

A genealogia da moral como caminho para a compreensão do super-homem de Nietzsche

The genealogy of morals as a mean to understand the superman in Nietzsche

Tiago Xavier

<https://orcid.org/0000-0002-5118-2022> - E-mail: tiagobodybord@gmail.com

RESUMO

O filósofo Nietzsche, por ter identificado a decadência humana, recomendou a superação do homem, anunciando, pela boca de Zaratustra, *Übermensch* (super-homem). Dito isto, traçaremos uma linha de raciocínio para podermos compreender qual foi o motivo do filósofo ter recomendado, ou mesmo afirmado, que o homem dever ser superado, a fim de que, por meio desse entendimento, possamos ter uma noção do que seria o super-homem.

Palavras-chave: Nietzsche. Decadência. Homem. Super-homem.

ABSTRACT

The philosopher Nietzsche, having identified human decadence, recommended the overcoming of man, making known through Zarathustra's mouth himself the *Übermensch* (superman). Having making this clear that, we will trace a timeline of reasoning so that we can understand the reasons why the philosopher recommended or asserted that Man should be overcome, so with this comprehension, we can have a grasp of what the superman would be like.

Keywords: Nietzsche. Decadence. Man. Superman.

Introdução

Nietzsche (1844-1900), “um psicólogo sem igual”, como ele mesmo intitulou-se, recomendou a superação do homem, anunciando, pela boca de Zaratustra, o *Übermensch* (Nietzsche, 1989, p. 29), isto é, o super-homem¹. Dito isto, traçaremos uma linha de raciocínio para podermos compreender qual foi o motivo do filósofo ter recomendado, ou mesmo afirmado, que o homem deve ser superado, a fim de que possamos ter uma noção do que seria o *Übermensch* [super-homem], o preservador dos impulsos apolíneo e dionisíaco, “a resposta ao problema da ‘morte de Deus’ e do avanço do niilismo” (Rubira, 2016, p. 106).

Nosso percurso se iniciará com a análise genealógica dos valores “bem” e “mal”, “bom” e “mau”, a fim de identificarmos como os valores morais surgiram, se desenvolveram e se modificaram, uma vez que por meio da análise genealógica é possível identificar “a origem pela qual os valores foram sendo gestados na cultura”, ou melhor, a origem das “condições de criação dos valores”, cumprindo “o papel de determinar o tipo (forte ou fraco, nobre ou vil, senhor ou escravo) que institui o valor e quais as condições de vida deste que o instituiu” (Feiler, 2018, p. 11-12). Nesse sentido, a análise genealógica enfocará a criação e inversão dos valores morais, pois consideramos indispensável para se compreender o modo de valor da moral dos nobres em oposição à moral dos fracos, e o modo de valor dos fracos em oposição à moral dos nobres. Isso nos permitirá entender que a moral dos fracos é niilista por negar a existência terrena em favor de outro mundo prometido por Deus.

Em seguida, abordaremos a ideia da morte de Deus que será elucidada com o fenômeno do niilismo, destacando “o niilismo considerado como desvalorização da vida em nome dos valores superiores, seu primeiro sentido: o niilismo negativo”; e também o “niilismo entendido como desvalorização dos valores superiores: o niilismo moderno, niilismo reativo da morte de Deus, reação aos valores superiores instaurados pela criação do Deus cristão”; como também o “niilismo passivo”, isto é, o da perda da crença em “um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso da humanidade” (Machado, 2001, p. 130). Nessa empreitada, enfatizaremos que a morte de Deus resultou na intensificação do niilismo, no sentido da própria transformação do niilismo.

Após isso, alegaremos que a alternativa que Nietzsche encontrara para ultrapassar o niilismo é a superação do homem impregnado de niilismo que suprimia o impulso dionisíaco, que, juntamente com o impulso apolíneo, é força fundamental para a vida. Diante disto, destacaremos que o desenvolvimento da arte, a grande possibilitadora do viver, está ligado a esses dois impulsos, enfatizando que se eles forem suprimidos, não há afirmação trágica da vida. Portanto, o homem deve ser superado para nascer o super-homem [*Übermensch*], o preservador de ambos os impulsos.

Assim sendo, à guisa de conclusão, afirmaremos que o super-homem é a superação do homem decadente (o impregnado de niilismo), uma vez que o super-homem é o afirmador da vida terrena sem a necessidade de negá-la em detrimento de outro mundo, já que ele é o ser forte, pois foi imaginado pelo filósofo alemão como o ressignificador da vida terrena sem o desejo de um além-mundo, uma vez que ele implica uma mudança de atitude diante da existência, a saber, vontade afirmativa.

¹ Por vezes, utilizaremos, ao longo de nossa exposição, a tradução “Super-homem” para o vocábulo alemão “*Übermensch*”, uma vez que sua utilização é consagrada em nossa língua.

Criação e inversão dos valores morais

Nietzsche, em *A genealogia da moral*, fez afirmações resultantes de sua investigação acerca dos valores morais, destacando que em um determinado momento da história humana os valores morais foram determinantes para o aviltamento do homem. Não sem razão, uma análise histórico-genealógica da origem dos valores morais, da circunstância, da condição, do desenvolvimento e da sua modificação foi feita. O filósofo analisou os valores “bem” e “mal”, “bom” e “mau”, chegando à conclusão de que esses valores não partiram do mundo suprasensível², e sim de uma casta “superior e dominadora” em oposição a uma casta “inferior e baixa”, determinando “a origem da antítese entre ‘bom’ e ‘mau’” (Nietzsche, 2013, p. 33).

Em seu processo investigativo, Nietzsche detectou que o valor “bom” não foi uma herança passada aos homens a partir de ações altruístas de indivíduos bondosos, mas da autoridade e domínio de homens nobres (a aristocracia guerreira do período homérico), poderosos e “superiores que julgaram ‘boas’ as suas ações”, estabelecendo o valor “bom” (Nietzsche, 2013, p. 32) e o fundamentando ao seu estilo de vida nobre marcado por robustez, vigor, saúde de ferro e tudo aquilo que implicava uma atividade livremente jubilosa (Nietzsche, 2013, p. 38).

Após a criação do valor “bom”, a casta de homens nobres criou o valor “mau”, atribuindo-o àqueles que não tinham um estilo de vida semelhante ao seu, sendo denominados de fracos. Estes, por impotência, mais tarde se ressentiram e inverteram as noções de valores criadas pelos nobres, entendendo que

[...] “bom” é igual a “formoso”, igual a “feliz”, igual a “amado de Deus”. E, com o encarniçamento do ódio da impotência, afirmaram: “Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos são os piedosos, são os benditos de Deus; só a eles pertencerá a bem-aventurança; pelo contrário, vós, que sóis nobres e poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, dos condenados” (Nietzsche, 2013, p. 39).

