

A concepção básica de Zaratustra*

Jörg Salaquarda**

Resumo: A partir da análise de *Assim falava Zaratustra*, o autor examina o pensamento do eterno retorno do mesmo na obra de Nietzsche. Investigando de que maneira ele se opõe ao niilismo e ao pessimismo, pretende mostrar que se acha intimamente ligado à idéia de *amor fati*.

Palavras-chave: Zaratustra – niilismo – *amor fati* – eterno retorno

Nietzsche hesitou quanto ao gênero a que pertenceria a obra *Zaratustra*, uma vez concluída. Pouco depois de terminar a primeira parte, resumiu assim sua impressão: “É uma espécie original de ‘pregação moral’” (a Peter Gast, 1/02/1883)⁽¹⁾. Alguns dias mais tarde, escreveu a seu editor: “É uma poesia ou um quinto ‘Evangelho’ ou algo para o qual ainda não existe nome” (13/02/1883). A Rohde confessou que sempre combateu em si mesmo o impulso para o poeta⁽²⁾ e, apesar disso, foi como poeta que elaborou *Assim falava Zaratustra...* (22/02/1884) Pouco tempo depois, observou em contrapartida a Gast: “A que rubrica pertence com efeito esse *Zaratustra*? Creio que é quase à das ‘sinfonias’” (2/04/1883). Gast respondeu com outra sugestão, que ge-

* Versão reformulada da conferência proferida em 24 de outubro de 1992 por ocasião da segunda assembléia geral anual da *Förder- und Forschungsgemeinschaft Fr. Nietzsche*, sociedade registrada em Halle. A conferência foi publicada em sua primeira versão no volume III (1993/94) do “Anuário” da Sociedade, Halle, 1994 e, nesta, in *Nietzsche und die Schweiz*, organizado por D.M.Hoffmann, Zurique, 1994, p. 85-95. Tradução de Scarlett Marton.

** Professor da Universidade de Viena.

neralizou a característica da primeira parte como “quinto Evangelho”: A obra pertence aos “escritos sagrados” (6/04/1883). Nietzsche acolheu o que lhe chegou pelo correio: Produzira um novo “livro sagrado” (a Malwida von Meysenbug, 20/04/1883).

Todas essas caracterizações põem em evidência um aspecto importante, mas somente um aspecto, de *Assim falava Zaratustra*. De “pregação” Nietzsche pode falar, se pensa na tradição retórica a que estava ligado; de “sinfonia”, se leva em conta a forma sonora e rítmica de sua obra assim como a execução dos motivos que nela aparecem; de “poesia”, se pensa na composição enquanto um todo; de “Evangelho” ou “escrito sagrado”, se quer salientar a luta empreendida no livro contra o paradigma central da tradição. Mas cada um dos aspectos citados também não é correto, na medida em que a rubrica se altera, quando nela se inclui a obra. *Assim falava Zaratustra* é uma pregação, pois o autor fala de forma tética e serve-se de todas as figuras e truques retóricos, que os pregadores protestantes de Lutero a Ludwig Nietzsche desenvolveram; observa o andamento, o ritmo, o timbre, etc.; escreve uma prosa em suave transição para a poesia. Mas *Zaratustra* é também uma anti-pregação, pois a personagem exige de nós que deixemos falar nosso si-mesmo e nada aceitemos por mera autoridade. Do mesmo modo, *Zaratustra* é com efeito uma poesia, mas bem curiosa, pois nela todos os poetas, inclusive o seu próprio, são desmascarados como mentirosos. Por outro lado, esse inspirado escrito sagrado também anuncia “a morte de Deus” e representa todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana. O livro é, por fim, uma pregação moral, que incita a quebrar todas as “velhas tábuas”.

Ambivalências análogas encontram-se na caracterização que Nietzsche faz de seu protagonista. Quem é esse Zaratustra?⁽³⁾ Ele é poeta, profeta, fundador de religião, moralista e, sem dúvida, mais uma vez nada disso (cf. *Za/ZA* II Da redenção e *EH/EH*, prólogo, § 4). Ele é um sedutor, mas tal que gostaria de seduzir cada um para si mesmo. Seu pressuposto é “a grande saúde” (*EH/EH*, Zaratustra, § 2), que lhe permite desempenhar os mais diferentes papéis e encarná-los até melhor do que quem se identifica com eles – como o ator que no palco repre-

senta o rei com mais realza que um verdadeiro rei faria ou poderia fazer. E, ao mesmo tempo, guarda distância em relação aos papéis, quando ocasionalmente pisca para o leitor, como numa peça didática de Brecht, e diz: “Veja, é assim que se faz!”, para então, com o mesmo sucesso, e com a mesma distância, enfiar-se num outro papel. Zaratustra é um camaleão? Não tem nenhum si-mesmo? Pelo que responde? No fim das contas, qual é, segundo a própria opinião de Nietzsche, a intenção da obra?

O autor dá uma série de indicações, que compõem um mosaico. *Zaratustra* visa à probidade (*Redlichkeit*), ao tornar-se si-mesmo (*Selbst-werdung*) e à auto-suficiência (*Eigenständigkeit*), à síntese, ao futuro do indivíduo como da humanidade. Em tudo isso, visa à *superação*⁽⁴⁾. Nietzsche faz de Zaratustra o protagonista, porque representa a “auto-superação da moral”⁽⁵⁾. Depois de concluir a segunda parte da obra, confessa que a redação dessa parte significou também para ele próprio uma considerável (auto-) superação. “Não (teria sido) uma vitória pequena sobre o ‘espírito de peso’” e “quase atrás de cada palavra” estaria “uma auto-superação de primeiro grau” (a Gast, final de agosto de 1883). Para ele está claro desde logo *o que* nós, homens, temos que superar⁽⁶⁾, ou seja, a preguiça e a pusilanimidade que nos levam a “uivar com os lobos” e renegar nosso “verdadeiro si-mesmo”. Essa tese também se encontra na base do *Zaratustra*.

