

As andanças do homem superior em Nietzsche

José Antônio Feitosa Apolinário*

Resumo: O presente artigo tenciona expor a rumorosa noção de homem superior no pensamento nietzschiano, apresentando seu caráter polissêmico e deduzindo conjecturalmente que tal acepção mantém, no itinerário das obras aqui investigadas, um traço fundamental como sua marca distintiva: a potência criadora.

Palavras-chave: homem superior – tipologia – niilismo – criação

Quem é o homem superior para Nietzsche? Permitimo-nos colocar tal questão considerando desde já que não intentamos com isso discutir quaisquer pretensões em torno de um elogio da raça superior ou de um eugenismo tresloucado nos interstícios do pensamento nietzschiano¹. Em vista disso, torna-se indispensável delimitar o espaço de ponderação ao qual nos destinamos na medida em que propomos a pergunta pelo significado do homem superior em Nietzsche. É justamente no domínio das tipologias psicológicas insurgidas

* Doutorando em filosofia pelo Programa integrado de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Recife, Brasil.

¹ Quanto às apropriações e desvirtuamentos das ideias de Nietzsche realizadas pelos nazistas, conferir o relevante estudo de Keith Ansell-Pearson em *Nietzsche como Pensador Político* (Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997), bem como o elucidativo artigo “Interpretações nazistas”, de Mazzino Montinari, publicado nos *Cadernos Nietzsche 7*. Trad. Dion Macedo. São Paulo: GEN, 1999.

de seu programa crítico da moral ocidental que vislumbramos uma resposta possível. Porquanto, dessa perspectiva, o próprio “quem” da interrogação inicial nos envia à análise psico-fisiológica desse humano grandioso; bem como, às tipificações antropológicas dimanadas do recorte genealógico empreendido por Nietzsche, e compreendidas em função de configurações de forças instauradoras de tábuas morais, marcadas pelo emblema da transitoriedade.

Nessa direção, que significa a condição de ‘superior’ ou de ‘superioridade’ atrelada ao homem no pensamento nietzschiano? Como, numa perspectiva relacional, este autor enxerga o descompasso entre o que se manifesta como inferior e como superior? Determinamo-nos então um *perípatos* reflexivo enquanto trabalho de decifração das condições nas quais se arvoram o homem entendido como superior na filosofia nietzschiana. Para tanto indagamo-nos: Quem ele é? Quais são seus atributos? Tal homem seria o próprio além-do-homem (*Übermensch*)? Porém, o além-do-homem pode ainda ser considerado ‘homem’? Não seria o além-do-homem o ultrapassamento mesmo do homem? Ademais, quanto às figuras tipológicas do universo nietzschiano, há alguma conexão de sentido entre as expressões nobre, senhor, forte, aristocrata, criador, entre outras tão recorrentes nas obras de Nietzsche, e a expressão homem superior? Seriam essas tipologias apenas fulgurações outras de uma mesma e única face? Nomes diferentes, máscaras filosóficas que Nietzsche imprime para enunciar um único tipo humano? Ou designações distintas para distintas conformações? Ora, não teríamos que, para confirmar tais conjecturas, pressupor uma unidade de sentido na expressão homem superior (*höhere Mensch*) no trajeto do espólio nietzschiano? Há ou não uma polissemia ou mesmo uma diafonia do termo em questão talhada pelo próprio Nietzsche?

Ainda nesse corrimão, parecer-nos plausível inferir previamente a existência de uma oposição entre o que tal autor denomina homem do ressentimento (o animal de rebanho, o espírito gregário, o fraco,

o homem reativo, o tipo cristão) e o homem superior, sem declarar com isso uma petrificação de significado do último em seu pensamento. Logo, constitui uma tarefa esmiuçá-la em seus critérios. A título de ponto de partida, é adequado preservar uma honestidade para com o pressuposto crítico nietzschiano da antropologia filosófica moderna. Significa dizer que, ao pensarmos com Nietzsche em tais diferenciações, não podemos mais incorrer em tomar partido de uma perspectiva metafísico-essencialista (e, por conseguinte, cristalizada, imutável, universal, numênica) da natureza humana, qual seja uma acepção unitária do sujeito ou uma compreensão moralmente autoreferente e autodeterminante da subjetividade. A noção de ‘alma’ em Nietzsche resguarda uma significação sobremaneira densa e ‘orgânica’, entendida muito mais como fluxo aberto de forças ou potências que se engalfinham, lutam, e todas buscam preponderar, prevalecer – o poder é aquilo que ‘quer mais’ em cada uma delas. Nesse sentido, jamais a alma evidencia-se enquanto instância fixa. Esses pressupostos são importantes para adentrar no terreno que doravante pisaremos.

