

# NIETZSCHE/ZARATUSTRAS: TIPOLOGIA E HIERARQUIA

*Alberto Marcos Onate*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

**Resumo:** Partindo-se do caso paradigmático de *Zarathustra*, procura-se mostrar como os procedimentos tipológicos e hierarquizantes desempenham um papel decisivo, mas paradoxal, no pensamento de Nietzsche, mormente na última etapa de sua produção filosófica. Se, por um lado, a tipologia constitui uma fecunda abordagem descritiva das configurações humanas de potência, a hierarquização, ao implicar numa postura intervencionista, parece comprometer o alcance das meras descrições tipológicas.

**Palavras-chave:** vida, vontade à potência, tipo, hierarquia.

**Abstract:** Starting from the paradigmatic case of Zarathustra, seeks to show how the typological and hierarchized procedures play a decisive role, but paradoxical, in Nietzsche's thought, especially in the last stage of his philosophical production. If, on the one hand, the typology is a fruitful approach descriptive configurations of human power, hierarchy, by implying an interventionist stance, seems to compromise the reach of mere typological descriptions.

**Keywords:** life, will to power, type, hierarchy.

No amplo acervo tipológico de Nietzsche, Zarathustra desfruta de estatuto privilegiado. Cabe, desde logo, indagar: por que Nietzsche escolhe o personagem persa para expressar seus pensamentos mais recônditos? Razões estilísticas, retóricas e psicológicas podem ser aventadas de maneira fecunda, mas não esgotam o teor da pergunta. A chave para compreender-se o recurso do filósofo à figura do profeta persa deve ser buscada no âmago do procedimento tipológico desenvolvido por Nietzsche: o Zarathustra histórico é

o protótipo do qual derivaram os diversos tipos vigentes ao longo dos últimos milênios. Qual o cerne de tal paradigma? Eis a resposta:

Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: por isto, ele deve também ser o primeiro a *reconhecê-lo*. Não só que ele tenha nisso experiência maior e melhor que qualquer outro pensador – pois a história inteira é a refutação experimental da tese da chamada “ordem ética do mundo” -: o mais importante é que Zaratustra é mais veraz que qualquer outro pensador (EH/EH, Por que sou um destino, §3)<sup>1</sup>.

O modelo tipológico instaurado pelo profeta baseia-se, sobretudo, em dois pressupostos: primeiro, a completa antropomorfização do mundo ou, no sofisticado vocabulário do pensador alemão, a *transposição da moral ao metafísico*, como efeito disto, a apreciação dicotômica de tudo que advém, em conformidade às matrizes nocionais de bem e de mal. Tais concepções demandavam tipos e subtipos que as realizassem e as atualizassem a cada momento histórico, e uma visada retrospectiva, mesmo que superficial, mostra a capacidade persuasiva e a multiformidade com que elas se efetivaram, sem, contudo, se desviarem do padrão estabelecido.

O germe da veracidade, entretanto, estava incrustado na figura prototípica de Zaratustra, à espera de seu digno catalisador, Nietzsche enquanto protótipo: “A autossuperação da moral por veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário – em *mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (*Idem, Ibid.*). Com a figura do profeta persa Nietzsche pretende alçar-se ao grau de tipo primeiro, no sentido de desfrutar e propiciar da maior radicalidade, parâmetro que deve servir de inspiração a todos os tipos vindouros. O Zaratustra histórico esgota suas possibilidades no seu equivalente nietzschiano, redimindo-se, enfim, do espírito de vingança<sup>2</sup> que comandava o engendramento do conjunto de concepções muniadoras de seu predomínio. Nesta medida, a conjunção Nietzsche/Zaratustra assinala muito mais do que uma ocorrência privada, mero devaneio poético de um pensador historicamente circunscrito,

<sup>1</sup> Todas as traduções do original alemão são de minha autoria. Como referência de citação adota-se o modelo dos *Cadernos Nietzsche*.

<sup>2</sup> Cf., por exemplo, Za/ZA II, Da redenção.

apontando para uma necessidade do destino<sup>3</sup>, para uma situação de crise e transformação em larga escala<sup>4</sup>, inscrita já na vigência da doutrina e da ação do profeta persa, mudança respeitante, sobretudo, ao estatuto do humano, ao sentido do qual este deve de algum modo conquistar.