Quando se lê no início da segunda parte: “Minha doutrina está em perigo”, esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zaratustra não sejam tomados ao pé da letra em relação às suas intenções, mas que sejam tomados ao pé da letra por pessoas que não os conquistaram e vivenciaram e por isso não têm nenhum direito sobre eles. No final da primeira parte, o protagonista já exortava seus discípulos a renegarem-no e a procurarem a *si* mesmos. Quem repete maquinalmente, o “macaco” de Zaratustra (*Za/ZA* III Do passar além), ele não quer. Prefere os “homens superiores”, porque têm coragem de voltarem-se para si mesmos, ainda que de outro ponto de vista não correspondam à sua expectativa. “Torna-te quem tu és!” permanece a divisa de Nietzsche também em relação a *Zaratustra*. Nesse sentido, ele

escreve no final de abril de 1884 a Paul Lanzky: “Todos os homens que têm em si um impulso heróico qualquer para *os seus próprios* alvos extrairão uma grande força do meu Zaratustra”⁽⁷⁾.

Zaratustra representa o tornar-se si-mesmo de duas maneiras. Por um lado, Nietzsche descreve *como* ele se tornou e se torna cada vez mais ele mesmo, ou seja, através de erros, tentações, experiências, etc... Por outro, a obra expõe *o que* o motiva e sobretudo o que ele tem de superar. Modelar é, ou melhor, deve ser somente o primeiro aspecto; o segundo mostra-se exemplar apenas na medida em que o homem, que quer encontrar a si mesmo, precisa ter coragem de sustentar suas opiniões como de atacá-las (cf. o fragmento póstumo 14 [159] da primavera de 1888; KSA, 13, 343). Em parte alguma lhe é dado esconder de si mesmo, por covardia ou preguiça, o que com efeito há muito tempo melhor conhece. O que *quer* Zaratustra? “(...) esse gênero de homem, que concebe, concebe a realidade *como ela é*; ele é forte o bastante para isso –; ele não é a ela estranho, dela alijado; ele é *ela mesma*; ele também tem ainda em si tudo o que nela é terrível e questionável” (*EH/EH*, Por que sou um destino, § 5).

No tema da “superação” pulsa sem dúvida a concepção que Nietzsche tem de “além-do-homem”⁽⁸⁾ e que lhe serve para preparar a comunicação de outra doutrina – a doutrina do “eterno retorno do mesmo”. Sobre esta vou estender-me um tanto, porque representa, segundo a própria expressão do filósofo no *Ecce homo* (*EH/EH*, Zaratustra, § 1), a “concepção básica” da obra. Em *Assim falava Zaratustra*, ela só é expressamente nomeada bem adiante, mas desde o início do livro está presente em imagens, metáforas e alusões, como no círculo da águia e no anelar-se da serpente⁽⁹⁾. Quando da redação de seu *Zaratustra*, Nietzsche tem em vista essencialmente comunicar esse pensamento. Por certo, *não* chega a fazê-lo no trabalho em questão, embora o fato de Zaratustra reconhecer esse pensamento constitua seu clímax dramático e sua conclusão conceitual. Zaratustra é, antes de mais nada, “o mestre do eterno retorno”.

O pensamento do retorno é, sem dúvida, a “doutrina” mais curiosa de Nietzsche. Onde quer que dele trate – na *Gaia ciência*, no *Zara-*

tustra, no *Ecce homo*, nas cartas e conversas – sempre o envolve com um ar de mistério e de algo extraordinário. Apresenta-o, por um lado, como assustador quando não mortífero e, por outro, como libertador, como a “fórmula suprema da afirmação” (*EH/EH*, Zaratustra, § 1). Limita-se assim, nos trabalhos por ele mesmo publicados, a caracterizações concisas e até incidentais desse pensamento extraordinário. E o que comunica nessas circunstâncias é bastante decepcionante. Teria ele em mente a doutrina, conhecida desde a antiguidade, de que o curso do mundo se repete em ciclos idênticos? É evidente! Pois se lê no *Ecce homo*: “A doutrina do ‘eterno retorno’, isto é, da translação incondicionada e infinitamente repetida de todas as coisas – essa doutrina de Zaratustra *poderia*, afinal, já ter sido ensinada também por Heráclito. Pelo menos o estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas representações fundamentais, tem vestígios dela” (*EH/EH*, Nascimento da tragédia, § 3).

Esta é uma estranha constatação. Por que Zaratustra se assusta com essa hipótese há muito conhecida e ainda altamente questionável? Por que é necessária uma visão nas montanhas suíças para que o próprio Nietzsche aceite o pensamento sobre o qual escreveu anos antes (cf. *HL/Co. Ext. II*) com sóbrio distanciamento? Durante sua excursão na Alta Engadina, em agosto de 1881, é evidente que ele experienciou de maneira aprofundada um tema que não lhe era novo de modo algum. Na variação de uma passagem familiar de Hegel, pode-se dizer: O pensamento do retorno há muito lhe era conhecido, mas seu verdadeiro significado até então ele não havia reconhecido.

Nietzsche pronuncia-se publicamente sobre o *seu* pensamento do retorno pela primeira vez no penúltimo aforismo do quarto livro da *Gaia ciência*⁽¹⁰⁾. Lá, um demônio anuncia a repetição da vida. Com isso, enfatiza três aspectos que levam a radicalizar o pensamento:

- A repetição de *tudo*. Nada se perde; até o menor “suspiro”, cada pensamento, cada prazer e cada dor, todos os pequenos e grandes acontecimentos retornarão.

- O retorno de tudo, *na mesma disposição*, sem qualquer possibilidade de variação: “Tudo na mesma ordem e seqüência”.

• O retorno de tudo, que acontece sempre outra vez, na mesma ordem e seqüência. O interlocutor terá de viver esta sua vida atual não apenas “ainda uma vez”, mas “ainda incontáveis vezes”. “A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez”. Sem que seja dito, isso também implica sem dúvida que ele já a viveu infinitas vezes.

O demônio não fundamenta essa radicalização e o interlocutor dela toma conhecimento, na exposição de Nietzsche, sem objeções. O demônio representa evidentemente uma voz interior, que no recolhimento da “mais solitária solidão” exprime o que há muito se preparou num homem. O que até então permaneceu inconsciente ou semi-consciente agora não se deixa mais reprimir. É com o que tem de haver-se o interlocutor do demônio.