Os fracos, com a inversão e transformação dos valores, levantaram um “não” a noção nobre de ser e, em seguida, designaram o valor “mau” aos nobres. Por meio da investigação dos valores morais, Nietzsche encontrara a explicação para o sentido etimológico da palavra “bom”, entendendo que esta, por um lado, foi derivada dos nobres a partir da ideia de nobreza no sentido de ordem social; e por outro, compreendida pelos fracos a partir da ideia de amado de Deus.

Cabe destacar que os nobres se denominavam nobres devido a seus estímulos serem pautados na valoração que estes tinham em si mesmos, a saber, autoafirmação da qualidade de homens vigorosos, robustos e completos, cheios de vida e paixão em sua existência por estarem convictos de que

[...] é o próprio bom que diz o que é bom, que toma para si a tarefa de valorar o mundo pelo sim e o não de seu paladar. Bom é o que o agrada, é o que o fortalece, é o que o apetece... Ao redor deste monumento, que é sua apreciação tornada soberana, que o nobre estabelece um *pathos* da distância. Ele afasta de si o juízo baixo, comum, alheio e se aproxima cada vez mais o seu sim de seu bom. Não importa a utilidade, importa a força, isto é, a potência de se efetuar que existe neste sim (Lauro, 2014, s./p.).

² Esta conclusão contraria a concepção do judaísmo, do cristianismo e suas inúmeras vertentes – catolicismo (romano e ortodoxo), protestantismo (luteranismo, calvinismo, anglicanismo), por exemplo – que tem como referência a meta narrativa da criação do universo para o entendimento dos valores “bem” e “mal”, na qual mostra que os valores não são humanos. Ver “Gênesis” 1: 1-27; 2: 1-3; 3: 4-23.

Já os fracos, por sua vez, eram fracos devido a seus estímulos serem pautados em um sentimento construído “sob a forma de estupefação, de sonho, de repouso, de paz, de sábado, de descanso do espírito, de estender dos ossos” (Nietzsche, 2013, p. 43) pela falta de confiança em si mesmos. Não à toa diziam para si mesmos:

Sejamos o contrário dos maus, sejamos bons! O bom é o que não injuria a ninguém, nem ofende, nem ataca, nem usa de represálias, senão que deixa a Deus o cuidado da vingança e vive oculto como nós e evita a tentação e espera pouco da vida como nós os pacientes, os humildes e os justos (Nietzsche, 2013, p. 49).

A maneira de pensar dos fracos fazia da terra “um recanto de criaturas descontentes, enfastiadas de si mesmas, do mundo e da existência” (Nietzsche, 2013, p. 114). Essa conduta é semelhante ao platonismo por condenar o aqui e o agora em detrimento do além, do ente verdadeiro – assim como o cristianismo que traz em suas ideias não apenas a desvalorização e negação da vida terrena, mas, também, a desvalorização e negação do corpo, da vontade dos instintos, fazendo da ascese (pensamento, conduta disciplinar de autocontrole estrito das paixões do corpo e do espírito) algo imprescindível para se seguir um caminho em direção à virtude, à verdade, ao bem, ou seja, Deus –, detalhe que Nietzsche já havia se posicionado contra quando disse: “Minha filosofia, platonismo invertido (*umgedrehter Platonismus*): quanto mais nos distanciamos do ente verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor é [...]”. A este respeito, Moraes disse que “com o rótulo de platonismo, Nietzsche pretendeu designar, criticamente, a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo do cristianismo e que se desdobraria no ideal ascético [...]” (Moraes *in* Nietzsche, 2020, p. 11). Não sem razão que Roberto Machado, ao ter analisado o platonismo e o cristianismo no pensamento de Nietzsche, compreendeu a correlação entre estes dois modelos de pensamento e disse que o filósofo alemão, por definir “o platonismo como a doutrina dos dois mundos, um mundo sensível e mutante, que é o mundo da aparência, e o mundo suprassensível, eterno e imutável, que é o mundo verdadeiro”, considerou “que o cristianismo vulgarizou o platonismo, no sentido em que popularizou o mundo verdadeiro da filosofia chamando-o de outro mundo, de mundo do além” (Machado, 1994, p. 24). Isso tudo remete

[...] à questão de que nas concepções cristã e moderna da vida, esta é entendida como algo que deve ser em si mesmo *redimido*. A aposta nietzschiana, ao contrário, defenderá uma concepção de vida como autossuperação, quer dizer, sob a constante reinvenção artística da existência. A vida, para Nietzsche, a vida na terra, não deve ser redimida por outra vida mais elevada, em nenhum tipo de transmundo idealizado. A vida deve ser aceita em sua dureza, em seu permanente devir. E, para o filósofo errante, deve ser desejada tal como é: a existência não deve ser redimida por sua *instabilidade essencial* [...] já que é nesta instabilidade, que Nietzsche situa a oportunidade de poder harmonizar, sempre de maneira provisória, elementos antagônicos. Tal como a arte grega pode ver, ao compor de maneira perfeita, em doses perfeitas, os princípios apolíneo e dionisíaco (Alonso, 2020, p. 140).

Nietzsche compreendia o cristianismo como sendo o “platonismo para o povo” (Nietzsche, 2005b, p. 8), pois o ideal do cristianismo, na concepção do filósofo, já se encontrava em Platão, responsável por inventar o redentor que desce dos céus para redimir os que sofrem (Machado, 1994, p. 24). Diante deste entendimento, Moraes disse que “Platão e platonismo representam para Nietzsche, antes de tudo, a incapacidade de assumir e aceitar a realidade tal como ela se apresenta, em sua singularidade perturbadora, uma espécie de racionalização da vida, uma vontade de correção” (Moraes *in* Nietzsche, 2020, p. 12).

Essa vontade de correção pode ser entendida como o conceito cristão de Deus, um dos mais adúlteros, apresentando-se como corretor da vida, a divindade dos enfermos – contrária à vida, “em vez de ser a transfiguração e eterna afirmação desta!” (Nietzsche, 2007, p. 23).

Voltando ao enfoque, cabe destacar que a postura dos homens fracos (àqueles responsáveis pela inversão dos valores morais) ante a vida era ascética, decadente, “resultando, em linguagem moral, aniquilamento do **eu**; e em linguagem fisiológica: hipnotização” que produzia “na alma humana fé em um mundo distinto da vida terrena, instigando seus adeptos a uma busca ilusória da salvação da alma” (Xavier, 2019, p. 7).

Essa busca da salvação da alma estava relacionada à ideia de que a vida terrena é um caminho errado, opondo-a em relação a outra vida diferente; para conseguir a vida diferente, a terrena deveria ser negada. Isto, por si só, era uma “monstruosa maneira de apreciar a vida” e a existência por procurar “com o maior gozo a doença, a porcária, a dor, o dano voluntário, a negação de si próprio, a mutilação, o sacrifício de si mesmo e tudo quanto é degenerado” (Nietzsche, 2013, p. 113-114), uma vez que o ascético procurava eliminar as paixões, opondo-se à vida em detrimento de Deus. Essa conduta, na visão de Nietzsche, nada mais era que o desejo profundo de uma união mística com o nada – como aquele do budismo ao Nirvana, “porque a aspiração a uma *unio mystica* com *Deus* nada mais é do que a aspiração do budismo ao nada, ao Nirvana” (Nietzsche, 2013, p. 37-38) –, a qual é ascetismo, ou seja, perigosa por ser hostil aos sentidos. Basta que recordemos, como enfatiza o próprio Nietzsche, certas particularidades da conduta ascética sacerdotal: “regime dietético (privação de carne), o jejum, a abstinência sexual, o deserto” (Nietzsche, 2013, p. 37-38), isto é, isolamento, entre outras privações das paixões em detrimento da virtude.

