

# Amor-Ódio e Guerra: Perfeccionismo e Autossuperação em *Assim Falou Zaratustra*.<sup>1</sup>

*Love-Hate and War: Perfectionism and Self-Overcoming in Thus Spoke Zarathustra*

Herman Siemens<sup>2</sup>

## Resumo:

Este artigo investiga a ideia de autossuperação (*Selbst-Überwindung, sich überwinden*) em *Assim falou Zaratustra* e sua relação com o perfeccionismo emersoniano de Nietzsche em *Schopenhauer como Educador*. É um estudo de conceito focado em passagens-chave sobre o tema da autossuperação em *Zaratustra* e questões afins – com especial destaque para a questão de como conciliar a demanda por uma atitude de afirmação ilimitada com a demanda por uma crítica global no projeto de transvaloração crítica de Nietzsche. A tese é que a resposta de Zaratustra depende de seus destinatários: no que diz respeito à ralé, à gentalha ou *Gesindel*, ele defende um *limite na negação* sob o signo da *brandura* (*Milde*); no que diz respeito àqueles que estão engajados na autossuperação, ele defende uma *negação limitada* que assume a forma da relação *amor-ódio*. Conexões com o perfeccionismo de *Schopenhauer como Educador* são estabelecidas ao longo do artigo, que conclui com algumas reflexões sobre a relação entre o tema da autossuperação em *Zaratustra* e o perfeccionismo extemporâneo de Nietzsche.

## Abstract:

This essay investigates the thought of self-overcoming (*Selbst-Überwindung, sich überwinden*) in *Thus Spoke Zarathustra*, and its relation to Nietzsche's Emersonian perfectionism in *Schopenhauer as Educator*. It is a concept study focused on key passages on self-overcoming in *Zarathustra* and related problems – most notably how to combine the demand for boundless affirmation with the demand for total critique in Nietzsche's project of critical transvaluation. The thesis is that Zarathustra's response depends on his addressees: with regard to the mob, the rabble or *Gesindel*, he advocates a *limit in negation* under the sign of *mildness* (*Milde*); with regard to others engaged in self-overcoming, he advocates a *limited negation* in the form of *love-hatred*. Connections with the perfectionism of *Schopenhauer as Educator* are made throughout the essay, which closes with some reflections on the relation between self-overcoming in *Zarathustra* and Nietzsche's untimely perfectionism.

---

<sup>1</sup> NT: as traduções das passagens de *Assim Falou Zaratustra* foram feitas a partir de um cotejamento e ajustes com as traduções de Paulo César de Souza (pela Companhia das Letras, 2011) e de Mário da Silva (pela Bertrand Brasil, 1989).

<sup>2</sup> Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Leiden. Tradução: Daniel Melo Soares (graduando em Filosofia pela UFMG). Revisão Técnica: Rogério Lopes (Professor no Departamento de Filosofia da UFMG).

---

*Assim Falou Zaratustra* [AFZ]<sup>3</sup> ocupa sem dúvida alguma uma posição ímpar entre as obras de Nietzsche. Ela se destaca das demais em estilo, composição e vocabulário. Por outro lado, esse livro contém algumas das mais poderosas e brilhantes formulações dos pensamentos e problemas que atravessam a obra nietzschiana, e isso inclui tanto as obras que antecedem quanto as que sucedem esse escrito. AFZ funciona como um prisma no centro da vida e obra de Nietzsche, no qual várias facetas absorvem e refratam as linhas mestras de seu pensamento em todas as direções. Uma dessas linhas diz respeito ao pensamento da “superação” e da “autossuperação” (*Selbst-Ueberwindung, sich überwinden*), um pensamento persistente e uma expressão recorrente ao longo de todo AFZ e que tem sido chamado de “perfeccionismo” nietzschiano por vários estudiosos americanos – Stanley Cavell, Daniel Conway e James Conant<sup>4</sup> – entre outros. Em *Schopenhauer como Educador* o pensamento extemporâneo ou aversivo de Nietzsche visa a perfeição (não a transcendência) da humanidade, visa a completude (não a reversão) da transição do animal natural para o animal humano. O perfeccionismo nietzschiano é purgado de qualquer finalidade posta por um *telos* pré-determinado de perfeição ou acabamento, designando antes um processo indefinido de ultrapassamento de si e de *autossuperação*.

Devemos a Cavell ter distinguido claramente entre o perfeccionismo *ético*, que Nietzsche extrai de Emerson e mobiliza em *Schopenhauer como Educador* [SE], e o perfeccionismo político que Rawls projetou neste texto e rejeitou em sua teoria democrática da justiça<sup>5</sup>. Tentarei indicar que o perfeccionismo ético de Nietzsche em SE compartilha características importantes com a temática da autossuperação em AFZ, sem desconsiderar,

---

<sup>3</sup> Referências à obra de Nietzsche seguem as abreviações padronizadas, seguida pelo volume e paginação da KSA. Assim por exemplo, Z Prefácio, KSA 4, p. 14 equivale a KSA, volume 4, página 14. A única exceção será para *Assim Falou Zaratustra*, abreviada como AFZ de modo a distinguir claramente a obra do personagem Zaratustra (Z). Referências ao *Nachlass* (Anotações póstumas) seguem a notação e paginação da KSA; por exemplo, 12 [23], KSA 10, p. 34 equivale a fragmento póstumo 10 [23], no KSA volume 12, página 34.

<sup>4</sup> Cavell, Stanley: *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*. In: *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago 1990, pp. 33 – 63; Conant, J.: *Nietzsche's Perfectionism: A reading of Schopenhauer as Educator*. In: Schacht, R. (ed.): *Nietzsche's Postmoralism* (CUP 2001); Conway, D.: *Nietzsche & the political* (Routledge, 1997); Owen, D. (2013). 'Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism'. In K. Ansell-Pearson (Ed.). *Nietzsche and Political Thought* (pp. 71–82). London: Bloomsbury Academic.

<sup>5</sup> Rawls, J.: *A Theory of Justice* (OUP, 1971), section 50.

contudo, diferenças e descontinuidades igualmente significativas. Por um lado, o registro ético-cultural do perfeccionismo de Nietzsche em SE dá lugar a um registro ontológico da vida, no qual a autossuperação nomeia o princípio dinâmico da vida como vontade de poder. AFZ se distancia do programa de reforma cultural de SE, com sua persistente grecomania e metafísica da natureza, pelos anos intermediários de trabalho subterrâneo indicados no Prefácio de *Aurora*: a interrogação crítica da moralidade tanto no período que antecede aos gregos, na pré-história da civilização humana, [um fenômeno] designado pela expressão “eticidade dos costumes” (*die Sittlichkeit der Sitte*), quanto no período intermediário da Europa, i.e., os valores platônico-cristãos. E com a crítica aos valores platônico-cristãos de negação da vida se intensifica a preocupação com a vida e o problema de sua afirmação. Na época de AFZ, a prática da crítica extemporânea (*unzeitgemässe*) ou do “pensamento aversivo” (Emerson) em nome da reforma cultural foi radicalizada em um projeto filosófico de transvaloração crítica (*Umwertung*) em nome da vida: a crítica global de todos os regimes de negação da vida e de todas as formas de vida geradas e cultivadas pela civilização platônico-cristã em nome de seu aprimoramento e afirmação. Em AFZ, a autossuperação é a forma emblemática assumida pela demanda de intensificação da vida.

Nesse ensaio questiono o que podemos aprender de AFZ sobre o imperativo existencial de autossuperação e seu correlato filosófico: a transvaloração crítica. As conexões com o perfeccionismo de Nietzsche em SE serão apontadas na medida em que surgirem. Concluo com algumas reflexões sobre a transformação do perfeccionismo em um pensamento de autossuperação em AFZ.

\*\*\*

“Superação” e “Autossuperação” (*Selbst-Überwindung, sich (selber) überwinden*) são expressões que ocorrem com regularidade em AFZ, não apenas na seção com esse nome, mas ao longo dos quatro livros. “Autossuperação” aparece tanto no registro prescritivo quanto no descritivo, tanto no axiológico quanto no ontológico, ora como uma exigência posta a nós ou um compromisso a ser assumido, ora como um nome para o princípio dinâmico da vida. A exigência para superarmos a nós mesmos é feita no âmbito da espécie ou do conceito de “humano” (*Mensch*), como quando Zaratustra (Z) afirma: “O humano é algo que deve ser superado”: *Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll* (Z I Prefácio KSA 4, p. 14).

E no âmbito da espécie, a afirmação ontológica toma a seguinte forma: toda espécie ou tipo (*Art*) está no processo de se tornar uma além-da-espécie (*Über-Art*): “Para cima segue nosso caminho, da espécie para além-da-espécie”: *Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art*. (KSA 4, p. 98). Ou, como Nietzsche formula em *Schopenhauer como Educador*: “Na verdade, é fácil compreender que a meta da evolução de uma espécie ou tipo (*Art*) reside justamente ali onde a espécie ou o tipo alcançou seu limite e sua transição para um tipo ou espécie mais elevada”<sup>6</sup>.

O perfeccionismo de Nietzsche em SE é frequentemente confundido com uma relação exclusiva consigo mesmo ou com um grupo seletivo de outros indivíduos, concebido como um bem exclusivo e intrínseco<sup>7</sup>. Certamente, indivíduos com capacidades excepcionais são de valor excepcional para Nietzsche, mas isso não exclui o valor intrínseco de todo e qualquer indivíduo enquanto um ‘Unicum’ vivo ou uma multiplicidade única, anunciada no início de SE<sup>8</sup>. Além disso, como a citação acima indica, a metafísica da natureza por trás do seu perfeccionismo também opera no âmbito genérico da espécie ou do tipo (*Art*), no âmbito do humano ou da humanidade propriamente, e indivíduos são valorizados não apenas como fins, mas também como meios: por aquilo que eles podem fazer para ampliar o leque de capacidades humanas e assim conduzir ‘a transição para uma espécie ou tipo mais elevado’. Se Nietzsche legisla a favor dos indivíduos excelentes, é em nome da humanidade; são esses raros indivíduos exemplares que expandem a gama de poderes e perfeições humanas, redefinindo o horizonte da perfectibilidade humana.

Do mesmo modo que o perfeccionismo de Nietzsche em SE (mas sem sua metafísica), em AFZ a “autossuperação” opera tanto no registro ontológico quanto no registro normativo, tanto no âmbito da espécie quanto do individual. E assim como seu perfeccionismo, a autossuperação só pode ser assumida como uma tarefa, uma exigência ou comprometimento endereçada a nós em um âmbito radicalmente individual: autossuperação é uma atividade que nasce do íntimo de cada um de nós como um “Unicum” vivo, fato que confronta Zaratustra com sua tarefa impossível: ensinar aos outros um movimento ou iniciativa que só pode nascer do

<sup>6</sup> Eigentlich ist es leicht zu begreifen, dass dort, wo eine Art an ihre Grenze und an ihren Übergang in eine höhere Art gelangt, das Ziel ihrer Entwicklung liegt. (SE 6 1.384).

<sup>7</sup> Rawls 1970: 328, cf. Cavell 1990: p. 49ff.

<sup>8</sup> ‘In his heart every man knows quite well that, being unique, he will be in the world only once and that no imaginable chance will for a second time gather together into a unity so strangely variegated an assortment as he is [...]’ (Im Grunde weiss jeder Mensch recht wohl, dass er nur einmal, als ein Unicum, auf der Welt ist und dass kein noch so seltsamer Zufall zum zweiten Mal ein so wunderbar buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütteln wird [...]).

íntimo de cada um deles. Nesse sentido de uma atividade que provém do íntimo, nós podemos dizer que a autossuperação pressupõe autonomia. E nesse âmbito a tese ontológica afirma que cada forma de vida está engajada em um processo de autotransformação em formas mais elevadas, o que Z descreve de várias maneiras: *Über sich hinausbauen*, *sich hinaufpflanzen* ou *einen höheren Leib schaffen* (construir para além de si, brotar acima de si, se dar um corpo mais elevado): “E esse segredo a vida mesma me contou: ‘Observe’, ela disse, ‘Eu sou *aquilo que sempre tem de superar a si mesmo*’”<sup>9</sup>.

A demanda de Z por uma superação do humano em favor do *Übermensch* pode, portanto, ser interpretada como uma demanda endereçada a cada um de nós, leitores, para que nos engajemos em nossa própria dinâmica de autossuperação.

Mas por que demandar de nós algo que já somos de todo modo? Qual o sentido de um compromisso que não podemos deixar de assumir? Considero que a alegação diagnóstico-crítica central do livro é que, como consequência da civilização platônico-cristã, nos tornamos estranhos ou alienados de nosso ser-enquanto-humanos, de nossa humanidade. Essa condição de estranhamento ou alienação é capturada por meio de uma série de deformações detalhadas em vários discursos de Z, especialmente nos dois primeiros livros. O pressuposto do livro, a razão mesma pela qual ele foi escrito, é que a condição humana na modernidade é uma *Entartung* (de-generescência), um desvio em relação àquilo que é próprio à nossa espécie (*Art*), que consiste precisamente nisso: a contínua superação de nós mesmos rumo a uma *Überart* (um além da espécie). “Todas as criaturas até agora criaram algo para além de si mesmas; e você quer ser o refluxo dessa grande maré e antes retroceder ao animal do que superar o humano?”<sup>10</sup>

Digam-me, meus irmãos: o que para nós vale como o ruim e o pior? Não é a degenerescência (*Entartung*)? – E sempre adivinhamos a degenerescência onde a alma dadivosa está ausente.

Para cima segue o nosso caminho, da espécie para o além-da-espécie. Mas um horror para nós é o sentido degenerado que diz: “tudo para mim”.<sup>11</sup>

Ficamos presos a certas formas básicas de vida (*Grundformen*)<sup>12</sup>, a certas economias afetivas entrelaçadas aos nossos valores predominantes – o que Nietzsche critica em SE como

<sup>9</sup> Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir "Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss*. (Z Selbst-Ueberwindung 4.148).

