores, mas antes *personifica* justamente a mundividência e modo de vida que prega e pretende cultivar entre os seus ouvintes e leitores”²²⁴. Nietzsche parece relacionar o papel do filósofo como educador e como aquele responsável por mediar a viragem do olhar em causa no processo de conversão. Ainda sob essa perspectiva, poderíamos notar uma curiosa reaproximação do nosso filósofo com a tradição antiga, sobretudo na forma como Hadot caracteriza a filosofia platônica, a saber: “uma teoria da conversão política: para mudar a cidade, é preciso transformar os homens, mas somente o filósofo é realmente capaz disso porque ele próprio está ‘convertido’”²²⁵. Trata-se, como podemos aferir, de uma transmutação que não surge espontaneamente, mas que reclama a mediação de alguém que já passou (e ainda passa) por recorrentes autotransformações e ascetes. Além disso, na filosofia como um modo de vida, assim como nos textos bíblicos e, evidentemente, nos anúncios do profeta nietzschiano, o discurso não se reduz a uma via estritamente lógico-formal, porém, reivindica de seus interlocutores uma presença e uma escuta²²⁶ que sejam capazes de engendrar transmutações existenciais²²⁷. É o que o personagem nietzschiano justamente propõe.

Sob esta vertente, parece-nos que a conversão filosófica se irrompe como correlato da transvalorização do ascetismo que, à exemplo de Zarathustra, deixa de ser uma técnica de recuo para uma suposta interioridade, uma negação da vida e do mundo, para se tornar um meio potencializador da criação de singularidades aptas a viver no mundo de modo inaugural²²⁸.

²²³ Cf. HADOT, op. cit., p. 209-210.

²²⁴ Cf. FAUSTINO, op. cit., p.13.

²²⁵ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p. 205.

²²⁶ Cf. EH/EH, *Zarathustra*, §1: “Talvez se possa ver o *Zarathustra* inteiro como música; – certamente um renascimento da arte de ouvir era uma precondição para ele”.

²²⁷ Cf. FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro, **Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade**. Lisboa, Abysmo, 2022, p.19: “Se Nietzsche escapa e intencionalmente evita todos os cânones convencionais do discurso filosófico sistemático, é porque o seu objetivo não é apenas ser lido, estudado, compreendido, mas produzir aquilo a que Hadot chama um ‘efeito de formação’ entre os seus leitores, que simultaneamente os faça olhar criticamente para o seu modo de vida corrente e os desperte para a possibilidade de ser e viver *de uma outra maneira*”.

²²⁸ Cf. HADOT, op. cit., p.212: Contudo, sob todas as diferentes formas, “a conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente ‘natural’ do senso comum,

Nosso profeta é um testemunho vivo da inexorável relação entre conversão, cultivo ascético-espiritual de si e a capacidade de criar (e destruir) com leveza, ao ponto de possibilitar “novas auroras e, até mesmo, de se tornar uma”²²⁹. Enquanto vida coincidir com vontade de poder, sabe-se que única redenção desejável se atrela a transmutar todo “Foi” para um “Assim o quis”²³⁰. Se a temerária e ressentida paz do ideal ascético se funde a um suposto triunfo num paraíso prometido, é “para longe de Deus e deuses” que o nosso profeta é atraído. Ora, adverte Nietzsche ao falar retrospectivamente sobre o seu Zaratustra, “como a vontade haveria de criar” e desejar livremente, “se deuses – houvesse?”²³¹. Já n’A *Gaia Ciência*, precisamente, no aforismo §342, o início de Zaratustra é apresentado como um declínio, um ocaso. À primeira vista, deparamos com a inscrição *incipit tragoedia*, ou seja, Nietzsche escolhe um herói trágico²³² como veículo de sua mensagem filosófica. Em um fragmento póstumo de 1887, o espírito heroico é retratado como aquele que diz “Sim” a si mesmo na crueldade trágica, por ser bastante forte para experimentar o sofrimento como um prazer e com alegria²³³. Zaratustra, no final de um longo processo de aprendizado, em que teve que enfrentar o niilismo em suas várias formas, assume seu destino, isto é, diz um criativo e inovador “Sim”, sem desejar vingar-se do aspecto amoral da vida, sem introduzir oposição de valores, afirmando poeticamente seu Eterno Retorno. Essa relação entre o trágico e o Eterno Retorno é essencial para entendermos a especificidade da espiritualidade de Zaratustra. Ouçamos o que Nietzsche diz do livro: “a mais trágica história, com desenlace divino. Zaratustra torna-se gradualmente maior. Sua doutrina desenvolve-se à medida que ele cresce. O Eterno Retorno brilha como um sol poente sobre a última catástrofe”²³⁴.

Sumariamente, podemos dizer que a obra *Assim falou Zaratustra* narra a história de aprendizados e conversões desse personagem, que o impelem a compartilhá-los com os demais.

ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico (...). Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica”.

²²⁹ Cf. SOUSA, M. A. **Nietzsche Asceta**. Editora Unijui. 2009, p.270.

²³⁰ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

²³¹ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

²³² Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.27. Cf. op. cit., p.28-29: “O sentido do Zaratustra como tragédia pode ser esclarecido a partir da problemática do apolíneo e do dionisíaco, tal como Nietzsche a vê. O *Nascimento da Tragédia* expunha o duplo “milagre” grego criador da epopeia e da tragédia a partir do deus brilhante, luminoso, solar, Apolo, que, para dar um sentido à existência através da beleza, a princípio reprime o deus Dioniso, mas, ao notar ser isso impossível, une-se a ele dando origem à arte apolíneo-dionisíaca, que tem em Dioniso seu herói primitivo: a tragédia. No meu entender, apesar das diferenças entre os dois livros, o grande parentesco de *Assim falou Zaratustra* com o primeiro livro de Nietzsche se evidencia dramaticamente com Zaratustra, o personagem central, despontando como um herói apolíneo e, em seguida, percorrendo um caminho que o levará a integrar o lado noturno, tenebroso, da vida, tornando-se dionisíaco. Assim falou Zaratustra é a narração dramática do aprendizado trágico de Zaratustra”

²³³ Cf. FP, outono de 1887, 10 [168].

²³⁴ Cf. FP citado por Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.30.

Nota-se que o seu percurso é marcado por dúvidas, angústia, terror, náusea, reaprendizados – sinalizando que o Advogado da Vida não está imune às marteladas do destino – e termina com o seu renascimento, quando ele assume, alegremente, o pensamento trágico por excelência: o Eterno Retorno. Heidegger salienta, em “Quem é o Zaratustra de Nietzsche”, um aspecto essencial do livro: “Zaratustra deve, antes de tudo, tornar-se o que ele é. Zaratustra recua diante de tal devir. O terror é sensível de um extremo. Este terror marca o estilo, explica o caminho hesitante, e sempre lento, da obra. Este terror sufoca, já desde o início do caminho, toda a segurança e pretensão de Zaratustra. Se é preciso que Zaratustra se torne, antes de tudo, aquele que ensina o Eterno Retorno, ele não pode logo ensiná-lo”²³⁵. Daí o que é dito em *Assim falou Zaratustra* depender de quem o diz, e o que é dito pelo personagem remeter às circunstâncias em que ele pode o dizer. Daí também o Eterno Retorno ser o tema fundamental do livro, aquilo para o qual tudo converge: o resultado das transformações, da educação formativa e das metamorfoses de Zaratustra, o ponto final da trajetória em que ele vai se tornar o que é, a saber: um filósofo dionisíaco, afirmador e que advoga pelo amor à Terra. “Entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*”, nos recorda Nietzsche, “é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*”. O imperativo: “tornai-vos duros!”, a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca²³⁶.

Zaratustra vai propor uma saída positiva, afirmativa, para a aterradora situação do homem moderno: “a beleza do *além-do-homem* chegou a mim como sombra: que me interessam ainda os deuses!²³⁷”. Se é através da morte de Deus que há o esvaziamento do mar, o apagamento do horizonte, o desatamento da terra de seu sol, Zaratustra prometerá o além-do-homem como novo mar, novo horizonte, novo sol²³⁸. Nosso controvertido profeta quer libertar a condição humana do medo e das fantasmagóricas superstições religiosas, das moralidades escravizadoras e dos ideários negadores da vida para, assim, despertá-los para as infinitas possibilidades de pensar, sentir, julgar, fazer, criar e ser *de uma outra e singular forma*. Acima de tudo, Zaratustra se preocupa com os sentimentos de gratidão, beleza e de ser alegre no mundo – um mundo que na vida daqueles que aceitam o desafio da criação também se torna *outro*, ao descortinar um significado transvalorado à terra, como suplica Zaratustra em *Da virtude dadivosa*²³⁹. É certo para o profeta que uma transformação de tamanha envergadura não pode

²³⁵ Cf. HEIDEGGER apud MACHADO, op. cit., p.31.

²³⁶ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8.

²³⁷ Idem.

²³⁸ Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.48-49.

²³⁹ Cf. Za/ZA, *Da virtude dadivosa*, §2.

acontecer sem destruição e sacrifício²⁴⁰ e, de fato, sem perecer por causa desta missão. Isso não se correlaciona, porém, a uma simples negação ou apego residual ao ideal ascético, mas em uma autossuperação, uma “apropriação resignificadora”²⁴¹ das narrativas ocidentais que marca, nas palavras de Hadot (2014), um “recomeço absoluto, um novo ponto de partida que transforma passado e futuro²⁴²”.

Nesse espectro, partimos da interpretação de que em uma espiritualidade nietzschiana comportem valores morais e ascetes afirmativas²⁴³ sob a ressalva de que, nas palavras de Ure, “permitam àquilo que fazemos (a procura arrebatadora de distinção pessoal) determinar aquilo de que nos abstermos”²⁴⁴, e opõe-se às morais negativas “que fazem aquilo de que temos de nos abster determinar aquilo que podemos fazer”²⁴⁵. Se algumas pulsões cessarem e nos abandonarem, neste caminhar, elas assim o fazem porque se tornaram supérfluas, não porque são odiadas, vingadas ou taxadas como “impuras”. Quem assim vive, explica Nietzsche, “sente que o abandonam continuamente uma e outra coisa, tudo o que não pertence a uma tal vida”. E complementa: “sem ódio ou relutância, vê despedirem-se de si hoje isto, amanhã aquilo, quais folhas amarelecidas que qualquer arzinho mais agitado rouba à árvore”²⁴⁶. Percebe-se que a significativa diferença dessa forma de se perfazer em comparação às práticas de castração ou extirpação dos instintos, é que no processo de espiritualização proposto por Nietzsche, modifica-se efetivamente a dinâmica de nossas constelações ambientais-instintivo-afetivas, sem, contudo, ter a pretensão de as eliminar: ainda que de uma forma unitiva com o espírito²⁴⁷, conserva-se o material bruto a ser trabalhado, o elabora, ruma e canaliza para outros fins, certamente, mais criativos e efetivos do que o de outrora. Toda essa ascese e prática de si,

²⁴⁰ Cf. Za/ZA, *Das paixões alegres e dolorosas*; Cf. também Za/ZA, *Da guerra e dos guerreiros*. Cf. também Za/ZA, *Das moscas do mercado*. Cf. também Za/ZA, *Das mil metas e uma só*: “mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser criador sempre destrói”. Cf. também Za/ZA, *Do caminho do criador*.

²⁴¹ Cf. CABRAL, A. **Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna**. Rio de Janeiro: Via Verita. 2018, p.20.

²⁴² Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.212.

²⁴³ Cf. EH/EH, *Aurora*, §2: “A minha tarefa, preparar um momento da mais elevada autorreflexão (*Selbstbesinnung*) da humanidade, um grande meio-dia, em que ela olha para trás e para longe, abandona a dominação do acaso e dos sacerdotes e pela primeira vez coloca a questão do ‘porquê?’ e do ‘para quê?’ como um todo –, esta tarefa segue-se com necessidade da compreensão (*Einsicht*) de que a humanidade, por si mesma, não se encontra no caminho certo, que não é de forma alguma regida pela divindade, que, pelo contrário, precisamente entre os seus mais sagrados conceitos de valor presidiu de forma sedutora o instinto da negação, da corrupção, da *décadance*. A questão da origem dos valores morais é, pois, para mim uma questão de primeira ordem porque condiciona o futuro da humanidade”.

²⁴⁴ Cf. URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022, p.398-399.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Cf. FW/GC, §304.

²⁴⁷ Cf. GD/CI, *Moral como antinatureza*, §1.

quando bem direcionadas, contribuem para intensificação do sentimento de poder – distintivo fundamental de qualquer “moral saudável”²⁴⁸ que, como tal, advém de um corpo distintamente saudável.

Para Nietzsche, “o problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode, no entanto, ser o oposto de um espírito de negação” e, complementa: “como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode, no entanto, ser o mais além e leve²⁴⁹”. Zaratustra é o porta-voz da possibilidade de estetizar, transcendendo, imanentemente, esta tensão entre opostos aparentes, por meio da conquista (e reconquista) de uma Grande Saúde espiritual: o pensamento do Eterno Retorno, do *amor fati* e de uma vontade de poder que afirmam a vida não por se esquivarem do sofrimento, da dor, da morte, dos valores da tradição, mas porque podem compô-los criativamente, tal qual um mar que se apropria de um rio imundo sem se contaminar²⁵⁰. Ser mar, nos termos de Zaratustra, é ser capaz de integrar os contornos simbólicos da tradição, sem ser orientado pela sua medida constitutiva. Aquilo que aqui chamamos de uma “superação espiritual” nietzschiana ou, melhor dizendo, de uma *transvaloração da noção de espiritualidade*, passa-se, pois, por uma prática de apropriação integradora de tudo aquilo que concerne (e atravessa) um humano em particular, mesmo em meio a e, justamente, a partir dos momentos de convalescença, pois, como nos recorda Nietzsche, “tudo que é decisivo acontece apesar de tudo²⁵¹”. “O que é o homem” juntamente com os seus tradicionais correlatos (Deus, moral, natureza, bem, mal) são, portanto, deslocados, ressignificados e reinventados pelo asceta nietzschiano e não simplesmente abandonados por ele. É essa vida plasmadora, que dança cósmica e singularmente com a vida, que parece tornar possível para Zaratustra reafirmá-la eternamente – o pensamento do Eterno Retorno, este sim, uma Grande Saúde, este sim uma possibilidade de experimentar uma espiritualidade outra.