A conduta ascética era marcante nos indivíduos a ponto de Nietzsche defini-los como sendo os decadentes, “os desgraçados, os vencidos, os impotentes, os fracos” que “monopolizavam toda a virtude” ao dizerem para si mesmos: “Nós somos os únicos bons, os únicos justos” (Nietzsche, 2013, p. 118-119). Este monopólio foi o reflexo da exaltação da moral que era exercida, segundo o filósofo, “sob a máscara de um fim sagrado” (Nietzsche, 2013, p. 136). Isso minava o homem e o debilitava, despertando nele o seguinte sentimento:

[...] ódio a tudo quanto era humano, quanto era animal, a tudo quanto era material, este horror aos sentidos, à felicidade, à saúde, à beleza, à força, à mudança, ao movimento, à morte, à vontade, ao desejo: tudo isto significa uma *vontade para o nada*, uma hostilidade à vida, uma negação das condições fundamentais da existência (Nietzsche, 2013, p. 150).

Diante de tamanha hostilização à vida, fruto da exaltação da pobreza, da humildade, da castidade – responsável pelo enfraquecimento e negação das pulsões humanas por instigar o indivíduo a voar por “cima da vida, em vez de descansar nela” (Nietzsche, 2013, p. 105) –, o filósofo procurou atacar o ascetismo, denunciando a morte do seu fundamento, Deus, resultando no comprometimento e abalo dessa ideia.

O anúncio da morte de Deus

Tendo em vista a gravidade da enfermidade que acometia o homem, Nietzsche anunciou a morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com

isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso?” (Nietzsche, 1989, p. 147-148).

A resposta para a pergunta foi uma mudança de culto que resultou no enfraquecimento e na perda da fé no ideal ascético. É importante destacar que não foi Nietzsche quem matou Deus³, e sim o homem moderno devido à sua mudança de culto, a saber, crença exacerbada na ciência moderna⁴. É importante destacar, também, que a morte de Deus não é metáfora para uma espécie de ateísmo nietzschiano, nem muito menos doutrina (Machado, 1994, p. 22), já que o filósofo alemão não dedicou seu pensamento em favor de querer provar a não existência de Deus, mas

[...] mostrar como e por que surgiu e desapareceu a crença de que haveria um Deus. A “morte de Deus” [...] é a constatação do niilismo da modernidade [...]; é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência; é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno; é a percepção por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante, de um olhar sutil, do “maior acontecimento recente”: a desvalorização dos valores divinos (Machado, 2001, p. 47).

Esse entendimento de Machado é corroborado por Cabral quando este afirma que Morte de Deus é um “imperativo histórico”, um “problema epocal. Por isso é que, ao declarar a morte de Deus, não está em jogo uma sentença ateia” (Cabral, 2009, p. 24), mas o diagnóstico da fraqueza, do desaparecimento desta divindade no pensamento e nas práticas do homem ocidental moderno, pois enquanto o homem devoto procurava encontrar em Deus as respostas necessárias para a sua existência, sustento e glória, o homem moderno agora via na ciência a responsável em gerir tudo que fosse necessário para a sua subsistência e progresso em uma nova perspectiva para o pensamento. Esta nova perspectiva estava ligada à modernidade, que, para Nietzsche, segundo Roberto Machado, teve origem com os iluministas do século XVIII que deflagraram uma crítica ferrenha à tradição. A título de exemplo, foi com o pensamento iluminista do século XVIII que os limites para o conhecimento foram estabelecidos, demonstrando a impossibilidade de o homem conhecer a coisa em si, e, portanto, de ter acesso ao suprasensível, ao inteligível (Machado, 1994, p. 21-22). Isso resultou em uma concepção mais racionalista, crítica, técnica e objetiva acerca da existência, e não mais em uma perspectiva no campo da imaterialidade, da fé – de uma religiosidade exclusivamente inquestionável.

Diante dessa nova perspectiva para o pensamento, os saberes da matemática, física, astronomia, química, biologia, etc., pouco a pouco foram se consolidando como modelos cientí-

³ A morte de Deus é, como bem compreendeu Pierre Héber-Suffrin, um fato que o próprio Nietzsche constatou “na civilização do século XIX, depois do século dos filósofos, que pregavam as ‘Luzes’ contra o obscurantismo e a tolerância contra o fanatismo, depois da Revolução Francesa, que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor, e, pouco a pouco, Deus desapareceu. De modo geral, a morte de Deus é, pois, e em primeiro lugar, um fato; e esse fato, resta ao filósofo interpretá-lo” (Héber-Suffrin, 2003, p. 47-48). Assim sendo, a morte de Deus pode ser entendida de duas maneiras, a saber, desaparecimento desta divindade no pensamento do homem moderno, devido ao seu excessivo apeço à ciência; ou substituição da ideia de Deus pela própria ciência. Em ambos os casos, Deus sai de cena para a entrada da ciência, a fim de exercer a função de Deus. Em outras palavras, a ciência passa a ser o deus.

⁴ A mudança de culto nada mais é que uma nova maneira de enxergar o mundo, ou seja, enquanto o homem da idade média enxergava o mundo pelo prisma teológico, o homem da modernidade passou a enxergar o mundo pelo prisma científico.

ficos e se desvinculando, radicalmente, do saber teológico. Este novo caminho no qual o homem moderno passou a trilhar, o fez querer explicar a realidade a partir das ciências (como entendemos modernamente), e não em encontrar significado e sentido para a realidade a partir da ideia de Deus, pois uma vez que esta ideia perecera, restou ao homem entender como a realidade funciona, e não mais a explicar por meio de uma crença religiosa na qual o universo, a terra, a vida, etc., são criações de um ser sobrenatural.