<sup>10</sup> Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden? (Z Vorrede 4.14)

<sup>11</sup> Sagt mir, meine Brüder: was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung? – Und auf Entartung rathen wir immer, wo die schenkende Seele fehlt.

Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: "Alles für mich." (Z schenkende Tugend 4.98)

<sup>12</sup> 26[180] 11.197: ‘Es giebt Grundthatsachen, auf denen überhaupt die Möglichkeit des Urtheilens und Schließens ruht — *Grundformen* des Intellekts. Damit aber sind es Wahrheiten, — es könnten Irrthümer sein.’ (existem fatos

nosso conformismo aos ídolos e opiniões de nosso tempo, “nossa submissão (*Unterthänigkeit*) a certas lideranças, castas, opiniões, igrejas, governos”, “ao momento, às opiniões e aos costumes” (*Sklaven der drei M, des Moments, der Meinungen und der Moden* [SE 6 KSA 1, p. 395, 392]). A demanda pela autossuperação posta por Z é, portanto, um chamado para que *recapturemos e reincorporemos* nossa própria dinâmica ontológica como humanos, da qual fomos alienados pelas formas e valores fundamentais da civilização platônica-cristã, alienados na medida em que sua característica básica consiste em *negar a vida*.

A demanda pela autossuperação é, então, movida por um impulso afirmativo da vida polemicamente oposto a regimes e formas de negação da vida característicos da cultura europeia, uma demanda para que afirmemos e recapturemos nossa dinâmica ontológica de autossuperação. Mas a afirmação não pode nunca ser parcial ou seletiva; ela deve abraçar toda a existência, através daquilo que Z chama “o imenso e ilimitado dizer Sim e Amém” (*das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen*). Este pensamento recebe sua formulação mais sucinta em uma nota redigida posteriormente ao AFZ:

NB: para que eu seja capaz de apreciar e amar algo, preciso concebê-lo como conectado de forma absolutamente necessária com tudo o que há – ou seja, por sua causa preciso aprovar toda a existência e ser grato ao acaso, no interior do qual coisas tão preciosas são possíveis (FP 26[117] KSA 11: p. 180)<sup>13</sup>

No final de AFZ, essa linha de raciocínio é colocada sob o signo do prazer, como ocorre por exemplo no pensamento de que “todo prazer quer a eternidade de todas as coisas” (*Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit*):

Dissestes alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então também dissestes Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, – e se algum dia dissestes duas vezes o que houve uma vez, e se algum dia dissestes “tu me agradas, felicidade! Vem, instante!, então quisestes que *tudo* voltasse! Tudo de novo, tudo eternamente, tudo emaranhado, tudo enamorado, oh, assim *amais* vós o mundo, –  
– vós, eternos, o *amais* eternamente e a todo o tempo: e também à dor dizeis? Passa, mas retorna! *Pois todo prazer quer – eternidade!*<sup>14</sup>

---

fundamentais sobre os quais repousa a possibilidade do julgar e do inferir – formas fundamentais do intelecto. Com isso são entretanto verdades – que poderiam ser erros.” In 40[34] 11.645, Nietzsche descreve essas ‘Grundformen’ como ‘die frühesten und längstens einverlebten Formen’ (as formas mais primitivas e mais longamente incorporadas).

<sup>13</sup> NB. um irgend Etwas schätzen und lieben zu können, muß ich es begreifen als absolut nothwendig verbunden mit allem, was ist — also um seinetwillen muß ich alles Dasein gutheißen und dem Zufalle Dank wissen, in dem so kostbare Dinge möglich sind. (26[117] 11.180)

<sup>14</sup> Sagtet ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, – wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, sprachet ihr jemals „du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!“ so wolltet ihr Alles zurück!

– Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so liebtet ihr die Welt, –ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! Denn alle Lust will – Ewigkeit! (Z Nachtwandler-Lied 10 4.402)

Como essa passagem evidencia, a percepção de que a afirmação da vida deve ser uma afirmação ilimitada ocupa um lugar central no pensamento do eterno retorno, com o qual Z se debate nos livros III e IV. Mas este pensamento opera ao longo de todo AFZ, e o empenho pela afirmação sem limites traz consigo inúmeros problemas que repercutem sobre a demanda de autossuperação. O mais óbvio: como pode alguém afirmar a vida, afirmar ilimitadamente, se as formas dominantes no campo da civilização ocidental são negadoras da vida? Como negadoras da vida, elas devem ser negadas de alguma maneira, porém se nós as negamos, ficamos aquém da afirmação ilimitada; se, por outro lado, nós as afirmamos, participamos de sua atitude de negação da vida. Além do mais, se os regimes de negação da vida têm sido tão dominantes como Nietzsche algumas vezes afirma, se a negação da vida colonizou toda a vida humana, sob qual ponto de vista ela pode ser afirmada? Este ponto de vista só pode ser um ponto de vista fora da vida tal como ela se tornou, a ser ocupado em nome da afirmação da vida e em contraposição ao ponto de vista extramundano da negação da vida!? Não é claro quais recursos existem *no interior do humano* que poderiam ser utilizados pelo projeto afirmativo se a negação da vida, com suas consequências debilitantes, assumiu o controle sobre toda a vida humana. Talvez o problema mais agudo venha da negatividade intrínseca da dinâmica de autossuperação da vida. Se a vida tem a característica de superar a si mesma, e se nós compreendemos isso como autotransformação, há necessariamente um momento de autodestruição ou negação da vida em sua própria dinâmica. Afirmar a vida necessariamente inclui a afirmação da negação da vida/destruição da vida. De fato, de acordo com EH, negatividade e destruição assumem um lugar privilegiado no projeto afirmativo: “A dureza do martelo, o prazer mesmo na destruição pertence de forma decisiva às precondições da tarefa dionisíaca” (EH, Z 8, vol. 6: p. 349)<sup>15</sup>. Ou ainda: “A afirmação do perecer e do destruir, o decisivo em uma filosofia dionisíaca, o dizer sim à contradição e à guerra, o vir a ser com a recusa radical até mesmo do conceito de ‘ser’” (EH, NT 3 6.313)<sup>16</sup>.

A dificuldade consiste em compreender como distinguir a afirmação da vida e a negatividade da vida – isto é: como a *performance* da negatividade da vida manifesta no

---

<sup>15</sup> Für eine dionysische Aufgabe gehört die Härte des Hammers, die Lust selbst am Vernichten in entscheidender Weise zu den Vorbedingungen. (EH, Z 8 6.349)

<sup>16</sup> Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs „Sein“. Para o tema da *Vernichten*, ver também EH Bücher 1, KSA 6.300 (Zarathustra como ‘*Vernichter*[.] der Moral’); EH, GT 3, KSA 6.313; EH, JGB 1, KSA 6.350; EH Schicksal 1-2, KSA 6.366; EH Schicksal 4, KSA 6.368; EH Schicksal 8, KSA 6.373.

“prazer” do martelo mesmo “na destruição” deve ser distinguida da negatividade que rejeita a vida por conta de sua negatividade.

Esses problemas se tornam ainda mais agudos se traduzimos a dinâmica da autossuperação, da (auto-)destruição e criação, no registro filosófico da transvaloração crítica (*Umwertung*); isso é, o projeto de criar novos valores afirmativos a partir da ‘*crítica dos valores morais*’ (GM Prefácio: 6). A crítica nietzschiana espelha a demanda por uma ilimitada afirmação em seu escopo: trata-se da demanda por uma *crítica global dos valores*. O crítico encontra formas de vida inclinadas a várias modalidades de negação da vida. Em nome da afirmação da vida, ele precisa submetê-las a uma crítica total, mas como essa forma de negação crítica difere daquelas formas de negação da vida que estão sendo criticadas? Se a afirmação ilimitada requer que afirmemos todas as coisas tal como são e têm sido, a crítica total, na medida em que nega as formas de vida negadoras da vida, não estará em risco de recair precisamente naquilo que pretende criticar nessas formas de vida, ou seja, na negação da vida? Como é possível ao crítico oferecer uma resistência genuína às formas negadoras da vida em nome da vida, como é possível a ele submetê-las a uma negação crítica que não seja uma mera repetição do que é criticado? Esse problema é formulado por Z em seu endereçamento ao céu: “E quem eu odeio mais do que as nuvens passageiras e tudo o que mancha você? E eu odeio meu próprio ódio, porque ele mancha você.”<sup>17</sup>.

As nuvens passageiras são aqueles – os negadores da vida – que roubam de Z e do céu o que eles têm em comum: “o imenso e ilimitado dizer Sim e Amém” (*das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen*). Z os odeia por obstruírem sua ilimitada afirmação da vida, mas, como consequência, ele odeia mais a si mesmo por seu ódio, pois isso também obstrui a afirmação. Como, então, pode ele negar os negadores em nome da afirmação da vida sem cair na negação da vida? E se, como essas linhas sugerem, o ódio a si mesmo é inescapável, como isso pode ser transformado em afirmação, poder de criação – e não apenas uma força destrutiva e autodepreciativa? A viabilidade da autossuperação enquanto exigência ou tarefa emblemática posta pelo livro depende de uma resposta adequada a essas dificuldades. Em termos gerais pretendo argumentar que Z reitera a resposta expressa pela primeira vez no contexto de discussão da história crítica na II *Consideração Extemporânea*, uma resposta que

---

<sup>17</sup> Und wen hasste ich mehr, als ziehende Wolken und Alles, was dich befleckt? Und meinen eignen Hass hasste ich noch, weil er dich befleckte! (Z Sonnen-Aufgang 4.208)



reencontramos em diferentes modulações ao longo dos escritos de Nietzsche – ‘encontrar um limite na negação do passado’:

Pois na medida em que somos o resultado das gerações anteriores, somos também resultado de seus desvios, paixões e erros, e até mesmo de seus crimes; não é possível alguém se libertar completamente dessa corrente. Se nós condenamos esses desvios e nos consideramos superiores a eles [livres [*enthoben*] deles], isso não altera o fato de que dele descendemos... (CE II 3 1.269)

O que é filosoficamente precioso em AFZ, o que é excepcionalmente valioso nessa obra, é a forma concreta e dramática conferida a esse problema. Em AFZ, como Nietzsche escreveu em EH (EH, Z 6 KSA 6, p. 344f.), o problema da afirmação é tratado como um “problema psicológico”. Eu leio “psicológico” como “sociológico”, “interpessoal” ou “relacional”, como se deve fazer no caso de Nietzsche. Nesse texto, o problema é discutido e ao mesmo tempo encenado por Z, nos termos de como alguém engajado na autossuperação deve se relacionar com os outros. A resposta de Z é dupla, dependendo de quem são os outros: no que diz respeito às massas, a multidão, o rebanho, a ralé ou *Gesindel*, ele defende *um limite na negação* sob o signo da brandura (*Milde*); em relação a outros igualmente engajados na tarefa de autossuperação ele defende uma *negação limitada* na forma de *amor-ódio*. (Mesmo isso, como veremos, simplifica muito a questão). O problema de como nos relacionamos com os outros na qualidade de indivíduos que se orientam pela autossuperação é tratado amplamente na linguagem dos afetos conturbados: os afetos do amor, do ódio, da inimizade, inveja, desprezo e repulsa. Como tentarei mostrar, a noção de amor-ódio desempenha um papel fundamental no modo como nos relacionamos com os outros nesse processo de autossuperação, assim como no modo como a relação com os outros comparece no projeto perfeccionista de Nietzsche em SE. No que se segue vou examinar alguns dos discursos de Z nos quais esses problemas são abordados e aprofundados.

### **O problema da afirmação (I): além-mundos e o desprezo pelo corpo.**

Nos discursos sobre os *Hinterweltler* (Dos Transmundanos) e os *Verächter des Leibes* (Dos Desprezadores do corpo), temos um primeiro vislumbre do problema da afirmação da vida em relação à sua negação. Nesses discursos, está em questão a negação da vida na forma da metafísica (incluindo a metafísica de Nietzsche em GT/NT), assim como o desprezo por esse mundo e pelo corpo que a acompanha. Contra essas formas de negação, Z responde adotando o ponto de vista de uma *imanência radical*, o que implica em uma *heteronomia radical* no

sentido de que a metafísica, o desprezo pelo corpo, na verdade todas as formas de negação da vida têm suas fontes e são determinadas pelo corpo e pela realidade (primeira e única) desse mundo, ou da terra:

Foram os doentes e moribundos que desprezaram o corpo e a terra e inventaram o céu e suas gotas de sangue redentoras. Mas mesmo esses doces e sombrios venenos eles tomaram do corpo e da terra! [...]

Agora eles se julgavam desprendidos de seu corpo e dessa terra, esses ingratos. Mas a quem eles tinham que agradecer pelas bênçãos de seu desprendimento? Seus corpos e essa terra (ZA, Dos desprezadores do corpo, 4: p. 37)<sup>18</sup>

*Heteronomia radical* significa que a negação do corpo não é exatamente um ideal, uma crença ou valor; mas, ao invés disso, que o corpo é a base da negação do corpo em pensamento, que a terra é a base para a negação da terra em prol de um outro mundo, e que a vida é a base da negação da vida em todas as suas formas. Nesses termos, o problema da afirmação da vida pode ser colocado como se segue: afirmar a negação da vida é negar a vida. Ainda, a negação da vida tem sua única fonte e base na vida. Portanto, negar a negação da vida é negar (as fontes da negação na) vida; isso é repetir a negação da vida. Então que atitude podemos tomar frente à negação da vida em nome da afirmação da vida? Ou, para colocar a questão nos termos dramáticos e performativos do próprio texto: qual atitude Z deve tomar frente aos negadores da vida que desprezam o corpo, os *Verächter des Leibes* (desprezadores do corpo)?

Zaratustra é gentil (*Milde*) com os doentes. De fato, ele não se irrita com seus tipos de consolo e de ingratidão. Talvez eles se tornem convalascentes e se superem e criem para si mesmos um corpo superior!