De acordo com seu relato no *Ecce homo*, o próprio Nietzsche passou por isso com o seu pensamento do retorno. Durante uma caminhada na Alta Engadina, num lugar que localizou exatamente na margem sul do lago de *Silvaplana*, o pensamento dele se apoderou. Cerca de dez dias depois, manifestou-se a esse respeito de tal forma que leva a pensar numa visão⁽¹¹⁾: “No meu horizonte surgiram pensamentos tais como nunca vi” (a Gast, 14/08/1881). Em sua retrospectiva, lê-se algo semelhante: “No verão, de volta ao lugar sagrado, onde me iluminara o primeiro relâmpago do pensamento de Zarathustra (...)” (*EH/EH*, Zarathustra, § 4).

A primeira reação que apreendemos em Nietzsche, face à vivência que o despertou, não consiste em desdobrar o pensamento didaticamente. Na obra publicada, mesmo mais tarde ele quase não se manifesta sobre o seu conteúdo nem forneceu argumentos para sustentar sua pretensão à verdade. É apenas nos fragmentos póstumos que se encontram considerações desse tipo⁽¹²⁾. No primeiro apontamento, sob o título “O eterno retorno do mesmo. Projeto” e munido da caracterização: “Início de agosto de 1881 em Sils Maria. Seis mil pés acima do mar e muito mais acima de todas as coisas humanas! —”, ele põe no papel um esboço de plano em cinco partes, em que fala de sentimentos, opiniões e maneiras de viver (cf. o fragmento póstumo 11 [141] da primavera-outono de 1881; KSA, 9, 494). Nesse esboço de plano, lê-se, entre outras

afirmações, que se pode conceber a vida enquanto “experimento”, quando ela é centralmente tomada pela “paixão do conhecimento”. Além disso, Nietzsche ressalta aqui expressamente o conceito-título do aforismo 341 da *Gaia ciência*: “O novo peso: o eterno retorno do mesmo”, para prosseguir: “Importância infinita de nosso saber, nosso errar, nossos hábitos, maneiras de viver para tudo o que venha a acontecer”. Por fim, fala de como se chega a “incorporar” a si o pensamento, assim como no curso da história do platonismo e do cristianismo se incorporou o peso atual. Como melhor meio para a incorporação, recomenda ensinar o novo conhecimento.

É evidente também a tarefa que Nietzsche atribui a Zaratustra. Este é basicamente o “mestre do eterno retorno” (*Za/ZA* III O convalescente; cf. *EH/EH*, Zaratustra). Quando se lê o livro com essa expectativa, percebe-se, sem dúvida, que Zaratustra justamente nele *não* ensina o pensamento. Não chega a fazê-lo; não encontra os “ouvidos” apropriados para sua mensagem; e, como o jovem Jeremias, assusta-se com a grandeza da tarefa. Nas duas primeiras partes da obra, o pensamento, como mencionamos, só aparece cifrado em alusões e símbolos. É somente na terceira parte que encontra expressão, mas aí também apenas quando Zaratustra está só com si mesmo. No capítulo “O convalescente” da terceira parte, ele fornece “the most direct statement of the meaning of eternal return”⁽¹³⁾, como escreve com justeza Lampert⁽¹⁴⁾. Mas, até aqui, Nietzsche representa o seu pensamento do retorno de forma a não deixá-lo claro de modo algum. O que entende a propósito do que seja o seu “filho Zaratustra” torna-se manifestamente indicado apenas através de parábolas e imagens. Os animais de Zaratustra e seu adversário expressam-se de forma mais direta e compreensível, mas ele mesmo recusa como insuficientes suas versões do pensamento. Faz-se necessária, pois, uma cuidadosa análise de texto, para compreender a “concepção básica” de “Zaratustra” na significação propriamente pensada por Nietzsche. E não devemos esperar que ela se deixe apreender a partir de um simples conceito.

O capítulo “O convalescente” apresenta dois subcapítulos. No primeiro, Zaratustra desafia o pensamento, mas desmaia antes de a luta

parecer de fato começar. No segundo, restabelece-se e conversa com seus animais sobre os resultados e conseqüências da luta. A respeito dela própria, já fez um relato num capítulo anterior, ou seja, em “Da visão e enigma” (Za/ZA III 2).

Certa manhã, Zaratustra comporta-se como se não estivesse só em sua cama. Mas aqui o intruso que ele percebe consiste, como no caso do demônio do aforismo 341 da *Gaia ciência*, num antagonista interior. Zaratustra chama-o de seu “abismo” e sua “última profundez”, que já “trouxe à luz”⁽¹⁵⁾, ou seja, identifica-o como o antagonista interior decisivo. Trata-se de uma disputa *interior*, de que ele tem de tomar parte completamente só e em que se trata para ele de ser ou não ser. Quando “a visão do mais solitário” (Za/ZA III Da visão e enigma; cf. FW/GC § 341) o tomou dessa maneira, seus animais (*o orgulho e a esperteza*), eles próprios, de lá fugiram. A iniciativa para esta derradeira luta só pode partir evidentemente dele mesmo: *Ele* é quem desafia o abismo. Quer despertar “o verme”⁽¹⁶⁾ com o cantar do galo e cuidar para depois também permanecer desperto, portanto, para não mais recair no estado inconsciente/semi-consciente anterior⁽¹⁷⁾. Não se dá por satisfeito com o “estertor” inicial do pensamento que se apresenta com resistência à claridade da consciência. Gostaria muito mais de levar seu abismo a *falar*, em vez de ouvi-lo proferir sons inarticulados⁽¹⁸⁾.

Como o herói no mito que desafia o monstro para a luta, apresenta-se e, numa atitude verbal ameaçadora, posiciona suas peças de artilharia mais pesadas. Ele é Zaratustra

- o *sem-Deus*, que ensina que Deus está morto!
- o *porta-voz da vida*, que se volta contra a fuga e negação do mundo.
- o *porta-voz do sofrimento*, para quem o sofrimento não representa uma objeção contra a vida.
- o *porta-voz do círculo*, que se pronuncia contra toda forma de consideração teleológica.

Quando o adversário reage da maneira por ele esperada e começa a falar, Zaratustra primeiro se alegra. Exclama: “Viva!” e desafia o adversário a estender-lhe a mão. Ou é este que o desafia? Como o espírito de pedra desafia Don Giovanni no final da ópera de Mozart? Em todo caso, como na ópera, o aperto de mãos aqui também modifica a situação de uma só vez. Zaratustra parece não estar à altura do demônio. Começa a balbuciar: “deixa!”, “nojo”, “ai de mim!”⁽¹⁹⁾ – e desmaia.