O anúncio da morte de Deus foi a denúncia da constatação de que a prática ascética já não tinha mais sentido, de que a crença no Deus do cristianismo “perdeu o crédito” (Nietzsche, 2001, p. 233). Não por acaso, o homem da modernidade passou a superestimar a ciência, delegando a ela a responsabilidade de dar as respostas necessárias para o progresso humano. No entanto, a mudança de culto do homem moderno resultou no aumento, na intensificação do niilismo (do latim *nihil* = nulidade, nada)⁵ já que o homem passou a depositar sua confiança na ciência, não olhando mais para Deus como sendo o sentido e fundamento das coisas, mas unicamente a ciência, fazendo dela seu baluarte, ou seja, fortaleza inexpugnável na qual procurava refúgio para as questões existentes. Todavia, a ciência não foi suficientemente capaz de suprir todas as necessidades humanas. Por conta disso, o niilismo ganharia força por meio da sua transformação, que culminou no “niilismo passivo” (detalhe que enfocaremos mais adiante). Dito de outra forma, no pessimismo. Isso é “*decadência e recuo do poder do espírito*”, por ser “*cançado* [...] sua forma mais conhecida, o budismo [...] um sinal de fraqueza” já que “a força do espírito pode estar fatigada, *esgotada*, de modo que os fins e os valores de até então são inadequados e não encontram mais nenhum crédito” (Nietzsche, 2008c, p. 22-23). É importante destacar que o niilismo já se mostrava no ascetismo do homem fraco (negador do mundo sensível em favor do inteligível), tendo “origem com o cristianismo e o platonismo, considerados numa relação intrínseca” (Machado, 1994, p. 23). Nesse sentido, o ascetismo e o niilismo são similares, pois “o ideal ascético da moral, considerando a vida um erro, nega-a e faz dela uma ponte para outra vida, a vida verdadeira” (Machado, 1994, p. 25). É importante destacar, também, que o cristianismo e o platonismo são niilistas “porque julgam e desvalorizam a vida temporal a partir do mundo suprassensível e eterno considerado como bom e verdadeiro” (Machado, 1994, p. 24). Isso é entendido como niilismo negativo por negar o mundo terreno (do aqui e do agora) em detrimento do mundo divino (do nada).

Devido à morte de Deus, o homem da modernidade resolveu preencher o espaço deixado por esta divindade, colocando a ciência em seu lugar. Em outras palavras, o homem moderno “matou” Deus e colocou a ciência como sendo a detentora do trono que antes era ocupado por Deus. Isso é niilismo reativo. Este niilismo da modernidade “pode ser chamado de reativo por constituir uma reação explícita aos valores superiores instaurados pela criação do Deus cristão”, a saber, verdade, universalidade, imutabilidade, eternidade, bem (Machado, 1994, p. 23). Mas embora o espaço que surgiu, devido à ausência de Deus, tivesse sido ocupado pela ciência, ainda assim o niilismo se intensificaria, culminando em uma terceira forma e evidenciando que o maior perigo que trouxe a morte de Deus foi “a intensificação do niilismo no sentido da própria transformação do niilismo reativo em ‘niilismo passivo’, niilismo do ‘último homem’”, que não via nem em Deus e nem na ciência, significado algum para a glória e para o progresso – por isso niilismo passivo (Machado, 1994, p. 29). Esse niilismo foi o esgotamento do homem moderno que o fez ser demasiado sem iniciativa, apático, descrente e entorpecido pelo pessimismo, como o adi-

⁵ Niilismo é quando os valores mais elevados caem por terra, depreciam-se; é quando “os valores supremos” se desvalorizam (Nietzsche, 2008c, p. 29).

vinho⁶ que aparece em *Assim falou Zaratustra* proferindo as seguintes palavras: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi! [...] Inútil foi todo o trabalho” (Nietzsche, 1989, p. 145).

Diante dos niilismos, presentes, inicialmente, com o homem do ideal ascético, e que mais tarde se transformaria com o homem moderno, e depois ganharia mais uma forma, resultando na falta de crença absoluta, a seguinte pergunta vem à tona: qual a saída para tamanha decadência? A alternativa que Nietzsche encontrara é a superação do homem, pois o que interessa ao filósofo “é ultrapassar o niilismo: do homem passado e sua crença em Deus; do homem do presente e sua aposta no homem futuro; do possível homem do futuro e sua ausência de valor e até mesmo de vontade” (Machado, 1994, p. 29-30).

O homem deve ser superado

A deterioração do homem fez com que Nietzsche afirmasse que o homem “deve ser superado” (Nietzsche, 1989, p. 29), pois ele se impregnou de niilismo. Esse imbuir prejudicava e suprimia um impulso que o filósofo considera indispensável, a saber, o impulso dionisíaco, que, juntamente com o impulso apolíneo, foi visto por Nietzsche como sendo força fundamental para a vida. Apolíneo e dionisíaco são conceitos que remontam aos deuses Apolo e Dionísio da Grécia arcaica (Nietzsche, 1992, p. 27). Apolo é a personificação da luz resplandecente; e Dionísio é a personificação da embriaguez obscura (Nietzsche, 1992, p. 29-30).

O impulso apolíneo expressa harmonia, exatidão; expressa, também, fantasia – por mais paradoxal que possa parecer. Todavia, a fantasia apolínea pode ser entendida como sendo o belo, a ideia de perfeição (geradora de imaginações, devaneios, ilusões, sonhos⁷), fruto da crença no predomínio da representação exata por meio da simetria das formas. Em contraste, o impulso dionisíaco expressa força instintiva, insana, avassaladora; expressa, também, instinto abissal, primitivo (ato sexual, por exemplo); e dor, e morte, mas também vida extasiante, ou seja, harmonia do homem com a natureza – por mais absurdo que possa parecer (Barrenechea, 2000, p. 60-61). Por tais características, Dionísio é divindade relacionada à terra, ao brotar e florescer; é o deus que dissolve, cria e transforma, isto é, vir-a-ser: devir que independe de uma ordem estritamente racional⁸.

O entendimento dos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco” são indispensáveis para se compreender, mais adiante, a ideia de que o desenvolvimento da arte está ligado a esses dois con-

⁶ Segundo Roberto Machado, o “adivinho” é a “personagem inspirada em Schopenhauer, que não tendo mais esperança em Deus e não acreditando mais em progresso humano, cansa-se, decepciona-se e lamenta-se pelo fato de o homem não ter dado certo” (Machado, 2001, p. 130-131). Isso faz sentido, uma vez que a filosofia schopenhaueriana é pessimista, sendo isto um dos motivos para que Nietzsche rompesse com o pensamento deste filósofo, que outrora havia lhe inspirado a pensar o papel da arte e sua importância para a vida, qual seja, escoimar as dores da existência. Mais tarde, no entanto, essa ideia foi reavaliada por Nietzsche, chegando à conclusão de que ela é pessimista por negar a vida ao invés de afirmá-la com todas as suas complexidades.

⁷ “O sonho”, dirá Rosa Maria Dias, sob uma óptica nietzschiana, “é a força artística que se projeta em imagens e produz o cenário das formas e figuras. Apolo é o nome grego para a faculdade de sonhar; é o princípio da luz, que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Símbolo de toda aparência, de toda energia plástica, que se expressa em formas individuais, Apolo é o magnífico quadro divino do princípio de individuação e a mais bela expressão do repouso do homem em seu invólucro de individualidade. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinando, no conjunto, sua função, seu sentido individual. Modelando o movimento de todo elemento vital, imprimindo a cada um a cadência – a forma do tempo – ele impõe ao devir uma lei, uma medida. Apolo é também o deus da serenidade que tendo superado o terror instintivo em face da vida, a domina com um olhar lícido e sereno” (Dias, 2011, p. 86-87).