Milde ist Zarathustra den Kranken. Wahrlich, er zürnt nicht ihren Arten des Trostes und Undanks. Mögen sie Genesende werden und Überwindende und einen höheren Leib sich schaffen! (Z Hinterweltler KSA 4, p. 37)

A resposta de Z aqui, pela primeira vez, tem como objetivo evitar a repetição do gesto de negação da vida, encontrar um *limite na negação* dos negadores da vida – os desprezadores do corpo – através do que ele chama de *Milde*: não repreendê-los nem desprezá-los, não agir como quem julga. E nessa passagem *Milde* inclui o desejo de que eles possam ser *incluídos* no projeto da autossuperação, que eles possam incorporar a autossuperação e *criar* para si mesmos um *corpo superior*. Isso sinaliza, conforme aprendemos no discurso “Dos filhos e do casamento”, a capacidade para a contínua autocriação simbolizada pela criança, como a roda que gira sobre si mesma (*aus sich rollendes Rad*)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen: aber auch noch diese süßten und düstern Gifte nahmen sie von Leib und Erde! [...] Ihrem Leibe und dieser Erde nun entrückt wähten sie sich, diese Undankbaren. Doch wem dankten sie ihrer Entrückung Krampf und Wonne? Ihrem Leibe und dieser Erde. (Z Hinterweltler 4.37)

<sup>19</sup> ‘Über dich sollst du hinausbauen. Aber erst musst du mir selber gebaut sein, rechtwinklig an Leib und Seele.

Nesse discurso (Dos filhos e do casamento), ‘a verdade’ do casamento é identificada com a cisão da vontade em duas, se tornando “a vontade dupla [*den Willen zu Zweien*] para criar Um, que é mais do que aqueles que o criaram” (ZA, Criança KSA 4, p. 90). Jogando com a conexão platônica entre Eros e procriação, Z incorpora o momento criativo da autossuperação (*Über dich sollst du hinausbauen*) (você deve edificar para além de si mesmo) em uma divisão da vontade através da diferença, a vontade dupla unida por um amor ‘como a lanterna que ilumina a nossa trajetória rumo a caminhos mais elevados’, como condição para a criação de um terceiro que excede a ambos. Contudo, trata-se de um terceiro bastante antiplatônico, não a quietude eterna do “vasto oceano da beleza” (Banquete, p. 210), mas a força espontânea, criativa e autopropulsora incorporada na criança. Esse é um amor bastante antiplatônico, um amor-próprio marcado por amargura e negação, um amor que permanece duplamente insatisfeito e se torna uma sede, uma vontade de superação de ambos: *Über euch hinaus sollt ihr einst lieben!* (vocês devem amar para além de vocês mesmos!)

Mas há uma dificuldade no gesto inclusivo de Z. Esta dificuldade, que já está implícita no contraste estabelecido por Z entre a “verdade” do casamento, descrita acima, e o falso casamento que vem da pobreza (*Armuth*), se torna explícita quando Z se concentra nos desprezadores do corpo (*Verächter des Leibes*) no discurso subsequente. Nessa passagem Nietzsche oferece uma versão mais aguda da tese da heteronomia, por meio das falas de Z: o Si-mesmo que é a multiplicidade auto-organizadora do corpo não diz Eu, mas *faz* o Eu; isso é, *constitui* o pensamento autoconsciente do Eu. O corpo é o Eu governante (*Beherrscher*) e dita o que o Eu deve pensar (*wozu es denken soll*). Mas se o Eu serve ao corpo/Si-mesmo em tudo, então o Si-mesmo/corpo deve ter um interesse no Eu que despreza o corpo e nega a vida; ele deve ser um corpo que nega a vida, um corpo moribundo:

Mesmo em sua loucura e desprezo, vocês desprezadores do corpo, vocês servem a seu Si-mesmo. Eu te digo: seu Eu, ele mesmo, quer morrer e se volta contra a vida. Ele não é mais capaz daquilo que mais deseja: - criar para além de si mesmo. Isso ele quer mais do que qualquer coisa, esse é seu inteiro fervor. Mas agora é tarde demais para isso: - e seu Si-mesmo quer ir a pique, vocês desprezadores do corpo. Seu Si-mesmo quer ir a pique, e por essa razão você se tornou desprezador do corpo! Por não ser mais capaz de criar para além de si mesmo. E isso é o porquê você está raivoso agora com a vida e a terra. Há uma inveja desconhecida a olhar desconfiadamente para seu desprezo.<sup>20</sup>

---

Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe!

Einen höheren Leib sollst du schaffen, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, – einen Schaffenden sollst du schaffen.’ (Z Kind, KSA 4.90)

<sup>20</sup> Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr euren Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.

Trata-se aqui do problema da *alienação ontológica* mencionada no início: um tipo de paralisia ou calcinação que inibe a dinâmica fluida própria do corpo: autossuperação ou *über sich hinaus schaffen* (criar para além de si). Se antes (no discurso dos *Hinterweltler*) a brandura de Z era *inclusiva* aos desprezadores do corpo – eles poderiam incorporar a autossuperação e *criar para si mesmos um corpo superior* – agora isso não é mais possível: o corpo do desprezador do corpo não pode se engajar na autossuperação, mesmo que esse seja seu anseio mais íntimo, já que este corpo negador da vida é um corpo moribundo. Os desprezadores do corpo são, portanto, rejeitados por Z como inúteis para o projeto de autossuperação: “Eu não vou pelo seu caminho, vocês desprezadores do corpo! Vocês não são minhas pontes para o além-do-homem!”<sup>21</sup> –

O gesto de rejeição de Z aponta para uma terceira e mais fundamental diferença entre o amor (próprio) que gera um “corpo superior” ou um Si- mesmo, e o Eros platônico. É difícil ler as seguintes palavras de Z aos Desprezadores do Corpo: “seu Si-mesmo quer ele mesmo morrer e se voltar para fora da vida” e não pensar no momento decisivo na história da filosofia em que ela escolheu a morte em detrimento da vida: a concepção de filosofia como um “preparar-se para a morte” defendida por Sócrates no *Fédon* (Fédon, p. 81), o desejo por sabedoria interpretado como o anseio da alma pela morte e pela união subsequente com as formas, assim como uma prática intelectual ascética de desprezo pela “prisão do corpo” durante a vida (Fédon, p. 82). O corpo de Sócrates nas horas que antecederam sua morte, tal como dramatizado no *Fédon*, é de fato um corpo que nega a vida, um corpo moribundo, os desprezadores rejeitados por Z. Tampouco podemos ignorar a referência ao *Banquete* na seção “Do filho e do casamento”, onde Z fala do falso casamento vindo da pobreza (*Armuth*). Pobreza ou Πενία é a mãe de Eros do discurso de Diotima (Banq.203), e a pobreza ou a falta são determinantes para a concepção platônica negativa do desejo e do amor – incluindo o amor à sabedoria. Desejo é a falta do objeto desejado, cuja obtenção implica a morte do desejo; os deuses não filosofam, pois não lhes falta a sabedoria e, portanto, eles não a podem desejar. Sob

---

Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: – über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.

Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: – so will euer Selbst untergehn, ihr Verächter des Leibes.

Untergehn will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen.

Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewusster Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung. (ZA, Desprezador, KSA 4, p. 40)

<sup>21</sup> Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen! – (ZA Prefácio 4.41)

essa perspectiva, a rejeição por Z dos desprezadores do corpo é uma afirmação do excesso como o único caminho (*Weg*) para a autossuperação, a única ponte para o além-do-homem (*Übermensch*). Para Nietzsche, contrariamente a Platão, os deuses filosofam (JGB 295), e o desejo como excesso é celebrado como embriaguez (*Rausch*), tanto nas obras de juventude quanto nas de maturidade, tanto no *Nascimento da Tragédia* (*Die Geburt der Tragödie*) quanto no *Crepúsculo dos Ídolos* (*Götzen-Dämmerung*)<sup>22</sup>.

### O problema da afirmação (II): a gentalha.

A formulação mais aguda do problema da afirmação em conexão com o tema da negação da vida ocorre no discurso de Z intitulado “Da Gentalha” (*Vom Gesindel*). O tópico desse discurso é a vida, entendida como fonte de prazer, e o problema é posto pela gentalha (*Gesindel*), uma forma de vida cuja característica consiste em envenenar a própria vida: eles envenenam as fontes de prazer. O problema com o qual Z se debate ao se confrontar com a ralé é o problema posto por uma forma de vida que dá origem aos negadores da vida e se estes são de alguma maneira necessários para a vida. “E a mordida com a qual mais me engasguei não foi o conhecimento de que a vida, ela mesma, precisa de inimizade, morte e martírio da cruz: - Ao invés, uma vez perguntei, e quase me engasguei com a questão: O que? A vida precisa também da gentalha?”<sup>23</sup>

Quando Z afirma que a vida tem necessidade de inimizade (*Feindschaft*), poderíamos pensar em sua ontologia dinâmica do poder como autossuperação através de relações diferenciais de antagonismo com os outros, o que ele chama de ‘ascender’ (*Steigen*): “E, porque necessita das alturas, necessita de degraus e da oposição entre os degraus e dos que sobem! Subir quer a vida e, subindo, superar-se!” (ZA, Das Tarântulas, 4: p. 130)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> See Rethy, R.: The Tragic Affirmation of The Birth of Tragedy, in: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), p. 27.

<sup>23</sup> Und nicht das ist der Bissen, an dem ich am meisten würgte, zu wissen, dass das Leben selber Feindschaft nöthig hat und Sterben und Marterkreuze: – Sondern ich fragte einst und erstickte fast an meiner Frage: wie? hat das Leben auch das Gesindel nöthig? (Z Gesindel 4.125)

<sup>24</sup> Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden. (Z Tarantelen 4.130). Cf. ainda Z, KSA 4.130: “Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, un alle Namen der Werthe: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss!

In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, – darum braucht es Höhe!

Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.”

Mas na seção intitulada Da Gentalha (*Vom Gesindel*) a preocupação de Z não é com as relações de poder, mas com a morte e o ideal Cristão de autossacrifício. Ou seja, inimizade significa nesse contexto a oposição da vida no interior da própria vida, a percepção amarga de Z de que a vida precisa da negação da vida. Mas pior que isso, ele se pergunta se a vida necessita da gentalha (*Gesindel*). O pensamento de que a própria vida tem necessidade de produzir atitudes envenenadoras da vida em todos aqueles que a negam é demais para o estômago de Z, que sucumbe ao nojo (*Ekel*): uma repulsa e rejeição da vida baseadas no fato de que ela mesma necessita de atitudes que a negam:

Não meu ódio, mas meu nojo se alimentou avidamente em minha vida! Oh, muitas vezes eu fiquei cansado do espírito quando percebia que mesmo a gentalha tinha espírito! [...] E apertando meu nariz eu caminhei aborrecido ontem e hoje; verdadeiramente, todo ontem e todo hoje fedem à gentalha letrada! (Z, Gentalha, 4: p. 125)<sup>25</sup>

O nojo de Z diante da vida é provocado pela percepção de que atitudes envenenadoras da vida são, de alguma maneira, necessárias à vida: não algo contingente, uma patologia que pode ser tranquilamente isolada e ignorada, mas algo difuso e aparentemente inescapável. Se a vida precisa das atitudes envenenadoras e as produz em larga escala, a vida não está de alguma forma envenenada em suas próprias fontes? Como podemos nos voltar contra as atitudes negadoras da vida que praticamente a colonizaram, sem nos voltarmos contra a vida ela mesma?<sup>26</sup> Como é possível nos redimir do nojo e afirmar a vida? A resposta imediata de Z é uma forma de *evasão*: fugir da gentalha, para assim afirmar a vida na solidão ou em uma comunidade de solitários que buscam a autossuperação; escapar do presente e do passado, para “construir nosso ninho na árvore do futuro”. A necessidade de solidão ou de solidão em comunidade é um tema importante ao qual pretendo voltar. Mas, em última análise, essa resposta é inadequada ao problema da afirmação: Z ainda deve se comunicar com o presente, com a ralé, em suas próprias palavras: “se você quer ser uma estrela, não deve, por essa razão, brilhar menos para eles!” (ZA, Schaffenden 4: p. 82). E mesmo aqui, na seção “Da Gentalha”, em seu anseio por solidão, ele concede de forma relutante que deve se comunicar com eles

---

<sup>25</sup> Nicht mein Hass, sondern mein Ekel frass mir hungrig am Leben! Ach, des Geistes wurde ich oft müde, als ich auch das Gesindel geistreich fand! [...]

Und die Nase mir haltend, gieng ich unmuthig durch alles Gestern und Heute: wahrlich, übel riecht alles Gestern und Heute nach dem schreibenden Gesindel! (Z Gesindel 4.125)

<sup>26</sup> Und Mancher, der sich vom Leben abkehrte, kehrte sich nur vom Gesindel ab: er wollte nicht Brunnen und Flamme und Frucht mit dem Gesindel theilen. (Z Gesindel, KSA 4.124).

Essa passagem parece fazer referência a Schopenhauer e ser um diagnóstico daquilo que o teria levado a uma defesa da negação da vida: ele teria caído na armadilha com que se deparou Z: a armadilha de confundir sua rejeição da ralé com uma rejeição da vida.

mesmo em sua solidão, não exatamente se dirigindo a eles, mas agindo como o vento, para perturbá-los e deixá-los sem fôlego: “E como um vento quero um dia soprar entre eles e com meu espírito lhes retirar o fôlego do espírito? Assim quer o meu futuro” (Da Gentalha, 4: p. 126)<sup>27</sup>.