Uma das primeiras pistas oferecidas pelo filósofo de Röcken acerca de sua concepção de um humano de ‘cumes de montanhas’ é encontrada em *A gaia ciência*, mais precisamente no aforismo 301, intitulado *A ilusão dos contemplativos*. Neste, há uma sugestiva distinção entre um tipo humano contemplativo e um tipo humano elevado, estabelecida em razão da diferença de perspectiva e de autopercepção efetivada por ambos. Nietzsche inicia sentenciando: “Os homens superiores distinguem-se dos inferiores por verem e ouvirem incalculavelmente mais e por verem e ouvirem pensando – e justamente isso distingue o homem do animal e os animais superiores dos inferiores” (FW/GC § 301, KSA 3.539). Aqueles que sentem com maior intensidade e percebem o fluxo da existência no qual estão implicados, os quais concedem a si mesmos, numa simultaneidade, quantidades maiores de experiências dolorosas e

felizes, chamam-se homens superiores. Não obstante concebê-los dessa forma, Nietzsche afirma haver uma ilusão parasitária nestes: eles acreditam serem tão-somente espectadores e ouvintes frente ao espetáculo da vida. Assim, outorgam-se a insígnia das naturezas contemplativas.

O autoengano de tais homens consiste em não se enxergarem como autores da vida, mas apenas como figurantes desta; em não se compreenderem como protagonizadores assíduos da existência, mas enquanto meros espectadores, observadores, testemunhas do turbilhão-palco que é unicamente, em linguagem platônica, admirado. Sob essa ótica, Nietzsche procede ao esmerilhamento da distinção, que indica, num certo ângulo, uma condição de ‘ignorância’ condizente ao conhecimento de si mesmo desse tipo humano, afirmando não haver dúvida de que ao homem superior, assim como ao poeta, pertence “a *vis contemplativa* [poder de contemplação] e o olhar retrospectivo sobre a obra, mas também e sobretudo a *vis creativa* [poder criador]” (*ibidem*). Inclusive, Nietzsche não admite que o referido tipo humano se confunda com o chamado ‘homem de ação’, o simples ator encenador do drama que não concebe, pois a este falta exatamente a potência criadora. Ao incluir-se entre os homens edificadores, assevera, “nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações” (FW/GC § 301, KSA 3.539)².

² A expressão usada por Nietzsche para designar os homens superiores, *pensantes-que-sentem*, propõe em nossa interpretação uma espécie de resposta à concepção cartesiana do homem enquanto ser pensante sob a égide da *res cogitans*, reiterando o que dissemos anteriormente sobre a alma. O filósofo de Zarathustra não cinde consciência e corpo, pois considera a primeira o derradeiro desenvolvimento do organismo humano, como multiplicidade de arranjos no domínio fisiológico e

Desta feita, inferimos que um apanágio central naqueles tipos humanos distinguidos pela marca da superioridade é a capacidade de doar sentido à vida, ao mundo, ao seu em torno, significando-se a si mesmos, apercebendo-se dessa condição que, aos olhos de Nietzsche, lhes é intrínseca. Mas ela se dá como uma inerência, um predicado metafísico nele depositado por um *Ens Supremum* incondicionado? Ou, à luz das interpretações nietzschianas, enquanto manifestação da própria vida em nós? Esse caráter ‘intrínseco’ será examinado pelo filósofo em desenvolvimentos posteriores, pois, no presente instante de suas reflexões, sua preocupação consiste em asseverar que estes homens são os inventores, enquanto os ‘concretamente’ contemplativos – que não acreditam alcançar os meandros da composição – deixam-se conduzir passivamente como ouvintes e espectadores porque não se vêem de outro modo. Nietzsche então arremata:

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! (FW/GC § 30,1 KSA 3.539).