⁸ Tais características estão relacionadas a Dionísio porque este, segundo Rosa Maria Dias, sob uma óptica nietzschiana, é “o nome grego para o êxtase”, pois “é o deus do caos, da desmesura, da deformidade, da noite criadora, do som, é o deus da música, mãe de todas as artes [...]”. Nesse mundo das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consciência e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte” (Dias, 2011, p. 87-88).

ceitos, e de que ela é quem possibilita a vida. Nesse sentido, se tais impulsos forem suprimidos, mesmo que um seja suprimido em detrimento de outro, não haverá arte, não haverá afirmação trágica da vida. Devido a isso, os impulsos (apolíneo e dionisiaco) devem não apenas pulsar no homem, mas, também, serem preservados sem que um venha ser suprimido em detrimento de outro, pois se assim não for, não haverá, como dissemos, arte – a possibilitadora do viver.

Diante desse entendimento, é importante destacar que por mais que os conceitos “apolíneo” e “dionisiaco” apareçam aqui em uma abordagem que tem como fio condutor a obra *A genealogia da moral* que é posterior a fase do jovem Nietzsche – primeira fase de sua filosofia onde ambos os conceitos são trabalhados na obra *O nascimento da tragédia* –, sendo muitas vezes deixados de lado por abordagens que enfocam a fase madura da sua filosofia por acreditarem que o filósofo alemão, em sua fase posterior a do jovem Nietzsche, não mais se importou com tais conceitos, ainda assim compreendemos que os abordar é indispensável, pois Nietzsche continuou, mesmo após a sua primeira fase de pensamento, a falar sobre arte, e já que o desenvolvimento da arte está ligado aos conceitos “apolíneo” e “dionisiaco”, entendemos ser de suma importância abordá-los da maneira como fazemos, independentemente se estão sendo abordados em uma discussão que é posterior a fase jovem do seu pensamento; e também por estarmos falando da arte como possibilitadora do viver, torna-se indispensável abordá-los, pois, como dissemos, o desenvolvimento da arte está ligado a ambos os conceitos.

Por tudo isso, a abordagem dos conceitos “apolíneo” e “dionisiaco” continua sendo importante, sem nos esquecermos de ressaltar que após a primeira fase do pensamento de Nietzsche, o filósofo abandonou a ideia da metafísica de artista, ou seja, a ideia de que por meio da arte se poderia transcender as dores da existência: “o escandaloso mal-entendido de *Schopenhauer*”, que tomou “a arte como uma ponte para a negação da vida” (Nietzsche, 2008c, p. 407). Esse mal-entendido de Schopenhauer contraria o que Nietzsche passou a considerar após a fase jovem de seu pensamento:

[...] arte é, essencialmente, *afirmação, bênção, divinação da existência*... – O que significa uma arte pessimista?... Não é isso uma contraditio? – Sim. – Schopenhauer erra quando põe certas obras de arte a serviço do pessimismo. A tragédia não ensina “resignação” ... – Representar as coisas temíveis e problemáticas já é um instinto de poder e uma magnificência no artista: ele não as teme... Não há nenhuma arte pessimista... Arte diz sim (Nietzsche, 2008c, p. 411).

Por isso, a arte aparece apartada da metafísica, já que é entendida como afirmação da vida, e não como fuga – como negação da vida. Dito isto, reiteramos que o impulso apolíneo e dionisiaco são forças fundamentais para a vida porque “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade” dessas duas forças. Não por acaso que na idade trágica da Grécia, sob uma óptica nietzschiana, celebrou-se a existência em sua mais alta plenitude devido à aceitação de ambas as forças – cuja representação artística de mais alto esplendor foi a tragédia grega⁹. A este respeito, Moraes disse que

[...] a tragédia, a arte trágica, assim como a filosofia na idade trágica, ou seja, a filosofia dos chamados pré-socráticos ou pré-platônicos, que é como Nietzsche os designavam,

⁹ Acerca deste detalhe, Rosa Maria Dias disse que “o desenvolvimento dos aspectos apolíneo e dionisiaco na arte grega, considerados como impulsos antagônicos, como duas faculdades fundamentais do homem: a imaginação figurativa, que produz as artes da imagem (a escultura, a pintura e parte da poesia) e a potência emocional, que encontra sua voz na linguagem musical”, manifestava-se “na vida humana por meio de dois estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, que se opõem como apolíneo e dionisiaco. O sonho e a embriaguez”, dirá ela, “são condições necessárias para que a arte se produza; por isso, o artista, sem entrar em um desses estados, não pode criar” (Dias, 2011, p. 86).

se caracterizava, a seus olhos, por uma atitude [...] de plena aceitação da realidade, pela ousadia de afirmar a realidade em sua inteireza, com tudo o que nela pode haver de problemático e terrível (Moraes *in* Nietzsche, 2000, p. 12).

Apolíneo e dionisíaco, como já foi dito, são impulsos que devem coexistir e pulsar no homem sem que um venha ser suprimido em detrimento de outro, pois ainda que sejam forças antagônicas, são expressões da vida, e esta tem de ser uma obra de arte já que “a vida tem necessidade de um olhar que a embeleza, pois ela só é possível ‘pelas miragens artísticas’” (Dias, 1991, p. 83). Por isso, a arte é entendida como desprovida de uma conexão com o além-mundo, porque por meio dela não se toca a “essência do mundo em si” (Nietzsche, 2005a, p. 20), já que é pensada como “a grande possibilitadora da vida” (Nietzsche, 2008c, p. 427).

Nesse sentido, a arte deve estar articulada, entrelaçada com a vida para que esta possa ser uma obra de arte, possa ser vida como obra de arte, “mundo como uma obra de arte que dá à luz a si mesma” (Nietzsche, 2008c, p. 397) em uma relação estética com a existência imanente, pois a tarefa da arte consiste em relacionar-se com a vida, proporcionando, a partir do seu território, a criação de novos valores, já que é por meio dela que se deve, “sobretudo e principalmente, embelezar a vida” (Nietzsche, 2008b, p. 82). Embelezar a vida não consiste em melhorá-la ou transformá-la, mas ressignificá-la diante dos valores decadentes por meio de uma experiência sensorial, ou seja, corpórea, pois a vida é sentida por meio do corpo, portanto, se deve elevar a crença no corpo, e não o diminuir em detrimento da crença no espírito como faz o homem da moral de escravo, o decadente. Não por acaso, Nietzsche tinha em mente que acreditar no corpo é bem melhor do que acreditar no espírito (Nietzsche, 2015, p. 589), uma vez que a crença no corpo é também valoração da terrena, pois o corpo “fala do sentido da terra” (Nietzsche, 1989, p. 50); ao passo que a crença no espírito é também valoração de outro mundo, outra vida, portanto, desvalorização da vida terrena¹⁰. Por tudo isso, a arte e o corpo têm um papel importante no pensamento de Nietzsche, já que por meio da arte é possível afirmar a existência e a vida em sua totalidade; ao passo que a crença no corpo e a preservação dos impulsos que o permeiam (apolíneo e dionisíaco) dão sentido à vida terrena.