3.1 Do Prólogo às três metamorfoses do espírito

A obra *Assim falou Zaratustra* principia dizendo que, aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou a sua terra natal, deslocando-se para uma caverna no topo de uma montanha, onde, por

²⁴⁸ Cf. GD/CI, *Moral como antinatureza*, §4.

²⁴⁹ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §6.

²⁵⁰ Cf. Za/ZA, *Prólogo*.

²⁵¹ Cf. EH/EH, *Zaratustra*, §8: “Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu”

dez anos, “gozou de seu próprio espírito e solidão”²⁵² sem deles se cansar. Durante uma década, ele permaneceu solitário até que, por fim, o seu coração se transformou²⁵³. Depois desse moroso processo, o personagem retorna à comunidade, inspirado por uma necessidade de partilhar a sabedoria que acumulou enquanto esteve só. Ao ruminarmos o início do livro pelo viés de uma “arte de interpretação”, podemos associar a pátria do profeta com o lugar do pensamento hegemônico, tradicional ainda vigente e produtor dos costumes que são, de início e na maioria das vezes, assimilados e reproduzidos sem questionamentos. O abandono da terra natal²⁵⁴ e do estagnado lago de valores e a partida para uma caverna em uma montanha, nos faz articular esse rompimento inicial, indicativo de um “desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum”²⁵⁵, como condição de possibilidade para uma efetiva conversão filosófica²⁵⁶, que na vida de Zaratustra, é signo de um futuro transvalorar.

Compreendemos que a caverna para onde Zaratustra se deslocara, provavelmente, contaminado ainda pela tradição²⁵⁷ foi o espaço privilegiado onde, diferentemente do mito platônico²⁵⁸, o personagem pôde iniciar o seu processo de autoformação e de autossuperação, através de constantes esforços (*áskesis*). Já sobre a montanha, podemos remetê-la a altitude, ao se elevar acima dos demais. É próprio deste lugar poder ter uma visão panorâmica, ampla, estratégica²⁵⁹. E o caminho percorrido pelo personagem até o seu topo, sem tutela ou guia, pode ser interpretado como signo de força, como condição necessária para a conquista/criação de uma singularidade autônoma.

Ao descer da caverna do alto da montanha, Zaratustra afirma estar “transbordando”: “Estou farto de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; necessito de mãos

²⁵² Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §1.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ No discurso “Do país da cultura”, Zaratustra também critica a pátria dos pais e afirma desejar a pátria dos filhos. Cf. também, HADOT, 2014, p.210: “É possível (...) que as individualidades desenraizadas, aquelas que, por uma razão ou por outra, foram arrancadas momentânea ou definitivamente de seu meio natal, estejam mais dispostas que outras à conversão”. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014.

²⁵⁵ Cf. HADOT, op. cit., p.212.

²⁵⁶ Cf. HADOT, op. cit., p.212.: “ (...) ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico (...). Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica”.

²⁵⁷ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §2: “Naquele tempo levavas tuas cinzas para o monte: queres agora levar teu fogo para o vale? (...)”.

²⁵⁸ Cf. PLATÃO. **A República**, Livro VII

²⁵⁹ Cf. HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola. 1999, p.65: “O olhar do alto corresponde, portanto, a um arrebatamento que liberta dos pesos terrestres. Mas isso não exclui uma visão crítica relativa à pequenez e ao ridículo daquilo que apaixonava a maioria dos homens.” Cf. também Nietzsche *apud*. HADOT, op. cit., p.93: “Para viver a vida de bom grado, é preciso se manter acima dela! Aprende, portanto, a elevar-te! Aprende, portanto – a olhar para baixo! Não fica rente ao solo, nem sobe alto demais! O mundo será para ti mais belo, visto por teu olhar em declive!”

que se estendam”²⁶⁰. Do *locus* tradicional do conhecimento metafísico, onde só poderia sair uma repetição alienadora, Zaratustra transforma-se em uma “taça que quer transbordar, a fim de que sua água escorra dourada”. E o que o motiva a partir (“escorrer”) da caverna? Ao que o texto sinaliza, não é a escassez, a carência ou até mesmo uma insatisfação que o leva a regressar ao convívio dos homens, mas a plenitude de uma vontade de poder que quer se afirmar, a exuberância e o excesso de forças que precisam se efetivar e que, na respectiva obra, é traduzido pelo inquietante desejo de compartilhar a sabedoria incorporada. Dirigindo-se ao vale, Zaratustra se depara com o seu primeiro interlocutor. Surpreso, o santo eremita do bosque exclama: “Não me é estranho este andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas esta mudado”²⁶¹. Ao avistá-lo, de imediato, o eremita percebe que transformações expressivas ocorreram. E prossegue:

Naquele tempo levavas tuas cinzas para o monte: queres agora levar teu fogo para o vale? Não temes o castigo para o incendiário? Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino? Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra, um despertado é Zaratustra; o que queres agora entre os que dormem?²⁶².

À década de isolamento associa-se a transfiguração radical de Zaratustra, de modo que o seu olhar é visto como puro, sua boca não vocifera nojo e o seu caminhar desliza como o de um dançarino. Mudanças que levaram o eremita a identificá-lo como um “despertado” e que nos faz recordar as palavras de Hadot sobre o fenômeno da conversão filosófica: “ela é recomeço absoluto, um novo ponto de partida que transmuta o passado e o futuro”²⁶³. Nesse momento, o eremita elogia a solidão, embora alerte para a desconfiança do povo em relação a ela. Ele também confessa ter se retirado por amor a Deus e por considerar os humanos imperfeitos e nocivos. Como resposta, Zaratustra declara amar os homens a tal ponto de desejar presenteá-los. Ao que o eremita o aconselha a não dar nada aos homens, mas a “tirar-lhes, de preferência, alguma coisa” ou a dar-lhes apenas não mais que uma esmola; “e, mesmo assim, só depois de a terem mendigado”. Zaratustra, de modo vigoroso, responde não ser pobre o bastante para isso e, quando interrogado acerca do presente, opta por não compartilhá-lo, alegando não ter nada a ofertar ao santo, mas sim a lhe subtrair.

²⁶⁰ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §1.

²⁶¹ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §2.

²⁶² Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §2.

²⁶³ HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p. 210.

Quando novamente ficou só, Zaratustra demonstra estar perplexo com o fato de o eremita desconhecer a morte de Deus: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!”²⁶⁴. Seu primeiro interlocutor é, curiosamente, apresentado como um velho conservador que precisa, para sobreviver, se alimentar das raízes. Essa descrição imagética nos leva a interpretá-lo como signo do saber tradicional, dos antigos valores e como o expoente de um corpo niilista. A transitoriedade, leveza e vitalidade de Zaratustra contrastam tanto com a estagnação desse personagem resignado, como com os demais humanos que ainda estão adormecidos. Há, porém, uma semelhança entre esses dois ascetas: ambos são solitários. No entanto, a qualidade de relação que cada qual estabelece com a solidão é bastante singular²⁶⁵. Enquanto o eremita julga Zaratustra ingênuo por desconhecer os homens, por ter preferido abandonar o seu isolamento e por não amar a Deus acima de tudo, Zaratustra estranha o fato de o velho optar pelo exílio, amar o seu criador e desconfiar de suas criaturas. Uma distinção fundamental reside na qualificação do que é tido como “divino” para cada um deles.

O que Zaratustra reserva aos homens é o anúncio da morte de Deus, morte esta que prefigura um futuro radicalmente destinto para a humanidade, além de redimir e reinvestir o solo mundano de possibilidades outras, inclusive, a de afirmar o além-do-homem (*übermensch*) como o novo sentido da terra. Já o eremita não apenas desconhece a morte de Deus, como ainda o ama a ponto de balizar os seus valores, desejos e ações a partir da obediência da lei de um suposto ser supramundano. Tomar como parâmetro interpretativo a idealizada perfeição de uma divindade tem como iniludível consequência o desprezo pelos homens e o desgosto pela vida, configurando-se em uma atitude ressentida e negadora. Parece-nos que uma significativa dissonância entre a asserção d’*A Gaia Ciência* e a de *Assim falou Zaratustra* é que, nesta obra, Zaratustra não apenas anuncia a morte de Deus, como também indica um caminho a ser cultivado mediante a esta constatação. Um dos principais objetivos do seu primeiro discurso em praça pública é, justamente, apresentar os novos delitos²⁶⁶ que advém com a assunção do além-do-homem como o novo sentido da terra, após a decorada dos absolutos que, por milênios, balizaram o campo gnosiológico, epistêmico e moral ocidental.

²⁶⁴ Cf. *Za/ZA, Prólogo*, §2.

²⁶⁵ Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.75 -76: “No *Zaratustra*, a grande cidade fica embaixo, nas mormacentas baixadas. O alto é o lugar da solidão, no alto sempre se está só. Mas, (...) solidão não é isolamento. Esta é a concepção do eremita. Para Zaratustra, ser solitário é fundamentalmente ser criador, inventor de novos valores”.

²⁶⁶ Cf. *Za/ZA, Prólogo*, §3: “Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!”.

Com a implosão dos alicerces que fundamentavam a interpretação metafísica de mundo, Zaratustra reivindica a criação de novos valores, só que desta vez imanentes, afirmativos e afirmadoras da vontade de poder de um corpo espiritual. Ora, considerar a vontade de poder sob a perspectiva de uma autossuperação criadora significa, para Zaratustra, pensar o homem como ponte e não como meta²⁶⁷. Trata-se, segundo Machado, de formular uma exigência, “pois enquanto para Zaratustra o homem deve ser ponte, os próprios homens se tomam como meta”²⁶⁸. Tomar-se como meta é desprezar o processo agonístico que envolve a insaciável procura de expansão da vontade de poder, levando-a a nadificação da vontade. Para Machado, “se os ‘desprezadores do corpo’ são criticados é por não serem pontes que levam ao além-do-homem”²⁶⁹. E “se os ‘criadores’ são enaltecidos é justamente pelo motivo inverso”. Zaratustra não se equivale ao além-do-homem, mas se presta a ser o seu profeta e mediador: “quero ensinar aos homens o sentido do seu ser: o qual é o além-do-homem, o raio vindo da negra nuvem homem”²⁷⁰.

A criação do “sentido da terra” é um dos principais objetivos da transvaloração dos valores, anunciada, desde o prólogo, pelo profeta nietzschiano. Trata-se de desbravar territórios nunca antes explorados para que uma vivência, esteticamente imanente, possa ser vislumbrada e, com ela, novas composições engendradas, uma vez que as antigas foram decompostas – para “novas canções necessitas novas líras”²⁷¹. Isso exige a prática de exercícios que transmutem a nossa forma de ver e interpretar o mundo. Como destaca Hadot (2014), a percepção estética é um tipo de modelo da percepção filosófica, um modelo da conversão da atenção e da transformação da percepção que o exercício da sabedoria reivindica²⁷². Ou seja, uma mudança na percepção se faz necessária para uma vivência outra no mundo que contribui, por seu turno, com a criação de cosmovisões distintas e, assim, sucessivamente. A ênfase de Hadot na relação entre percepção estética e a percepção filosófica é particularmente relevante para nós, pois sugere que a forma como nos forjamos esteticamente (*ethos*) influencia sobremaneira a compreensão de conceitos filosóficos. Isso é atestado em *Ecce Homo*²⁷³, quando Nietzsche

²⁶⁷ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §4.

²⁶⁸ MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia grega Nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.74.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §7.

²⁷¹ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*, §2.

²⁷² Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.13: “Hadot nos fornece instrumentos para apreender as possibilidades existenciais e cosmológicas da percepção estética e, tal como Merleau-Ponty, ele percebe numa certa visão estética um meio para reaprender a ver o mundo”.

²⁷³ FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caieiro, **Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade**. Lisboa, Abysmo, 2022, p.8: “Parece ser este o objetivo de toda a escrita autobiográfica de Nietzsche, de forma particularmente evidente nestes prefácios de 1886, mas também em *Ecce Homo*. A escrita de biografias era,

assinála sobre Zaratuſtra: “Ele não apenas fala diferente, ele é diferente²⁷⁴” e também no momento em que acentua: “ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência²⁷⁵”.