A solidão não consiste numa fuga da gentalha. Ela tampouco permite a Z superar seu nojo da vida. Sua solução, como pretendo argumentar (*Tanzlied*), consiste em *transformar seu nojo (Ekel am Leben) em uma relação de amor-ódio (Liebe-Hass) com a vida, como a única alternativa viável para a sua afirmação.*

### **Sobre a necessidade de solidão: (Do Novo Ídolo, Das Moscas do Mercado).**

Do mesmo modo que SE, AFZ pertence a uma longa tradição de textos filosóficos, que inclui antigos e modernos, preocupados com o fenômeno da ralé, das massas, da multidão, das turbas (Emerson) e do governo das massas (ὀχλοκρατία, ochlocratia, Pöbelherrschaft)<sup>28</sup>. A relação de Z com a multidão e as massas é problematizada pela primeira vez na parte final do Prefácio (*Vorrede*), quando Z toma consciência de que ele *não será o pastor do rebanho*:

Companheiros é o que busca Zarathustra, e aqueles que colham e celebrem com ele; que serventia lhe pode ter rebanhos e pastores e cadáveres! [...]  
Não devo ser pastor, nem coveiro. Nem uma última vez volto a me dirigir ao povo; pela última vez me dirijo a um morto (ZA, Prólogo, 4: p. 26)<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Und einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Athem nehmen: so will es meine Zukunft. (Z Gesindel 4.126).

<sup>28</sup> O termo “oclocracia” (ὀχλοκρατία) procede de Políbio (*Historias* 6.4.6), mas a preocupação com um governo da multidão já está presente em Platão (Rep. 302c) e Aristóteles (*Política*, Livro IV, Parte IV). Ver também Femia, J.: *Against the Masses. Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution*, 2001 (Oxford University Press: Oxford). Sobre a irracionalidade das multidões na psicologia de massas do século XIX, ver Borch, C. 2012. *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press). John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Thoreau e Emerson estão entre os autores que demonstraram preocupação com a degradação da democracia nas mãos da “turba”, para usar os termos de Emerson: “a turba é o homem se rebaixando voluntariamente à natureza da besta. Sua hora apropriada de atividade é a noite. Suas ações são tão insanas quanto a sua inteira constituição. Ela persegue um princípio; chicotearia o direito e vestiria a justiça com as vestes da vingança para atear fogo e levar o ultraje às casas e pessoas de posse. Ela se assemelha a garotos que brincam com carros de bombeiros como se pudessem com isso apagar a rubra aurora que flui para as estrelas” (Compensação, p. 184). Todas as referências a Emerson são extraídas de *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. Atkinson, B. (ed.), 1950. New York: Random House.

<sup>29</sup> Mitschaffende sucht Zarathustra, Miterntende und Mitfeiernde sucht Zarathustra: was hat er mit Heerden und Hirten und Leichnamen zu schaffen! [...]  
Nicht Hirt soll ich sein, nicht Todtengräber. Nicht reden ein mal will ich wieder mit dem Volke; zum letzten Male sprach ich zu einem Todten. (Z Vorrede 4.26).

Porque é impossível ensinar ao povo a autossuperação, Z rompe com o povo e escolhe em lugar deles a solidão, mas a solidão na amizade ou em comunidade com outros solitários engajados na autossuperação:

Aos que criam, aos que colhem e aos que festejam quero me juntar: a eles mostrarei o arco-íris e todos os degraus até o além-do-homem.

Aos eremitas cantarei minha canção, e também aos que estão a dois na solidão; e quem tiver ainda ouvidos para coisas inauditas, sentirá o coração pesado diante de minha felicidade (Z Prólogo, 4: p. 27)<sup>30</sup>

O *locus classicus* que trata da necessidade de solidão para a tarefa de autossuperação é “Do novo ídolo”: *Vom neuen Götzen*, e sua sequência “Das moscas do mercado”: *Von den Fliegen des Markts*. Esses discursos inserem uma radical disjunção, uma desconexão entre a tarefa de autossuperação e o estado, a vida política, o pensamento político e o discurso público. É aqui, mais que em qualquer outra parte, que AFZ se mostra como um texto profundamente *antipolítico* no sentido de que priva a vida política em geral de qualquer potencial construtivo para o que ele toma como tarefa fundamental da humanidade no presente. O estado é descrito como mendaz, como um monstro destrutivo que afirma ser o povo, mas de fato é a morte dos povos. Se um *povo* é uma unidade afirmativa da vida que estabelece os costumes e leis, que cria acima de si uma tábua com suas autossuperações<sup>31</sup>, o estado é o sepulcro dos povos, que já não existem. O estado moderno, Z afirma, não tem sua *raison d'être* (razão de ser) em qualquer povo vivo, mas nas massas – o que ele chama de variadas maneiras: os supérfluos (*Überflüssige*), os muitos (*Viel zu Vielen*), aqueles cujas características básicas são a uniformidade, substitutibilidade, a perda da diferença e da individualidade, a perda da humanidade.

A desconexão entre a autossuperação e o estado é estabelecida por Z de forma cirúrgica. O que está em jogo na autossuperação, como sabemos, é o humano: *der Mensch, als etwas das überwunden werden soll* (o ser humano como algo que deve ser superado). Mas: “Ali onde cessa o estado, somente ali tem início o ser humano que não é supérfluo; lá tem início a canção do necessário, a única e insubstituível melodia”.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen.

Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Unerhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke. (Z Vorrede 4.27).

<sup>31</sup> ‘Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willen zur Macht.’ (Z Ziele, KSA 4.74). Sobre o conceito de “povo” e “povos” da Europa em Nietzsche, conferir Schank, Gerd. *“Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche*, Berlin, New York: De Gruyter, 2011, pp. 51-149.

<sup>32</sup> Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise. (Z Götzen 4.63)



Uma linha de raciocínio que culmina na demanda por *solidão*, como condição *sine qua non* para a autossuperação: em uma encruzilhada (como na seção sobre Os Desprezadores) em que um dos caminhos conduz ao estado e às questões políticas e o outro conduz à autossuperação, o caminho *solidão*: “Ali onde cessa o estado – olhem lá, meus irmãos! Vocês não veem, o arco-íris e as pontes para o além-do-homem?”<sup>33</sup>

A necessidade de *solidão* é então tornada explícita em *Fliegen des Marktes*, que estabelece a necessidade de romper com o estado e a política em benefício da *Selbst-Überwindung* (autossuperação), seguido da necessidade de romper com o *discurso público*:

Fuja, meu amigo, para a tua *solidão*! Eu te vejo atordoado pelo barulho dos grandes homens e picado pelas ferroadas dos pequenos. [...] Onde a *solidão* termina, começa o mercado; e onde o mercado começa, começa também o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas [...] Longe de todo mercado e fama, toda grandeza toma o teu lugar; longe do mercado e da fama os inventores de novos valores viveram o tempo todo. Fuja, meu amigo, para a tua *solidão*: eu te vejo picado pelas moscas venenosas. Fuja para onde o ar é bruto e forte! Fuja para a tua *solidão*! Vivestes muito tempo perto dos pequenos e dos miseráveis. Fuja de tuas vinganças invisíveis! Contra ti eles não são nada, exceto vingança. Não levante mais teu braço contra eles! Eles são inumeráveis e esse não é o teu destino, ser um matador de moscas.<sup>34</sup>

Mesmo que a criação de valores exija o isolamento da esfera pública, ela é inseparável da crítica global dos valores, incluindo aqueles valores em circulação no mercado. Mas (novamente) o problema de Z clama por uma medida, por um *limite na negação* dos formadores de opinião<sup>35</sup> e de seus seguidores, de modo a *não reproduzir as suas próprias atitudes de vingança* e ódio em relação aos não convertidos (outsiders). De fato, a demanda por *solidão* culmina em um apelo não apenas por brandura (*Milde*), mas também por uma *justiça* que preveniria a reprodução de suas injustiças em relação àqueles que buscam a autossuperação:

<sup>33</sup> Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen? – (Z Götzen 4.64)

<sup>34</sup> Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! Ich sehe dich betäubt vom Lärme der grossen Männer und zerstoßen von den Stacheln der kleinen.[...]

Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der grossen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen.[...]

Abseits vom Markte und Ruhme begiebt sich alles Grosse: abseits vom Markte und Ruhme wohnten von je die Erfinder neuer Werthe.

Fliehe in deine Einsamkeit! Du lebstest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache! Gegen dich sind sie Nichts als Rache.

Hebe nicht mehr den Arm gegen sie! Unzählbar sind sie, und es ist nicht dein Loos, Fliegenwedel zu sein. (Z Fliegen 4.65)

<sup>35</sup> O domínio da opinião pública (‘die öffentlichen Meinungen’) é uma grande preocupação do perfeccionismo de Nietzsche em SE, enquanto um dos três ‘M’ que nos mantêm escravizados: ‘des Moments, der Meinungen und der Moden’. Ele se refere à ‘Ketten der Meinungen und der Furcht’ (cadeia das opiniões e do temor, assim como da ‘Knechtschaft unter öffentlichen Meinungen und die Gefahr der Freiheit’ (vassalagem às opiniões públicas), equiparando ‘die öffentlichen Meinungen’ (opiniões públicas) com ‘die privaten Faulheiten’ (as preguiças privadas) (SE 1, KSA 1.338; SE 2, KSA 1.348; SE 6, KSA 1.392; SE 8, KSA 1.425).

“Porque você é brando e de temperamento justo, você diz: ‘eles não são culpados de suas pequenas existências’. Mas suas almas pequenas pensam: ‘toda grande existência é culpada’”.<sup>36</sup>

No fim, contudo, Z concede que *Milde* é incapaz de resolver essa relação problemática, pois ela não diminuirá o ódio [das pequenas almas]: aqueles que buscam a autossuperação estão condenados a serem odiados pela multidão. “Mesmo quando você for brando em relação a eles, eles ainda se sentirão desprezados por você; e eles retribuirão a sua boa ação com malefícios ocultos.”<sup>37</sup>.

### **Afirmção (III): do nojo ao amor-ódio (*O Canto da dança, O outro canto da Dança, Da Autossuperação*)**

Em *Vom Gesindel* (Da Gentalha), como vimos, o problema da afirmação é dramatizado por Z como nojo (*Ekel*) à vida justamente por ela produzir atitudes que envenenam a si mesma e que parecem onipresentes, inescapáveis e, de algum modo, até mesmo necessárias à vida. A primeira resposta de Z é escapar, se isolar da vida política, mas também exercitar a *Milde* (brandura) em sua crítica à ralé, para não reproduzir o ódio negador da vida que lhe é próprio. Mas nada disso nos ajuda a entender como alguém pode afirmar a vida em um cenário em que a própria vida foi virtualmente engolida por atitudes tóxicas (poisoning). No que se segue veremos a resposta de Z ao problema da afirmação: *transformar o nojo (Ekel am Leben) em uma relação de amor-ódio (Liebe-Hass) com a vida*, como a única forma viável de afirmá-la.

É primeiramente na seção “O canto da dança” (*Das Tanzlied*) que a importância do amor-ódio para a afirmação da vida se torna clara. É aqui que pela primeira vez Z se dirige à vida: “No fundo amo apenas a vida – e, na verdade, a amo mais intensamente quando a odeio!” (*Von Grund aus liebe ich nur das Leben – und, wahrlich, am meisten dann, wenn ich es hasse!*: Z *Tanzlied* 4.140) – esse pensamento retorna em “O outro canto da dança” (*Das andere Tanzlied*, do livro III), quando Z diz a vida:

Eu temo você de perto, e amo você à distância; seu voo me atrai, sua busca me compele: - Eu sofro, mas sofro de bom grado por você a qualquer dia! Você cuja frieza queima, cujo ódio seduz; cuja fuga amarra, cujo desprezo – comove: — quem não te odiaria, sua grande aglutinadora, conquistadora, sedutora, tentadora e buscadora!

<sup>36</sup> Weil du milde bist und gerechten Sinnes, sagst du: "unschuldig sind sie an ihrem kleinen Dasein." Aber ihre enge Seele denkt: „Schuld ist alles grosse Dasein.“ (Z *Fliegen*, KSA 4.67)

<sup>37</sup> Auch wenn du ihnen milde bist, fühlen sie sich noch von dir verachtet; und sie geben dir deine Wohlthat zurück mit versteckten Wehthaten. (ibid).

Quem não te amaria, sua inocente, ardente, noiva do vento e pecadora com olhos de criança!<sup>38</sup>

Em ambas as passagens, a afirmação da vida é descrita como amor pela vida, mas um amor que é inseparável do ódio. Na segunda passagem, nós podemos começar a ver o porquê, pela primeira vez, amor (sedução) e ódio são inscritos *no íntimo* da vida como a chave para a sua economia afetiva. É porque o amor-ódio está ligado à economia da vida que a afirmação da vida, *de um ponto de vista radicalmente imanente à própria vida*, toma a forma de amor-ódio em relação a ela própria. Essa sugestão é explicitada no discurso de Z “Da autossuperação” (*Von der Selbst-Ueberwindung*), onde, como vimos no início, a autossuperação está inscrita na vida como seu princípio dinâmico: “E esse segredo a vida mesma disse para mim: “Observe”, ela disse, “Eu sou o que sempre deve superar a si mesma”.<sup>39</sup>

Nesse discurso, Z trata a vida em termos de sua ontologia dinâmica da *vontade de poder*. E como o princípio dinâmico da vontade de poder, a autossuperação implica *luta e inimizade*, como diz a Vida:

Que eu deva ser uma luta e um vir a ser, um propósito e a contradição dos propósitos – ai de mim, quem adivinha minha vontade, adivinha também quais caminhos *tortuosos* ela deve trilhar! O que quer que eu possa criar e como eu o possa amar – logo devo me tornar seu oponente (*Gegner*) e oponente do meu amor, assim quer minha vontade.<sup>40</sup>

Vida é luta (*Kampf*) porque a vida é vontade de poder e poder é autossuperação e intensificação (*Steigen*), que só podem ocorrer por meio de uma relação antagônica diferencial com os outros (Z Tarântula, 4: p. 130). Mas aqui *Kampf* ganha vida porque vida é poder, e poder pode se manifestar em um número indeterminado de modos, especialmente em “modos tortuosos”. Onde vida é poder, tudo é ambivalente (o amor pode ser tanto a expressão de poder quanto de fraqueza, assim como o ódio), e tudo está sujeito a se tornar seu oposto, de modo que *aquilo que amo em um determinado momento, a isso mesmo preciso me opor ou odiar no momento seguinte*. Enquanto um princípio de criatividade, a vontade de poder está ligada à dinâmica de autossuperação, de modo que os valores nascidos no amor devem eventualmente se submeter à destruição:

<sup>38</sup> Ich fürchte dich Nahe, ich liebe dich Ferne; deine Flucht lockt mich, dein Suchen stockt mich: – ich leide, aber was litt ich um dich nicht gerne! Deren Kälte zündet, deren Hass verführt, deren Flucht bindet, deren Spott – rührt: – wer hasste dich nicht, dich grosse Binderin, Umwinderin, Versucherin, Sucherin, Finderin! Wer liebte dich nicht, dich unschuldige, ungeduldige, windseilige, kindsäugige Sünderin! (Z andere Tanzlied 4.282)

<sup>39</sup> Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir "Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss. (Z Selbst-Überwindung 4.148)

<sup>40</sup> Dass ich Kampf sein muss und Werden Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss! Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille. (ibid.).