Isso posto, na dinâmica de seu íntimo e mútuo relacionar-se com a existência, o homem é tomado, como de súbito, pelo saber-se construtor de valores, para, num movimento inverso, retirar-se desta

orgânico. Como declara Alberto Marcos Onate em estudo sobre a desconstrução nietzschiana do *cogito* moderno, “é já no nível celular que se manifesta a ‘atividade consciente’, havendo no homem tantas ‘consciências’ quanto células em seu corpo, pois, no limite, o organismo inteiro pensa, sente, quer” (ONATE, A. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, Editora da UNIJUÍ, 2000, p. 36.).

sua condição criadora no seguinte instante, em função do simples olvidamento da mesma. O intento nietzschiano de esclarecimento dessa diferença exprime-se na linha tênue e simultaneamente abissal da interpretação predominante no mundo ocidental que os homens possuem de sua própria situação, pois aduz a autopercepção equivocada porquanto ilusória que o humano fez de si mesmo. O homem passivo-contemplativo embota o homem ativo-superior, impossibilita sua autocompreensão como configurador de sentido e valor. Portanto, é necessário esse saber que, latente-ausente, ainda não foi açambarcado pelo homem: eis aqui uma das muitas mudanças de perspectiva propostas por Nietzsche no decurso de sua filosofia. Quanto a isso, é preciso questionar o que impede os homens de colher esse conhecimento: o que os engessa e arrefece diante dele?

Uma resposta a tal indagação nos é oferecida por Nietzsche sob a máscara do cínico Diógenes ‘o louco’, em seu *Requiem aeternam deo*, esse hino ao deslocamento de perspectiva do lugar ocupado pelo ser humano no mundo, correspondente à enunciação da Morte de Deus³ (FW/GC §125, KSA 3.480). Nessa conhecidíssima passagem

³ Diógenes de Sínope (413 a 323 a.C.), filósofo do período helenístico símbolo da escola cínica. Certa vez, carregando uma lanterna, com a qual perambulava diurnamente pelas praças e mercados de Atenas, pronunciou ironicamente a célebre frase: *procuro o homem!* Conforme menciona o historiador da antiga filosofia grega Diógenes Laércio: “Encendia de dia um candil, y decía: ‘Voy buscando um hombre’” [acendia de dia uma lanterna e dizia: procuro um homem] (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Librería Perlado, 1940, livro VI, p. 283.). Se Diógenes à sua época busca um homem verdadeiro, que age mediante sua própria natureza, não logrando encontrá-lo entre aqueles mergulhados nas convenções e falsas ideias, Nietzsche procura ironicamente um Deus, fundamento do mundo e da existência, que fora hipocritamente assassinado enquanto falsa ideia e mera obsolescência pela modernidade, e por ele radicalmente problematizado como noção contrária à vida.

da obra nietzschiana, afirma-se sutilmente que o descanso eterno do Divino, o esvaziamento da verdade absoluta e eterna, e com esta, das metanarrativas comprometidas em sustentá-la, aflorará uma condição histórica como abertura para outras possibilidades existenciais. Nas palavras de Nietzsche, “quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda história até então” (FW/GC §125, KSA 3.480). Reforça-se essa perspectiva quando entre as muitas interrogações içadas em torno do mais lúgubre de todos os momentos lúgubres até então havidos, o filósofo inquire: “não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?” (*ibidem*). Logo, segundo Nietzsche, Deus é apenas identificado como valor moral supremo editado e reeditado nas instituições humanas – religião, filosofia, ciência,... Sua morte representa uma tripla face: a interpretação que o homem fez de si mesmo sob o jugo do Divino precisa ser ultrapassada, isso decorre da ideia de que Deus constitui um obstáculo à percepção do homem enquanto produtor de valores sendo, a morte ‘Daquele’, uma abertura à temporada de construção de novas maneiras de existir alicerçadas em novos valores.