Depois de uma longa perda de consciência, quando volta a si, está pálido e treme. Permanece deitado e recusa o alimento. Dele cuidam seus animais. Esta situação dura sete dias. – O que sucedeu sabemos através do capítulo “Da visão e enigma” (*Za/ZA III 2*). Lá, no início de uma viagem marítima, Zaratustra encontra-se exatamente como depois de despertar do desmaio. Está triste e calado. Mas, por fim, comunica aos marinheiros – aos “buscadores, tentadores (...), ébrios de enigmas, que se alegram com a luz do crepúsculo”, que preferem adivinhar a deduzir⁽²⁰⁾ – na forma de enigma suas vivências e pede-lhes que interpretem para ele a sua visão. Seu relato apresenta três partes: na primeira, carrega o anão para a montanha; na segunda, com ele disputa; na terceira, aconselha o pastor em apuros e vivencia a transformação dele. O que aprendemos com isso sobre o pensamento do retorno?

Zaratustra caminha numa paisagem sombria, num “crepúsculo cor de cadáver”, e também está sombrio e duro, porque sem esperança. “Mais de um sol se havia posto (...para ele)”. As imagens evocam a experiência do niilismo depois da supressão dos pressupostos platônico-cristãos. É apenas o seu “pé”, portanto a “grande razão do corpo”, que o impele para diante, para cima, apesar de todas as circunstâncias adversas. É a carga em seus ombros, meio anão, meio toupeira, que lhe cria os maiores problemas. Esse indesejável “cavaleiro” não é apenas pesado de carregar; ele ainda procura persuadir Zaratustra com ironia. “Pingando pensamentos-gotas de chumbo em (s)eu cérebro”, quer convencer sua vítima de que é inútil todo aspirar e fazer. De que vale caminhar para diante e para cima: Por mais longe e alto que alguém possa chegar, de novo cairá⁽²¹⁾, recairá em si mesmo.

Quanto à forma, o modelo encontra-se num tema dos contos de *Mil e uma noites*. Em sua quinta viagem, Simbad é escravizado por um gênio⁽²²⁾. Quanto ao conteúdo, Nietzsche parte de uma imagem conhecida de Schopenhauer: O cego poderoso (a vontade) carrega o vidente paralítico (o intelecto)⁽²³⁾. Lampert interpretou com justeza o anão como a personificação do niilismo fraco, que foge do mundo, à *la* Schopenhauer⁽²⁴⁾. Para Nietzsche, a imagem schopenhaueriana é uma caricatura do homem, uma consequência do domínio de dois milênios do paradigma platônico-cristão. O cavaleiro paralítico, o intelecto, usurpou o domínio às custas do corpo, escravizou-o, fez da terra um vale de lágrimas e deixou a nós, homens, como única esperança extinguir-se no nada. O anão e toupeira é um representante do pessimismo.

Já na *Segunda consideração extemporânea*, Nietzsche trata desse problema. Descreve, então, o niilismo como consequência da “febre histórica”. A consideração histórica reduz *per definitionem*, através de seus pressupostos metodológicos, todo acontecer a um padrão médio. Através dele, toda (aparente) grandeza dissolve-se num vir-a-ser, em que só há diferença de quantidade, nunca de qualidade. No nono capítulo do escrito sobre a história, ele fala da “doutrina do vir-a-ser soberano, da fluidez de quaisquer conceitos, tipos e espécies, da falta de qualquer diversidade capital entre homem e animal e acrescenta expressamente que considera essa doutrina verdadeira, mas também mortal. Como remédio recomenda as forças a-históricas do esquecer e do abrir-se ao imediato, assim como os poderes supra-históricos da religião, da filosofia e da arte. Na redação de *Zaratustra*, insiste no diagnóstico, mas não mais na terapêutica.

A que apela Zaratustra na luta com seu arqui-adversário, o “espírito de peso”?⁽²⁵⁾ Depois que o orgulho e a esperteza o abandonaram, ele só pode apoiar-se em sua coragem. É ela que o arranca do sonho, cansaço e opressão. Zaratustra é um guerreiro. Não se conforma, mas busca a decisão. A coragem faz parte, junto com a perspicácia, a simpatia e a solidão, das quatro virtudes básicas de um filósofo (segundo *JGB/BM* § 284). Conhecer pressupõe coragem, ensina o psicólogo (das profundezas) Nietzsche, pois sempre “sabemos” muito mais do que nos

atrevemos a saber. “Mesmo o mais corajoso de nós raramente tem coragem para o que de fato *sabe...*” (*GD/CI*, Sentenças e setas, § 2) Assim também Zaratustra “conhece” há tempo seu pensamento abissal, mas só agora, quando a necessidade se torna máxima, tem coragem para a vontade criadora como a virada possível de toda necessidade. Ele não se reporta a uma “convicção”; ao contrário, volta-se por fim contra o pré-juízo mais profundamente assentado⁽²⁶⁾.

Como no mito ou no conto, trata-se de uma luta de vida ou morte. Quem é mais forte? A vontade criadora de Zaratustra? Ou o paralisante espírito de peso? A decisão deve levar a um enigma que Zaratustra propõe ao anão. Se o anão “resolvê”-lo, Zaratustra estará perdido; caso contrário, será o anão⁽²⁷⁾. Mas não se trata aqui de um saber intelectual e sim de um problema existencial: quem pode suportar o “pensamento abissal”.

No primeiro *round* da troca de golpes, importa a Zaratustra apenas não ter de continuar a levar a carga. Está saturado; qualquer coisa é melhor do que deixar que esse estado se mantenha. “Anão! Tu! Ou eu!” – A consciência subsequente de sua coragem e vontade criadora faz com que Zaratustra fique certo de sair vitorioso da luta. No início do segundo *round*, repete assim o desafio na seqüência inversa, nomeando o tema do combate e sublinhando a sua certeza da vitória:

“Alto, anão!”, falei eu. “Eu! Ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois:- tu não conheces meu pensamento abissal! *Esse* – tu não poderias carregar!” –

Como sinal de que aceita o desafio, o anão pula dos ombros de Zaratustra. Também ele parece estar certo de sua posição. O pensamento do curso circular certamente também lhe é familiar. Parece não ter-se impressionado com a auto-apresentação de Zaratustra. No fim das contas, há muito que é ateu. Sabe cantar uma canção do sofrimento. Tanto quanto seu adversário, dispensou a confiança num sentido superior. O que pode despertar a sua “curiosidade” é apenas o que possa le-

var o seu antagonista a ser um “porta-voz da vida”. Está certo de que Zaratustra não sabe bem do que fala e por isso se vangloria.