Mesmo que apolíneo e dionisíaco sejam forças distintas, como já foi enfatizado, não se anulam, nem mesmo se excluem, pelo contrário, se complementam como as características presentes na própria vida marcada por suas dicotomias, por exemplo, luz e sombra; êxtase e agonia; leveza e gravidade; saúde e doença; refúgio e exílio que passam a ser aceitas, prazerosamente, por meio da arte (indispensável à vida), já que por meio dela é possível, como foi dito, afirmar a existência e a vida em seu conjunto, em sua totalidade.

A afirmação da existência e da vida em seu conjunto é *amor fati*, ou seja, é uma postura de aceitação da existência e da vida (tal como ela é) entusiasticamente. Noutras palavras, é afirmar a vida sem fazer guerra aos seus aspectos mais desagradáveis, às suas características mais horrendas, como dirá o próprio Nietzsche: “*Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. [...] quero ser, algum dia, apenas alguém que

¹⁰ A temática da corporeidade permite a compreensão da crítica nietzschiana ao dualismo corpo e alma. Todavia, não imergiremos nessa seara por sabermos que este assunto se apresenta ao longo das obras do filósofo, o que requereria, por si só, a confecção de outra tese. Para uma primeira leitura acerca da temática da corporeidade no pensamento de Nietzsche, ver *Assim falou Zaratustra*, primeira parte, “Dos desprezadores do corpo”. Como complemento para a temática em questão, ver a obra intitulada *Nietzsche e o corpo*, de Barrenechea. Nessa obra, o autor irá abordar a noção de corpo no pensamento do filósofo alemão, partindo da crítica nietzschiana acerca “das posturas dualistas que afirmam a divisão do ser humano em duas substâncias heterogêneas: corpo e alma, e consideram que a alma seria o seu aspecto essencial”. Neste ponto, Barrenechea enfatizará a crítica do filósofo a essa tradição, evidenciando que “Nietzsche revaloriza o corpo e, em consequência, a terra, negando a existência do além e de qualquer substrato anímico de pretensa origem transcendente” (Barrenechea, 2009, p. 10).

diz sim!" (Nietzsche, 2001, p. 276). Sim, em outras palavras, é afirmação trágica da vida. Esse entendimento é corroborado por Rocha (2009, s./p.) ao refletir acerca do *amor fati* em Nietzsche sob a perspectiva trágica: "como visão trágica de vida, o *amor fati* é uma postura de amar o acaso e um dizer sim à vida como um todo", pois para aquele que "vê o mundo através do *amor fati*, nada é um defeito na existência".

Ante todos os detalhes acerca dos impulsos acima mencionados, cabe destacar que se houver supressão do impulso dionisíaco, a potência artística estará comprometida, pois este impulso está ligado aos instintos abissais, por exemplo, excitação sexual, considerada, na filosofia nietzschiana, uma embriaguez¹¹, e esta é potência artística¹². Não por acaso Nietzsche disse que "sem certo superaquecimento do sistema sexual, não há como pensar nenhum Rafael... Fazer música ainda é um modo de fazer filhos" (Nietzsche, 2012, p. 266) já que "a *ânsia de arte e de beleza* é uma exigência [...] dos arrebatamentos da pulsão sexual" (Nietzsche, 2008c, p. 402). Nesse sentido, se houver supressão do impulso dionisíaco, não haverá arte, não haverá afirmação trágica da vida, portanto, o homem deve ser superado para nascer o *Übermensch* [super-homem]: "o sentido da terra" (Nietzsche, 1989, p. 30) e da vida; o preservador da embriaguez dionisíaca.

Super-homem

O "super-homem", tradução para o vocábulo alemão *Übermensch*¹³, é a superação do homem decadente, ou seja, aquele impregnado de niilismo, uma vez que o super-homem é o afirmador da vida terrena sem a necessidade de negá-la em detrimento de outro mundo, já que ele é o ser forte. Não sem razão, este vocábulo alemão foi "utilizado por Nietzsche para designar um tipo de homem mais forte e mais elevado" (Paschoal, 2007, p. 106), como bem compreendeu Paschoal. Todavia, é importante que saibamos, a fim de evitarmos más interpretações, que o super-homem é um tipo mais forte no sentido de autossuperação, e não de raça, "de uma espécie superior que substituiria o homem", ao modo como se imagina que "o *homo sapiens* teria substituído os primatas anteriores a ele" (Paschoal, 2007, p. 114), uma vez que o próprio Nietzsche já havia se posicionado contra a teoria da evolução de Darwin (detalhe que veremos mais adiante). É importante enfatizar que o super-homem "não remete à ideia de algum tipo além deste mundo, ou acima dele, mas além do homem comum" (Paschoal, 2007, p. 106), ou melhor, além do homem decadente. Nesse sentido, não se deve confundir o super-homem "com a ideia de religar o homem a um sentido da existência fora deste mundo", já que ele foi

¹¹ A embriaguez tem sua importância no pensamento de Nietzsche porque, segundo Rosa Maria Dias, "para haver ação criadora, é indispensável uma condição fisiológica prévia: a embriaguez. Uma tensão de forças que, em nós, cresce sem cessar produz um estado de plenitude, de superabundância de vida, que explode em ações. Para Nietzsche", segundo ela, "a embriaguez é um estado de plenitude através do qual nós transfiguramos as coisas, nós as elaboramos imaginativamente até que reflitam nossa própria plenitude e nosso próprio prazer de viver" (2011, p. 68).

¹² É sabido que as festas ritualísticas em homenagem a Dionísio eram altamente orgiásticas, marcadas pela volúpia desgovernada. Não sem razão, Nietzsche disse que "na embriaguez dionisíaca estão presentes a sexualidade e a volúpia [...]". Por isso, é possível associar o impulso dionisíaco ao instinto sexual, o qual é um instinto primitivo por pertencer "à mais antiga *exultação* do homem" (Nietzsche, 2008c, p. 398-399).

¹³ Tal tradução foi escolhida pelas seguintes razões: "Primeiro, porque 'super' também tem o sentido de 'sobre' – que é outra possibilidade de traduzir *über* – como se nota, por exemplo, pela tradução do termo freudiano *Überdeterminierung* por 'superdeterminação' e 'sobredeterminação'. Segundo, porque é importante manter a correspondência entre 'super-homem' (*Übermensch*), 'super-herói' (*Über-Held*), 'superespécie' (*Über-Art*) 'superar' (*überwinden*), 'autossuperação' (*Selbstüberwindung*)... para indicar mais claramente que o sentido de 'super-homem' é dado pelo processo de autossuperação. Terceiro, porque é mais eufônico do que 'sobre-homem', 'supra-homem', 'além-do-homem', outras possibilidades corretas de tradução. Quarto, porque o termo já tem um uso consagrado na língua portuguesa", como nos lembra Roberto Machado (2001, p. 45). Por estas razões, acreditamos que a expressão "super-homem" é a melhor tradução para *Übermensch*.

imaginado por Nietzsche em uma perspectiva imanente. Não sem razão, o filósofo “pretende reatar o homem a este mundo, ao qual cobra fidelidade” (Paschoal, 2007, p. 112).