Contudo, para o espanto de Zaratuſtra, os ouvintes o ignoram, ridicularizam e até mesmo compreendem o oposto do que tentava ensinar, a ponto de oferecerem o além-do-homem em troca do último homem. Hostilizado, Zaratuſtra se recorda do conselho do eremita e diz ao seu coração: “Achei mais perigo entre os homens do que entre os animais, caminhos perigosos segue Zaratuſtra. Que meus animais me conduzam!”²⁷⁶. Ao lado de seus dois companheiros, signos do Eterno Retorno, Zaratuſtra inicia sua trajetória marcada por desafios, intempéries, angústias e pela possibilidade de continuar fortalecendo o seu amor pelo sentido da terra. No seu primeiro discurso, o nosso profeta menciona três transmutações do espírito: como o espírito se torna camelo, o camelo em leão e em como o leão se transfigura em criança. É bastante expressiva a presença dessas imagens logo no início dos discursos do protagonista, imediatamente, após o prólogo que descreve alguns de seus aprendizados e a tentativa frustrada de dividi-los com os demais. As metáforas do espírito enquanto camelo, leão e criança podem ser interpretadas “como referência ao processo de libertação²⁷⁷”, principiando com uma restritiva subserviência e se desenrolando em virtude de uma vivência mais criativa e autônoma. Eugen Fink (1983) destaca que essas alegorias não se referem apenas a um processo individual de emancipação, mas à postura de toda a humanidade com relação à existência de um Deus uno, absoluto e normativo. Ainda de acordo com Fink, esse primeiro discurso “indica o tema fundamental do prólogo e da primeira parte do livro: a radical transformação da condição humana face a morte de Deus, ou seja, a mudança de uma postura alienada, restritiva e desonerada para uma de maior liberdade criativa por se saber autônoma”²⁷⁸.

Zaratuſtra caracteriza o espírito de camelo como aquele afeito a suportar e que, mediante a isso se disponibiliza a carregar, de modo respeitoso, resignado e subserviente as mais pesadas cargas. Para Barros (2011), essas opressivas cargas exibem a normatividade tipicamente cristã,

igualmente, uma prática corrente na Antiguidade: as biografias ajudavam o leitor a testar a validade de uma determinada ‘arte da vida’ através da avaliação do seu resultado final, ao mesmo tempo que lhe permitiam educar-se a si mesmo quanto à forma de transformar o seu carácter e modo de vida em conformidade”.

²⁷⁴ Cf. EH/EH, *Prólogo*, §4.

²⁷⁵ Cf. EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1.

²⁷⁶ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §10.

²⁷⁷ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratuſtra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.116.

²⁷⁸ Cf. FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1983, p. 76.

como o exercício da humildade em confrontação ao orgulho, a valorização do suplício e da contenção dos afetos, como também a vivência da dor e do sofrimento como vias privilegiadas de acesso a uma pretensa verdade absoluta²⁷⁹. Devido a isso, esses fardos passam a ser, não apenas legitimados, como desejados por aqueles que creem nas fatais virtudes que, segundo ensina Zaratustra, apequenam. O primeiro gesto do camelo é justamente o de se ajoelhar, submetendo-se às atribuições que lhe são impostas. Abastecido de cargas e deveres, ele marcha solitário rumo ao deserto e, em seu isolamento, vivencia a sua segunda transmutação espiritual: o domínio do camelo se esvanece e entra em curso o poderio leonino²⁸⁰.

O leão se insurge contra a atitude submissa do camelo e contra os grilhões normativos que o oprimem. Na luta pela sua liberdade, a força felina confronta um dragão chamado “Tu Deves” que, na qualidade de ser seu senhor e deus, expressa valores centenários, nunca antes auscultados. Para se liberar desse jugo, a vontade leonina afirma “Eu Quero” e diz um sagrado “Não” a toda obrigação. Como resultado desse confronto, ele se torna senhor de seu próprio deserto e conquista uma autonomia que poderá regar a criação de novos valores. É importante notar que o dragão contra o qual o leão se rebela é o único ser que não possui uma existência concreta. Este aparente pormenor é de crucial importância por indicar que o dragão representa uma criação contingente, circunstancial que, no entanto, e de modo estratégico, arvorava-se ante a historicidade, até se confrontar com as marteladas genealógicas que, nesse caso, é simbolizada pela força destrutiva do leão. Segundo Barros, o dragão ainda pode ser interpretado como metáfora alusiva “àqueles que pautam as suas condutas por uma vontade de verdade (*wille zur wahrheit*)²⁸¹”, que creem que haja valores eternos que devem ser obedecidos, em contramão à perspectiva nietzschiana, para a qual os valores precisam ser experienciados e criados pelo próprio sangue²⁸². Ainda de acordo com Barros, a segunda transmutação do espírito “é a mais radical, pois o leão é aquele que rompe com a tradição ao afirmar um sagrado ‘Não²⁸³’”. Ao se redimir, destemido e terrível, dos deuses e das adorações, ele libera o espaço para o exercício de criar novas virtudes, métricas, aferições e valores. Pode-se pensar ainda que os tão criticados “sábios famosos”²⁸⁴ e “atores do seu tempo”²⁸⁵ não estão próximos do espírito leonino enquanto

²⁷⁹ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.116.

²⁸⁰ Idem.

²⁸¹ Cf. BARROS, op. cit., p.117.

²⁸² Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.117.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Cf. Za/ZA, I, *Dos sábios famosos*.

²⁸⁵ Cf. Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*.

aquele que se supera, mas que possuem uma posição semelhante à do camelo: subserviente e veneradora. Para Zaratustra esses permanecem “povo também em vossas virtudes, povo com olhos fracos – povo que não sabe o que é espírito!”²⁸⁶. Ou seja, para o personagem, trata-se de um rebanho comandado por grilhões já aquebrantados, adoradores de ídolos mortos que, sequer, sabem o que é espírito.

Nesse mesmo discurso é apresentada uma definição enigmática de espírito como “a vida que corta na própria vida; no próprio sofrimento, aumenta o próprio saber”²⁸⁷. Essa curta colocação parece contemplar, com particular precisão, o sentimento trágico em relação à vida, refletindo a importância de afirmá-la sem idealizações ou tentativas de corrigi-la, vingativamente. A asserção de Zaratustra parece não apontar para uma fuga da finitude, dos paradoxos, dos conflitos, intempéries ou sofrimentos, mas, antes, propõe uma penetrante relação para com eles, ao ponto de integrá-los e, os integrando, expandir a própria vontade de poder a uma qualidade superior²⁸⁸. A despeito de a vontade leonina se insurgir contra a postura do camelo e contra os grilhões (valores) tradicionais, ela ainda não é capaz de sustentar a atividade criadora, ela ainda não pode transvalorar de modo a substituir os sentidos que recusa. Seu feito é lutar contra o dragão e, assim, forjar para si o direito de criar. A efetividade, porém, desse condão caberá somente à terceira elevação do espírito: de leão em criança.

A criança é aquela capaz de esquecer e ignorar o que lhe é alheio, tudo aquilo que não é gestado por ela mesma, ao ponto de partejar o seu próprio mundo. Nas palavras de Zaratustra, ela é “uma roda que gira por si mesma”, “um movimento inicial” e “um sagrado dizer ‘sim’”²⁸⁹. É válido recordar que para Hadot (2014), *conversio* significa “giro”, “transposição” ou “mudança de direção”. No contexto existencial ou espiritual que aqui nos interessa, o termo designa uma mudança radical no próprio ser, um recomeço absoluto, um novo ponto de partida. Diferentemente do camelo, que se orienta por parâmetros externos e pela memória dos valores milenares aos quais se submete, a criança é “uma roda que gira por si mesma”, dotada de uma acentuada capacidade de “esquecimento” e em permanente processo de expansão criadora. Ela se distingue também do leão, cuja postura se restringe a uma reação face aos balizadores que, direta ou indiretamente, continuam o constituindo enquanto recusa e negação: neste cenário, as normatividades são, frequentemente, lembradas e resgatadas mesmo que de modo rechaçado.

²⁸⁶ Cf. Za/ZA, I, *Dos sábios famosos*.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Cf. BARROS, op. cit., p.128: “Essa frase se relaciona estreitamente a outras recorrentes imagens de conflitos que possibilitam a criação do novo como o romper da casca do ovo, a gravidez e nascimento, golpes do martelo para a criação da escultura, etc. Nesse sentido, também parece bastante próxima do célebre oitavo aforismo de *Crepúsculo dos ídolos*: ‘Da escola de guerra da vida - o que não me mata me fortalece’”.

²⁸⁹ Cf. Za/ZA, I, *Das três metamorfoses*.

Não há criação, portanto, apenas negação e repetição, às avessas, de uma medida imemorial. Embora o leão tenha se libertado, há ainda uma incompreensão em relação ao “para quê” de sua autonomia, atrelado a um constrangimento sobre o modo a partir do qual usará a sua força.

Por outro lado, a criança é um “novo começo” que prescindindo do passado e que inaugura aparatos outros para sustentar os seus movimentos. Sua tarefa não é criar novas verdades estaques, universais que substituam às que foram destruídas pelo leão, mas valores advindos das próprias vivências, os quais são percebidos enquanto criações perspectivas, norteados por uma vontade de poder saudável que se apraz na afirmação da vida. Cabe-nos recordar que, para Zaratustra, “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta”²⁹⁰. Ele louva, precisamente, o caráter mutável, de constantes transições im-perfeitas e inconclusas que cortam a vida e a própria condição humana. Às últimas consequências, as características que qualificam a criança estão mais próximas de seu potencial destrutor-criador de valores do que nos valores propriamente ditos.

A escolha das três transmutações do espírito como primeiro ensino de Zaratustra para angariar discípulos, assim como as recorrentes alegorias sobre as transmutações do espírito, evidenciam a grande importância desse primeiro discurso²⁹¹. Pressupondo que Zaratustra tenha incorporado aquilo mesmo que ensina, e tendo em vista que o que se sabe a respeito de sua trajetória anterior a este discurso encontra-se no prólogo, concordamos com a hipótese de Barros “de que o começo do livro narra justamente o processo de transmutação do espírito do próprio Zaratustra”²⁹². Interpretação que encontra respaldo na perspicaz observação feita pelo primeiro personagem, o qual o avistou após o seu período de isolamento: “Mudado está Zaratustra, tornou-se criança, Zaratustra, despertou, Zaratustra; que pretendes, agora, entre os que dormem?”²⁹³.

As primeiras linhas do livro parecem testemunhar o início do processo de “tornar-se quem se é” de Zaratustra. Assim como o camelo, o nosso profeta desabrigou-se da sua terra natal e das facilidades da vida em rebanho e marchou, carregando as cinzas de um passado opressor, em direção a uma caverna solitária onde experienciou a metamorfose do espírito em leão: “Sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim

²⁹⁰ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §4.

²⁹¹ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.127: “A alegoria das três transmutações do espírito (em camelo, leão e criança) nos parece ilustrar muito bem a relação entre a vontade de verdade, a superação de si e a vontade de poder e, conseqüentemente, o projeto nietzschiano de transvaloração dos valores”. Projeto este encarnado na figura de Zaratustra.

²⁹² Cf. BARROS, T., op. cit., p.119.

²⁹³ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §2.

uma chama mais clara. E eis que, então, o fantasma *desapareceu!*”²⁹⁴. Depois de um intenso exílio, Zaratustra compreendeu que o dragão não passava de uma opressiva fantasmagoria a qual possuía, bem verdade, “pés de barro”²⁹⁵ e que não o devia obediência, portanto. Ao contrário, podia destroná-lo às marteladas de um sagrado “Não”. Percebendo não haver trono e nem mais “o senhor do Tu Deves”, Zaratustra, enfim, conquista o direito de exercer a sua autonomia e torna-se soberano em seu próprio deserto. Ao se elevar, superando mesmo que momentaneamente o niilismo decorrente da morte de Deus, seu coração se transfigura ao ponto de ser reconhecido como uma “criança”, um “despertado” mediador de uma transbordante sabedoria.

Embora compreendamos que Zaratustra tenha passado por essas transmutações, não acreditamos que ele tenha se estabilizado na última delas, permanecendo ali inerte ao longo de todo o seu caminho que, na realidade, acabara de começar²⁹⁶. Pelo contrário, interpretamos que as suas primeiras transmutações, já presentes no prólogo, teriam sido estritamente necessárias para oportunizar a sua missão, mas, certo é, ao longo de sua trajetória, ele ainda precisará passar por diversas outras metamorfoses e superações. Além disso, essas transmutações iniciais continuam recorrentes ao longo de toda a obra, muitas vezes referindo-se ao próprio Zaratustra, que, em diversos momentos, precisou cultivar ou abandonar certas qualidades, sejam elas do camelo, do leão ou da criança. Como exemplo, podemos citar os seguintes trechos: “Vós me dizeis: ‘A vida é difícil de suportar’. Mas por que teríeis vosso orgulho de manhã e vossa resignação de noite? A vida é difícil de suportar: mas não sejais tão delicados! Todos nós somos belos asnos e asnas.”²⁹⁷; “Falta-me a voz do leão para tudo ordenar.”²⁹⁸; “É preciso que te tornes criança e não sintas vergonha”²⁹⁹.

Entendemos também que o espírito, enquanto camelo, passa por dois momentos cruciais: inicialmente, ele se submete aos fardos mais opressivos e, posteriormente, marcha solitário para o deserto. A escolha do místico persa como protagonista do livro oferece importantes indicações dessa primeira metamorfose do espírito do nosso profeta. Aliás, uma das possíveis traduções do nome Zaratustra é justamente “camelo de ouro”. Compartilhamos da compreensão de Barros (2011), segundo a qual o profeta persa parodiado criticamente por

²⁹⁴ Cf. Za/ZA, I, *Dos transmudanos*.

²⁹⁵ Cf. EH/EH, *Prólogo*, §2.

²⁹⁶ Essa ideia nos faz recordar novamente HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.75-76. Nota-se que mediante a um saber-ser-viver, a transformação de si precisa ser constantemente renovada e restabelecida. Ela jamais é definitiva e exige uma perpetua reconquista.

²⁹⁷ Cf. Za/ZA, I, *Do ler e do escrever*.

²⁹⁸ Cf. Za/ZA, II, *A hora mais quieta*.

²⁹⁹ Idem.