O Zaratustra nietzschiano é “o porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do círculo” (Za/ZA III, O convalescente). Seu discurso e sua prática operam com noções que pairam além de bem e mal e assim rompem as cadeias semânticas e pragmáticas pretéritas. Quando ele anuncia reiteradamente que o homem é algo a ser superado<sup>5</sup> e entende que a redenção do espírito de vingança constitui o principal caminho, a grande esperança para tal superação<sup>6</sup>, ele pretende desfazer-se de quaisquer compromissos porventura remanescentes em relação ao Zaratustra histórico. Ao invés das estruturas dicotômicas e da postura de negação presentes na emergência e proliferação do protótipo antigo, Nietzsche/Zaratustra advogam a afirmação pura. Doravante, mesmo o sofrimento está ligado à abundância do dizer sim a tudo que advém. A dor, o padecer indicam a convalescença, que restabelece não só a saúde, mas, principalmente, abre caminho para o desfrute da grande saúde, em cuja vigência mesmo as privações constituem pontes para a alegria do viver integral. O sofrimento é inerente à existência e somente uma vida fatigada, pusilânime poderia encará-lo apenas pelo viés negativo e tentaria erradicá-lo. Nos exemplares tipicamente sadios, mesmo a decadência é matéria de experimento e, portanto, de assimilação criadora. Acima das vicissitudes particulares, a vida enquanto vontade à potência (*Wille zur Macht*) mostra-se completamente afirmativa, ou seja, quer-se a si própria e a partir de si estipula os critérios de acréscimo ou decréscimo vitais, prescindindo de parâmetros extrínsecos à sua dinâmica, tais como os morais, epistêmicos, lógicos, ou quaisquer outros, para autodeterminar-se. Circuito de autossuficiência que é consumado pela circularidade do eterno retorno do igual. Instante e eternidade dão-se as mãos na afirmação do retorno. A vingança contra o passado irreversível

---

<sup>3</sup> Recorde-se que o último capítulo de *Ecce Homo* é intitulado “Por que sou um destino”.

<sup>4</sup> “Conheço minha fortuna. Alguma vez meu nome será ligado à lembrança de algo colossal – de uma crise como jamais houve na Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão provocada *contra* tudo que até então foi acreditado, exigido, santificado. Não sou homem, sou dinamite” (EH/EH, Por que sou um destino, §1).

<sup>5</sup> Cf., entre outros trechos, Za/ZA, Prefácio, §3; Za/ZA I, Das alegrias e paixões; Za/ZA I, Da guerra e do povo guerreiro; Za/ZA III, Das velhas e novas tábuas, §3.

<sup>6</sup> Cf., entre outros trechos, Za/ZA I, Das tarântulas e Za/ZA II, Da redenção.

transforma-se em aquiescência irrestrita ao passar e permanecer na plenitude do momento. Ao invés da revolta perante a transitoriedade, o regozijo diante do igual que sempre vem-a-ser.

Para que o Zaratustra nietzschiano cumpra a sentença pindárica, ou seja, para que ele se torne o que é, um último e mais tenaz escolho deve ser transposto: a compaixão pelos homens superiores. Estes representantes típicos do Zaratustra histórico constituem a derradeira escada na ascensão do personagem nietzschiano, pois:

Em verdade, através de cem almas percorri meu caminho e através de cem berços e dores de parto. Muitas vezes já me despedi, conheço as pungentes horas finais. Assim, porém, o quer minha vontade criadora, meu destino. Ou, para dizer-lhes honestamente: justo tal destino - quer minha vontade (Za/ZA II, Nas ilhas bem-aventuradas).

Destino e vontade se equivalem na experiência zaratustriana, e se voltam à tarefa de pescar os *mais extravagantes peixes-humanos*<sup>7</sup>. Se antes o *pescador de homens* descia até eles, agora ele propiciará a subida de seus exemplares mais insígnies até a sua caverna. O vaticinador do fastio e da aridez da vida, que outrora ceara com ele<sup>8</sup>, adentra em seus domínios para induzi-lo a submeter-se à sua última tentação. Zaratustra põe-se ao encontro do grito de melancolia, angústia e náusea que ecoava em seu território e se depara sucessivamente com os reis, o consciencioso do espírito, o mago, o papa aposentado, o mais feio dos homens, o mendigo voluntário e a sombra. Cada um deles procura realizar, à sua maneira, o protótipo do Zaratustra histórico: desfrutando de domínio político, afundando-se nas minúcias científicas, exercitando-se na arte taumatúrgica, alimentando-se das recordações do deus morto, expiando o deicídio, negando suas capacidades particulares, reproduzindo os atos e pensamentos afirmativos.

Tais manifestações tipológicas malograram na missão de outorga de sentido ao humano e ao mundo e buscam no Zaratustra nietzschiano uma saída para o desespero que as perpassa. Fracasso que não se deve à ineficiência operacional ou a qualquer outra limitação intrínseca, sendo antes tributável

---

<sup>7</sup> Cf. Za/ZA IV, A oferenda do mel.