Em seu ataque verbal, Zaratustra parte do “portal”, em cuja entrada eles se postam, ou melhor, se agacham. O portal marca uma fronteira no espaço. Zaratustra faz uma analogia com o “instante” enquanto fronteira no tempo. Assim como o caminho que conduz através do portal aponta em duas direções opostas, também no instante o tempo presente. Ambos os caminhos que transcorrem em direções opostas acham-se aparentemente separados, mas, já que nossa terra é uma esfera, acabam por desembocar outra vez um no outro. Não deveria ser também assim com o tempo, que tende a separar-se aparentemente em passado e futuro? Não deveria também o “curso do mundo” desembocar de volta em si mesmo, ser da forma de um círculo? Ora, disso sabiam Heráclito e os estóicos; era a doutrina dos pitagóricos (cf. HL/Co. Ext. II § 2) e inclusive Schopenhauer ensinou o “eadem, sed aliter”⁽²⁸⁾. Não há por que surpreender-se que o anão se veja confirmado e, até desapontado com esse fácil enigma, manifeste “com desdém”: “Tudo o que é reto mente (...). Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”. É a *sua* versão do pensamento do retorno. Como pôde Zaratustra tornar tudo tão fácil para ele? Conhecedores de enigmas e contos suspeitam de uma armadilha, e assim é de fato. Zaratustra queria apenas induzir o adversário a confessar o caráter circular do tempo, para ainda mais seguro poder nele desferir o golpe mortal⁽²⁹⁾.

A segunda etapa da disputa de vida ou morte termina com o desaparecimento do anão e uma mudança de cenário. O próximo argumento de Zaratustra deve dar o passo além do simples conhecimento do pensamento do retorno – ou melhor: um passo. Pois a verdadeira prova para ele mesmo só virá depois. O ápice de sua argumentação não é novo; já o conhecemos a partir do aforismo 341 da *Gaia ciência*: o mero pensamento do círculo ou da repetição intensifica-se na repetição infinita de tudo na mesma ordem e seqüência. Essa radicalização acerta na medula o “pessimismo fraco” do anão. O arqui-inimigo de Zaratustra conhece e afirma o pensamento do círculo, mas não ama a vida. Anseia por deixar de existir e ensina, como Schopenhauer, a possibilidade de ex-

tinguir-se no nada. Preconiza o pensamento do retorno, para que se quebre a vontade de viver nos “otimistas” tolos e “doidos”. O radicalizado pensamento do retorno de Zaratustra, que também veda a saída no nada, é insuportável para ele. Com o anão acontece o que Nietzsche na *Gaia ciência* formula em forma interrogativa como reação provável à mensagem do demônio: “Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim?” No fragmento da charneca de Lenz (*Lenzer-Heide-Fragment*) sobre o “niilismo europeu”, ele anota nessa direção: “Pensemos esse pensamento na sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido ou alvo, mas retornando inevitavelmente, sem um final no nada: ‘o eterno retorno’. É a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem-sentido’) eterno!” (fragmento póstumo 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887; KSA, 12, p. 212-17)

Para quem em contrapartida afirma a realidade e vive em sintonia com si mesmo, o próprio pensamento em sua forma radicalizada nada tem de assustador. Seria, ao contrário, a chancela de seu consentimento, de seu dizer-sim à vida. Para Zaratustra vale a alternativa ponderada presente na *Gaia ciência* apenas na forma interrogativa: “Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *de-sejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela? –” Pelo menos, Zaratustra *pensa* em sua auto-apresentação que já avançou rumo a essa atitude. É na fórmula “*amor fati*” que Nietzsche a resumiu. “Para o ano novo”, o autor da *Gaia ciência* permitiu-se exprimir um voto no início do quarto livro (*FW/GC* § 276): não quer mais negar ou acusar, não quer mais ser desmascarador, anticristo e crítico da ideologia; ao contrário, quer apenas ver o positivo e belo e contribuir assim para que as coisas se tornem belas. “*Amor fati*: que seja doravante o meu amor! Não quero fazer a guerra contra o feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. *Desviar o olhar*: que seja minha única negação! Em suma, quero em algum momento por uma vez ser apenas aquele que diz-sim!”

A esfinge é portanto derrotada. Édipo sai vitorioso. Rumpelstilzchen tem de libertar o filho da rainha. Zaratustra, o porta-voz da vida, venceu a luta de vida ou morte. Ou?... Antes mesmo que o anão desa-

pareça e o cenário mude, ele começa a hesitar. Sua fala não soa certa da vitória; ao contrário, fica mais baixa – “pois”, mais tarde é assim que relata aos marinheiros que se puseram à escuta – “tinha medo dos meus próprios pensamentos e dos que estavam por trás deles”.

Mas *o que* Zaratustra teme? Por que retarda tanto a comunicação do pensamento? O que lhe inspirou tanto nojo, quando por fim desperitou o pensamento? Teme Zaratustra a repetição de seus sofrimentos e lutas, de suas penas e superações? Não! Zaratustra é também o portavoz do sofrimento. Teme a falta de sentido? Não! Zaratustra, o negador de Deus e da teleologia, sabe e reconhece que só a vontade criadora produz os deuses e os que são além-do-homem.

Lancemos um olhar no próximo quadro, o mais horrível de todo *Zaratustra*. Um jovem pastor retorce-se, sufoca, cai em convulsão; seu rosto está desfigurado: nojo e pálido horror estão nele escritos. “Uma negra, pesada serpente” rastejara para dentro de sua boca e ali se afer-rara. Zaratustra quer arrancá-la – em vão. Na decisiva luta interior, de que se trata aqui, um terceiro não pode trazer qualquer ajuda. Então, Zaratustra grita para o pastor que deve morder a cabeça da serpente fora. Ele faz o lhe mandam, cospe a cabeça fora, ri, transforma-se⁽³⁰⁾.