Em verdade, eu vos digo: bem e mal que seriam eternos – não existem! Eles devem superar a si mesmos de novo, de novo e de novo [...]  
 Mas uma força mais forte surge de seus valores e uma nova superação; sobre ela o ovo e a casca de ovo se quebram.  
 E a quem quer que seja criador do bem e do mal – verdadeiramente, deve primeiro ser um aniquilador e quebrar valores.<sup>41</sup>

Dessa maneira amor-ódio, como uma assinatura afetiva da afirmação da vida em AFZ, está inscrita na dinâmica característica da vida como vontade de poder. Se o problema da afirmação estava dado pelo nojo de Z, seu *Ekel am Leben*, sua resposta afirmativa consiste na adoção de um ponto de vista *radicalmente imanente* à vida sob o signo do amor-ódio: afirmação como amor-ódio para com a vida, onde amor-ódio são tomados como intrínsecos à economia afetiva da vida. Na seção seguinte, me dedico à discussão mais detalhada de Z sobre a relação amor-ódio em “Da guerra e dos guerreiros” (*Vom Krieg und Kriegsvolke*). Uma vez mais, seu pensamento é motivado pelo problema da afirmação da vida, e aqui Z explora as implicações da afirmação, enquanto um “amor pela vida” (4.59), sobre o modo como nós, enquanto estamos engajados na autossuperação, nos relacionamos com os outros.

### **Amor-ódio e Guerra: (*Vom Krieg und Kriegsvolke*)**

Apesar do título, o tópico de Z nesse discurso é de fato o amor: *Liebe*.

Nós não queremos ser poupados pelos nossos melhores inimigos, nem por aqueles que amamos profundamente. Então deixe-me dizer uma verdade a vocês agora!  
 Meus irmãos na guerra! Eu amo vocês profundamente, eu sou e fui vosso igual. E sou também vosso melhor inimigo. Então deixem-me dizer a verdade agora!<sup>42</sup>

Nas linhas iniciais, Z apresenta as condições para o (verdadeiro) amor. Elas são: (1) *igualdade*: ser como o outro, ser parecido ou, em termos dinâmicos: ter aproximadamente igual poder (*Euresgleichen*); (2) *comunalidade*: partilhar certa familiaridade (*ich kenne euch*), e (3) *inimizade* (*Feindschaft*). A essas condições devemos acrescentar (4) *pluralidade* ou *diferença*, quando Z na sequência distingue guerreiros de soldados: “Vejo muitos soldados: quisera eu ver

<sup>41</sup> Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.[...]

Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale.

Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. (Z Selbst-Ueberwindung 4.148f.)

<sup>42</sup> Von unsern besten Feinden wollen wir nicht geschont sein, und auch von Denen nicht, welche wir von Grund aus lieben. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen!

Meine Brüder im Kriege! Ich liebe euch von Grund aus, ich bin und war Euresgleichen. Und ich bin auch euer bester Feind. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen! (Z Krieg 4.58)

muitos guerreiros! Uni-forme chama-se aquilo que vestem: que não seja uni-forme aquilo que escondem!”<sup>43</sup>.

Essa distinção serve para inserir um individualismo radical como uma etapa necessária no conceito de amor-inimizade, que só pode surgir quando alguém procura e encontra seu inimigo *próprio* (*eurem Feinde*). O engajamento no amor-inimizade ao modo de um guerreiro requer o exercício da disciplina, mas isso pressupõe a pluralidade humana: uniforme na disciplina, pluriforme na realidade. Mas qual é a motivação de Z para a sua conflituosa noção de amor? Para que serve o amor-inimizade?

É importante percebermos que não se trata simplesmente de guerra por uma questão de poder. As quatro condições para o amor – *igualdade, comunalidade, inimizade e pluralidade* – são também condições do *agon* Grego, como descrito por Nietzsche em seu texto anterior *Homer's Wettkampf*. A guerra agonal de Z é por conhecimento (*Erkenntniss*), por ideias (*für eure Gedanken*). De fato, é pelo “mais elevado pensamento da vida” – a afirmação da vida ou amor por ela – que deve ser buscado o inimigo:

Deixe seu amor pela vida ser o amor por sua mais elevada esperança, e deixe sua mais elevada esperança ser seu mais elevado pensamento da vida!  
Mas você deve ter seu mais elevando pensamento comandado por mim – e ele diz: o ser humano é algo que deve ser superado.<sup>44</sup>

Afirmção ou *Liebe zum Leben*, Z nos diz, deve responder à exigência ou comando para superar o humano tal como ele é, isso é: superar nosso afastamento do ser humano recuperando nossa dinâmica de autossuperação através de relações agonísticas de amor-ódio frente aos nossos inimigos escolhidos: “Superar a si mesmo em seus mais próximos”: *‘Überwinde dich selber noch in deinem Nächsten’*, como Nietzsche coloca no discurso “Das novas e velhas tábuas” (ZA, Tafeln 4.250).

Mas no decorrer do discurso “Da guerra e dos guerreiros” Z sugere duas respostas mais concretas para a questão do amor-inimizade. A primeira pista é dada quando ele diz para seus irmãos (imaginários): “Eu sei do ódio e da inveja no seu coração. Você é grande o bastante para saber do ódio e da inveja. Então, ao menos, seja grande o bastante para não se envergonhar delas!”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Ich sehe viel Soldaten: möchte ich viel Kriegsmänner sehn! "Ein-form" nennt man's, was sie tragen: möge es nicht Ein-form sein, was sie damit verstecken! (Z Krieg 4.58)

<sup>44</sup> Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens!

Euren höchsten Gedanken aber sollt ihr euch von mir befehlen lassen – und er lautet: der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. (Z Krieg 4.59)

<sup>45</sup> Ich weiss um den Hass und Neid eures Herzens. Ihr seid nicht gross genug, um Hass und Neid nicht

O que está em jogo aqui são as paixões violentas e destrutivas e a agressividade ínsitas à existência humana, assim como a questão acerca do melhor modo de lidar com elas. A resposta de Z é a mesma oferecida por Nietzsche em seu estudo de juventude sobre as disputas ou o *agon* na cultura Grega arcaica, e já insinuado nas condições para o amor nas linhas iniciais de “Da guerra e dos guerreiros”: não condenar, negar ou destruir essas paixões (como a moralidade cristã antinatural recomenda: ‘il faut tuer les passions’ (É preciso matar as paixões) (GD Moral 1 6: p. 82), não suprimi-las em benefício do amor ao próximo e da compaixão, mas afirmá-las como aspectos da nossa humanidade, fornecendo uma *válvula de escape* para a sua expressão ou descarga *limitada* e não destrutiva<sup>46</sup>. Se o problema de Z é, então, o de fornecer uma válvula de escape para o ódio e a inveja que contenha e limite sua destrutividade, a resposta desenvolvida ao longo do discurso é pela via do amor-ódio agonístico, amor-inimizade.

Tudo nesse discurso gira em torno da inimizade (*Feindschaft*). O conhecimento é uma guerra, a (breve) paz “um meio para novas guerras”, “probidade” (*Redlichkeit*) é um “triunfo”, “trabalho” (*Arbeit*) deve ser uma “luta” (*Kampf*), paz deve ser uma “vitória” (*Sieg*), é a maneira de conduzir a guerra que santifica a causa, não a “boa causa” que santifica a guerra. A questão é: por que essa insistência na guerra quando o amor é o tema de Z? Encontramos a resposta quando ele diz: “Guerra e coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo. Não a sua compaixão, mas a sua bravura resgatou até agora os desventurados”.<sup>47</sup>

Aqui guerra e coragem são colocadas em uma oposição polêmica aos valores cristãos de amor ao próximo (*agape*) e à compaixão (*Mitleid*). Mas a guerra não é cegamente oposta ao amor, como ausência de amor; nessa seção, como vimos, inimizade é uma das condições para o amor, então, para Z “guerra” significa guerra-no-amor, um amor antagônico.

As linhas citadas acima fornecem uma terceira resposta à questão do amor-inimizade. O problema (3) dessa seção é como superar os valores cristãos do amor e da compaixão no processo de autossuperação, e a resposta de Z consiste em desenvolver um contra conceito de amor que é *inclusivo* em relação àquilo que o amor cristão nega: inimizade-no-amor ou ódio no amor. De fato, esses deslocamentos – guerra em lugar do amor ao próximo, coragem em lugar de compaixão – são apenas dois exemplos em uma série de deslocamentos anticristãos feitos no discurso “Da guerra e dos guerreiros”: *Übermüth* (altivez) em lugar de *Schwäche* (fraqueza),

---

zu kennen. So seid denn gross genug, euch ihrer nicht zu schämen! (ibid.)

<sup>46</sup> Cf. 5[146], KSA 8.78.

<sup>47</sup> Der Krieg und der Muth haben mehr grosse Dinge gethan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten. (Z Krieg 4.59)

*Fluth* (maré cheia) em lugar de *Ebbe* (maré baixa), *Erhabenheit* (sublime) em lugar de *hübsch zugleich und rührend* (belo e ao mesmo tempo tocante), *Gehorsam* (obediência) em lugar de *Auflehnung* (rebelião), *Kampf* (luta) em lugar de *Arbeit* (trabalho), *Sieg* (triunfo) em lugar de *Friede* (paz).

Mesmo se a inimizade e o ódio parecem se estender a tudo nesse discurso, há uma importante qualificação, que Z introduz sob o signo da feiura:

Hein? Muito bem, meus irmãos! Cercai-vos do sublime, o manto dos feios.  
E quando vossa alma cresce grande, cresce arrogante e em vossa sublimidade há maldade. Eu conheço- vos bem.  
Na maldade o arrogante encontra o fraco. Mas eles não compreendem um ao outro.  
Eu vos conheço bem.  
Deveis ter inimigos para odiar, mas não inimigos para desprezar. Deveis ser orgulhoso de vosso inimigo: então os triunfos de vosso inimigo serão igualmente vossos.<sup>48</sup>

As palavras iniciais – sois feios? – apenas trazem a questão: quem chama os guerreiros de feios? Só podem ser os mesmos que atribuem “maldade” e “malícia” (*Bosheit*) duas vezes aos guerreiros (linhas 4 e 5). Para compreendermos a conexão entre feiura e malícia precisamos dar um passo atrás e observar as conexões etimológicas entre feiura e ódio que estão sendo exploradas por Nietzsche: *hässlich* (feio) na acepção tanto de *hassenwert* (odiável) quanto de *böse* (mau); ou seja, feio no sentido de odioso, com frequência moralmente odioso ou malvado<sup>49</sup>. Essa conexão é feita na linha 5, onde a maldade arrogante do guerreiro é localizada em seu encontro com o fracote (*Schwächlinge*). Em outras palavras, quando julgados *da posição da fraqueza* os guerreiros do conhecimento são considerados feios, odiosos e malvados. A “feiura” dos guerreiros não diz nada sobre os guerreiros; ao invés disso, ela significa o ódio sentido da posição da fraqueza em relação àqueles que tem força para superarem a si mesmos, um ódio que se apresenta com as vestes da condenação moral.

Esses julgamentos trazem uma vez mais o problema da relação entre aqueles engajados na autossuperação e a ralé, as massas, o rebanho. Se o rebanho vai sempre odiar e condenar o solitário engajado na autossuperação, que atitude esse último deve adotar em relação à multidão? A tentação consiste, claro, em retribuir e assim repetir o ódio ressentido, mas Z põe um ponto final nisso ao limitar cuidadosamente a inimizade: “Você deve ter inimigos para

<sup>48</sup> Ihr seid hässlich? Nun wohlan, meine Brüder! So nehmt das Erhabne um euch, den Mantel des Hässlichen! Und wenn eure Seele gross wird, so wird sie übermüthig, und in eurer Erhabenheit ist Bosheit. Ich kenne euch. Aber sie missverstehen einander. Ich kenne euch.

Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsst stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge. (Z Krieg 4.59).

<sup>49</sup> Para uma discussão detalhada relações etimológicas e semânticas entre feiura e ódio, cf. Siemens, H.W. 2015: ‘Nietzsche’s Philosophy of Hatred’, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 77/4, Special Issue on Anger & Hatred, pp. 747-784.

odiar, mas não inimigos para desprezar. Você deve ser orgulhoso de seu inimigo: então o triunfo de seu inimigo será também o seu triunfo”.<sup>50</sup>

Nessas linhas, nós podemos dizer, Z reinterpreta a feiura do guerreiro a partir da posição da força. Ao explorar uma outra relação etimológica entre a feiura e o ódio, na qual a feiura significa a *expressão* em primeira pessoa do ódio (ao invés de segunda pessoa: você é odioso), Nietzsche está de fato perguntando: qual a forma que o ódio assume quando ele é um ódio [sentido, experienciado], não de uma posição da fraqueza, mas de uma posição da força? A resposta de Z é que o ódio, [sentido] a partir da posição da força, *toma a forma de orgulho pelo seu inimigo e pelos seus triunfos*. Esse ódio não rejeita seu objeto como odioso nem o condena como mau; pelo contrário, ele é atraído pela conquista do outro, sendo desafiado a assumir o seu padrão de excelência e igualá-lo, limitando assim sua negação do outro através de uma afirmação alegre e erótica que conduz à intensificação e compartilhamento de seu poder. Odiar um inimigo da posição da força não significa distorcê-lo e condená-lo, mas se alegrar com sua força e suas conquistas, estimular e aumentar seu poder em uma dinâmica agonística de autossuperação com e contra o inimigo escolhido.