Poderíamos, porventura, interpretar essa necessidade de ‘tor-namo-nos deuses’ no ambiente da crítica nietzschiana ao programa da modernidade no que concerne ao exacerbo da razão⁴. Contudo,

⁴ Decerto, o anúncio da morte de Deus constitui igualmente uma diagnose das vísceras do projeto emancipatório do homem moderno, que, por sua vez, no anelo de libertar-se de todos os grilhões do servilismo (sobretudo a Religião e o Estado) erige a razão como fundamento absolutamente autodeterminante, tutor da história e do mundo. A racionalidade é então evocada enquanto instância última de significação. Em virtude disso, o homem moderno, ou o *último homem* na inscrita nietzschiana, ter-se-ia colocado na condição do Divino? Não há mesmo uma hipertrofia da razão na modernidade que corresponde a uma entronização e, por conseguinte, a uma perpetuação do ‘lugar’ do absoluto, do princípio, do fundamento? Parece-nos plausível

situamo-nos na direção da condição humana, recuperada em sua imersão na totalidade do devir, em plena correlação com o reconhecimento da fatalidade da existência. Ao recusar quaisquer causas incondicionadas justificadoras do mundo, justificações estas que seriam tão-somente recursos para a arquitetura moral, concomitantemente, admitindo o fado de tudo o que há, Nietzsche declara: “*apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*.” (GD/CI, Os quatro grandes erros, § 8, KSA 6.97). E ainda, a título de ratificação, sentencia: “O conceito de ‘Deus’ foi, até agora a maior *objeção* à existência (...). Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo” (*ibidem*). Autorizamo-nos aqui algumas ilações: o homem superior precisa então de um solo onde possa medrar e deitar sementes e gérmenes do porvir. A ‘presença’ e a vigilância ininterruptas de um Deus *voyeur* constitui um interdito niilista à capacidade humana transvaloradora de lançar tais possibilidades. Esse sentido fica claro no esforço de Nietzsche, assim identificado por Scarlett Marton: “a tarefa que Nietzsche reivindica para si mesmo, sua missão e seu destino, consiste em atribuir à existência humana um novo sentido, em fazer coincidir sentido e efetividade”⁵.

que a ‘dignidade de tornarem-se deuses’ que Nietzsche requer para os homens com o assassinato de Deus não diz respeito à reedição de seu *locus* numa razão absoluta redentora, mas, à adesão integral ao devir e à vida destituídos de qualquer sentido, seja último (escatológico) ou primeiro (fundante), como horizonte de instauração de valores. Seguindo tais caminhos, é-nos permitido enxergar uma outra compreensão da ideia de emancipação ou libertação num registro ético-antropológico na filosofia de Nietzsche, ideia esta amiúde atrelada no itinerário de seu pensamento à vontade de potência, ao além-do-homem e ao eterno retorno.

⁵ MARTON, S. “A morte de Deus e a transvaloração dos valores”. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2009, p. 84. O porvir, mencionado no corpo do parágrafo, é representado justamente

Propugnáculo de tal projeto, *Assim falava Zaratustra* renova e corrobora ainda mais esse redimensionamento da autocompreensão do homem por meio da tese do horizonte aberto com a perda de um sentido escatológico, de uma referência de valor absoluta ou uma *causa prima* do mundo, desapareção esta embandeirada como radical desdogmatização da existência. Como expressa Nietzsche: “Diante de Deus! Agora, porém, esse Deus morreu! Esse Deus, ó homens superiores, era o vosso maior perigo. Somente desde que ele jaz no túmulo, vós ressuscitastes. Só agora que chega o grande meio-dia; somente agora o homem superior se torna – o senhor” (Za/ZA, Do homem superior, KSA 4.357). O valor ‘Deus’ (ou ‘a Verdade’, ‘a Unidade’, ‘a Substância’, ‘o Bem’), base de sustentação dos discursos morais, é então, na iconoclastia nietzschiana, dinamitado em nome da recolocação da condição do vivente humano ante uma existência descortinada e destituída de instâncias últimas de sentido, ressuscitada em sua infância e abertura. Destarte, o saber-se sempre apto a novas possibilidades de plasmar a existência porquanto detentor da capacidade de criação é o conhecimento que transmuda o tipo passivo-contemplativo em ativo-superior. No entanto, o discurso nietzschiano de uma superioridade humana suscita certa dissonância nesta fase de sua produção intelectual.