No capítulo “O convalescente”, Zaratustra descobre o que Nietzsche em “Da visão e enigma” pôs na boca dos marinheiros. Ele mesmo é esse pastor. A “serpente do *niilismo*” rastejou para dentro de sua garganta; com a mordida, ele a venceu. Quando repetimos a sua expressão “serpente do *niilismo*” sem exame, corremos o risco de deixar escapar a nuance decisiva. Trata-se, por certo, de uma forma do desespero niilista face à realidade, mas ela não se ilumina sob os aspectos que tornam o eterno retorno insuportável para o anão, a saber, o sofrimento e a ausência de um sentido superior. O aspecto que aflige Zaratustra é muito mais

“(…) O grande fastio pelo homem – era *ele* que me sufocava e havia rastejado para dentro de minha garganta (...)

‘Eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o homem pequeno’ – assim bocejava minha tristeza (...)

– ‘Ai, o homem retorna eternamente! O homem pequeno retorna eternamente!’”

Da perspectiva do além-do-homem criador, o menor e o maior dos homens até agora são por demais parecidos, ambos são demasiado humanos. Quando Zaratustra, durante sua convalescença, disse se lembra, o nojo ameaça apoderar-se dele outra vez. Ele não venceu o nojo definitivamente. O radicalizado pensamento do retorno, uma vez que impede a esperança de que o homem da plebe possa ser superado, é terrível para ele tanto antes quanto depois. Nosso herói apenas o suporta, porque e enquanto tem em vista o além-do-homem. Por certo, não extrai de sua problemática uma lei geral. Pois sabe que “a cada alma pertence um mundo diferente; para cada alma, qualquer outra alma é um ultramundo”. Pode ser que outros homens sintam de outro modo o pensamento do retorno, tenham outras objeções. O que é decisivo é que o pensamento em sua forma radicalizada não deixa nenhuma saída em aberto. Quem espera por uma outra vida, por uma vida melhor – e também quem espera poder privar-se da vida definitivamente em algum momento e de algum modo – entra em crise com essa versão do pensamento do retorno. Ou também engole esse sapo – morde fora ele próprio a cabeça dessa serpente, que é a mais negra e nojenta – ou tem de desesperar-se e perecer.

Os animais de Zaratustra representam, nesse contexto, os seres da natureza, que vivem em sintonia com a terra. Para eles, o pensamento do retorno não cria problema algum; expressa a situação que lhes é normal. Eles cantam uma harmoniosa canção do retorno. Aceitam como evidente o que o anão e toupeira não suporta:

“Para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm e estendem-se a mão e riem e fogem – e voltam.

(...)

Em cada instante começa o ser; em torno de todo ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O centro está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade.”

Zaratustra alegre-se com essa harmonia; dela toma conhecimento com um riso benevolente. Mas não pode partilhar o entusiasmo de seus animais. Está enfermo por morder e cuspir fora, enfermo por sua “rendição”. Quando o nojo ameaça apoderar-se dele outra vez, é interrompido por seus animais. Eles o desafiam a ir para fora, para o mundo, a aprender com os seres da natureza e, em particular, a aprender a cantar com os pássaros. Ele precisa de um novo instrumento para novas canções:

“Canta e exulta, ó Zaratustra, cura com novas canções tua alma: para que suportes teu grande destino, que ainda não foi destino de nenhum homem!

Pois teus animais bem sabem, ó Zaratustra, quem tu és e tens de te tornar: *vê, tu és o mestre do eterno retorno* – e esse é o *teu* destino!”

É o seu *destino*⁽³¹⁾, porque ele é o primeiro a ensinar essa doutrina. Mas ser o primeiro comporta perigos: enganos e doença ameaçam. Os animais sabem *o que* Zaratustra ensina, repetem ainda uma vez: a repetição sem fim de tudo na mesma ordem e seqüência. Se Zaratustra devesse morrer, ele diria:

“Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – *não* para uma vida nova ou uma vida melhor ou uma vida semelhante –

Retornarei eternamente para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores e também nas menores, para ensinar outra vez o eterno retorno de todas as coisas

– para dizer outra vez a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para anunciar outra vez aos homens o além-do-homem.

Disse a minha palavra, despedaço-me por causa dela: assim o quer a minha eterna sina –, como anunciador pereço!

Chegou a hora em que aquele que declina abençoa a si mesmo. Assim – *termina* o declínio de Zaratustra”.

Essa é a conclusão do desenvolvimento conceitual do livro. O “declínio” de Zaratustra, que começara no primeiro capítulo do prólogo, termina no momento em que o protagonista aceita o seu destino.

Não mais se esquivava de seu “abismo”, toma a si a sua “mais difícil superação” e – dentro de certos limites – dela sai vitorioso. Dessa forma assume a atitude do “*amor fati*”. Efetiva (existencialmente) o que deveria ensinar. Tornou-se o que é.

Ora, Nietzsche poderia ter iniciado uma continuação ou uma nova obra-*Zarathustra*, em que o protagonista anunciasse de outro modo o seu pensamento do retorno tão dificilmente conquistado. Se assim pensou, não chegou a realizar⁽³²⁾. Fez apenas uma espécie de sátira, em que representa a compaixão para com os “homens superiores” de seu tempo como uma “tentação de Zarathustra”. Essas pessoas precisam de Zarathustra, ou melhor, precisam de alguém que como ele se tornou o que é, ao sair vitorioso da sua “mais difícil superação”. Junto de Zarathustra estão bem; por causa dele, também podem afirmar o pensamento do retorno, que fez o anão e toupeira despedaçar-se. Mas por sua própria vontade disso não são capazes⁽³³⁾. Zarathustra adivinha o perigo de poder deixar-se levar a um “papel de redentor”, por sentir compaixão pelas disposições iminentes que esses “homens superiores” têm para a grandeza do além-do-homem e que sem sua ajuda se atrofiam – e supera mais essa tentação.

Ah! A terceira parte da obra não termina com a indicação acima citada quanto à completude do “declínio” de Zarathustra. Seguem-se ainda três capítulos, em que o desenvolvimento conceitual não tem continuidade. São momentos líricos; o “mestre do eterno retorno” segue claramente o conselho de seus animais. Exorta sua alma a cantar e ela não se faz de rogada por muito tempo. Em seus hinos, celebra naturalmente a vida⁽³⁴⁾, a eternidade e o retorno.