A noção de *ódio-entre-aqueles-iguais-em-poder* ou *ódio agonístico* introduzida nessas linhas é o correlato e a condição do amor entre iguais (*Euresgleichen*), apresentado nas linhas iniciais dessa seção de AFZ; assim como o amor, esse tipo de ódio implica uma *profunda afirmação do outro*, um orgulho no inimigo que se alegra de seus triunfos. Da mesma forma, no entanto, aqueles que *não* são iguais em poder, os fracos, não devem ser odiados, mas apenas desprezados (*Verachten*). Nesse caso, Z diz, eles *não devem ser tratados como inimigos* em absoluto. Em resposta ao problema da multidão, então, Z defende a relação agonística de amor-ódio entre iguais para os companheiros guerreiros do conhecimento, e uma relação completamente diferente com o rebanho e as massas. Essas relações são esclarecidas mais tarde no livro, quando em “Das velhas e novas tábuas” (*Von alten und neuen Tafeln* 21) Z retorna a esse tópico:

Eu amo os corajosos, mas isso não é suficiente para ser um combatente feroz – é preciso também que se saiba com quem combater!  
E frequentemente há muita coragem em alguém que controla a si mesmo e passa ao largo, para se guardar para o seu inimigo mais digno!  
Você deve ter apenas inimigos que você odeia, mas não inimigos que você despreza; você deve ser orgulhoso de seu inimigo: isso eu já te ensinei uma vez antes.

---

<sup>50</sup> Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müsst stolz auf euern Feind sein: dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge. (Z Krieg 4.59)



Para o inimigo mais digno, meus amigos, vocês devem guardar a si mesmos: e, portanto, você deve passar ao largo de muitos – especialmente passar ao largo de muita gentalha que tropeja em seus ouvidos sobre o povo e os povos. [...] Mantenha seus olhos longe de seus prós e contras! Há muita justiça, muita injustiça aqui; quem assiste se enraivece. Ver dentro deles, ver através deles – é tudo o mesmo aqui; portanto vá embora para sua floresta e coloque sua espada para dormir! Vá pelo seu caminho! E deixe as pessoas e os povos seguirem os seus! – caminhos escuros, com certeza, nos quais não brilha mais sequer uma única esperança.<sup>51</sup>

Com essas palavras Z vai além do exercício da *Milde* (brandura) e da justiça como modo de impor limites à sua negação da ralé (ou colocar sua espada para dormir); o único caminho que ele encontra livre para si é o de “passar ao largo” deles, ir adiante (*vorübergehen*). Na seção com o mesmo título “Do passar ao largo” (*Vom Vorübergehen*), aprendemos porque ele escolheu esse caminho. A maior parte dessa seção trata do encontro de Z com seu macaco nos portões de uma grande cidade. Esse personagem reitera muitas das críticas de Z (e Nietzsche) à cultura do jornal e do discurso público, da hipocrisia moralista, da bajulação etc. Mas em certo momento, Z o interrompe e o cala com as seguintes palavras: “Desprezo o teu desprezo; e se me advertes, – por que não advertes a ti mesmo? Apenas do amor devem partir meu desprezo e meu pássaro admoestador: mas nunca do pântano!”<sup>52</sup>

O problema não é que o macaco esteja errado. Mesmo que o que ele diga esteja certo (e está, como Z concede indiretamente, afinal o que o macaco faz é imitá-lo), ele está errado porque seu discurso expressa um total desprezo (*Verachten*) pela ralé<sup>53</sup>. Mas esse não é o desprezo sem inimizade da posição forte; é o coaxar de um sapo vindo do pântano, ou o grunhido de porco que busca vingança<sup>54</sup>. E então, Z se volta para o desprezo do macaco com

<sup>51</sup> Ich liebe die Tapferen: aber es ist nicht genug, Hau-Degen sein, – man muss auch wissen Hau-schau-Wen!

Und oft ist mehr Tapferkeit darin, dass Einer an sich hält und vorübergeht: damit er sich dem würdigeren Feinde aufspare!

Ich sollt nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten: ihr müsst stolz auf euren Feind sein: also lehrte ich schon Ein Mal.

Dem würdigeren Feinde, oh meine Freunde, sollt ihr euch aufsparen: darum müsst ihr an Vielem vorübergehn, – sonderlich an vielem Gesindel, das euch in die Ohren lärmt von Volk und Völkern.[...]

Haltet euer Auge rein von ihrem Für und Wider! Da giebt es viel Recht, viel Unrecht: wer da zusieht, wird zornig. Dreinschaun, dreinhaun – das ist da Eins: darum geht weg in die Wälder und legt euer Schwert schlafen!

Geht eure Wege! Und lasst Volk und Völker die ihren gehn! – dunkle Wege wahrlich, auf denen auch nicht Eine Hoffnung mehr wetterleuchtet! (Z Tafeln 21 4.262)

<sup>52</sup> Ich verachte dein Verachten; und wenn du mich warntest, – warum warntest du dich nicht selber? Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe! – (Z Vorübergehen 4.224).

<sup>53</sup> Aber dein Narren-Wort thut *mir* Schaden, selbst, wo du Recht hast! Und wenn Zarathustra's Wort sogar hundert Mal Recht *hätte*: du würdest mit meinem Wort immer – Unrecht *thun*!“ (KSA 4.225).

<sup>54</sup> Warum wohntest du so lange am Sumpfe, dass du selber zum Frosch und zur Kröte werden musstest? Fliess dir nicht selber nun ein faulichtes schaumichtes Sumpf-Blut durch die Adern, dass du also quaken und lästern lernst?

essas palavras: “*Ich verachte dein Verachten*”, “desprezo o teu desprezo”. Como sempre, Z está ciente de como a negação crítica dos negadores da vida pode ser praticada de uma forma que permitiria uma afirmação ilimitada, e o desprezo ilimitado não é o caminho. Ao invés disso, ele propõe, uma vez mais, encontrar um limite na negação por meio de sua expressão no amor, exclamando que o seu desprezo deve (*soll*) vir “do amor”. E no final da seção, entretanto, Z admite que não pode fazer o que deveria, já que ele não pode amar a grande cidade e sua *Gesindel*. E a lição que ele deixa a seu macaco é “passar ao largo”: “Te deixo como despedida essa lição, oh louco: onde não se pode mais amar, deve-se – passar ao largo!”<sup>55</sup>.

“Passar ao largo” é, então, o único recurso para impor limites à negação crítica quando não se pode convocar a força contrária afirmativa do amor. Dessa maneira, ao menos, Z evita retribuir o ódio da multidão pelos solitários e sucumbir à vingança, como ocorre com seu macaco. Mas “passar ao largo” não pode ser o gesto ou palavra final. Como vimos, Z (e Nietzsche) não pode evitar se comunicar com o presente e participar do discurso público, seja como uma estrela que brilha sobre a ralé, ou como o vento que os perturba. Mas há também um déficit crítico nesse gesto, que consiste na incapacidade de reconhecer sua cumplicidade com a ralé, reconhecer *que ele é parte do problema* e que não está de modo algum isento. Ambos os pontos são tratados na seção “Do caminho do criador” (*Vom Weg des Schaffenden*).

### **Sobre o autodesprezo criativo: (*Do Caminho do criador*)**

No discurso de Z “Do caminho do criador”, é o próprio gesto de “passar ao largo” que coloca o problema do desprezo (*Verachtung*) – dessa vez da parte dos muitos para com o único:

Já conheces a palavra “desprezo” irmão? E o tormento da tua justiça, de ser justo com os que te desprezam?

Forças muitos a mudarem de ideia sobre ti; e isso eles colocam severamente a tua conta. Já estivestes próximos deles, mas passastes ao largo: e isso eles não podem te perdoar.

---

Warum giengst du nicht in den Wald? Oder pflügest die Erde? Ist das Meer nicht voll von grünen Eilanden?  
Ich verachte dein Verachten; und wenn du mich warntest, — warum warntest du dich nicht selber?  
Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein warnender Vogel auffliegen: aber nicht aus dem Sumpfe!

Man heisst dich meinen Affen, du schäumender Narr: aber ich heisse dich mein Grunze-Schwein, — durch Grunzen verdirbst du mir noch mein Lob der Narrheit.  
Was war es denn, was dich zuerst grunzen machte? Dass Niemand dir genug *geschmeichelt* hat: — darum setztest du dich hin zu diesem Unrathe, dass du Grund hättest viel zu grunzen, —  
— dass du Grund hättest zu vieler *Rache*! Rache nämlich, du eitler Narr, ist all dein Schäumen, ich errieth dich wohl!

<sup>55</sup> Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – vorübergehn! – (Z Vorübergehen 4.225)

Tu os ultrapassas: mas quanto mais alto sobes, menor te vê o olho da inveja. O mais odiado é aquele que alça voo<sup>56</sup>

Aqui está claro que o “passar ao largo” de Z apenas acentua a alienação do solitário ao alimentar o desprezo e o ódio da ralé. Mas o discurso de Z se abre com uma observação completamente diferente que *desloca o significado* da problemática relação com a ralé. O tema nas linhas iniciais é, uma vez mais, o anseio por solidão (*Vereinsamung*). Mas a solidão nunca é solitária – “nós estamos sempre entre muitos” (*Wir sind immer unter Vielen*)<sup>57</sup>, e Z adverte: “A voz do rebanho vai continuar ressoando em você” na sua solidão. Você pode querer se separar do rebanho, mas você ainda compartilha “uma consciência” com eles. *Eles são parte de você, de modo que você é parte deles*, e rompendo com eles você sentirá as suas dores. Nessa passagem de AFZ, é negado ao pretense solitário qualquer distância crítica ou privilégio: ele está inserido diretamente no rebanho, como sua proveniência e presente, de modo que o problema da solidão se converte, nos termos de Cavell, em como se distinguir da multidão<sup>58</sup>. Mas a multidão não está apenas fora de Z. Seguindo Emerson e a estratégia inicial de *Schopenhauer como Educador*, o problema é focado em nosso conformismo, nossa

<sup>56</sup> Kennst du, mein Bruder, schon das Wort “Verachtung”? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten?

Du zwingst Viele, über dich umzulemen; das rechnen sie dir hart an. Du kamst ihnen nahe und giengst doch vorüber: das verzeihen sie dir niemals.

Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst. (Z Schaffenden 4.81).

<sup>57</sup> “Dirigimos todos os nossos habituais impulsos bons e ruins contra nós mesmos: ao pensar sobre nós mesmos, ao sentir contra e a favor de nós mesmos, a luta em nós – nunca tratamos a nós mesmos como indivíduos, mas como uma dualidade ou multiplicidade; exercemos sobre nós mesmos todas as práticas sociais (amizade, vingança, inveja). O egoísmo ingênuo do animal foi totalmente alterado por nossa *integração social*: não podemos mais sentir uma singularidade do ego, *estamos já desde sempre entre muitos*. Nós nos dividimos e continuamos a nos dividir cada vez mais. *Os impulsos sociais (como a inimizade, a inveja, o ódio)* (que pressupõem uma pluralidade) nos transformaram: deslocamos a ‘sociedade’ para dentro de nós mesmos, ela foi comprimida, e recolher-se em si mesmo nunca é uma fuga da sociedade, mas com frequência um doloroso *continuar sonhando e interpretando* esses processos em nós conforme um esquema de vivências anteriores (NL 6[80], KSA 9.215).

(‘Wir wenden alle guten und schlechten gewöhnten Triebe gegen uns: das Denken über uns, das Empfinden für und gegen uns, der Kampf in uns — nie behandeln wir uns als Individuum, sondern als Zwei- und Mehrheit; alle sozialen Übungen (Freundschaft Rache Neid) üben wir redlich an uns. Der naive Egoismus des Thieres ist durch unsere *soziale Einübung* ganz alterirt: wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, *wir sind immer unter einer Mehrheit*. Wir haben uns zerspalten und spalten uns immer neu. Die *socialen Triebe (wie Feindschaft Neid Haß)* (die eine Mehrheit voraussetzen) haben uns umgewandelt: wir haben “die Gesellschaft” in uns verlegt, verkleinert und sich auf sich zurückziehen ist keine Flucht aus der Gesellschaft, sondern oft ein peinliches *Fortträumen und Ausdeuten* unserer Vorgänge nach dem Schema der früheren Erlebnisse.’).

Não apenas os juízos morais do organismo social informam nossos sentimentos morais; mesmo a relação conosco mesmos é constituída por práticas e impulsos sociais: “Tratamos a nós mesmos como uma multiplicidade e trazemos para essas ‘relações sociais’ todos os hábitos sociais que temos em relação às coisas dos animais humanos” (6[70], KSA 9.212).

<sup>58</sup> Cf. Cavell 1990: 47. Emerson diz sobre a turba: “Mas somos ainda uma turba. O homem não tem reverência pelo homem, nem seu gênio segue a exortação para permanecer em casa e se colocar em sintonia com o oceano de sua vida interior, mas ele se aventura no estrangeiro para mendigar um copo de água do vasilhame de estranhos” (‘Self-Reliance’ 159).

autossatisfação e cumplicidade com as opiniões e valores de nosso tempo<sup>59</sup>; desse modo, o problema de como se relacionar com a turba ou rebanho é *deslocado para o interior* do solitário. Com essa mudança, o problema do desprezo e do ódio pela ralé se torna o problema do autodesprezo e do ódio dirigido a si mesmo.