<sup>8</sup> Cf. Za/ZA II, O adivinho.

ao modelo implementado. A carência capital destes tipos concerne ao riso e à dança. Desprovidos destes dons, eles não souberam detectar e cultivar a leveza da vida, sua inocência. Faltou-lhes a *finesse* de rirem<sup>9</sup> do mundo e, sobretudo, de si próprios; faltaram-lhes pés ligeiros para saltarem e correrem sobre o espírito de peso e de gravidade. No discurso nietzschiano, rir e bailar não constituem meros deleites corporais ou espirituais, significando antes *Stimmungen*, tonalidades de humor que conduzem o desabrochar do mundo e da vida. É mediante o riso e a dança, assim considerados, que se efetiva o instinto de jogo, no qual tudo é condicionado, no qual os dados devem sempre combinar-se. Jogadores inábeis, os autoproclamados homens superiores só conseguem atenuar a melancolia que os invade entregando-se a novos, sempre novos, incondicionados, nem que seja sob a figura do asno, pois o que importa é manter acesa a chama da idolatria, da adoração ao referencial seguro. Em vários momentos nucleares, o Zaratustra nietzschiano tentara vislumbrar nesta classe de homens a grandeza compatível ao cumprimento da tarefa que seu destino e sua vontade lhe prescreveram, mas a expectativa fora revertida, dando margem ao sentimento de compaixão que o adivinho lhe prognosticara. *Padecer com* os homens superiores, eis o limite zaratustriano, do qual ele por fim se desembaraça: “*Compaixão! A compaixão pelos homens superiores!* gritou, e sua face converteu-se em bronze. Pois bem! Isto – teve seu tempo!” (Za/ZA IV, O signo). Os resquícios do protótipo zaratustriano antigo estão superados, tornando enfim legítimo o anúncio do *Übermensch*. O Zaratustra nietzschiano ainda não é o *Übermensch*<sup>10</sup>, porém, após tal limpeza de terreno, pode dedicar-se sem entraves à construção da morada deste e prover-lhe a nutrição e as condições estritamente necessárias.

Renova-se no horizonte nietzschiano a relevância da figura do espírito livre. Só que agora as exigências para o desfrute desta liberdade tornam-se ainda mais rigorosas. O grau de independência atingido deve ser testado de maneira implacável, assumindo-se simultaneamente os papéis de réu, juiz e testemunha. É indispensável pôr-se à prova no instante oportuno, ou seja, quando se reputa encontrar-se no topo da curva de liberação. Desvencilhar-se,

---

<sup>9</sup> Num trecho de *Para além de bem e mal*, o autor afirma: “eu apreciaria mesmo consentir numa hierarquia dos filósofos conforme a categoria dos seus risos – colocando no topo aqueles capazes da risada de *ouro*” (JGB/BM, §294).

<sup>10</sup> “Vede, eu sou um anunciador do relâmpago e uma pesada gota da nuvem: este relâmpago, todavia, chama-se *Übermensch!*” (Za/ZA, Prefácio, §4).

no tempo devido, dos vínculos pessoais ou pátrios, desatar os nós que levam à compaixão em todas as suas formas, desprender-se dos vínculos científicos; tudo isto é louvável, porém, demanda ser rematado pelo teste derradeiro: “Não ficar preso ao seu próprio desprendimento, àquela voluptuosa distância e estranheza do pássaro, que voa sempre mais longe na altura, para ver sempre mais sob si: o perigo daquele que voa” (JGB/BM, §41). Desapegar-se de si e de suas vitórias no exato momento em que elas são celebradas: eis o grande desafio. A liberdade autêntica só é alcançada quando o si (*Selbst*) se libera de sua própria *importância*, de suas *virtudes*, e se reconhece enquanto partícipe do grande concerto sem *telos* da vida. *Stimmung* que nada tem a ver com a humildade pusilânime que advoga e pratica uma negação de si por incapacidade para se afirmar no conjunto dos eventos. A leve disposição imperante no espírito livre é outra, ditada pela abundância que pode se dar ao luxo de abdicar à associação possessiva, abdicar à cunhagem do termo *meu* para demarcar seus domínios. O espírito livre, enquanto tipo, precisa liberar-se de sua própria liberdade, pondo-a a serviço da potenciação da vida, diretriz condutora da potenciação de si.

Vida e potência, noções equivalentes “pois vida é precisamente vontade à potência” (JGB/BM, §259). Ligadas à noção de liberdade, elas conduzem à seguinte formulação: só é radicalmente livre a forma de vida que se potencia. Ao querer potencializar-se, ela quer a si mesma tal como ainda não é, e, para superar tal hiato, ela precisa liberar-se de si visando a incorporar o outro que se lhe submete, num processo contínuo de apropriações e reapropriações em que se dissipa o retorno a si propiciador do exercício da posse. A liberdade, neste registro, significa a tensa equação entre o ganho de potência e a perda de identidade, da qual surge a alteridade do si. O ser-outro-maior a cada instante, dinâmica requerida pela necessidade de incremento da potência, gera um modo diferenciado de coordenação da unidade ascendente, no qual imperam os ditames e os interesses da própria vida em detrimento daqueles do indivíduo que a manifesta. Não há nisso incompatibilidade, porquanto o espírito liberado quer o que a vida quer, ou seja, intensificar-se. A liberdade, enquanto capacidade soberana de autodeterminação, só é genuína quando corresponde à exigência intrínseca de toda formação humana ascendente de domínio a subjugar tudo que não seja ela própria. Só se autodetermina na alteridade contínua do vir-a-ser aquela formação que se libera de si no ato mesmo de superar-se.