Também o próprio Nietzsche seguiu o conselho dos animais de Zarathustra. Nas últimas semanas antes de perder o controle de seu espírito, ainda preparou para a publicação os *Ditirambos de Dioniso*. No *Ecce homo* (EH/EH, Zarathustra, § 6), apresentou o seu “filho Zarathustra” como a encarnação do “dionisíaco” e com ele relacionou o canto ditirâmico.

“Que linguagem falará um tal espírito, ao falar só com si mesmo?
A linguagem do *ditirambo*”.

Nietzsche acrescenta uma surpreendente observação:

“Eu sou o inventor do ditirambo”.

Enquanto “historiador antiquário” (cf. *HL/Co. Ext. II*), tenho de contradizê-lo. No *Klein Pauly*, lemos que o ditirambo representa uma das mais antigas formas líricas conhecidas, mais ainda, “uma das mais significativas formas do coro lírico”, intimamente relacionada com o culto de Dioniso. Sabemos, além disso, que Arquíloco (cerca de 680 a.C.) foi o primeiro a testemunhar o primeiro ditirambo não-grego na Grécia. Quanto ao conteúdo, compreendeu-se por ditirambo um poema entusiasmado, em que tardiamente a música se impõe cada vez mais no primeiro plano. Melanípides (um contemporâneo de Sócrates) converteu o ditirambo com uma espécie de libreto na então “música moderna”. É o que encontramos, quando por fim lemos: “Sobre essa música ‘moderna’ deparamo-nos, a começar pelos cômicos áticos, passando por Platão e Aristoxeno, até Plutarco e ainda posteriores, quase só com testemunhos e juízos depreciativos”.

Nietzsche retomou, pois, a forma das canções de embriaguez entusiástica do culto a Dioniso, que decaíram e foram proscritas na era clássica. Quando diz que “inventou” essa forma, então só pode ter em mente uma nova “transvaloração”, assim como quando “criou” sua versão do pensamento do retorno enquanto a mais alta fórmula da afirmação. Em que consiste o novo? No seu entender, o normal da geração posterior sempre se mostrou primeiro no excepcional, o sadio no enfermo, o bem no mal. Assim também as experiências de êxtase dos primeiros homens se converterão em experiências normais dos homens superiores do futuro. Os ditirambos de Nietzsche, essas canções de Zarathustra, são canções bêbadas de um noctâmbulo, experiências de êxtase de um homem, que não precisa de drogas para tanto, exaltações vindas da altura.

“Serenidade, tesouro, vem”...

Abstract: Starting from the analysis of *Thus spoke Zarathoustra*, the author examines the thought of the eternal recurrence of the same in Nietzsche's works. Investigating how it stands in opposition to the nihilism and to the pessimism, he intends to show that it is closely related to the idea of *amor fati*.

Key-words: Zarathoustra – nihilismus – *amor fati* – eternal recurrence

Notas

- (1) As indicações das citações de Nietzsche seguem Nietzsche 8.
- (2) Através da “cura positivista” que prescreveu a si mesmo, depois de sua ruptura com Schopenhauer e Wagner.
- (3) Cf. Heidegger 3, p. 101-126.
- (4) Cf. os capítulos “Das três transmutações”, “Dos mil e um alvos” e “Da superação de si” (*Za/ZA I 1; Za/ZA I 15; Za/ZA II 12*).
- (5) Cf. em especial *EH/EH*, Por que sou um destino, § 3 e o fragmento póstumo 18 [15] de julho-agosto de 1888, KSA, 13, p. 536.
- (6) Cf. sobretudo a *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*.
- (7) Elucidativa é a atitude de Nietzsche em relação a H. von Stein, a quem não estimulou para nada, mas de quem muito esperava, porque nele julgava notar um essencial traço “heróico”. “(...) por ora ainda *trop wagnetisé*”, a respeito dele escreveu Nietzsche a Overbeck (14/09/84), mas através da educação racional, que recebeu com Dühring, “bastante preparado para mim”. Apesar do afastamento temporário, Nietzsche nutria grandes esperanças em relação a Stein e por isso ficou profundamente comovido com sua morte prematura: “(...) ainda estou completamente fora de mim (...). Queria-lhe tanto bem; ele fazia parte dos poucos homens cuja existência em si me dava alegria. Também não duvidava de que ele como que me seria guardado para depois” (a Overbeck, 30/06/87; cf. ainda o monumento literário que erigiu para Stein no *Ecce homo (EH/EH)*, Porque são tão sábio, § 4). É evidente, em todo caso, que Nietzsche não julgava que o discípulo devesse assumir todas as suas “doutrinas” e opiniões (cf. a documentação pormenorizada e a interpretação desse episódio em in Nietzsche 10. Tampouco de

Lou von Salomé esperava mera repetição de seus pensamentos. Quando da estada em Tautenburgo em setembro de 1882, apreciou muito, ao contrário, a troca de impressões com uma pessoa intelectualmente independente. – A atitude geral de Nietzsche está bem expressa na seguinte anotação póstuma: “São os *meus* juízos; e, pelo fato de tê-los impresso, não dou a ninguém o direito de repeti-los como seus; não os considero um bem público e quero ‘bater nos dedos’ de quem atentar contra eles” (34 [156] de abril-junho de 1885, KSA, 11, 473).

(8) Cf. Haase 2, p. 228 e ss.

(9) É o que A. Pieper devidamente enfatiza (Pieper 11, p. 371) contra L. Lampert (Lampert 5, p. 81 e ss.), que contesta esse ponto.

(10) *FW/GC* § 341. Cf. a propósito Salaquarda 12, p. 317 e ss.

(11) Comparável à de Paulo em Damasco, de que Nietzsche trata no aforismo 68 da *Aurora*. A propósito desse paralelo, cf. Salaquarda 13, p. 288 e ss.

(12) Cf. Magnus 6.

(13) “O enunciado mais direto do sentido do eterno retorno” (N. T.).

(14) Lampert 5, p. 211.

(15) Cf. *GB/BM* § 146: “Quem luta contra monstruosidades deve cuidar para não se tornar com isso um monstro. E se tu olhares longamente num abismo, o abismo também olha dentro de ti”.

(16) Como no “Siegfried” de Richard Wagner, o herói desperta o dragão para desafiá-lo à luta.

(17) Com a expressão “tataravós” (*Urgroßmütter*) Nietzsche alude nesse contexto à evocação de Erda por Wotan no primeiro ato de “Siegfried”. Cf. a propósito também *WA/CW* § 9: “*In summa*: uma cena cheia de arrepios mitológicos, em que o wagneriano *pressente*...” Os leitores de *Assim falava Zaratustra*, ao contrário, devem não apenas pressentir mas compreender.