Ao longo do livro *Z* confere uma importância notável ao autodesprezo (*Selbstverachtung*). Já no prefácio ele diz: “Qual é a coisa maior que podeis experimentar? É a hora do grande desprezo. A hora na qual mesmo a vossa felicidade se converte em nojo para vós, e até mesmo a vossa razão e a vossa virtude.”<sup>60</sup>.

O autodesprezo é visto como uma fonte indispensável ou como um incentivo para o desejo de autossuperação, de modo que *Z* diz: “Amo os grandes desprezadores, pois eles são os grandes veneradores e flechas que anseiam para a outra margem”<sup>61</sup>.

O autodesprezo é também parte da dinâmica autodestrutiva, e um dos refrãos mais recorrentes em *AFZ* é que a criação, a novidade e a (auto)transformação pressupõem, como condições necessárias, a destruição das formas (*Grundformen*) e valores existentes. Assim a figura do Último Homem, *der letzte Mensch*, totalmente estéril e satisfeito com sua existência, é chamada o “mais desprezível dos humanos”, exatamente por conta de sua incapacidade para o autodesprezo: “*Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann*” (*Z Vorrede* 4.19) (Ai de nós: é chegado o tempo do mais desprezível dos homens, aquele que não é mais capaz de desprezar a si mesmo). Não obstante, do ponto de vista da afirmação da vida, o autodesprezo, ou o desprezo para a ralé “interior”, não abriga menos perigos do que o desprezo pela ralé “de fora”. Mas, no final das contas, o que distingue essa forma de autodesprezo do profundo autodesprezo dos negadores da vida presente na seção sobre os Desprezadores do Corpo (*die Verächter des Leibes*), ou do Pálido Criminoso da *grosse Verachtung*, que sofre de si mesmo e que condena a si mesmo (*Z Verbrecher* 4.45)? Também aqui ouvimos *Z* recomendar a brandura (*Milde*) como forma de limitar o autodesprezo:

<sup>59</sup> “Um viajante que havia visitado muitos países e povos e muitos dos continentes da terra foi perguntado sobre qual qualidade humana ele teria identificado em todas as partes por onde havia estado, ao que ele deu a seguinte resposta: eles têm uma tendência à preguiça’. A muitos parecerá que ele deveria ter dito antes que ‘eles são medrosos. Eles se escondem por trás dos costumes e opiniões’”. Esse tema tem presença pervasiva em *SE*, p. ex., em *SE* 7: “se um homem vê a si mesmo por meio das opiniões dos outros, não causa nenhuma surpresa que ele não veja em si mesmo nada mais que as opiniões dos outros!”

<sup>60</sup> Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend. (*Z Vorrede* 4.15)

<sup>61</sup> Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer. (*Z Vorrede* 4.17)

“‘Inimigo’ deveis dizer, mas não ‘malvado’; ‘doente’ deveis dizer, mas não ‘patife’; ‘tolo’ deveis dizer, mas não ‘pecador’”<sup>62</sup>.

Mas a questão chave diz respeito a como distinguir o ódio criativo e afirmativo dirigido contra si mesmo de um tipo de negação da vida que é estéril e que se auto aniquila. Como o título indica, esse é o tema no discurso “Do caminho do criador”. Não é suficiente ao pretensolitário romper com a ralé para atingir a liberdade de pensamento e criar. “Liberdade de”: a liberdade negativa do desprezo e do autodesprezo pela ralé não interessa a Z. A liberdade começa com um projeto ou direção criativa, o *Wozu?*, e é apenas *no interior de um processo criativo positivo* que a negação da ralé faz sentido. Mas de certa forma isso apenas recoloca o problema. Pois trata-se do problema da criação e de como distinguir a forma criativa do (auto)desprezo de sua forma (auto)destrutiva. Esse problema é dramatizado por Z como um momento de autocrítica, quando o solitário se dá conta de que o desprezo, pela e da ralé, está em conflito dentro dele mesmo:

Mas o pior inimigo que podes encontrar será sempre tu mesmo; espreitas a ti mesmo nas cavernas e florestas.  
Solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E o teu caminho passa diante de ti mesmo e de teus sete demônios!  
Herege serás para ti mesmo, e feiticeiro, vidente, tolo, ímpio, profano e malvado  
Tens que querer queimar na tua própria chama: como queres te renovar se não queres antes te tornar cinza!<sup>63</sup>

Curiosamente, o caminho interno do solitário, de “ultrapassamento” do eu (*vorbeiführen*) e do diabólico problema do desprezo, parece reproduzir o caminho externo do “passar ao largo” (*vorübergehen*) da ralé, que, como Z deixou claro, apenas agrava o problema do desprezo. Mas isso seria perder de vista o ponto de Z, que diz respeito às condições de possibilidade da criação (*Schaffen*). Apoiando-se mais uma vez na figura platônica de Eros, Z caracteriza o solitário como um amante (*Liebende*), cujo amor só tem grandeza na medida em que gera e dá à luz a algo que o excede, que “ultrapassa” e vai “além” do antigo eu, o eu que já estava assegurado, deixando-o “declinar”:

Solitário, tu percorres o caminho daquele que ama: tu amas a ti mesmo e por isso desprezas a ti mesmo, com o desprezo de que só quem ama é capaz  
Criar deseja aquele que ama, porque ele despreza! O que sabe do amor aquele que não precisou desprezar o que amou!

<sup>62</sup> "Feind" sollt ihr sagen, aber nicht "Bösewicht"; "Kranker" sollt ihr sagen, aber nicht "Schuft"; "Thor" sollt ihr sagen, aber nicht "Sünder". (Z Verbrecher 4.45)

<sup>63</sup> Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern. Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln! Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist! (Z Schaffenden 4.82)

Com o teu amor vai para o teu isolamento e em tua criação, meu irmão; e apenas então a justiça te seguirá claudicante  
 Vai para o teu isolamento com minhas lágrimas meu irmão. Amo aquele que deseja criar para além de si e por isso perece.<sup>64</sup>

Quando alojado no amor de si mesmo, o autodesprezo se torna uma força criativa, já que ele redireciona o nosso amor para aquilo que nós criamos, permitindo que nosso antigo eu pereça em benefício de algo que o excede, que nosso eu já assegurado pereça em benefício de um eu “inalcançado, mas alcançável”<sup>65</sup>. Tal é a lógica da autossuperação, exaltada por Z como o caminho para o amor à vida e para a sua afirmação irrestrita. Entretanto, como sabemos do discurso “Da autossuperação”, trata-se de um caminho tortuoso sem um destino final, sem satisfação ou descanso, um caminho marcado pela “luta” e pelo “vir a ser, pela meta e pela contradição das metas<sup>66</sup>”, um caminho ao longo do qual inevitavelmente nos tornaremos “opponentes” daquilo que criamos e amamos, um caminho ao longo do qual vamos sujeitar nosso amor, uma vez mais, ao nosso desprezo.

Que eu tenha que ser luta e vir a ser e finalidade e contradição de finalidades: ah, aquele que adivinha a minha vontade, adivinha também os caminhos tortuosos que ela precisa percorrer!  
 Não importa o que eu crie e o quanto eu o ame, – muito em breve deverei me tornar seu inimigo e também do meu amor? Assim o quer minha vontade.<sup>67</sup>

### **Reflexões sobre o perfeccionismo e a autossuperação.**

Passo agora para algumas considerações finais sobre perfeccionismo e autossuperação. Para fins de uma orientação preliminar, é importante notar que a tarefa de se tornar humano

---

<sup>64</sup> Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und desshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!

Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken.

Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. – (Z Schaffenden 4.82f.)

<sup>65</sup> Emerson ‘History’ 125.

<sup>66</sup> A teleologia e a contra-teleologia da vida em AFZ espelha com grande precisão aquela da metafísica da natureza defendida por Nietzsche em SE (5, KSA 1: p. 380), que, em face dos exemplares de perfeição humana “fühlt sich zum ersten Male am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, dass sie verlernen müsse, Ziele zu haben und dass sie das Spiel des Lebens und Werdens zu hoch gespielt habe”.

<sup>67</sup> Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss!

Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, – bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille. (Z Selbst-Ueberwindung 4.148)

(*Menschwerdung*)<sup>68</sup>, como algo ainda a ser atingido, é central não apenas para AFZ, mas também para SE e para os escritos de Emerson. Segundo ele:

A história tem sido vil; nossas nações têm sido turbas; nunca vimos o homem. Uma tal forma divina ainda nos é desconhecida, e dela conhecemos apenas o sonho e a profecia: não conhecemos os modos majestosos que lhe pertencem e que apaziguam e exaltam o observador. (Emerson 1950 378f.: 'Character').

No idioma da metafísica da natureza adotada por Nietzsche em SE, há momentos em que “vemos que nós, juntamente com toda a natureza, nos esforçamos em direção ao ser humano (*zum Menschen hindrängen*), como algo que está acima de nós” (SE §5: 1: p. 378). O que está em jogo em ambas as formulações ontológicas – o não-ser do humano e “o homem” – é o problema da *qualidade* da vida humana, de *perfectibilidade* humana; pois mesmo se “a história tem sido vil”, “a qualidade compensa a quantidade”<sup>69</sup> O não-ser-ainda do humano não deve, contudo, ser interpretado como significando que a existência humana, como ela é, seja insuficiente de alguma maneira. Ao contrário, SE começa retomando a referência de Emerson à “forma divina” da existência humana que poderia “exaltar o observador”. O caráter divino ou o “milagre” da existência humana é identificado por Nietzsche na característica de cada ser humano como um “*Unicum*”, característica que apenas os artistas sabem exaltar suficientemente. Apenas eles nos lembram

que cada ser humano é um milagre único, [apenas eles] ousam nos mostrar como o ser humano é ele mesmo em cada movimento de seus músculos, uma exclusividade, ainda mais, que ele, justamente em função de sua unicidade, é belo e digno de consideração, novo e incrível como toda obra da natureza e de modo algum algo enfadonho<sup>70</sup>

Mas a mais direta e sucinta formulação da suficiência da natureza humana está no Zaratustra, quando ele afirma no prefácio: “Não vosso pecado – vosso comedimento brada aos céus, vossa avareza até mesmo nos vossos pecados brada aos céus”<sup>71</sup>.

Ao abandonar a metafísica da natureza, ainda presente em SE, AFZ radicaliza a tarefa de vir-a-ser-humano como um problema da vida, não apenas da cultura. O “verdadeiro ser humano” (*wahrhafte Mensch*) é agora identificado, não com o filósofo, artista ou santo<sup>72</sup>, mas

<sup>68</sup> In SE 5 (KSA 1: p. 382), Nietzsche afirma que ‘jenes Wunder der Verwandlung [...] jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher alle Natur hindrängt und treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst.’

<sup>69</sup> Emerson, 1950 ‘Character’ p. 378.

<sup>70</sup> dass jeder Mensch ein einmaliges Wunder ist, sie wagen es, uns den Menschen zu zeigen, wie er bis in jede Muskelbewegung er selbst, er allein ist, noch mehr, dass er in dieser strengen Consequenz seiner Einzigkeit schön und betrachtenswerth ist, neu und unglaublich wie jedes Werk der Natur und durchaus nicht langweilig. (SE §1, 1: p. 337f.)

<sup>71</sup> Nicht eure Sünde – eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel! (Z Vorrede 3 4.16)

<sup>72</sup> ‘Das sind jene wahrhaften Menschen, jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen [...]’ (SE 5, KSA 1.380).

com a dinâmica de autossuperação intrínseca a todas as formas de vida, da qual nós mesmos nos desviamos (*ent-artet*) ao perdermos nosso caminho.

A tarefa do vir-a-ser-humano é suscitada, não pela insuficiência intrínseca à natureza humana ou aos humanos, tal como somos, mas pelas condições em que vivemos: por uma ontologia do presente que nos impede o vir-a-ser-humanos e que fez com que perdêssemos nosso caminho. Tanto Emerson, quanto o Nietzsche de SE e Zaratustra concordam com isso, e há semelhanças notáveis em seus diagnósticos do presente, em como responder a isso e em suas propostas para transformar o *status quo*.

1) Todos os três compartilham um gesto negativo já no início, um ódio ao moralismo, ao conformismo e à autossatisfação (*gegen sich bequem sein*: SE §1 1: p. 337-8). Essa atitude se expressa em um *pathos* do nojo (*Ekel*) e desprezo (*Verachtung*) pelo presente – um *pathos* que é ao mesmo tempo de hostilidade crítica, alimentando a prática do “pensamento aversivo” ou extemporâneo, assim como uma demanda por transformação radical. Em AFZ, como vimos, tudo isso é radicalizado: o horizonte ético-cultural de SE e Emerson foi estilhaçado e se abriu para o problema da vida; a crítica se tornou a crítica a todos os valores de negação da vida, o desprezo de Nietzsche em SE se tornou “o grande desprezo” (*die grosse Verachtung*), e seu nojo pelas revistas literárias da época, pelos eruditos e pelas chamadas pessoas educadas (*Gebildeten*) (SE 8 1.425; SE 3 1.358) se tornou *nojo (Ekel) para com a vida*: uma repulsa e rejeição da vida na medida em que ela produz atitudes que são de negação da vida e tóxicas em relação à vida, em especial na ralé e nas massas. Mas o “grande desprezo” estimado por Zaratustra é antes de tudo o *autodesprezo*, e isso toca em uma segunda conexão importante entre Emerson, SE e Zaratustra.