Liberdade que é entravada pelo *representante da seriedade*, por aquele que não sabe rir nem muito menos sorrir, pelo sacerdote ascético. Este, enquanto figura típica, não se limita a vilipendiar e obstruir parcelas ou setores da vida, empenhando-se, sobretudo, no embotamento do conjunto desta. Seu lema é: “vida *contra* vida”<sup>11</sup>. Equação paradoxal, pois não é a morte que aqui se opõe à vida, mas certo tipo de vivente que tenta escamotear sua degeneração vital negando os pressupostos basilares da vida. O engenho do sacerdote ascético está exatamente em dotar esta contradição de imensa força persuasiva, a ponto de converter a existência dos malogrados num valor, autenticando a preservação daqueles que deveriam sucumbir na ótica do mecanismo intrínseco da vida, fazendo com que esta negue a si própria. O ascetismo, ou melhor, a suposição de uma retração voluntária no fluxo vital, constitui a grande arma do sacerdote para convencer seu rebanho e dele tornar-se o desejado pastor. A pusilanimidade ganha roupagens de força, de vitalidade ao aparecer enquanto condição deliberada do decadente, como se fosse um fardo por ele escolhido e não uma imposição da própria vida cansada, moribunda que nele flui. Isto, porém, não basta para satisfazer a ambição do sacerdote: além de controlar seu rebanho de moribundos, ele precisa aplicar sua astúcia sobre os raros exemplares humanos em que a vida alcança sua plenitude, inoculando-lhes o veneno da má-consciência. Ele desenvolve uma densa campanha de corrupção dos homens robustos, no intento de minar a confiança que eles têm em si próprios. Seu propósito maior é dirigido a corromper a constituição harmônica e compacta dos fortes, pondo em xeque o direito destes serem fortes, a ponto de culpá-los pelo desfrute da pujança de potência. Na concepção sacerdotal de justiça, somente os insatisfeitos, os infelizes merecem a liberdade, para assim quitarem suas dívidas, redimirem seus pecados. Os fortes devem, ao contrário, expiar a força que neles se manifesta. Eis a maestria do sacerdote: colocar-se como algoz que impõe e faz cumprir punições tanto aos fracos quanto aos fortes.

Domínio do universal, seriedade irrestrita, defesa da verdade, condenação do corpo são procedimentos que o sacerdote partilha com o filósofo, num parentesco de profundas e variadas consequências:

---

<sup>11</sup> Cf. GM/GM III, §13.

(...) o *sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente, como repugnante e sombria forma larvar, única sob a qual a filosofia pôde viver e rastejar... Isto mudou efetivamente? O colorido e perigoso bicho alado, aquele “espírito” que esta lagarta abrigava em si foi efetivamente, enfim, despido de seu hábito e deixado à luz, graças a um mundo mais ensolarado, cálido e claro? (GM/GM III, §10).

Kant, Hegel, Schopenhauer, por exemplo, não seriam ainda teólogos disfarçados, ciosos em esconder seus sacerdócios sob o manto de vocabulários sofisticados e de sistemas arquitetônicos? Nietzsche responde que sim e se pergunta como fazer desabrochar, desta semente comprometida, um fruto filosófico legítimo. Dois componentes são nucleares na execução desta tarefa: vontade à responsabilidade e *liberdade da vontade*<sup>12</sup>. Como, ao mesmo tempo, ser responsável e livre? A primeira condição não circunscreve necessariamente o campo de atuação da segunda? No entanto, na figura do filósofo futuro, enquanto aquilatador de valores e de modos de valorar, elas parecem compatibilizar-se: sua responsabilidade concerne à expressão das medidas que a vida emprega para estratificar os viventes, e, para cumpri-la de modo radical, ele deve ser capaz de percorrer o arco de suas manifestações. Dispor de vontade à responsabilidade não significa aqui corresponder às exigências objetivas oriundas de Deus, da natureza ou da consciência; usufruir da liberdade também não implica em gozar de uma espontaneidade subjetiva cujos limites ela própria estipula. O filósofo futuro pode ser simultaneamente responsável e livre porque se desembaraça da dicotomia objeto/sujeito, dissolvendo-a na noção de vida enquanto pura efetividade, que se esgota nas dinâmicas de ascendência e descendência e que encontra nele o digno porta-voz e realizador. O filósofo é responsável por cumprir a vida, e, ao cumpri-la, ele libera sua vontade para as supremas aventuras.