Nietzsche representa a transmutação do espírito em camelo “por ter sido o primeiro a atribuir à vida uma interpretação moral e dualista que, posteriormente, foi retomada e desenvolvida pela filosofia socrático-platônica e pela cultura judaico-cristã”³⁰⁰.

Nietzsche identificou essas tradições como catalizadoras do advento e da intensificação do niilismo, sobretudo, na cultura ocidental. Nesse contexto, é interessante pensar na marcha do camelo para o deserto vinculada ao isolamento de Zaratustra em uma caverna no topo da montanha. Compreendemos que essa imagem simboliza um gesto de recusa dos valores tradicionais, bem como o esforço para transpô-los, culminando, por consequente, no desejo de inscrever novos valores em novas tábuas. Ao descer em direção ao convívio dos homens, nosso profeta reaparece transfigurado pela conquista de uma nova inocência, a qual metamorfoseou o seu olhar e o permitiu caminhar como um dançarino. Experiência exatamente contrária à da subida, momento em que, carregando suas próprias cinzas, procurava se distanciar dos humanos e da tradição adoecidos. Enquanto a subida para a caverna foi ilustrada por uma ritualística fúnebre, a descida é marcada por um encantamento o qual o faz dançar e pela inocência no olhar. Zaratustra vai então rumo a missão de ensinar a sua selvagem sabedoria, a qual afirma o sentido da Terra e anuncia a possibilidade de superar aquela doença constituinte do tipo homem.

Recapitulando o que discutimos até aqui, percebemos que logo no prólogo é antecipado um significativo recorte da tarefa de Zaratustra, que vai sendo pormenorizada ao longo do livro, a saber: anunciar o deicídio e afirmar o além-do-homem como o novo sentido da terra, alertando seus interlocutores sobre os perigos do niilismo expressados na tipologia do último homem. No entanto, não obtendo sucesso em sua primeira tentativa de dialogar com o povo, Zaratustra decide conversar com um grupo seletivo de companheiros. A partir desse momento, ele começa a procurar pessoas as quais possam compreendê-lo, e o seu discurso sobre as metamorfoses do espírito cintila como o prenúncio dos pressupostos lançados para aqueles que desejam acompanhá-lo. Ou, como assinala Laurence Lampert (1986), talvez Zaratustra tenha diagnosticado a inexistência de pessoas aptas a ouvir a sua sabedoria, e seus discursos visassem criar companheiros capazes de acolher o seu inovador ensino³⁰¹. É perceptível que seus discursos, assim como os textos e a retórica filosófica antiga, têm a intenção não apenas de informar, mas sobretudo de formar aqueles que os escutam, ofício este que de início requer educar-se primeiro a si mesmo. Segundo Hadot (2014), a obra de uma determinada escola da

³⁰⁰ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.121.

³⁰¹ Cf. LAMPERT, Laurence. **Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra**. 1986, p.32.

Antiguidade dirige-se à “discípulos específicos, que é preciso exortar ou que se encontra em uma dificuldade particular³⁰²”. Ele ressalta ainda que o ensino “é adaptado ao nível espiritual dos destinatários”. Ou seja, “aos iniciantes não se expõem todos os detalhes do sistema, que só se pode desvelar aos mais avançados”. A obra, mesmo aparentemente teórica e sistemática, “é escrita não tanto para informar o leitor acerca de um conteúdo doutrinal, mas para formá-lo, fazendo-o percorrer certo itinerário no curso do qual ele progredirá espiritualmente”³⁰³. Inobstante as motivações iniciais da pregação de Zaratustra, é notável que os seus discursos intentam atrair e educar os seus adeptos, seja procurando-os ou, expressamente, criando-os às marteladas.

Todavia, Zaratustra deixa claro desde o começo que não está interessado em liderar ou conduzir fiéis, sua missão, ao contrário, passa por “atrair muitos para fora do rebanho – vim para isso³⁰⁴”. E, logo em seguida, complementa: “povo e rebanho se enfurecerão comigo: Zaratustra quer ser chamado de ladrão pelos pastores”. Dito em outras palavras, sua procura é por companheiros disponíveis e empenhados na destruição e criação de valores singulares e, conseqüentemente, na forja de um *ethos* outro no mundo. Tornar-se um discípulo de Zaratustra não implica acatar suas prescrições como dogmas ou mimetizar suas atitudes de modo passivo e irrefletido. Para Barros, a tarefa que ele assume enquanto mestre é a “de contribuir para despertar a necessidade de se passar por um processo de emancipação que, em última análise, é individual”³⁰⁵. Em suma, o que o nosso profeta espera dos seus companheiros é que sejam movidos, prioritariamente, pelo desejo de seguirem a si próprios³⁰⁶.

Ao eleger seus interlocutores, portanto, Zaratustra opta por falar para companheiros de viagem, independentemente de serem reconhecidos como aniquiladores ou desprezadores do bem e do mal. Ora, para ele, todo criador é um infrator. Em *Para além de Bem e Mal*, ao se direcionar para os seus pares, o autor os identifica com “os filósofos propriamente ditos”, como aqueles que “comandam e legislam”³⁰⁷. A grande tarefa destes novos filósofos – enfatiza que

³⁰² Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.252.

³⁰³ Idem.

³⁰⁴ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §9.

³⁰⁵ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.133.

³⁰⁶ Cf. Za/ZA, *Prólogo*, §9; Cf. Za/ZA, I, *Da virtude dadivosa* §3; Cf. Za/ZA, III, *Do espírito de gravidade*, §2.

³⁰⁷ Cf. JGB/MB, §211: “*Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é - vontade de poder. - Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não é preciso haver tais filósofos?’*”.

talvez eles não tenham existido ainda, salienta, porém, que é necessário que existam – , consiste justamente no desbravamento destemido dos territórios inexplorados do conhecimento, para que, assim, se torne possível perspectivar e destruir o ideal hegemônico, oportunizando as condições necessárias para a criação de valores que cultivem uma nova qualidade de ser-humano e promovam uma reabilitação da cultura. É neste registro que se torna pertinente a noção de conversão filosófica no sentido explicitado por Hadot e Foucault, sendo que no caso de Nietzsche esta conversão parecer visar justamente reverter todas as marcas deixadas pela tradição metafísica ou, utilizando a formulação de Hadot, inverter esse momento de inversão que se terá dado com a conversão da cultura ocidental a uma cultura hegemonicamente cristã. Ainda de acordo com Hadot, aqui se “entrevê o teor político da inversão dos valores, da mudança das normas diretivas da vida³⁰⁸”. Para ele, assim como parece concordar Nietzsche e Zaratustra, “o cuidado do destino individual não pode deixar de provocar um conflito com a Cidade”³⁰⁹. Reposicionar a finitude como critério interpretativo, utilizar as marteladas do método genealógico e ter, em primeira ordem, o caráter perspectivístico do saber; quem sabe assim não possamos, além de auscultar o lancinante eco do nada, identificar os “pés de barro”³¹⁰ dos antigos ídolos para, então, restituir à experiência humana a sua divina capacidade criadora-detratora.

3.2 Da crítica aos trasmundanos à afirmação do corpo

O discurso “Das cátedras da virtude” é um marco distintivo em relação às críticas de Zaratustra face aos valores convencionais. Nesse contexto, um grupo de jovens leva o profeta para ouvir os ensinamentos de um sedutor mestre, reconhecido por muitos como sábio. Na pregação, é perceptível a presença de fórmulas que intentam instruir os presentes sobre como evitar conflitos, por meio da adaptação às situações, visando sempre o “dormir bem”³¹¹. Zaratustra acha graça ao ouvi-lo e afirma ter finalmente compreendido o que era almejado na procura pelos mestres da virtude: o apaziguamento, o bem dormir e o entorpecimento dos

³⁰⁸ Cf. HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014, p.105.

³⁰⁹ *Idem*,

³¹⁰ Cf. EH/EH, *Prólogo*, §2: “(...) A última coisa que *eu* prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ – leia-se: o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro”.

³¹¹ Cf. Za/ZA, I, *Das cátedras da virtude*.

sentidos, por meio das “virtudes opiáceas”. O personagem parece fazer uso dessa expressão como crítica àqueles que negligenciam esta vida, os afetos e a sua própria vontade de poder ao privilegiarem um “além”, ou seja, ao buscarem “um celestial Nada”³¹². É significativo o fato de os discursos subsequentes, “Dos trasmundanos” e “Dos desprezadores do corpo”, versarem justamente sobre os malefícios opiáceos da metafísica transcendental ante a existência humana.

Esses dois capítulos são essenciais para a compreensão dos motivos que levaram Nietzsche a combater a oposição metafísica entre a vivência sensível e uma realidade que, a despeito de ser inacessível aos sentidos, fora interpretada como possuidora de uma “superioridade ontológica (lugar das essências), epistemológica (fonte da verdade), genética (momento originário, antes da “queda” no reino dos simulacros) e, até mesmo, axiológica (envolve o que é considerado de maior valor)”³¹³. Além de serem subsequentes na ordem dos discursos de Zaratustra, ambos os discursos se complementam ao asseverarem, categoricamente, que “enfermos e moribundos” são todos aqueles “que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu”³¹⁴. Justamente por essa particular atitude perante a vida é que eles são tidos como os “pregadores da morte”³¹⁵ – expressão também resgatada em um capítulo homônimo da primeira parte da obra e que se aplica aos que se sentem atraídos “para fora desta vida”, propagando as “doutrinas do cansaço e da renúncia”, para os quais a vida terrena não passa de “árido trabalho e inquietação”³¹⁶.

Zaratustra começa o “Dos transmudanos” confessando que “outrora, também ele lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos”. Reconhece que uma determinada vontade de poder lhe pintara “a obra de um deus sofredor e atormentado” que lhe parecia ser “o mundo”. E, de modo subsequente, afirma que a criação desse Deus cristão “era obra e loucura de homens, como todos os deuses”. Nas suas palavras:

Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!

Que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma *fugiu* de mim!

Sufrimento seria agora para mim, e tormento para o convalescido, crer em tais fantasmas; sofrimento seria para mim, e humilhação. Assim falo aos trasmundanos.

³¹² Cf. Za/ZA, I, *Dos trasmundanos*.

³¹³ Cf. PINHO, L. Nietzsche e a nobreza dos instintos corporais. In: **boletim interfaces da Psicologia da UFRJ** - issn 1983-5507 vol. 3, nº. 1, janeiro - junho de 2010, p.40.

³¹⁴ Cf. Za/ZA, I, *Dos trasmundanos*.

³¹⁵ Idem.

³¹⁶ Cf. Za/ZA, I, *Dos pregadores da morte*.

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta³¹⁷.

Neste trecho são demarcadas algumas das autosuperações de Zaratustra de forma “anacrônica”, as quais remetem a subida de Zaratustra para a montanha na companhia de suas próprias cinzas, onde passará uma década de isolamento. Ao que tudo indica, é somente depois desse momento de retiro, desde o princípio marcado por esforços, “marteladas” e práticas de si, que se torna possível para o profeta “inventar uma chama mais viva” e ser, em seguida, reconhecido pelo eremita da floresta como um “despertado”. O texto segue dizendo que “tolerante é Zaratustra com os doentes. Não se irrita, em verdade, com suas formas de consolo e ingratidão”³¹⁸. Porém, adverte: “que se tornem convaléscentes e superadores e criem para si um corpo superior!”. Cabe-nos, nesse momento, indagar: o que interessa a Zaratustra ressaltar na criação, pelo homem, do Deus cristão? A que corpo se deve essa criação de um além-mundo, e o conseqüente desprezo pela terra e pelos sentidos? Ao sofrimento, à impotência, a doença, a iminência da morte, diria, sem meias palavras, o nosso profeta! Essa ideia de que os deuses não só têm uma origem terrena ou humana, como são fruto da fraqueza ou da incapacidade de lidar com o sofrimento é o principal aspecto crítico desses capítulos. Ouçamos Zaratustra falar aos visionários do além:

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta. Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e trasmundanos³¹⁹.

Para o personagem, foram os doentes e moribundos, justamente aqueles que desprezam o corpo e a terra, os que inventaram as causas celestiais e o sangue redentor. E este tema é mais uma vez abordado em “Dos pregadores da morte”, quando Zaratustra classifica os pregadores da vida eterna como seres terríveis que, “mal nasceram, já começam a morrer” e suspiraram por doutrinas do cansaço e da renúncia, proclamando: a vida está refutada; insensato é quem deseja este mundo; a vida é só sofrimento; deves renunciar-te a ti mesmo; a volúpia é pecado; o parto é uma coisa penosa; é preciso ter compaixão. E, para esses pregadores da morte, Zaratustra, o ímpio, tem um conselho bem condizente com as palavras de Nietzsche “é preciso proteger os fortes contra os fracos”, “que – esses – desapareçam depressa.”³²⁰

³¹⁷ Cf. Za/ZA, I, *Dos trasmundanos*.

³¹⁸ Cf. Za/ZA, I, *Dos trasmundanos*.

³¹⁹ Cf. Za/ZA, I, *Dos trasmundanos*.

³²⁰ Cf. Za/ZA, I, *Dos pregadores da morte*. Cf. também MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.68.