Em *Assim falava Zaratustra*, quiçá pela sua inscrita enigmática, a figura do homem superior é exposta numa atmosfera semântica

pelo *Übermensch*, como aponta Scarlett Marton ao fazer referência à compreensão de Karl Löwith: “A morte Deus exige do homem que se quer a si mesmo, além do processo da libertação de Deus, uma superação do homem: o ‘além-do-homem’” (LÖWITH, K. *apud* MARTON, S. *ibidem*, p. 71). Outrossim, nessa mesma direção, assegura Roberto Machado: “‘A morte de Deus’ serve de base ou de trampolim para o apelo de superação do homem pelo super-homem, concebido como o que tem uma existência terrena, isto é, não fundada em valores transcendentés” (MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 62).

de ambigüidade. Nesse contexto, e talvez mais do que em qualquer outro de seu legado filosófico, o imperativo nietzschiano do proceder hermenêutico constitui uma medida sensata, uma vez que as marcas da condição humana superior aparecem não obedecendo necessariamente a uma unidade de significação. Veja-se a seguinte passagem:

Ó vós, *homens mais excelsos que meus olhos já encontraram!* É esta minha dúvida a vosso respeito e o meu rir secreto: *adivinho que chama-
réis o meu super-homem* – de Diabo!

Ah, cansei-me desses homens excelsos, os *melhores dentre os melhores*: [grifo nosso] sua ‘excelsitude’ dá-me ganas de fugir – para o alto, para longe, para o super-homem!

Um horror apoderou-se de mim, quando vi nus esses *melhores dentre os melhores*; cresceram-me, então, as asas, para levar-me a pairar em futuros distantes. (Za/ZA, Da prudência humana, KSA 4.185).

Elevado, grande, ativo, nobre são sinônimos frequentemente usufruídos por Nietzsche quando reporta ao tipo humano estimado e ininterruptamente reclamado em seu projeto crítico da moral, enquanto contrapartida ao “demasiado humano” edificado sob as ‘pedras’ do ressentimento e da má consciência. No trecho supradito, ele hesita quanto à suposta superioridade dos humanos considerados mais excelsos, destes que são ‘os melhores’ em sua época. Num determinado sentido, é contra a noção de ‘melhoramento’, de aperfeiçoamento, de um exemplar humano julgado como ‘melhor’, subjacente aos discursos morais e políticos de uma tradição que se inicia com Sócrates e contamina peremptoriamente todas as formas ulteriores de platonismo, que a suspeita nietzschiana é anunciada⁶.

⁶ No sétimo capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, Os “melhoradores” da humanidade, Nietzsche especifica essa inclinação onipresente na estrutura lógica do pensamento

É justamente sob o pretexto da melhora, do estabelecimento de um patamar moral interpretado sub-repticiamente como ‘superior’ ao anterior (aquele de uma barbárie propalada como superada ou prestes a sê-lo), o qual se arroga o homem moderno por meio de suas instituições civilizacionais, que essa perspectiva moral robusteceu-se, infiltrando-se inclusive no âmago daqueles que Nietzsche-Zaratustra avaliou aptos à produção do além-do-homem. Sabe-se que o poema de Zaratustra possui relações com o caráter teleológico das narrativas de formação dos séculos XVIII e XIX na Alemanha⁷: também ele é uma espécie de ensinamento. Ademais, conserva certa tonalidade de discurso emancipatório, recorrentemente encontrado nos textos do derradeiro Nietzsche. Esses dois aspectos traduzem-se num extrato da segunda parte denominada *Dos sacerdotes*, na qual Zaratustra invita seus discípulos a não

moral ocidental ao asseverar que “sempre se quis ‘melhorar’ os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o amansamento da besta-homem como o *cultivo* de uma determinada espécie de homem foram chamados de ‘melhora’ [...] Chamar a domesticação de um animal sua ‘melhora’ é, a nossos ouvidos, quase uma piada” (GD/CI, Os “Melhoradores” da Humanidade, § 2, KSA 6.99). Em *Ecce Homo*, interpela-se: “como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazer-nos com o *homem atual*? (EH/EH, “Assim falava Zaratustra”, § 2 KSA 6.337).