(18) Cf. a nota autobiográfica de 1868 aproximadamente (*Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke. V. 5*, 1940, p. 205): “O que receio não é a forma assustadora atrás de minha cadeira, mas a sua voz; também não são as palavras mas o som horrível, inarticulado e desumano daquela forma. Se ela ainda falasse como os homens falam!” – Cf. também o “estertor” do “mais feio dos homens”, que na quarta parte do *Zaratustra* é mencionado duas vezes e em ambas converte-se numa alusão ao pensamento do retorno: em IV, “O mais feio dos homens”, está em questão o que tem a ver com a “vingança contra a testemunha”; e em IV, “A canção bêbada”, com a confissão “ainda uma vez”.

(19) Cf. a evocação do espírito da terra no *Fausto* de Goethe (I, 466 e ss.): “Visão assustadora! (...) Ai! Não te suporto!”

(20) Isto significa os homens que, como ele, abandonaram toda segurança.

- (21) Cf. Emerson 1, p. 341: “Podemos lançar uma pedra por um instante no ar; contudo, isto não se pode mudar: que todas as pedras caem de novo para baixo”.
- (22) Cf. “Esclarecimentos” de M.-L. Haase a esse propósito no volume *Nachbericht ao Zarathustra* editado por ela e por M. Montinari (KGW VI/4), Berlim e Nova Iorque, 1991, p. 898.
- (23) Cf. Schopenhauer 14, v. 2, cap. 19.
- (24) Cf. *id.*, *ibid.*, p. 162 e ss.
- (25) Cf. “Do espírito de peso” (Za/ZA III): “O homem é difícil de descobrir e a si mesmo é ainda mais difícil; com frequência, o espírito mente a respeito da alma. Assim obra o espírito de peso. Mas quem descobriu a si mesmo diz: ‘Este é o meu bem e mal’. Com isso fez calar-se a toupeira e anão, que diz: ‘Bem para todos, mal para todos’”.
- (26) Cf. o fragmento póstumo 14 [159] da primavera de 1888; KSA, 13, 344: “– erro muito popular: ter coragem para suas convicções –? mas ter coragem para atacar suas convicções!!!”
- (27) Cf. suposição semelhante no mito de Édipo e no conto de Rumpelstilzchen. (Trata-se do nome do anão, que é personagem central de um conto da antiga mitologia germânica, conhecido na Inglaterra por Tom Tit Tot e na Suécia por Titteliture. Ele ajuda uma jovem donzela a tecer ouro a partir do linho ou da palha; em retribuição, ela terá de dar-lhe o filho, caso não adivinhe o seu nome em tempo oportuno (N.T.)).
- (28) “o mesmo, mas de outra maneira” (N.T.).
- (29) Cf. a interpretação penetrante e justa de Lampert quanto a esse ponto (Lampert 5, p. 160 e ss.), enquanto Heidegger não o percebeu (Heidegger 4, tomo I, p. 289 e ss.).
- (30) Cf. *Nachbericht ao Zarathustra* (p. 898 e ss.) quanto ao modelo tomado das *Mil e uma noites* (na sétima viagem de Simbad, embora inversamente, um homem foi engolido por uma serpente a tal ponto que apenas a sua cabeça fica de fora) e quanto a Emerson (que em *Die Führung des Lebens* (*Conduct of life*) relata práticas cruéis em “conversões” na velha Escandinávia, como por exemplo a de empurrar uma víbora pela boca de um “pagão obstinado”).
- (31) Nietzsche intitulou o último capítulo do *Ecce homo* “Por que sou um destino” – e respondeu: Porque represento uma crise, “a mais profunda colisão de consciências”, “uma decisão (...) contra tudo o que até então foi acreditado, exigido, santificado”, com a fórmula “transvaloração de todos os valores”. Nas ilustrações que se seguem, ele refere-se naturalmente ao seu *Zarathustra*.
- (32) Cf. a propósito as exposições de M.-L. Haase “Planos para uma quinta parte de *Zarathustra*” e “*Zarathustra* depois de *Assim falava Zarathustra*” in *Nachbericht ao Zarathustra*, p. 972-78.

- (33) Cf. a observação de Nietzsche em *GB/BM* § 256 sobre os artistas de seu tempo, que tiveram de ensinar a muitos o conceito de “homem superior”, mas – “todos por fim prostrados e quebrantados diante da cruz cristã” – não foram fortes o bastante para suportar a “morte de Deus”.
- (34) Cf. o “Hino à vida”, que Nietzsche compôs para o poema de Lou Salomé “Prece à vida”. No *Ecce homo* (*EH/EH*, Zarathustra, § 2), ele descreve essa obra como expressão do “*páthos* afirmativo *par excellence*”.

Referências Bibliográficas

1. EMERSON, R.W. *Versuche*. Tradução para o alemão de G. Fabricius, Hannover, 1858.
2. HAASE, M.-L. “Der Übermensch in ‘Also sprach Zarathustra’ und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885”. In: *Nietzsche Studien*. Vol. 18, 1984.
3. HEIDEGGER, M. “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954.
4. _____. *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen, 1961.
5. LAMPERT, L. *Nietzsches Teaching. An Interpretation of Thus spoke Zarathustra*. New Haven and Londres, Yale University Press, 1986.
6. MAGNUS, B. *Nietzsches Existential Imperative*. Indiana Univ. Press, 1978.
7. Nachberichts-Band zu *Also sprach Zarathustra*. Volume editado por M.-L. Haase e M. Montinari. Berlim/Nova Iorque, 1991.
8. NIETZSCHE, F. *Kritische Gesamtausgabe der Werke und der Briefwechsel Fr. Nietzsches*.

9. _____. *Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 vols. Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1967-78.
10. *Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung*. Editado por D. Borchmeyer e J. Salaquarda. 2 vols. Frankfurt am Main, 1994.
11. PIEPER, A. *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Nietzsches Erster Zarathustra*. 1990.
12. SALAQUARDA, J. “Der ungeheure Augenblick”. In: *Nietzsche-Studien*, 18, 1989.
13. _____. “Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus”. In: Salaquarda, J. (org.) *Nietzsche*. Darmstadt, 1980.
14. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*.