Contra a cosmovisão dos desprezadores, mediante a qual também Zaratustra se percebeu outrora arrebatado, nosso transfigurado profeta não polpa golpes e provocações. No quinto discurso da primeira parte, “Das paixões alegres e dolorosas”, ele perverte a lógica dominante, afirmando não desejar o seu bem “como uma lei divina”, uma norma ou necessidade. Ao invés disso, enfatiza que a sua virtude deve ser terrena e não um “um indicador de mundos supraterrâneos e paraísos”³²¹. Adverte que não há bem e mal universalmente aplicáveis como se se tratasse de um rebanho homogêneo, mas que cada vivente, de modo singular, deve criar os seus próprios critérios e valores. Esta postura liberadora reclama a figura do além-do-homem enquanto resistência e des-caminho ante a massificação heterônoma-normativa, para que assim seja possível uma marcha em direção a autoeducação emancipatória: educação esta que requer, como indicado no Prólogo, silêncio, afastamento (*páthos da distância*) e solidão³²². Com isso, Zaratustra não pretende impor uma regra dogmática a ser mimetizada passiva e resignadamente, mas oferta um exemplo afirmativo que, além de incentivar, fomenta um processo de autocura, autoformação e re-educação. Uma das principais características da virtude anunciada pelo profeta nietzschiano é a sua novidade, uma vez que ela se difere radicalmente dos valores e virtudes niilistas que vigoraram desde a revolução escrava no campo da moral.

No quinto discurso da segunda parte, “Dos virtuosos”, Zaratustra contrasta sua inovadora virtude às demais. Caracteriza os autoproclamados virtuosos como “langues e adormecidos” em formulação semelhante à usada em “Das cátedras da virtude”, momento em que ironiza a “virtude da papoula”, qualificando-a como anestésico de vida e propulsora do embotamento das paixões³²³. Um dos principais objetivos desse discurso é desmistificar a suposta abnegação desinteressada dos virtuosos, denunciando que seus intentos fracos e egoístas se disfarçam sob a roupagem ascética de gestos compassivos. Zaratustra aponta o paradoxo de que, apesar de se pretendem abnegados, os virtuosos introduziram “vingança, castigo, prêmio e recompensa” nos valores e esperam ser recompensados pelas formidáveis condutas que afirmam praticar por abnegação. Em contrapartida, o profeta trágico nos ensina que não existe paga nem pagador, mas também adverte que a virtude é, tampouco, sua própria recompensa. Como uma “relha de arado”³²⁴, ele quer ser a ferramenta que resga o fundo das

³²¹ Cf. Za/ZA, I, *Das paixões alegres e dolorosas*.

³²² Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.135.

³²³ Cf. BARROS, op. cit. p.135.

³²⁴ Cf. Za/ZA, II, *Dos virtuosos*.

almas desses virtuosos, expondo seus interesses e desafiando-os a buscar uma virtude mais elevada e própria.

O objeto principal de crítica é a moralidade, especialmente a relação entre moral e a verdade que, majoritariamente, nos leva à crença ilusória de que sejam – tanto a moral quanto a verdade – intrínsecas à vida. Zaratustra contesta a noção de uma verdade absoluta subjacente à vida, que possa ser desvelada através de processos cognitivos³²⁵: “Não sintas inveja desses homens incondicionais e prementes, ó amante da verdade! Jamais a verdade andou de braço dado com um homem incondicional”³²⁶. Ele rejeita a possibilidade de existir um conhecimento imaculado e universal capaz de revelar a natureza mais profunda da vida. Em vez disso, argumenta que o conhecimento é produzido por meio da avaliação valorativa empreendida por um “si mesmo” ou, em outras palavras, pela vontade de poder de um corpo específico. Tal avaliação apreciativa é uma manifestação perspectivística, já que os valores afirmados por um existente não são decaídos do paraíso, mas antes criados por determinados processos corporais³²⁷. De modo que aquele que deseja “encontrar”, deve, primariamente, criar, posto que “sem a avaliação, seria oca a noz da existência”. É importante “ouvir isso, ó criadores!”³²⁸.

Em oposição àqueles que desprezam o corpo e criticando a interpretação dualista de mundo, Zaratustra rejeita a separação entre corpo e alma, bem como a noção de sujeito (*das Subjekt*) – que para ele não passa de uma mera “ficção”³²⁹. Além disso, ele redime e reposiciona o corpo como agente que pensa, despreza, avalia e cria. “Eu, dizes, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é o teu corpo e a sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu”³³⁰. Em sua obra *Nietzsche: Life as Literature*³³¹, Alexander Nehamas apresenta uma interpretação intrigante da afirmação de Nietzsche sobre a unidade do eu. Nehamas argumenta que o “eu” não é mestre em sua própria casa, mas sim um jogo de impulsos que culmina em uma unidade temporária. Segundo essa visão, a unidade do corpo é o que

³²⁵ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.136.

³²⁶ Cf. Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*.

³²⁷ Cf. Za/ZA, I, *Das mil metas e uma só meta*: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar - foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador”.

³²⁸ Cf. Za/ZA, I, *Das mil metas e uma só meta*.

³²⁹ FP, outono de 1887. KSA 12, 9 [108].

³³⁰ Cf. Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

³³¹ Cf. NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge Mass., Harvard University Press. 1985, p.170.

confere identidade do eu³³², pois é no corpo que há o reagrupamento de pensamentos, desejos e ações contraditórias que se reúnem em um único sujeito.

Daí “fazer o eu” ter um sentido capital na obra de Nietzsche. Segundo Dias (2011), a constatação da morte de Deus, o subsequente “problema do sentido da existência e a permanência do perigo do niilismo passivo ‘tudo é igual, nada vale a pena’”, levaram o filósofo a pensar na criação de tipologias humanas diferenciadas as quais possam dar um novo sentido e uma nova direção à humanidade. O além-do-homem desponta enquanto aquele que supera, e pode superar as oposições metafísicas e, como diz Deleuze (1976), cria um “novo modo de sentir, pensar, avaliar e uma nova forma de vida”³³³. Neste sentido, o emblemático “tornar-se o que se é” não se vincula a uma vontade tributária de um sujeito que, a partir do momento em que “descobre a sua essência”, pode então se adequar a ela. Pelo contrário, trata-se de desprender-se de si mesmo, tendo a coragem de se aventurar em direção ao proibido, de se experimentar em contextos outros, atravessando e conquistando territórios inexplorados. Como Jorge Larrosa (2009) aponta, a ideia de experimentação contém tanto o “‘ex’ do exterior, do exílio, do estranho e do êxtase”, quanto o “‘per’ de percurso, de passagem” e de uma jornada em que o sujeito da experiência se testa e se ensaia a si mesmo³³⁴. Em resumo, a experiência é vista como uma etapa, uma travessia em que o “eu” se desafia e se reinventa a si mesmo experencialmente.

Ao examinarmos com cuidado o título do discurso “Da superação de si mesmo”, percebemos que ele contém o mesmo termo que é usado para se referir ao corpo – *Selbst* – ao longo do livro, traduzido por “si mesmo” ou “ser próprio”. O discurso aborda a necessidade de superar aquilo que, hegemônica e tradicionalmente, se compreendeu por corpo. Para Zarathustra, a vontade humana não está reduzida e limitada a nenhum setor ou órgão específico, o qual é responsável pela origem “do todo”, como o cérebro ou a alma, por exemplo. Em contraposição a essa interpretação, declara: “Eu sou todo corpo e nada além disso: e alma é somente uma palavra para alguma coisa do corpo”³³⁵. Para a perspectiva da vida como vontade de poder, o corpo em geral, e não apenas algumas de suas partes, é considerado “pensador”.

Nesta perspectiva não há espaço para uma busca ascética pela Verdade, nem há a supremacia da lógica-formal como acesso privilegiado ao saber, uma vez que o corpo é, ele

³³² Cf. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.129.

³³³ Cf. DELEUZE, 1976 apud DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011, p.130.

³³⁴ Cf. LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Autêntica. 2009, p.67.

³³⁵ Cf. Za/ZA, I. *Dos desprezadores do corpo*.

mesmo, entendido como uma potência criadora, em devir e signo-sintoma de uma tecitura específica da vontade de poder, a qual o posiciona de um modo específico ante a vida. Todos os elementos que constituem o corpo, desde as mais ínfimas partículas, desejam, avaliam, lutam e tentam estender o seu domínio sobre os demais; como atesta Zaratustra: “onde encontrei vida encontrei vontade de poder³³⁶”. Onde há vida nunca há repouso ou paz permanentes, portanto. Mas antes, constantes guerras, embates e conflitos (*agon*) entre uma multiplicidade de vontades que, ininterruptamente, lutam entre si com o objetivo de mandar e exercer domínio.

Todavia, o corpo é “uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”³³⁷. Apesar dos conflitos serem incessantes, a cada momento eles “se resolvem” e se hierarquizam num “sentido único”. Há, portanto, a cada vez, uma “paz” e um “direcionamento” específico que exerce soberania, mesmo que temporariamente. O corpo saudável, aos olhos de Nietzsche e de Zaratustra, não é “anárquico” e, muito menos, difuso. Apesar de o estado belicoso ser permanente nele, há, em condições saudáveis, uma negociação provisória e harmônica entre as múltiplas vontades, assegurando a efetivação coesa da vontade de poder. Entretanto, tais “acordos de paz” duram somente o tempo necessário para conferir integração e “equilíbrio” ao todo. Caso eles se estendam além da medida conveniente, podem levar as forças em jogo a se acomodarem e estagnarem, diminuindo, em decorrência disso, a vitalidade do corpo. Justamente por isso, podemos pensar que as práticas espirituais (ou ascéticas) de si estão a serviço de um *agon* saudável, por intensificarem um constante refinamento e potencialização da vontade de poder de um *Selbst*.

3.3 Do caminho do criador

Em *Ecce Homo*, Nietzsche destaca dois aspectos distintivos que, segundo ele, separam o seu livro *Assim falou Zaratustra* de todos os outros, a saber: a singularidade e elevação. Uma das principais manifestações dessas peculiaridades é a radical solidão do livro e de seu protagonista, uma condição intensamente tematizada pelo próprio Nietzsche que, por diversas vezes, enfatizou a “solidão anil” dessa obra única, classificada pelo próprio como um “ditirambo à solidão³³⁸”. Em seu artigo “Silêncio, solidão”, Scarlett Marton destaca a importância crucial que a vivência da solidão possui para Nietzsche e para o seu personagem Zaratustra, sobretudo, por sua natureza preventiva e acolhedora, já que é nela que “autor e

³³⁶ Cf. Za/ZA, II, *Da superação de si mesmo*.

³³⁷ Cf. Za/ZA, I, *Dos desprezadores do corpo*.

³³⁸ Cf. EH/EH, *Por que sou tão sábio*, §8.

personagem se revigoram e se reencontram a si mesmos; é nela que se restabelecem do convívio com os homens”³³⁹. Marton também observa que, além de regeneradora, a solidão é marca distintiva e condição necessária para o pensamento de Nietzsche e do seu profeta.

Ao longo da trajetória de Zaratustra, a sua diferença em relação aos demais homens e a consequente dificuldade de compreensão entre ele e os seus contemporâneos se tornam evidentes. O uso frequente de imagens de altitude, como a do “voo”, do “topo de montanha”, do “gelo duro” e do “vento cortante”, serve para marcar a distância que os separa. Zaratustra chega a afirmar que o tempo é seu único contemporâneo³⁴⁰ e não economiza termos depreciativos para se referir aos demais homens que têm, por habitat, a feira, o mercado e, como guia, o instinto de rebanho. Zaratustra, em contrapartida, se considera “seis mil pés acima do homem e do tempo” e afirma ter que se esforçar para enxergá-los, pois, tamanha é a pequenez do povo³⁴¹: “Vós olhais para cima, quando aspirais a elevar-vos. E eu olho pra baixo, porque já me elevei³⁴²”.

Um dos muitos pontos de afinidade entre o protagonista dessa tragédia e o seu criador reside neste aspecto. Nietzsche sempre se percebeu afastado de seus contemporâneos, autodenominando-se um ser nascido póstumo, a quem apenas o porvir o pertencia. Em *Ecce Homo*, na seção “Por que sou tão inteligente”, ele revela que a *solidão* é uma das principais objeções a um homem, mas que ele próprio sempre sofreu do oposto, isto é, do excesso “da multidão³⁴³”. Em *Além do Bem e do Mal*, no aforismo §284, ele destaca a solidão como uma das quatro principais virtudes nobres, juntamente com a coragem, a perspicácia e a simpatia. E, no aforismo §443 de *Aurora*, ele aponta a incapacidade de lidar com a solidão como a deficiência mais comum na educação e formação de sua época. Em última análise, a solidão experimentada por Zaratustra, assim como a de Nietzsche, parece decorrer da intempestividade (extemporânea) das ideias que eles expressam. O filósofo frequentemente refere-se a sua filosofia como pertencente “ao futuro”, pois compreendia que ela só poderia ser recebida em meados do século XXI. De forma análoga ao seu personagem, ele declara:

³³⁹ Cf. MARTON, Scarlett. Silêncio, solidão. **Cadernos Nietzsche**, v. 9, 2000, p. 86-87: “Na solidão, desfruta o silêncio, a água pura, o ar fresco, o alimento genuíno, a morada acolhedora; na solidão, encontra o seu lar. Assumindo valores que contrastam com os dos homens de seu tempo, torna sua morada imprópria para eles; abraçando perspectivas avaliadoras que se contrapõem às que adotam, faz de seu lar um lugar a eles inacessível. E, mesmo na topografia, deixa expressa sua singularidade; por demais alto e íngreme, habita”.

³⁴⁰ Cf. Za/ZA, II, *Do país da cultura*.

³⁴¹ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.138-139.

³⁴² Cf. Za/ZA, I, *Do ler e escrever*.

³⁴³ Cf. EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, §10.

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar da altitude, um ar forte. É preciso ser feito para ele, senão o perigo de se resfriar não é pequeno. O gelo está perto, a solidão é descomunal - mas com que tranquilidade estão todas as coisas à luz! com que liberdade se respira! quanto se sente abaixo de si! - filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária em gelo e altas montanhas³⁴⁴.