Ante o exposto, é importante que saibamos que a ideia de superar o homem impregnado de niilismo não está relacionada, apenas, à negação do mundo terreno em detrimento do mundo divino; nem somente à substituição de Deus pela ciência; e nem unicamente à descrença absoluta do homem. Mas, também, a abnegação e supressão do impulso dionisíaco que se dava por meio da conduta ascética, marcada por um autocontrole do corpo (negação de suas pulsões); por meio de um modelo de pensamento demasiado racional (cientificista); como também, por meio da insensibilidade oriunda do pessimismo exacerbado que comprometia o *pathos*: paixão visceral, instintos abissais, primitivos (característico do impulso dionisíaco). E foi devido a tudo isso que Nietzsche disse: “*Eu vos ensino o super-homem*” (Nietzsche, 1989, p. 29): a autoafirmação de si; o preservador dos instintos; da valoração terrena, da existência trágica, uma vez que

[...] ser super-homem, no sentido trágico [...] em que não remete mais essencialmente ao futuro, mas ao instante, afirmando o ser do devir, é tornar-se o que se é; ser super-homem é querer o retorno de sua vontade afirmativa, alegrando-se com as coisas tais como elas são, foram e serão; ser super-homem, estar tragicamente diante da existência, é querer a vida, a cada momento, sem reservas, integralmente, incondicionalmente, por toda a eternidade, sendo forte ou pleno a ponto de afirmar até o mais árduo sofrimento (Machado, 2001, p. 142).

O super-homem, como dissemos, é aquele que está para além do homem decadente, desvinculado de ideias castradoras que oprimem o corpo, suprimem o *pathos* e desvalorizam a terra. Ele é aquele “que tem a mais dura e terrível percepção da realidade e não encontra nisso objeção alguma contra o eterno retorno da vida, mas um motivo de se alegrar com o que é, uma razão a mais para ser o eterno sim” (Machado, 2001, p. 152). Nesse sentido, o super-homem, pode-se dizer, é “uma espécie *mais* forte, um tipo superior, que possui condições de surgimento e de conservação distintas da do homem-mediano” (Nietzsche, 2008c, p. 436) e da do homem fraco. Não por acaso, Nietzsche disse que seu conceito, sua “*metáfora* para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘super-homem’” (Nietzsche, 2008c, p. 436), pois ele

[...] é o ser forte, e criador de novos valores; é aquele que não se furta... afirmando a si mesmo e se protegendo de ideias rasteiras, pequenas e debilitadoras das forças vitais; é o indivíduo que reconhece a importância da vida pulsante e instintiva, sem desejo de projeção para além desta através de esperanças ultraterrenas – permanecendo fiel à terra (Xavier, 2022, p. 121).

Em outras palavras, o super-homem é o que se aparta de valores transcendentais, já que é o defensor da vida terrena; é o tipo forte de homem que comanda a própria vida, por ser ele aquele que “concebe princípios morais e valores a si mesmo, e não outros – seja um sacerdote, ou mesmo Deus” (Xavier, 2022, p. 121). Nesse sentido, o super-homem, por assim dizer, é o ferrenho defensor da vida, livre de ascetismo; é o dominador de si mesmo, o tipo superior de homem, expressão da vontade de poder. Isso porque “a vontade de poder”, como definiu o próprio Nietzsche, “não é um ser, mas sim um *páthos*” (Nietzsche, 2008c, p. 325). Ela abrange toda a natureza, pois se encontra em tudo que há vida. Não sem razão, o filósofo disse: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder [...] – a inesgotável e geradora vontade de viver” (Nietzsche, 1989, p. 126-127). Diante do exposto, cabe dizer que vontade de poder (ou vontade de potência¹⁴) não é um caso particular do querer, nem muito menos um simples desejar, já que

¹⁴ No desenrolar da explicação, adotaremos a expressão “vontade de potência”, a fim de evitarmos conotações descabidas e inter-

“‘Querer’ não é ‘desejar’, aspirar, ansiar” (Nietzsche, 2008c, p. 337). Não à toa, Wolfgang Müller-Lauter, sob uma óptica nietzschiana, disse:

Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo o querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder (Müller, 1997, p. 54).

No entanto, vale ressaltar que

[...] o super-homem nietzschiano não é um ser cuja vontade “deseje dominar”. Se se interpreta Vontade de Potência, diz Nietzsche, como desejo de dominar, faz-se dela algo dependente dos valores estabelecidos. Com isso, desconhece-se a natureza da Vontade de Potência como princípio plástico de todas as avaliações e como força criadora de novos valores (Chauí *in* Nietzsche 1978, p. 20).

Nesse sentido, pode-se dizer que o super-homem não é aquele que reprime a si mesmo a partir do controle e domínio das suas pulsões, como faz, por exemplo, o homem da moral de escravo, ou seja, o homem fraco: o incapaz de dar vazão à sua vontade de potência em ato criador de novos valores. Detalhe que Rosa Maria Dias, ao interpretar Nietzsche, conceituando o ato criador sob a perspectiva da arte, da vida como vontade criadora, concorda, quando diz que

[...] existir é criar. É pelos olhos da arte que se pode visionar a vida. É justamente a partir do território da arte que Nietzsche elabora o seu conceito de ato criador – vida como vontade criadora. O conceito de vida adquire uma nova significação – vontade de potência – quando privilegia as forças criadoras em relação às forças inferiores de adaptação. Vontade de potência é, para ele, sobretudo, criação (Dias, 1994, p. 33-34).

Diante disso, vale ressaltar que o termo “criação” não pode ser compreendido “no sentido judaico e cristão ‘de um nada tudo se fez’”, já que “com a ‘morte de Deus’, também as palavras foram desnudadas”; ou seja, “retirou-se delas seu manto sagrado” (Dias, 2011, p. 62). Isso significa dizer que

[...] a palavra criação, despida de sua significação teológica-cristã, pertence à atividade humana. Porém é preciso que se diga, para evitar futuros mal-entendidos, que não se pode substituir a ideia de um Deus criador pela ideia, também absurda, de homens-deuses criadores que, por um ato de vontade, de uma vez por todas, criaram o mundo (Dias, 2011, p. 62).