Para que tal filósofo futuro medre, faz-se mister que ele abandone definitivamente sua sombra invertida, ou seja, os influxos porventura ainda remanescentes do protótipo de sacerdote ascético encarnado numa figura capital: “Em Paulo toma corpo o tipo contrário ao ‘alegre mensageiro’, o gênio no ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio. *O que* este disangelista não sacrificou ao ódio? Antes de tudo, o redentor: ele o pregou

<sup>12</sup> *Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens*. Cf. GM/GM III, §10.



em *sua* cruz.” (AC/AC, §42). Paulo corrompeu o ensinamento de Cristo e fez deste uma caricatura apropriada a seus intentos sacerdotais. A partir dele, desenvolve-se a matriz de um ódio sistemático, implacável a tudo que prospera no âmbito da vida, modelo cumprido de maneira exemplar pela estrutura eclesiástica prevalecente nos últimos milênios. A mensagem e a prática paulinas constituem a amostra mais sofisticada e astuciosa do mecanismo a ser empregado pelos fracos visando a travestir sua deplorável condição. O ódio funciona ali enquanto *Stimmung* predominante, à qual todas as outras disposições e procedimentos se submetem. O ardil paulino consiste em encobrir este componente odioso e vingativo sob fórmulas de inocência e amor; o lobo aparece e, mais do que isso, se assume enquanto cordeiro. O ocultar de sua debilidade e de seu rancor é a arte por excelência dos sacerdotes formados em consonância ao padrão paulino. Somente um psicólogo e fisiólogo experimentado poderia detectar suas manobras e gestos esquivos; só um filólogo legítimo poderia ler nas entrelinhas de seus textos e trazer à tona suas técnicas dissimulatórias<sup>13</sup>. Este desmascarador deve estar atento para não se enganar no tocante à atmosfera de modéstia engendrada pelos sacerdotes: é desde o vácuo da humildade aparente que eles fascinam seus seguidores e apontam suas armas mais certeiras em direção aos felizes, para os quais a vida é perfeita e nesta condição deve ser afirmada. É por isto que o autor pode qualificar a figura do sacerdote como “este negador, caluniador, envenenador *profissional* da vida” (AC/AC, §8).

Diante de tal exposição, embora sucinta, das principais configurações típicas vislumbradas por Nietzsche, cabe indagar sobre o estatuto delas, sobre o fundamento, se houver, que as sustenta filosoficamente. Todas elas dizem respeito ao modo nietzschiano de diagnosticar hierarquias no âmbito humano e de nelas intervir. Este é um dos nós górdios da reflexão nietzschiana e o próprio pensador não se furta em assinalar a magnitude e os riscos nela implicados. Se muitas vezes o autor tratava do assunto num nível pessoal, no prefácio acrescentado a *Humano, demasiado humano* ele o estende aos espíritos livres, partilha com eles a preocupação de abordá-lo a contento<sup>14</sup>. O problema da hierarquia demandava ainda investigadores

---

<sup>13</sup> No parágrafo 45 de *O anticristo*, o pensador alemão fornece alguns exemplos significativos.

<sup>14</sup> “Suposto que seja do *problema da hierarquia* do qual possamos dizer que ele é nosso problema, nós espíritos livres: agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de quais preparativos, desvios, provas, ensaios, disfarces o problema precisava antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos de

como aventureiros e circum-navegadores daquele mundo interior que se chama “homem”, como mensuradores daquele “mais elevado” e “um-acima-do-outro” que também se chama “homem” – penetrando em toda parte, quase sem medo, nada desdenhando, nada perdendo, tudo usufruindo, tudo limpando e como que peneirando do acaso (MAI/HHI, Prefácio, §7).

Embora não sejam explicitamente nomeados, estes circum-navegadores do mundo humano são os genuínos fisiólogos e psicólogos, preparados para jogar de maneira competente com as inúmeras máscaras que encobrem os eventos humanos. Eles estão encarregados de apresentar as várias ocorrências de grandeza e de pequenez no âmbito humano e para se desincumbirem da missão necessitam de uma balança ou, no mínimo, de um critério que permita proceder às devidas discriminações. Como se viu, a postura segmentadora funciona quase como um *a priori* do pensamento nietzschiano, mas é apenas na etapa final de sua produção que ele logra uma tentativa de exposição, embora ainda fragmentária, dos parâmetros que a norteiam.