No texto intitulado “Das moscas do mercado”, a disparidade entre a nobre envergadura de Zaratustra e a vil mesquinhez do povo é exposta de maneira expressiva. O discurso começa com um apelo urgente e preocupado: “Foge para a tua solidão, meu amigo! Vejo-te atordoado pelo barulho dos grandes homens e picado pelos ferrões dos pequenos”³⁴⁵. O chamado de Zaratustra é dirigido aos seus amigos, isto é, àqueles que estão próximos a ele e que compartilham de uma condição semelhante à sua, ou aos que, pelo menos, se esforçam por alcançá-la. Em contrapartida, aqueles que são considerados “grandes homens” pelo povo são impostores, “atores” e “solenes bufões” aos olhos de Zaratustra. O rebanho, atesta ele, tem pouco discernimento sobre o que é a grandeza, mas é facilmente seduzido pelos “apresentadores e comediantes das grandes causas”³⁴⁶. Eles não possuem critérios nobres de avaliação (parâmetros espiritualizados) e não conseguem distinguir entre a verdadeira grandeza e o engano. Seu foco está nos estímulos imediatos que facilmente excitam seus sentidos mais decadentes, nas exibições espalhafatosas e a quem, oportunamente, diz o que querem ouvir. Para Zaratustra, a feira é o espaço privilegiado desse falatório dos comerciantes e das picadas venenosas das moscas, lugar onde os considerados “grandes homens” apresentam e representam as coisas do mundo, sem antes terem tensionado os seus conhecimentos e experiências em “poços mais profundos”. Eles adotam, por quão rasos e apressados que são, um estilo jornalístico superficial e tendencioso e exigem uma reação imediata do público, sem preocupação com a veracidade das “sabedorias” propagadas. São comediantes que mudam de opinião conforme a conveniência, com o objetivo de sonegar a solidão e distrair do ócio o povo – que absorve, obedientemente, tudo o que é veiculado, ao contrário do que faz as “pequenas orelhas” seletivas de Zaratustra. Em decorrência a toda essa leviandade, os valores que orientam as vidas daqueles que se organizam em rebanho passam por “dados” inquestionáveis, o que levou Nietzsche a caracterizá-los como “seres incondicionais e prementes”, com os quais a “verdade nunca andou de braço dado”³⁴⁷. A partir dessas críticas, fica evidente o que não é considerado “grande” e “elevado” para Zaratustra. Mas o que seria a grandeza para ele então?

³⁴⁴ EH/EH, *Prólogo*, §3.

³⁴⁵ Cf. Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*.

³⁴⁶ *Idem*.

³⁴⁷ Cf. Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*.

Para Zaratustra, a grandeza se aproxima de um “casamento com o espírito”³⁴⁸ que implica, por sua vez, em assumir uma postura de comandante-guia que “dá direção” aos diversos afluentes que superabundam o espírito³⁴⁹. Tanto para o nosso profeta quando para o seu criador, parece não importar se um indivíduo é rico ou pobre em dons, o que é indiscutivelmente salutar é que ele saiba direcionar as tecituras que compõem o seu existir (incluindo os riscos de ser um herdeiro³⁵⁰) de forma detratadora-criativa, irrepetível e singular. Além disso, ambos enfatizam que a grandeza está relacionada à capacidade de vingar na vida³⁵¹, de modo a poder desejá-la eternamente. Em *Ecce Homo*, Nietzsche caracteriza o homem que vingou como aquele que é “talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo”, capaz de encontrar “sabor apenas no que lhe é salutar”³⁵² e de “inventar meios de cura para as próprias injúrias”. Nessa tipologia existencial, as adversidades e injúrias são usadas em seu proveito e, “de tudo o que vê, ouve e vive”, forma instintivamente *sua* soma, sendo “um princípio seletivo que deixa muito de lado”. Além disso, um homem que vingou descrê de “‘infortúnio’ como de ‘culpa’”, acerta recorrentemente “as contas consigo e com os outros, e sabe esquecer”, sendo “forte o suficiente para fazer com que tudo resulte no melhor para ele”. Ele está sempre “em sua própria companhia”, “honra na medida em que *elege, concede, confia*” e reage lentamente a toda sorte de estímulo, cultivando uma larga distância daquilo que o rouba de si mesmo.

A solidão assume, pois, diversas formas dentre as quais a do eremita representa uma fuga solipsista de um mundo metafisicamente interpretado-idealizado, enquanto a solidão de Zaratustra se deve à necessidade de se destacar do rebanho para levar a cabo o seu processo de

³⁴⁸ Cf. especialmente GD/CI, *A moral como antinatureza*, §1. Cf. também WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, v.32, p-203-232. 2013, p.217-218: “Essa noção designa assim um modo de tratamento original das pulsões, opondo-se à manifestação instantânea, direta e violenta – portanto, cega das pulsões. Nisto que nos ocupa, é necessário falar de espiritualização na medida em que intervém a inteligência, a razão, ou ainda, se se quer, a sabedoria: lida-se com uma visão prospectiva, com uma antecipação, que se caracteriza por se levar em conta a duração e que, portanto, se distingue completamente da explosão instantânea da violência, provocada por situação dada, absolutamente cega às consequências”.

³⁴⁹ Este é o título do aforismo §521 de *Humano, demasiado humano* – ‘Grandeza significa: dar direção’: “Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante; é o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele inicialmente seja pobre ou rico em dons”.

³⁵⁰ Cf. Za/ZA, I, *Da virtude dádiosa*, §2: “Não apenas a razão de milênios – também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro. Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso, e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido. Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!”

³⁵¹ Cf. EH/EH, *Por que sou tão sábio*, §2.

³⁵² A este respeito, podemos nos recordar do *Prólogo* (§6) de *Assim falou Zaratustra*, momento que é narrado como a atenção do povo se volta para o palhaço equilibrista e não para o anúncio do além-do-homem ou para o alerta sobre o último homem feito por Zaratustra.

tornar-se quem se é, pondo-se à serviço de uma obra corporal capaz de acomodar o seu pensamento abissal. Também no discurso “No monte das oliveiras” essas diferenças são assinadas: “a solidão de um, é a fuga do doente; a solidão de outro, é a fuga *ante* os doentes”³⁵³. Já no texto “Das moscas do mercado” notamos, mais uma vez, a relação entre grandeza, criação e solidão: “É longe do mercado e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores. Foge, meu amigo, para a tua solidão”³⁵⁴. No entanto, é no discurso intitulado “Do caminho do criador” que essa relação é detidamente explorada. Nesse contexto, Zaratustra parece querer martelar a ideia de que haja uma fórmula preexistente que assegure o caminho até o “eu” e, ao mesmo tempo, ensinar que é na audaciosa experimentação de estar em marcha rumo a “si mesmo” que o caminho vai sendo criado e esculpido.

Para o nosso profeta, um corpo criador e, portanto, saudável procura constantemente superar a sua própria decadência, elaborando para si, além de “exercícios”³⁵⁵ que o aproxime dessa tarefa, modos inaugurais de ser que contrastam com aqueles que desprezam a vida e que, dominados pela doença, se afastam dessa terapêutica potente que é a atividade criadora. O corpo criador oferta para si o espírito, como “uma mão de sua vontade”³⁵⁶ e é capaz de engendrar o seu próprio bem e mal³⁵⁷. Para realizar essa empreitada, será necessário uma ocupação constante e dedicada consigo mesmo, em que a espiritualização (*Vergeistigung*)³⁵⁸ estará a serviço de um comando mais elevado de si. É fundamental, como demonstra Zaratustra, dedicar tempo à própria solidão e, com altivez, avançar lentamente, a fim de evitar tranquilizações em refúgios gregários e metafísicos, os quais acabam por obstaculizar a fonte criadora:

Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta. “Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. A voz do rebanho ainda ressoará dentro de ti. E, quando disseres “Já não tenho a mesma consciência que vós”, isso será um lamento e uma dor. Vê, essa dor mesma foi gerada por tal consciência, e o último reluzir dessa consciência ainda arde na tua aflição. Mas queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso! És uma nova força e um novo direito? Um primeiro movimento? Uma roda que gira por si mesma? Podes também obrigar estrelas a girar ao teu redor?³⁵⁹

³⁵³ Cf. Za/ZA, I, *No monte das oliveiras*.

³⁵⁴ Cf. Za/ZA, I, *Das moscas do mercado*: “Gira o mundo em torno dos inventores de novos valores - e gira de maneira invisível. Mas em torno dos comediantes giram o povo e a fama: é esse o caminho do mundo”.

³⁵⁵ Cf. EH/EH, *Por que sou tão sábio*, §2 e *Por que sou tão inteligente*, §2.

³⁵⁶ Cf. Za/ZA, I, *Das paixões alegres e dolorosas*.

³⁵⁷ Cf. Za/ZA, I, *Do caminho do criador*.

³⁵⁸ Cf. GD/CI, *A moral como antinatureza*, §1.

³⁵⁹ Cf. Za/ZA, I, *Do caminho do criador*.

Zaratustra assevera que para seguir o próprio caminho é necessário se tornar “um movimento inicial” que gira por si só, como alusão direta à terceira das conversões do espírito, que passa, justamente, por se tornar uma criança. Ele sugere, implícita ou explicitamente, que para seguir o angustiante e criativo caminho em direção a “si mesmo” é preciso, sobretudo, tornar-se criança. Cabe-nos mencionar que, quando Zaratustra saiu de sua caverna após dez anos de isolamento, a primeira pessoa com a qual ele encontrou o viu como uma criança. Isso nos faz pensar que é condição de possibilidade para a tarefa destrutiva-criativa passar pela transmutação do corpo-criança. A anterior conversão do espírito, em leão, “conquistou a liberdade para novas criações, mas é a criança que fará uso dessa liberdade”³⁶⁰. Zaratustra é inequívoco ao dizer que não é suficiente se afastar do rebanho e desprezar os seus valores, deve-se, isto sim, criar a partir disso³⁶¹.

No decorrer da sua exposição, ele provocativamente interroga os seus interlocutores, indagando-lhes se podem dar a si mesmos o seu próprio bem e mal e se podem “erguer a (tua própria) vontade acima de ti como uma lei?”. E complementa: “podes ser de ti mesmo juiz e vingador de sua própria lei?”. Esses perscrutadores questionamentos das consciências tradicionalmente orquestradas associada ao ofício de “perfurar”, “escavar”, “solapar”³⁶², perspectivar parece justamente dizer respeito à principal tarefa assumida pela filosofia nietzschiana, qual seja: a transvaloração dos valores. Nesse sentido, Nietzsche incentiva seus companheiros a não mais aceitarem valores milenares como um resignado camelo, mas sim a avaliá-los e, leoninamente, “combater o ‘dragão de deveres’ opressivos e arbitrários”³⁶³ para que se torne outra vez possível a criação de valores. O trecho “e mais de um que foi para o deserto e sofreu sede com as feras, queria apenas não sentar-se em torno da cisterna na companhia dos sujus cameleiros³⁶⁴”, pode ser interpretado como uma referência à década de retiro do protagonista da tragédia nietzschiana. Compreendemos que essa descrição descortina, pelo menos em partes, o motivo do isolamento descrito no prólogo e que, reiteradamente, fora reafirmado por Zaratustra para àqueles dispostos a caminharem por si mesmos: “Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas?”³⁶⁵

³⁶⁰ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.141.

³⁶¹ Cf. Za/ZA, I, *Do caminho do criador*: “Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És um desses a quem foi *permitido* escapar de um jugo? Há alguns que lançaram fora seu último valor, ao lançar fora sua obrigação de servir. Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para quê?*”

³⁶² Cf. M/A, *Prólogo*, §1.

³⁶³ Cf. BARROS, op. cit., p.142.

³⁶⁴ Cf. Za/ZA, II, *Da gentilha*.

³⁶⁵ Cf. Za/ZA, I, *Do caminho do criador*.

A proeminência da solidão também é evidente no último discurso da primeira parte, intitulado como “Da virtude dadivosa”. Nesse momento, Zaratustra enfatiza a importância da autonomia e do exemplo de vida em vez do ensino meramente discursivo, destacando a necessidade de se aprender com a própria experiência: “Médico, ajuda-te a ti mesmo: assim ajudarás também o teu doente. Que a melhor ajuda, para ele, seja ver com seus próprios olhos aquele que cura a si mesmo”. Apesar dele ocupar, aparentemente, um lugar privilegiado de mestre que ensina e orienta, o profeta trágico se esforça para desconstruir essa imagem, demonstrando que a verdadeira ajuda vem do testemunhar, com os próprios olhos, aquele que aprendeu a curar a si mesmo – esse testemunho vivo parece ser condição de forja de uma maestria própria e vindoura. Trata-se, pois, de um ensino diretamente vinculado à experiência, portanto, de uma prática ascético-performático para tornar-se quem se é. Surpreendentemente, Zaratustra, com uma certa relutância, opta por se separar dos poucos discípulos que o acompanhavam. Afasta-se, sobretudo, para que não cultivassem uma dependência em relação à sua figura e “tutela”. Nesse momento, é perceptível a dificuldade de Zaratustra em se despedir, evidenciando o quão complexa é a tarefa de lidar com a própria solidão.