2) O desprezo de Zaratustra *não* é precisamente o mesmo do macaco de Zaratustra, ou seja, não se trata de um desprezo pelas massas a partir de uma distância segura, pois ele reconhece sua cumplicidade com os valores das massas e dos rebanhos. O problema do conformismo complica nossa relação com a gentalha (*Gesinde*), pois ela representa a relação que mantemos *conosco* e com os outros; somos parte do problema, não a solução. Isso também é claro em Emerson<sup>73</sup>, para quem, como vimos, a história tem produzido multidões, nunca um homem. Disso segue que nós somos agora “uma turba”, que olha para os outros em busca de orientação e não para “o oceano interior” em cada um de nós:

Mas agora nós somos uma turba. O homem não reverencia o homem, nem seu gênio é admoestado a ficar em casa, a se colocar em comunicação com o oceano interior,

---

<sup>73</sup> Emerson ‘Character’ 378.



mas vai para fora mendigar um copo de água dos vasilhames de outros homens (Emerson 1950 159: ‘Self-Reliance’).

Nos três casos, então, o desprezo pelos outros está ligado ao autodesprezo, a crítica aos outros à autocrítica, de modo que o problema para nós se torna: como se distinguir da multidão? Como nos libertar das cadeias da conformidade e recuperar a nossa unicidade como indivíduos? Como Nietzsche diz em SE: “O homem que não quer pertencer à massa precisa apenas deixar a complacência em relação a si mesmo; basta que siga sua consciência, que o exorta: “seja você mesmo! Nada do que você agora faz, pensa, deseja é você mesmo!”<sup>74</sup>.

Tanto para Emerson, quanto para Zaratustra e o Nietzsche de SE, o nosso único recurso é a prática do pensamento crítico, extemporâneo ou aversivo face ao nosso conformismo, em benefício da transformação. Mas a mera negação é insuficiente para o projeto perfeccionista que eles compartilham; essa atitude meramente negativa abriga o perigo de cair em um completo desprezo, em um ódio estéril e destrutivo contra si mesmo. Nos três casos, a prática da crítica destrutiva é animada por um profundo impulso afirmador, expresso de forma mais bela no idioma metafísico de SE:

Por essa razão, o ser humano veraz percebe o sentido de sua atividade como uma atividade metafísica, explicável a partir das leis que governam uma forma de vida distinta e mais elevada, afirmativa no sentido mais profundo: ainda que tudo o que ele faça pareça destruir e infringir as leis desta vida<sup>75</sup>

3) A terceira conexão importante entre Zaratustra, o perfeccionismo de Emerson e SE diz respeito a esse impulso afirmativo, que eles investem em uma relação afirmativa de amor, uma atração erótica por uma imagem ou “sombra” da perfeição humana: *Erzieher*, o *Übermensch*<sup>76</sup> e o “homem representativo”<sup>77</sup> de Emerson. Somente um exemplar de perfeição que, não obstante, é “representativo” de si mesmo pode atuar como um incentivo para a

<sup>74</sup> Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: "sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt." (SE §1 1: p. 378)

<sup>75</sup> Deshalb empfindet der Wahrhaftige den Sinn seiner Thätigkeit als einen metaphysischen, aus Gesetzen eines andern und höhern Lebens erklärbaren und im tiefsten Verstande bejahenden: so sehr auch alles, was er thut, als ein Zerstören und Zerbrechen der Gesetze dieses Lebens erscheint. (SE §4 1: p. 372).

<sup>76</sup> Em uma nota póstuma Nietzsche descreve o *Übermensch* como a sombra de uma perfeição por vir: “A perfeição lança sua sombra adiante: chamo esta sombra de beleza – a mais leve e silenciosa de todas as coisas veio até mim como a sombra do *Übermensch*” (Voraus wirft die Vollendung ihren Schatten: Schönheit heiße ich diesen Schatten — das Leichteste und Stillste aller Dinge kam zu mir als Schatten des *Übermenschen*)” (KSA 13[1] 10: p. 427).

<sup>77</sup> O livro de ensaios intitulado *Representative Men* (1850) reúne conferências proferidas por Emerson nos anos 1840 e inclui ensaios sobre Platão, Goethe, Montaigne e Shakespeare. Trata-se de uma noção recorrente nos escritos de Emerson. Cf. por exemplo, ‘O poeta’, p. 321; ‘Experiência’, p. 359, assim como ‘Nominalista e realista’, p. 435. Sobre a noção de ‘representativeness’ cf. Cavell 1990, p. 52-53 e 58-59.

It is a recurrent notion in Emerson’s writings. See e.g. ‘The Poet’ 321; ‘Experience’ 359; and ‘Nominalist and Realist’ 435. On ‘representativeness’, see Cavell 1990 52-53, 58-59.

autotransformação perfeccionista. Esse momento do amor, Nietzsche insiste em SE, é o que torna o autodesprezo criativo:

[...] pois somente no amor a alma adquire não apenas um olhar claro, cirúrgico e sem complacência em relação a si mesmo, mas também aquele desejo de ver além de si e de buscar com todas as forças por um eu mais elevado, ainda oculto em alguma parte. Portanto, apenas aquele que penhorou seu coração a algum grande homem recebe por esse meio a primeira consagração à cultura; sua marca distintiva é a vergonha sem descontentamento diante de si mesmo, um ódio contra a própria estreiteza e encolhimento [...] <sup>78</sup>

Essa passagem espelha o “homem representativo” de Emerson, aquele cuja prática da aversão adverte contra a complacência e a tentação de se conformar aos ídolos de seu tempo, quando suas buscas por autossuficiência nos lembram de nosso eu não atingido, mas alcançável. “Então tudo o que é dito sobre o homem sábio pelo Estoico ou pelo Oriental ou pelo ensaísta moderno, descreve para cada leitor sua própria ideia, descreve seu eu não alcançado, mas alcançável”. (Emerson 1950 125: ‘History’)

Como imagens da perfeição, nossos “homens representativos” de predileção – ou mulheres, deveríamos acrescentar – agem como um incentivo para a autotransformação coletiva (“círculo da cultura” ou “*Kreis der Kultur*”) <sup>79</sup>; ainda assim essa é uma relação governada por uma complexa reciprocidade da diferença – que nos conduz de volta à região das relações de amor-ódio de Zaratustra. Como as relações agonísticas de amor-ódio entre iguais, descritas por Z em “Da guerra e dos guerreiros”, o amor ao nosso exemplar de predileção, tal como descrito em SE, é agonístico de uma ponta a outra: uma relação de amor e ódio, unidos pela reciprocidade do jogo (*Spiel, Nachahmung des Kriegs*), na qual cada antagonista encontra o outro como um *estimulante* para as ações (uma provocação, sedução: *Reiz*) e uma *resistência* (ou limite: *Grenze des Maases*) ao seu potencial destrutivo <sup>80</sup>. Cavell (1990; p. 59) descreveu

<sup>78</sup> [...] denn in der Liebe allein gewinnt die Seele nicht nur den klaren, zertheilenden und verachtenden Blick für sich selbst, sondern auch jene Begierde, über sich hinaus zu schauen und nach einem irgendwo noch verborgnen höheren Selbst mit allen Kräften zu suchen. Also nur der, welcher sein Herz an irgend einen grossen Menschen gehängt hat, empfängt damit die erste Weihe der Kultur; ihr Zeichen ist Selbstbeschämung ohne Verdrossenheit, Hass gegen die eigne Enge und Verschrumpftheit [...] (SE 6 1.385).

<sup>79</sup> SE 6, KSA 1.385: Mit diesem Vorhaben stellt er sich in den Kreis der Kultur; denn sie ist das Kind der Selbsterkenntniß jedes Einzelnen und des Ungenügens an sich. Jeder, der sich zu ihr bekennt, spricht damit aus: „ich sehe etwas Höheres und Menschlicheres über mir, als ich selber bin, helft mir alle, es zu erreichen, wie ich jedem helfen will, der Gleiches erkennt und am Gleichen leidet: damit endlich wieder der Mensch entstehe, welcher sich voll und unendlich fühlt im Erkennen und Lieben, im Schauen und Können, und mit aller seiner Ganzheit an und in der Natur hängt, als Richter und Werthmesser der Dinge.“

<sup>80</sup> Sobre amor e ódio em SE: ‘Erst wenn wir, in der jetzigen oder einer kommenden Geburt, selber in jenen erhabensten Orden der Philosophen, der Künstler und der Heiligen aufgenommen sind, wird uns auch ein neues Ziel unserer Liebe und unseres Hasses gesteckt sein, – einstweilen haben wir unsre Aufgabe und unsern Kreis von Pflichten, unsern Hass und unsre Liebe.’ (SE 5, KSA 1.383). Sobre o agon na Grécia arcaica como um jogo de forças em competição (*Wettspiel der Kräfte*), cf. Homer’s Wettkampf (KSA 1.789): ‘daß, in einer natürlichen Ordnung der Dinge, es immer mehrere Genies giebt, die sich gegenseitig zur That reizen, wie sie sich auch

muito bem essa relação em sua descrição da amizade nietzschiano-emersoniana como uma amizade constrangida pelo “reconhecimento e negação”. Meu exemplar de predileção somente pode ser “representativo” na medida em que, sendo atraído ou puxado por ele, sou simultaneamente levado a reconhecer meus próprios pensamentos, meus desejos por um possível, mas não alcançado Eu [antecipado] nesse exemplar. Todavia, esse “eu superior” é ao mesmo tempo temido e odiado pela severidade da demanda que ele dirige a mim, e eu o nego: eu o rejeito em prol de uma aceitação confortável do meu eu presente, já assegurado. Minha resistência (agonística) ao autorreconhecimento no outro só pode ser vencida pela negação: a inimizade do exemplar em relação às minhas conquistas atuais e sua provocação (agonística) ao contestá-las. Apenas então “vamos reconhecer nossos próprios pensamentos rejeitados” em nossos exemplares, de modo que “eles voltam para nós com uma certa majestade alienada”<sup>81</sup>.

Valeria a pena (mas iria além do escopo deste artigo) perseguir a análise de Cavell sobre a amizade estendendo-a às figuras do amigo-inimigo e do *Übermensch* em AFZ. No entanto, é também importante ter em mente o que distingue esse texto tanto de SE quanto das obras de Emerson. Como tentei mostrar, o problema da negação da vida e a tarefa da afirmação da vida são centrais a AFZ, juntamente com a noção de autossuperação. A relação amor-ódio não é apenas o emblema afetivo das relações agonísticas entre os guerreiros do conhecimento; ela é também intrínseca à economia da vida nela mesma, e se torna o emblema afetivo da afirmação da vida de um ponto de vista radicalmente imanente, a chave para a superação do nojo que Zarathustra sente pela vida. Em SE, por contraste, quando a questão da afirmação da vida surge, ela está na dependência de um equívoco não resolvido. Por um lado, Nietzsche rejeita a inferência prática de Schopenhauer que a partir da falta de sentido da vida conclui que a vida ou a vontade devem ser negadas (*nicht sein sollen*). Ao invés disso, Nietzsche faz uma pergunta anterior, que diz respeito ao ponto de vista do juízo, e argumenta que um “*gerechtes Urteil*”, um juízo justo, requer primeiramente uma *transformação* da perspectiva valorativa e uma transformação da vida, ela mesma, em algo melhor (SE 3 KSA, vol. 1: p. 363). Por outro lado, sua crítica extemporânea da época (*time*) transborda em uma rejeição metafísica do próprio tempo (*time*) e do vir-a-ser (*Werden*), como “oco, enganador, superficial e digno de

---

gegenseitig in der Grenze des Maaßes halten’. Ver ainda 16[26], KSA 7.404: ‘Der Wettkampf entsteht aus dem Kriege? Als ein künstlerisches Spiel und Nachahmung?’. Conferir ainda Siemens, H.W., 2009: Review of D. Conway: *Nietzsche and the Political*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, 36, pp. 207-216.

<sup>81</sup> Emerson ‘Self-Reliance’ 145.

nosso desprezo”, em benefício do ser (*Sein*)<sup>82</sup>. Na época de AFZ, esse equívoco havia sido superado. A afirmação ou o amor à vida, Zaratustra nos diz, pressupõe superar o humano tal como ele é, ou seja: superar nosso distanciamento do modo de ser propriamente humano mediante a retomada da dinâmica de autossuperação através de relações agonísticas de amor-ódio com a nossa “sombra” predileta da perfeição.

### Referências bibliográficas

Aristotle: *Politics*.

Borch, Christian (2012): *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavell, Stanley (1990): “Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche”. In: *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: Chicago university Press, pp. 33 – 63.

Conant, James: (2001): “Nietzsche’s Perfectionism: A reading of Schopenhauer as Educator”. In: Schacht, R. (ed.): *Nietzsche’s Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181 – 257.

Conway, Daniel (1997): *Nietzsche & the Political*. London: Routledge.

Emerson, Ralph Waldo (1950<sup>2</sup>): *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Atkinson, B. (ed.). New York: Random House.

Femia, Joseph (2001): *Against the Masses. Varieties of Anti-Democratic Thought Since the French Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Owen, David (2013): “Nietzsche's Freedom: The Art of Agonic Perfectionism”. In K. Ansell-Pearson (ed.): *Nietzsche and Political Thought*. London: Bloomsbury Academic, pp. 71– 82.  
Plato: *The Statesman*.

Polybius: *Histories*.

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rethy, Robert (1988): “The Tragic Affirmation of The Birth of Tragedy”. In: *Nietzsche-Studien* 17, pp. 1 – 44.

---

<sup>82</sup> ‘Jener Heroismus der Wahrhaftigkeit besteht darin, eines Tages aufzuhören, sein Spielzeug zu sein. Im Werden ist Alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Räthsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an, zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist – eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen.’ (SE 4, KSA 1.374).

Schank, Gerd (2011): “*Rasse*” und “*Züchtunt*” bei Nietzsche. Berlin / New York: De Gruyter, 2011.

Siemens, Herman (2009): Review of D. Conway: *Nietzsche & the Political*. In: *Journal of Nietzsche Studies*, 36, pp. 207-216.

Siemens, Herman (2015): “Nietzsche’s Philosophy of Hatred”. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 77/4, pp. 747-784.