No tocante ao caráter apriorístico deste procedimento hierarquizante em Nietzsche, no sentido de ser um dos fios condutores nucleares de seu discurso filosófico, um apontamento escrito na primavera de 1888 fornece importantes indicações: “O que me interessa é o problema da hierarquia dentro da espécie humana, em cujo progresso, em suma, eu não creio, o problema da hierarquia entre tipos humanos que sempre existiram e sempre tornam a existir” (XIII, 15 [120]). A rigor, portanto, as noções de *humanidade* e de *indivíduos humanos* não constituem caminhos eficazes para se pensar o humano, função que é melhor preenchida pela noção de *manifestações típicas*. É só por meio delas e nelas que o filósofo detecta a continuidade temporal capaz de propiciar uma análise consistente, inviável seja na generalização do conceito de humanidade, seja na tênue efemeridade dos exemplares humanos individuais. O que persiste e insiste em convocar a uma elucidação diz respeito à continuidade típica moduladora das infinitas apresentações particulares. Cabe perguntar como se legitima a precedência deste procedimento tipológico sobre os demais métodos<sup>15</sup> filosóficos que

---

experimentar primeiro os mais múltiplos e contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo” (MAI/HHI, Prefácio, §7).

<sup>15</sup> Sendo que “o método deve ser essencialmente economia de princípios” (JGB/BM, §13).

intenta(ra)m abarcar o fenômeno humano? Certamente a resposta nietzschiana não passa por uma demonstração racional ou dedução de qualquer natureza, pois a instauração destas cadeias probantes já é derivada do predomínio de certo tipo, o decadente, e não pode ser aplicada visando a dar-se conta das emergências típicas.

Nem mesmo a perspectiva do forte atenderia à demanda, visto que é intrínseca ao evento discriminatório. Este deriva, no limite, de um empirismo radical e de um sentido histórico (*historische Sinn*) aguçado. Não se trata de obter, por via transcendente ou imanente, princípios constitutivos ou reguladores do humano, mas de acompanhar atentamente a dinâmica efetiva do vir-a-ser humano. É a experiência, enquanto aparecer efetivo, que nos apresenta as diferentes escalas do humano, pouco importando seu estatuto de veracidade ou falsidade. Pode-se dizer, *mutatis mutandis*, que Nietzsche adota uma diretriz de cunho fenomenológico, embora não tematizada teoricamente, para abordar a questão da proveniência da hierarquia humana, bastando que ela se dê para encontrar-se legitimada. Perguntas que procurem perquirir fundamentos além desta doação primeira que apresenta a rica diferenciação humana são consideradas, *ab ovo*, descabidas: não há um deus, uma natureza, ou qualquer potência que disponha as configurações de tal maneira; elas simplesmente se manifestam assim e já neste manifestar-se adquirem o estatuto de necessidade. As verificações produzidas por este empirismo podem ser consolidadas numa fina visada histórica voltada a identificar as ocorrências típicas preponderantes. Os textos nietzschianos estão recheados destas incursões que abrangem tanto as formações típicas particulares quanto aquelas coletivas<sup>16</sup>. O escopo é sempre resgatar de alguma forma o *pathos* da manifestação inicial, para utilizá-la seja como inspiração, seja como caminho a evitar.

Outro ponto de controvérsia refere-se diretamente aos polos escandidos, que o autor assim formula: “Eu distingo um tipo de vida ascendente e outro do declínio, da desagregação, da debilidade” (XIII, 15 [120]). As referências espaciais e fisiológicas encerram uma abrangência muito maior do que os termos possam aludir. Elas apontam a duas tendências básicas: vontade à potência e impotência à potência, que, por sua vez, remetem às atitudes de afirmação e de negação. Embora Nietzsche sempre

---

<sup>16</sup> Eis alguns exemplos: Alexandre, Napoleão, César, Frederico II, Leonardo da Vinci, Goethe, Stendhal, o Renascimento, a Reforma, a Revolução Francesa, os gregos, o império romano...

pontue suas análises atinentes à questão com detalhes de casos de ambas as situações, ele não pretende sistematizá-las, normatizá-las, até por que a compreensão delas está diretamente ligada à singular arte de interpretação, na qual o intérprete é partícipe, desde sua posição, do jogo de potências, não podendo, portanto, universalizar sua perspectiva. Tais restrições no âmbito do conteúdo não impedem, na perspectiva nietzschiana, a obtenção de um parâmetro no plano formal: só a afirmação propicia a ascensão e só a negação acarreta o declínio. Afirmar significa assimilar tudo o que se apresenta enquanto fonte de transformação superante, significa querer-ser-mais a cada instante, num movimento em que o assimilado só conta como material de intensificação; negar significa não poder assimilar o que diverge de si, não-poder-ser-mais a cada instante, sucumbindo à assimilação alheia. É sob tais orientações que se estruturam os tipos humanos, ou seja, estes derivam da potência ou da impotência moduladas em configurações inumeráveis. Caso se insista em interrogar pelo fundamento desta segmentação, o pensador alemão nos convoca novamente ao exercício do empirismo radical e do senso histórico, no seio dos quais se dissolve a própria pertinência da pergunta.