O termo criação, despido de sua significação teológica-cristã, foi tomado por Nietzsche, segundo Rosa Maria Dias, “para designar um tipo de fazer que não se esgota em um único ato, nem em inúmeros atos”, pois “vai mais além dessa atitude” (Dias, 2011, p. 64):

[...] amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida. Para ele, o ato de criar não é um simples fazer prático que diz respeito ao termo da utilidade; não designa apenas um ato particular, mas um ato fora do qual nada existe. Criar é uma atividade constante e ininterrupta. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida.

pretações extravagantes que se apropriam de expressões como “vontade” e “domínio” para disseminar ideias grosseiras, como foi o caso, por exemplo, do Nacional-Socialismo na Alemanha nazista que, apropriando-se desvairadamente da filosofia de Nietzsche, fundamentou sua ideologia – marcada pelo domínio, terror e aniquilamento de outros povos – no pensamento do filósofo.

Assim, ao sofisma originário de um Deus criador, Nietzsche contrapõe à vontade criadora e, com esse objetivo, procura impedir a existência de se fixar, de ser expressão do instinto de conservação, e nos convida a conceber a vontade criadora como constantemente autoinventora. A doutrina da vontade criadora privilegia a atividade. É uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir, opõe-se à metafísica, que busca o estável e a permanência (Dias, 2011, p. 64-65).

A ideia de uma “vontade criadora, a vontade como força artística, tal como Nietzsche a concebe, é uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir”. Nesse sentido, cabe dizer que

[...] da adequação verbal “existir é criar”, infere-se a caracterização da vontade criadora. A doutrina da vontade criadora – louvor à transitoriedade da vida – opõe-se ao pensamento metafísico. Enquanto a metafísica nega o devir, a temporalidade, o fluxo do tempo e, conseqüentemente, retém o fluxo da vida, a doutrina da vontade criadora pretende libertar o homem do espírito de vingança, pois trabalha a favor do tempo (Dias, 2011, p. 81-82).

Isso significa dizer que a vontade criadora opõe-se ao pensamento metafísico por ir contra a ideia de um mundo já feito e, conseqüentemente, de vida acabada, pois não compactua com a ideia de que existe um ser superior (Deus), anterior ao mundo e à própria vida, que nega o devir, ou seja, o vir-a-ser. Não à toa, a doutrina da vontade criadora trabalha a favor da ideia de que se deve criar a própria vida, em um vir-a-ser constante, uma vez que não retém o fluxo da vida, como faz o homem vingativo, ou seja, o ressentido: aquele que deprecia o mundo e a vida por não saber fazer nascer. Por tudo isso, o super-homem de Nietzsche é o que daria sentido à terra sob uma nova perspectiva, qual seja, pós-metafísica, pois uma vez “que Deus morreu significa dizer que só se pode pensar o mundo para além da metafísica” (Cabral, 2009, p. 24), como bem compreendeu Cabral.

Conclusão

Diante de tudo que foi mostrado, chegamos à conclusão de que o desejo de Nietzsche era o de afirmação da vida terrena, do mundo, e não o desprezo deste sob o desejo de abandono em prol de um além-mundo. Não por acaso, o seu super-homem além de ser a ultrapassagem e superação do homem fervoroso em Deus (niilismo negativo), por dar “vazão às manifestações instintivamente humanas sem abnegação (renúncia ascética à própria vontade em função de anseios místicos ou princípios religiosos) das mesmas” (Xavier, 2022, p. 121), é também a ultrapassagem e superação do homem impregnado pelo niilismo reativo e o niilismo passivo, ou seja, o da morte de Deus (aquele que substitui Deus pela ciência, colando-a como a responsável para o progresso humano) e o do pessimismo (aquele da perda da crença de um aperfeiçoamento do homem), como já foi mostrado. Ante o exposto, é importante dizer que embora o super-homem nietzschiano esteja para além do homem impregnado de niilismo, não se deve confundi-lo com um ser sobrenatural em uma perspectiva religioso, já que ele é uma figura que assume a vida e dá sentido à terra. Não por acaso, foi imaginado pelo filósofo alemão como o ressignificador da vida terrena sem o desejo de um além-mundo, já que ele implica uma mudança de atitude diante da existência, a saber, vontade afirmativa.

Referências

- ALONSO, O. Q. De Wagner a Bizet: o longo caminho de Nietzsche ao Sul. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 11, n. 1, p. 132-144, jan./jun. 2020.
- BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRENECHEA, M. A. de. Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico. In: *Assim falou Nietzsche: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BILATE, D. Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. *Cadernos Nietzsche*, v. 1, n. 34, p. 215-229, 2014.
- CABRAL, A. M. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 20-37, 2009.
- CHAUÍ, M. de S. Nietzsche – vida e obra. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores).
- DIAS, R. M. Conceito de ato criador no pensamento de Nietzsche. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 89, p. 33-44, 1994.
- DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.
- DIAS, R. M. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FEILER, A. F. Nietzsche e o niilismo. Uma experiência possível? *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 9, n. 1, p. 8-25, 2018.
- FOGEL, G. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LAURO, R. *Genealogia da moral – bom e mau, bom e ruim*. 2014. Disponível em: <https://razaoadequada.com/2014/09/09/genealogia-da-moral-bom-e-mau-bom-e-ruim/>. Acesso em: 01 jan. 2025.
- LIMA, S. C. F. A concepção de formação em Nietzsche: uma leitura de “Schopenhauer como educador”. *Comunicações (UNIMEP)*, Piracicaba, v. 19, n. 2, p. 45-59, jul./dez. 2012.
- MACHADO, R. Deus, homem, super-homem. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 89, p. 21-32, 1994.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001.
- MARQUES, M. P. Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MORAES, F. J. D. de. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- MÜLLER, W. L. *A doutrina da vontade de poder*. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Madalena, 2018.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volume V (1884-1885)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volume VII (1887-1889)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, F. Nietzsche a Malwida von Meysenbug em Roma. Turim, 20 de outubro de 1888 (KSB 8). In: SENA, A. D. S. *Correspondência final entre Nietzsche e Malwida von Meysenbug: César Bórgia contra Cristo*, p. 290-291.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. Textos de 1881. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores).

PASCHOAL, A. E. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 23, p. 105-121, 2007.

ROCHA, F. *Epicuro e Nietzsche: filosofia para a vida*. 2009. Disponível em: <http://filosofando-fabio-rocha.blogspot.com/2009/08/epicuro-e-nietzsche-filosofia-para-vida.html>. Acesso em: 01 jan. 2025.

RUBIRA, L. Além-do-homem (*Übermensch*). In: MARTON, S. (Ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

SCHMIDT, R.; SPRECKELSEN, C. *Assim falava Zaratustra: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2017.

XAVIER, T. Investigação dos valores morais à luz de Friedrich Nietzsche: explanação a golpes de martelo. *Revista Seara Filosófica*, Pelotas, n. 19, p. 86-97, 2019.

XAVIER, T. O “Super-homem” nietzschiano e o “super-humano” transumanista. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 22, n. 1, p. 117-129, 2022.

Sobre o autor

Tiago Xavier

Bacharel, Licenciatura Plena e Mestrado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutorando em filosofia pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisas que articula questões ético-políticas na ética, política e filosofia da biologia evolutiva.

Recebido: 18/3/2025
Aprovado: 11/11/2025

Received in: 3/18/2025
Approved in: 11/11/2025