Uma postura similar pode ser percebida no discurso “O canto noturno”, que inicialmente teve o título provisório de “A canção da solidão”. Novamente Zaratustra apresenta grandes dificuldades em lidar com a solidão, e lamenta: “Eu sou luz; ah, fosse eu noite! Mas esta é a minha solidão: que estou circundado de luz”³⁶⁶. É importante notar que Nietzsche traduz o nome Zaratustra como “estrela dourada” e enfatiza a sua luminosidade e brilho ao longo da obra, chegando a identificá-lo, mais precisamente no prólogo, ao sol como astro-rei que ilumina a humanidade. Todavia, o título do discurso indica também uma aproximação do personagem com o lado noturno e sombrio da existência. Há no profeta, portanto, uma negociação, ou melhor, uma integração saudável de polos que, tradicionalmente, estiveram-se desarticulados³⁶⁷. Em *Ecce Homo*, Nietzsche se refere ao “O canto noturno” como “a mais solitária canção jamais composta” e afirma que: “coisa igual não foi jamais criada, jamais sentida, jamais sofrida”³⁶⁸. E ainda faz um comentário revelador: “Zaratustra define certa vez, com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o sentido: ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou”³⁶⁹. Esta tarefa comum ao autor e a seu personagem – figuras que redimem “tudo o que passou” – parece consistir na

³⁶⁶ Cf. Za/ZA, II, *O canto noturno*.

³⁶⁷ Sobre esta temática cf. NEUHOUSER, F. Nietzsche on Spiritual health and cultural pathology. In: **The Nietzschean mind**. Edited by Paul Katsafanas. First published by Routledge, 2018, p. 334-346.

³⁶⁸ Cf. EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, §8.

³⁶⁹ Cf. EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, §8.

corajosa afirmação do “Eterno Retorno de todas as coisas”, a qual será apresentada em *Assim falou Zaratustra* logo após a radicalização da solidão e o enfrentamento do niilismo³⁷⁰.

A capacidade de aceitar a falta de sentidos transcendentais que deem significado à existência e a possibilidade de afirmar o Eterno Retorno parecem ser os elementos necessários para uma espiritualização dos sentimentos niilistas que ameaçam Zaratustra. Segundo Nietzsche, esses são requisitos fundamentais para uma afirmação dionisíaca da vida, evidenciados tanto pela ideia de um Eterno Retorno do mesmo, em que tudo, invariavelmente, se repete em ciclos idênticos, quanto pela ideia de “*amor fati*” – que também expressa a aceitação incondicional de tudo o que acontece, inalteravelmente como acontece, a cada momento, sem possibilidade de modificação e, principalmente, sem qualquer tipo de sentido, finalidade ou propósito transcendentais. Tanto para Nietzsche como para o seu Zaratustra, essa capacidade de aceitação dionisíaca é um sinal de grandeza e a fórmula máxima de afirmação existencial, que só pode ser alcançada (e re-conquistada) por aqueles que levam a sua solidão ao extremo do processo de *Vergeistigung*³⁷¹.

3.4 Tornando-se a si mesmo o mestre do Eterno Retorno

Até este momento, Zaratustra ainda não pôde afirmar o Eterno Retorno e ainda não se tornou um filósofo dionisíaco. Em “Da visão e enigma”, ele descreve aos marinheiros em alto-mar uma antevisão que teve no início de sua jornada solitária, quando ainda se sentia doente e oprimido³⁷². No momento em que o capítulo termina, ele ainda convive com alguns enigmas e tristezas e confessa ansiar pelo riso do pastor transfigurado. No capítulo seguinte, “Da bem-aventurança involuntária”, ele continua sua viagem pelo mar e percebe não ter tido força suficiente para o último ímpeto, a audácia leonina o havia escapado. Zaratustra reconhece que ainda não chegou a hora de sua derradeira batalha, que está no meio de sua obra e que, para completar-se a si mesmo, deve passar por sua última prova³⁷³. Mesmo quando regressa à solidão de sua caverna – depois de reencontrar os homens e notar que o niilismo da doutrina da felicidade e da virtude que seguiam tornou-os menores, mais cansados, incapazes de saber

³⁷⁰ Cf. BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zaratustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011, p.142-143: “Em ‘O canto noturno’ e no último discurso da segunda parte, ‘A hora mais silenciosa’, Zaratustra aparenta vivenciar o niilismo com relação à solidão que havia previsto em ‘Do caminho do criador’”.

³⁷¹ Cf. GD/CI, *A moral como antinatureza*, §1.

³⁷² Cf. Za/ZA, III, *Da visão e enigma*: “Eu subia, subia, sonhava, pensava - mas tudo me oprimia. Era como um doente prostrado por seu atroz suplício e que um sonho ainda mais atroz desperta novamente do sono”.

³⁷³ Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.137.

querer – Zaratustra ainda confessa que está à espera de sua redenção e que, tal como o sol, também quer ter seu ocaso³⁷⁴.

Embora a seção “O Convalescente” seja o momento de viragem do declínio de Zaratustra, é também o momento mais crítico do seu percurso. Nessa etapa, ele enfrenta o seu maior desafio: o pensamento do Eterno Retorno. Essa perspectiva afirma que tudo volta e se repete infinitamente em ciclos idênticos, incluindo os acontecimentos bons e maus da existência, desde os maiores acontecimentos até ao mais ínfimo detalhe. Embora Zaratustra seja conhecido como “o advogado da vida”, o advogado do sofrimento” e “o advogado do círculo”³⁷⁵, quando confrontado com o pensamento abissal, ele fica trêmulo e desmaia palidamente³⁷⁶. Por sete dias a fio ele se recusa a comer, beber ou falar. Essa reação é semelhante, apesar de mais intensa, da que teve no encontro com o adivinho³⁷⁷. Vimos Zaratustra, durante a viagem pelo mar, ansiar por força para que pudesse ouvir o seu pensamento abissal cavar sem tremer. Agora, é ele que chama pelo pensamento e se alegra por este estar vindo. No entanto, ao experimentá-lo, ele sente um forte sentimento de repulsa e cai como morto, permanecendo nesse estado por mais sete dias consecutivos³⁷⁸. Quando finalmente se recupera, os seus animais iniciam um diálogo com ele cujo tema é o Eterno Retorno, justamente o entendimento que Zaratustra acabara de experimentar³⁷⁹.

Após sete dias de prostração, nosso profeta se ergue da cama e contempla o seu entorno, mas ainda se recusa a atender aos apelos dos seus animais para deixar a caverna e retornar ao mundo, onde a natureza e todas as coisas aguardam por ele. Zaratustra permanece num estado letárgico, buscando apenas o conforto do “tagarelar” de seus animais que o anima. Embora não revele a causa do que o derrubou, são seus animais que, em uma cantilena, expressam o conteúdo do seu pensamento: “Tudo passa, tudo volta novamente; eternamente rola a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, eternamente corre o ano do ser”³⁸⁰.

No capítulo “Da visão e do enigma”, Zaratustra ainda era um homem doente, incapaz de resistir ao niilismo. Entretanto, em “O convalescente”, fica evidente que o pastor sufocado

³⁷⁴ Cf. Za/ZA, *De velhas e novas tábuas*, §3.

³⁷⁵ Cf. FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutoramento em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013, p.292-293.

³⁷⁶ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*.

³⁷⁷ Cf. Za/ZA, II, *O adivinho*.

³⁷⁸ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*: “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento mais abissal! Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo fala, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz! Viva! Vem! Dá-me a mão – ah! Larga! Ah! Ah! – Nojo, nojo, nojo – – – ai de mim!”

³⁷⁹ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*, §2: “Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: és o mestre do eterno retorno - este, agora, é o teu destino!”

³⁸⁰ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*.

que morde a cabeça da pesada serpente é uma antevisão da redenção de Zaratustra. Para Machado (2011), a importância desse capítulo não é meramente apresentar uma visão, mas sim efetivar “a passagem da doença à convalescência e retratar Zaratustra como um convalescente”³⁸¹. Todavia, ser convalescente não é o mesmo que possuir a saúde plena, a “Grande Saúde, a saúde que não procura evitar nem mesmo a doença”³⁸². O advogado da vida, mesmo convalescente, ainda é assombrado pela lembrança da própria enfermidade. Por outro lado, convalescente, ele aprende que para enunciar o Eterno Retorno é preciso ter a experiência de um novo canto e que isso, por sua vez, exige “novas líras”³⁸³. Seus animais o instam a cantar e a transbordar de modo a curar a sua alma, para que possa suportar o seu grande destino – algo que ainda não foi destino de nenhum outro ser humano. Ao final, o advogado da vida jaz imóvel de olhos fechados, “como alguém que dorme, se bem que não dormisse: pois conversava com a sua alma”³⁸⁴. O que leva Heidegger a dizer que Zaratustra “se cala porque conversa com sua alma, porque encontrou seu destino e tornou-se aquele que ele é”³⁸⁵. Há, assim, na trajetória de Zaratustra, uma progressão da doença à convalescência e, finalmente, à saúde de ser quem se é³⁸⁶.

O sentido paradoxal da expressão – “Torna-te o que és”³⁸⁷ – pode ser encontrado em uma afirmação do §335 de *A Gaia Ciência*. Neste texto, Nietzsche assinala que devemos nos tornar aquilo que somos, ou seja, “os novos, os únicos, os incomparáveis”, aqueles que se autolegislam e se criam a si mesmos. Dessa forma, tornar-se significa criar-se e construir-se e não propriamente descobrir-se ou conhecer-se a si mesmo, o que se alinha mais com o princípio dionisíaco de autossuperação do que com a ideia apolínea de conhecimento racionalista. Nesse sentido, vemos no *Crepúsculo dos ídolos* um elogio a Goethe como aquele que pôde criar a si

³⁸¹ Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.144-145.

³⁸² Cf. FP, agosto-setembro de 1885, 40[66]. Também em EH/EH, *Assim falou Zaratustra*, §2, Nietzsche diz que para compreender Zaratustra como tipo é preciso conhecer o seu pressuposto fisiológico: a grande saúde. No prefácio de MA I/HH, II, escrito em 1886, Nietzsche vê sua experiência “como a história de uma doença e de uma cura” (cf. §6) e no prefácio do mesmo ano, de FW/GC, vê no livro a embriaguez da cura, a alegria das forças recuperadas (§1).

³⁸³ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*, §2: “Pois vê, ó Zaratustra! Para tuas novas canções necessitas novas líras”.

³⁸⁴ Cf. Za/ZA, III, *O convalescente*, §2.

³⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, tr. fr., p.247 apud. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.139.

³⁸⁶ No prefácio de *O caso Wagner*, Nietzsche escreve que sua experiência mais marcante foi a de uma cura; no §3 do mesmo livro, em que defende a saúde contra a doença da decadência, ele define a obra de Wagner como “Ópera da salvação”. Neste sentido, pode-se dizer que Zaratustra substitui a salvação pela saúde, a “grande saúde”.

³⁸⁷ Cf. MACHADO, op. cit., p.139-140: “a máxima ‘Torna-te o que és’ é originalmente do poeta lírico grego Píndaro, que exerceu grande influência sobre Goethe e Hölderlin, e aparece como subtítulo de *Ecce Homo* sob a forma “como alguém se torna o que é” – o que inspira profundamente *Assim falou Zaratustra*.”

mesmo³⁸⁸. Além disso, e essa é a segunda ideia importante do texto, trata-se de tornar-se o que se é – e não o que não se é³⁸⁹ –, quer dizer, de se criar enquanto singularidade capaz de estabelecer seus próprios valores e de dar a si mesmo as próprias virtudes, para além das normatividades universalmente impostas e reproduzidas³⁹⁰. O objetivo é alcançar o máximo de intensidade possível para si, afirmando integralmente a própria vontade de poder, em uma perspectiva para além de bem e de mal. É sob essas condições que uma existência tornar-se capaz de aspirar a si mesma eternamente.

De acordo com Ure (2022), Nietzsche apresenta suas doutrinas do *amor fati* e do Eterno Retorno como base para uma educação “estética” que desafia o ideal ascético e promove uma nova afirmação da vida. É essa a qualidade de amor que pode revalorizar esteticamente toda uma vida³⁹¹. Nietzsche propõe uma “educação artística” que nos ensine a emprestar valor às coisas que, em si mesmas, não o possuem³⁹². Ele sugere que devemos aprender com os artistas a sermos “poetas-autores de nossas vidas começando pelas coisas mínimas e cotidianas”³⁹³. Concordamos com Ure quando ele afirma que o amor ao destino pode ser desenvolvido por meio de uma educação que permite aprimorar gradualmente essa capacidade “até que eventualmente sejamos indivíduos que apenas dizem sim”³⁹⁴. Justamente Zaratustra é aquele que, vivencialmente, atesta essa ideia. Nietzsche, mais uma vez, ilustra o respectivo processo por meio da arte e faz uma analogia com a recitação de uma nova música, momento em que é necessário empenho, paciência e boa vontade para se acostumar com o novo e, eventualmente, amá-lo. É ao final que somos recompensados com uma nova e indizível beleza³⁹⁵.

De acordo com Nietzsche, criar uma vida bela é o que permite afirmar ou celebrar o seu Eterno Retorno. O amor é responsável por criar esse objeto belo, que nos faz preferi-lo a todas as outras possibilidades e desejar a sua perpetuação. Para o nosso filósofo são os objetos belos que solicitam ao desejo a sua repetição. Aquilo que define o amor a beleza é o desejo do Eterno

³⁸⁸ Cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §49.

³⁸⁹ Segundo Kojève apud. Machado (2011), a moral cristã, moral da conversão, para a qual o homem é o que se torna, tem como máxima “torna-te o que ainda não és” (Cf. *Introduction à la lecture de Hegel*, 1980, p.40).

³⁹⁰ Cf. MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p.140.

³⁹¹ Cf. FW/GC, §276: “(...) Eu quero aprender cada vez mais a ver como belo o que é inevitável nas coisas: assim serei um daqueles que tornam as coisas belas. *Amor fati*: que seja este de ora em diante o meu único amor!”

³⁹² Cf. FW/GC, §299: “Que meios temos nós para fazer as coisas belas, atraentes, desejáveis, quando elas não o são? E eu acho que em si elas nunca o são!”