Tratando do caso de Sócrates, por exemplo, que ele inclui entre os tipos declinantes (*Niedergangs-Typen*), Nietzsche assevera que “É preciso estender os dedos completamente e fazer o ensaio de captar esta surpreendente *finesse* – que o valor da vida não pode ser avaliado. Não por um vivente, porque ele é parte, até mesmo objeto do litígio, e não juiz; não por um morto, por outra razão” (GD/CI, O problema de Sócrates, §2) e logo complementa: “Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração da vida, sob a ótica da vida: a própria vida nos constrange a instituir valores, a própria vida valora através de nós quando instituímos valores” (GD/CI, Moral como contranatureza, §5). Os tipos humanos se manifestam através de valores, mas o valor desses valores não pode ser avaliado por aqueles que os veiculam, fazendo da própria vida o único critério para a estimação dos sintomas ascendentes e descendentes de seus participantes. Vida não significa aqui uma entidade substantiva, mas o processo de viver que necessita de estratificações inumeráveis e, mormente, de combate entre elas para tornar-se efetiva. Os padrões econômicos, científicos, religiosos, estéticos e, sobretudo, morais de diferenciação entre os homens constituem meros subprodutos da soberana atividade de estratificação imperante na emergência de qualquer processo vital. Deve-se, afinal, compreender que, se não houvesse diferenças

no âmbito humano e se estas não se ordenassem segundo hierarquias entre grandes e pequenos, nobres e escravos, fortes e fracos no desfrute da potência, simplesmente a vida não seria possível, ou, se o fosse, estaria privada da riqueza que lhe outorga seu encanto. É este o segredo que a própria vida confia a Zaratustra: “Veja, falou ela, eu sou *o que tem de se superar sempre a si*. (...) Pois eu tenho de ser luta e vir-a-ser e alvo e contradição dos alvos: ah, quem adivinha minha vontade, adivinha também porventura por que *caminhos sinuosos* ela deve trilhar. (Za/ZA II, Da superação de si). Tal aproximação à dinâmica da vida é que outorga maestria e elevação nas sendas da intrincada arte da interpretação.

A complexidade do exercício interpretativo não se deve, porém, à mobilidade entre as duas orientações básicas de potência, mas sim às sutis camuflagens empregadas pelos integrantes, tanto da escala ascendente quanto da descendente. Nietzsche procura frisar em diferentes contextos o caráter inconcusso da inserção hierárquica. Num trecho de *Para além de bem e mal*, por exemplo, ele declara: “Alguém a cuja tarefa e exercício pertencem sondar almas manejará de diversas formas justamente esta arte para fixar o valor último de uma alma, a hierarquia inalterável inata a que ela pertence: ele colocará à prova seu instinto de respeito” (JGB/BM, §263). Ainda noutra passagem, agora de *Ecce Homo*, ele é mais categórico: “Um ser tipicamente mórbido não pode se tornar são, menos ainda fazer são a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar-doente pode até ser um *enérgico estimulante* à vida, ao *mais-viver*” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §2)<sup>17</sup>. Embora as características individuais possam se alterar amplamente ao longo de uma vida, as disposições que as determinam permanecem. Isto não impede, por exemplo, que o decadente forje uma infinidade de paliativos à sua condição e até mesmo se convença do êxito em superá-la. Ou, de maneira

---

<sup>17</sup> Várias outras referências poderiam ser trazidas à baila. Três delas: “Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, os refinamentos e os calafrios para os finos, e, em suma, todo raro para os raros” (JGB/BM, §43). “Exigir do vigor que *não* se expresse como vigor, que *não* seja um querer-dominar, um querer-abater, um querer-tomar-senhor, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como vigor” (GM/GM I, §13). “A *ordem das castas*, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma *ordem natural*, de uma legalidade natural de primeiro nível, sobre a qual nenhuma ‘ideia moderna’ tem autoridade. (...) Eles dominam [os fortes] não por que queiram, senão por que *são*, não são livres para serem os segundos. (...) A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei suprema da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação, para a possibilidade de tipos supremos e superiores, - a desigualdade de direitos é a condição primeira para que em geral haja direitos” (AC/AC, §57).

inversa, que o forte às vezes se perceba envolvido numa atmosfera de debilidade, caso vivenciado pelo próprio autor: “Como *summa summarum* eu era são, como ângulo, como especialidade eu era *décadent*” (*Idem, ibid*). O fator decisivo na emergência das configurações humanas concerne, portanto, às matrizes tipológicas em que elas são inseridas, sempre atendendo aos interesses soberanos do incremento da vida enquanto processo. Ser fraco ou ser forte não é fruto de deliberações, de volições, remetendo antes a um poder-ser que não é produzido nem controlado pelo eu (*Ich*), mas provém da dimensão difusa do si (*Selbst*), na qual imperam as diretrizes da vida enquanto pura manifestação de potência. A liberdade, individual ou coletiva, não se encontra na capacidade de escolher, mas de corresponder à convocação das potências vitais visando que cada papel respectivo seja cumprido em sua plenitude. Catividade significa aqui mera rebeldia do humano para com sua condição, artifício autoimposto pela vida para que da insurreição ela extraia as relíquias que a impulsionam à contínua autossuperação.

Mais do que um determinismo estéril, trata-se de uma circunscrição fecunda de tarefas possibilitadoras da exuberância da vida. Cada escala específica de potência comporta ônus e desfruta de benefícios próprios. O fraco e o medíocre encontram na fraqueza e na mediocridade a exata medida de sua felicidade. Ao serem comandados, dirigidos, eles se descarregam da perigosa responsabilidade do mando. Seus jogos com si próprios e com o mundo transcorrem de maneira tranquila, pois só lhes cabe seguir as regras e procedimentos estipulados extrinsecamente. O débil garante seu mérito exatamente em ser função para o florescimento do robusto e, se isto lhe custa a perda de autonomia, por outro lado, lhe outorga a facilidade de tudo cumprir sem nada assumir de modo autêntico. É por isto que o filósofo adverte: “Não infravaloremos as prerrogativas dos *mediocres*. A vida que sobe ao *alto* torna-se sempre mais dura, - o frio aumenta, a responsabilidade aumenta” (AC/AC, §57). Ser fraco, escravo pode ser uma benção, um alívio, um privilégio. As sendas do senhor, do nobre são perigosas e somente os dignos delas podem suportá-las. Comandar os outros e, sobretudo, a si implica em assumir integralmente as consequências deste difícil comando. Significa, acima de tudo, corresponder, obedecer à dinâmica da vida: “E assim como o menor se entrega ao maior para ter prazer e potência sobre o mínimo, assim também o maior se entrega, e, ao querer potência - expõe a vida” (Za/ZA II, Da superação de si). No concerto da vida a cada um cabe

seu lote de ganhos e de perdas, proporcionais ao nível na hierarquia de potências.

O grande apanágio do forte, mas também sua suprema responsabilidade, concerne à criação de valores, tarefa perante a qual, por mais que se esforce, o medíocre está condenado a soçobrar: “Deste *pathos* da distância é que eles [os nobres, os fortes] tomaram para si o direito de criar valores, de cunhar nomes dos valores: que lhes importava a utilidade!” (GM/GM I, §2)<sup>18</sup>. É exatamente esta, como se viu, a missão nuclear do filósofo futuro, preparada pelo prolongado trânsito no seio das valorações e dos tipos vigentes. Engendrar significa muito mais do que mera inversão ou algum modo de aperfeiçoamento dos valores pretéritos, demandando uma operação de transvaloração, em que o próprio solo donde provinham as estimações é colocado em xeque e renovado. Era a partir da plataforma de debilidade que os valores eram engendrados, cabendo ao exercício transvalorador instaurar e manter outro manancial de apreciações lastreado numa perspectiva de nobreza, de afirmação. Qual o propósito disto? Propiciar a transformação do homem, na qual este pode, enfim, se superar e adentrar noutra regime de existência, a partir da radicalização do *pathos* da distância, a partir do supremo experimento de Nietzsche/Zaratustra. Os graves riscos da(s) passagem(ns) entre descrição tipológica e intervenção hierarquizante, entretanto, *talvez* não tenham sido plenamente dominados pelo pensador alemão. “Perigoso talvez” (JGB/BM, §2) que se volta sorratamente contra seu egrégio enunciador.

---

<sup>18</sup> *Pathos* da distância que atua também como segmentador no âmbito das sociedades e das configurações humanas individuais: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi até agora a obra de uma comunidade aristocrática – e assim será sempre de novo: como uma comunidade que acredita numa larga escala de hierarquia e diferença de valor entre homem e homem e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como provém da inveterada diferença de posições, do persistente panorama e olhar altivo da casta dominante aos súditos e instrumentos, e do seu também persistente exercício em obedecer e mandar, manter abaixo e longe, também não poderia provir aquele outro *pathos* mais misterioso, aquele desejo de sempre novas ampliações dentro da própria alma, a formação de estados sempre mais altos, raros, longínquos, amplos, abrangentes; enfim, a elevação do tipo ‘homem’, a ininterrupta ‘autossuperação do homem’, para empregar uma fórmula moral num sentido supramoral” (JGB/BM, §257).

## Referências

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. Volumes 2, 4, 5, 6 e 13.

Email: am.onate@uol.com.br

Recebido: Junho/2013  
Aprovado: Setembro/2013