³⁹³ Idem.

³⁹⁴ Cf. URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022, p. 408.

³⁹⁵ Cf. FW/GC, §334: “Acabamos sempre por ser recompensados pela nossa boa vontade, a nossa paciência, equidade, ternura para com o que é estranho, na medida em que essa estranheza lentamente despe o seu véu e se revela com uma nova e indizível beleza.”

Retorno do objeto amado. Aprender a ver e ouvir a beleza em nosso destino ou em nós mesmos é a chave para a desejar infindavelmente. Segundo Nietzsche, devemos criar para nós mesmos uma vida que desejamos viver “uma e outra vez mais”³⁹⁶, harmonizando todos os acidentes da existência para que se tornem partes necessárias de um todo belo e singular³⁹⁷.

Ainda segundo Ure (2022), o Eterno Retorno “é a realização do desejo daqueles que criaram as suas próprias vidas”³⁹⁸. A ética nietzschiana do autocultivo sugere, ainda para esse autor “que criemos para nós próprios uma vida que desejássemos viver uma e outra vez, de tal forma que também desejaríamos que o Eterno Retorno fosse *literalmente* verdade”³⁹⁹. Nietzsche parece valorizar acima de tudo a criação do si próprio como uma obra de arte única, imortal. A grande obra de arte é o seu modelo da vida afirmativa, tal como incorpora e anuncia Zarathustra. No entanto, salienta Ure, Nietzsche sugere que o pensamento do Eterno Retorno não é simplesmente a expressão de um desejo, “mas também uma prática ou exercício espiritual que cultiva o si próprio com uma obra de arte”⁴⁰⁰. Nas palavras de Nietzsche:

Se incorporares este pensamento, entre os teus outros pensamentos ele transformar-te-á. *Se para cada coisa que desejas fazer começares por perguntar a ti próprio: “Tenho a certeza de que quero fazer isto um número infinito de vezes?”*, este tornar-se-á teu maior peso⁴⁰¹.

O demônio de Nietzsche desafia-nos a avaliar a nossa vida e ações presentes à luz da nossa “consciência mais própria”. O pensamento da repetição eterna, salienta Ure (2022), é crucial para a ética do autocultivo, porque responder à pergunta “quer isso uma e outra vez?” é o meio através do qual podemos nos revelar à essa consciência. Nietzsche assume que, ao examinarmos as nossas vidas pela ótica da eternidade, julgaremos que só uma vida que possua a assinatura de nossa própria existência, daquilo que é singular ou particular em nós mesmos, é legítima de repetição. O pensamento do retorno é, pois, uma prática de autoformação que nos ajuda a identificar e a regar essa singularidade de forma inventiva e engajada. O objetivo do exercício de Nietzsche e de Zarathustra, ao que nos parece, é promover uma elevação do nível do si próprio comum, coletivo, para um nível mais elevado, nobre, saudavelmente incomparável. A crença nietzschiana de que este exercício cultivará nosso *Selbst* depende da mobilização de valores fundamentais de base, em particular o valor do si próprio como obra de arte.

³⁹⁶ Cf. FW/GC, §334.

³⁹⁷ Cf. FW/GC, §276.

³⁹⁸ Cf. URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022, p. 409.

³⁹⁹ Idem.

⁴⁰⁰ Cf. URE, M., op. cit., p. 410.

⁴⁰¹ Cf. FW/GC, §341.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, apresentamos uma chave de leitura para a obra *Assim falou Zaratustra* a partir da concepção antiga da filosofia como modo de vida. O diagnóstico nietzschiano da “Morte de Deus” nos ajudou a clarificar a tarefa histórica que se nos impõe, bem como a identificar como essa deputação é perpassada pelo cultivo espiritual de modos outros de entrar em relação consigo mesmo e com o mundo. Indicamos que essa qualidade outra de postura soa para Nietzsche, na voz de Zaratustra, como *indispensável* para a aproximação de um sentido transvalorado de habitar a Terra. Com base nas análises de Hadot e Foucault, mostramos ainda como a conversão filosófica pode servir não apenas para fomentar a reflexão acerca das diferentes formas de resistências criativas ao longo do processo de consumação do niilismo, como também para compreender as metamorfoses de Zaratustra até se tornar o mestre do Eterno Retorno. Foi sob o paradigma da Grande Saúde que analisamos as diferentes conformações da Vontade de Poder para, finalmente, dar contornos ao que chamamos de “espiritualidade nietzschiana”.

Observamos que é unânime, tanto para Nietzsche como para a tradição antiga, a compreensão de que, por meio da filosofia, é que tornamo-nos capazes de romper com as determinações históricas e com os grilhões impostos pelo pensamento vigente para, assim, fomentar a prática de exercícios potencialmente emancipatórios, cuja força reside na possibilidade de desprezar os preconceitos das convenções identitárias e massificadas de ser. Recordamos que Nietzsche recuperou a antiga figura do médico filósofo e usou práticas e discursos cínicos, epicuristas e estoicos como fármacos profiláticos, de consumo temporário, para robustecer a sua saúde perante a própria *décadance*, infortúnios e sofrimentos, sugerindo com isso que, a cada um, cabe ser médico de si mesmo. No entanto, vimos em *A Gaia Ciência*, Nietzsche defender que os ideais normativos clássicos e helenistas são simplesmente sintomas da doença a que mais tarde chamaria de ideal ascético, o “flagelo da humanidade”.

Identificamos na obra de nosso filósofo aquilo que aqui cunhamos como uma *transvaloração da noção de espiritualidade*, esboçada especialmente em *Assim falou Zaratustra*, momento em que acompanhamos o caminho tortuoso e risonho de quem será reconhecido como uma alternativa afirmativa frente a um ideal pernicioso que, por milênios, se arrogou do direito de dar sentidos e justificativas “ahistóricas” para a vida. Como os filósofos antigos, Nietzsche procurou identificar práticas espirituais que pudessem permitir aos espíritos livres concretizar um modo de vida que os recobrassem a atividade plasmadora – ao fazê-lo acaba, indireta ou diretamente, formulando uma pedagogia filosófica antimetafísica.

Concluimos que a filosofia nietzschiana constitui um esforço artístico-ascético de forjar uma “vida outra”, tão bela quanto possível, ao ponto de irromper o desejo de revivê-la eternamente.

REFERÊNCIAS

- ADAMI, Jackson Daniel. A Grande Saúde e a Filosofia como Vivência (*Erlebnis*). **Cad. Nietzsche**. 40 (2). May-Aug 2019.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? **In: Revista Outra Travessia. Ed. V.** Tradução de Nilcéia Valdati. Santa Catarina, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith & FAUSTINO, Marta. Philosophy as a Way of Life in Thus Spoke Zarathustra. **In: Keith Ansell-Pearson & Paul Loeb, Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. A Critical Guide**, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41-61. 2022.
- BARROS, Tiago Mota da Silva. **A transvaloração dos valores em Assim falou Zarathustra de Nietzsche**. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. 1ºed., 2018.
- CABRAL, A. **Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão**. volume 1/ 1.ed – Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj. 2v. 2014.
- CABRAL, A. **Psicologia pós-identitária: da resistência existencial à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna**. Rio de Janeiro: Via Verita. 2018.
- CASANOVA, M. **Nada a Caminho: Impessoalidade, Nilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger**. Editora Forense. 2006.
- CASANOVA, M. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Nietzsche**. Editora Forense. 2003.
- CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria; RYAN, Bartholomew (eds.), **Nietzsche and the Problem of Subjectivity**, Berlin/ Boston, Walter de Gruyter. 2014.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. n-1 edições, 2018.
- DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. 2011.
- FAUSTINO, M. **Nietzsche e a Grande Saúde: para uma terapia da terapia**. Tese de Doutorado em Filosofia. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Set. de 2013.
- FAUSTINO, M. Grande saúde e filosofia do futuro / Algumas notas sobre o aforismo 382 da Gaia Ciência. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p. 08-30, jan./jun. 2016.

FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e o ‘grande meio-dia’: as conversões de Nietzsche. In: Gianfranco Ferraro & António de Castro Caeiro, **Formas de conversão: Filosofia, Política, Espiritualidade**. Lisboa, Abysmo, 2022.

FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1983.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**, trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: **Filosofia, diagnóstico do presente e verdade** (A. Chiaquieri, Trad., p. 118-140). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Original publicado em 1982).

FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Ed. Frédéric Gros. Paris : Gallimard / Le Seuil. 2001.

FOUCAULT, M., **The Hermeneutics of the Subject: Lectures at Collège de France 1981-1982**, ed. F. Gros, trad. G. Burchell, Nova Iorque, Palgrave Macmillan, p.251. 2005.

FOUCAULT, M. **La courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984. Ed. Frédéric Gros. Paris : Gallimard / Le Seuil. 2009 [**A Coragem da Verdade**, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2020].

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983, ed. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008 [**O Governo de Si e dos Outros**. trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2010];

FOUCAULT, M. **Nietzsche, a genealogia e a história**. p. 17-18. 2004.

FOUCAULT, M. **Subjetividade e Verdade**. trad. Rosemary C. Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, M., A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. Motta (Org.), **Ética, sexualidade, política. Ditos e escritos V**. (E. Monteiro e I. Barbosa, Trad.) (pp. 264-287) Rio de Janeiro: Forense Universitária. Original publicado em 1984/2004.

FOUCAULT, M., **Segurança, território, população** - curso dado no Collège de France (1977-1978). Editora Martins Fontes. São Paulo. 2008.

GIACOIA, O. **Nietzsche: o humano como memória e promessa**. 2.ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GIACOIA, O. **Ressentimento e Vontade**. 1.ed – Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2021.

GORI, Pietro. A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjectividade de Nietzsche. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.2, p. 13-35, maio/agosto, 2017.

HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel. 2002.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. – 1.ed. – São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels**. Paris, Albin Michel. 2008.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Edições Loyola. 1999.

HADOT, Pierre. **Philosophy as a Way of Life**. Ed. A. Davidson, trad. M. Chase. Oxford/Malden, Basil Blackwell, 1995.

HEGEL, Friedrich. **Enciclopédia das ciências em compêndio: A ciência da lógica**. Trad.: Paulo Menezes. São Paulo: Loyola. 1995.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad.: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes. 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução e apresentação de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: Uma biografia – Volume I**. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: Uma biografia – Volume II**. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. 1980.

LAERTIOS, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. 2ª Ed, reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAMPERT, Laurence. **Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra**. 1986.

LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Autêntica. 2009.

LUPO, L. **Le colombe dello scettico**. Pisa: ETS, 2006.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MACHADO, Roberto. **Zarathustra, tragédia grega Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de Zaratustra”. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, no. 2. 2019.

MARTON, Scarlett. Silêncio, solidão. **Cadernos Nietzsche**, v. 9, p. 79-105, 2000.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge Mass., Harvard University Press. 1985.

NEHAMAS, Alexander. **The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault**. Berkeley, University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Correspondencia I: Junio 1850 – Abril 1869**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trota, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Correspondencia IV: Enero 1880 – Diciembre 1884**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trota, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos Ídolos – ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos I: 1869 – 1874**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos II: 1875 – 1882**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Manuel Barros y Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos III: 1882 – 1885**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Diego Sanchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos IV: 1885 – 1889**. Traducción, introducción, notas y apêndices: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

NEUHOUSER, F. Nietzsche on spiritual health and cultural pathology. In: **The nietzschean mind**. Edited by Paul Katsafanas. First published by Routledge, 2018, p. 334-346.

ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, p.07-32, 1996.

PINHO, L. Nietzsche e a nobreza dos instintos corporais. In: **boletim interfaces da Psicologia da UFRRJ** - issn 1983-5507 vol. 3, nº. 1, janeiro - junho de 2010.

PIPPIN, Robert. **Nietzsche, Psychology, and First Philosophy**. Chicago, IL, University of Chicago Press, 2010.

PLATÃO. **A República**, Livro VII.

PORTOCARRERO, V. Governo de si, cuidado de si. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2011. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.1, pp.72-85, Jan/Jun 2011.

SCHOPENHAUER, A. **Mundo como Vontade e Representação**. Editora Contraponto. 2007.

SOUSA, M. A. **Nietzsche Asceta**. Editora Unijui. 2009.

STEGMAIER, W. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 25. 2009.

STEGMAIER, Werner. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 35-60, jan./jun. 2010.

TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta (Orgs.). **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. Lisboa: Edições 70. 2022.

URE, M. A reanimação de Nietzsche da Filosofia como modo de vida. In: **Filosofia como Modo de Vida. Ensaios Escolhidos**. (Orgs.) TESTA, Federico / FAUSTINO, Marta. Lisboa: Edições 70. p. 402-416. 2022.

VIESENTEINER, J. L. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. **In: Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **In: Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, Jun., 2013.

VIEIRA, Maria Cristina Amorim. **O desafio da grande saúde em Nietzsche**. Maria Cristina Amorim Vieira. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

VALADIER, P. **Nietzsche et la critique du Christianisme**. Paris: Cerf, 1974. Trad. espanhola. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristianidad. 1982.

WOTLING, Patrick. What Language Do Drives Speak?. In: J. CONSTÂNCIO & M. 2011.

WOTLING, Patrick. Quando a potência dá prova de espírito: origem e lógica da justiça segundo Nietzsche. In: Cadernos Nietzsche, v.32, p-203-232. 2013.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le Problème de la Civilisation**. Paris, PUF. 1995.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: Uma biografia filosófica**. Tradução: Marisa Mota. 1. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

YOUNG, Julian. **Nietzsche’s Philosophy of Religion**. New York, Cambridge University Press. 2006.