⁷ Conforme defende Roberto Machado em *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, Nietzsche estaria muito mais próximo a Goethe e Hölderlin que ao *epos* homérico e a tragédia grega quanto à forma e a destinação de *Assim Falava Zaratustra*, por elaborá-lo como romance de formação. Distinguindo-se da estrutura trágica, tanto *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe como o *Hipérion*, de Hölderlin, seriam exemplos de narrativas de aprendizado por despreverem “a passagem do herói de um estado de ignorância ou de irreflexão a um estado de conhecimento ou de sabedoria, o que caracteriza a tragédia é uma descoberta... a descoberta de um segredo” (MACHADO, R. *op. cit.*, p.30). Para Machado, o trajeto ‘pedagógico’ de Zaratustra culminaria com ensinamento trágico do eterno retorno e implicaria outros dois conteúdos indispensáveis, conforme frisamos: o além-do-homem e a vontade de potência.

aviltarem-se pelos descaminhos da ‘cruz’, corrobora a tropológica ‘nudez’ desveladora dos humanos e antecipa a tônica anfibológica da relação homem superior e além-do-homem que marca o transcorrer da obra, culminando na última parte:

Já houve, na verdade, homens maiores e de mais alta nascença do que todos aqueles a que o povo chama redentores, esses tufões que tudo arrastam consigo!

E por homens maiores do que todos os redentores ainda haveis de ser redimidos, meus irmãos, se quiserdes achar o caminho da liberdade!

Ainda não houve nenhum super-homem. Nus, eu vi ambos, o maior e o menor dos homens: –

Por demais, ainda, se parecem um com o outro. Na verdade, também ao maior achei – demasiado humano (*Za/ZA*, *Dos sacerdotes*, KSA 4.117).

Não obstante a plurissignificância do trecho supracitado, afigura-se palatável admitir, partindo do mesmo, aspectos nodais quanto à análise em voga, considerando que algumas dessas frentes serão retomadas por Nietzsche em textos ulteriores. Primeiramente, o reconhecimento do filósofo quanto à efetividade histórica e psicofisiológica de um tipo humano superior – ‘houve homens maiores e melhor nascidos’; um segundo *topos* consiste no fato de que essa tipologia deve ser posicionada em *Assim falava Zaratustra*, que é a porta de entrada do pensamento nietzschiano tardio, numa estreita ligação teleológica com o além-do-homem e sua promoção (muito embora o além-do-homem não seja concebido como um *telos* no significado filosófico habitual, mas um estado ainda não sentido, uma instância, um modo de ser); um terceiro tópico permite-nos entrever nessa passagem uma clara correspondência entre ‘o caminho da liberdade’ e o além-do-homem; e por fim, vislumbra-se

uma dupla face condizente à atestação de que mesmo o ‘maior dos homens’ é indistinto do ‘menor dos homens’, isso equivale a enxergar que em Nietzsche revela-se a necessidade de não somente criar as condições para o florescimento do além-do-homem, mas que este florescimento coadune com a destruição do ainda humano, mesmo daquele considerado excelso.

Seriam então as figuras do leão e do criador, este último bastante exaltado no prólogo e nas primeiras duas partes do ‘evangelho’ nietzschiano, insígnias do tipo humano aclamado como responsável pelo engendramento do além-do-homem. Como anota Roberto Machado em seu comentário à referida obra, “são os criadores, os solitários, que se elegeram a si próprios, a quem Zaratustra considera como pontes para o futuro super-homem”⁸. Porém, segundo Nietzsche, querer o *Übermensch* resulta em querer o perecimento de si mesmo⁹. Nisso reside um sinal de superioridade e uma íntima articulação constitutiva entre criação e destruição que, à primeira vista, parece apenas compor a lógica da superação do homem, ou mais precisamente, do modelo de homem até então havido; mas, a tal apreciação deverão somar-se as perspectivas da vontade de potência e do eterno retorno, as quais lhe proporcionarão um antimetafísico tônus cosmológico.

⁸ MACHADO, R. *ibidem*, p. 76.

⁹ Há muitos excertos de *Assim falava Zaratustra* nos quais Nietzsche insiste no necessário ocaso do humano construtor das pontes do além-do-homem: “o que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso* [...] Amo aquele que ama a sua virtude: porque a virtude é vontade de ocaso e flecha do anseio” (Za/ZA, Prólogo, KSA 4.16); “o homem é algo que deve ser superado; por isso, cumpre-te as amar tuas virtudes: pois delas perecerás” (Za/ZA, Das alegrias e das paixões, KSA 4.42); “vai para a tua solidão com as minhas lágrimas, meu irmão. Amo aquele que quer criar algo para além de si e, destarte, perece” (Za/ZA, Do caminho do criador, KSA 4.80); “amar e morrer: as duas coisas harmonizam-se desde a eternidade” (Za/ZA, Do imaculado conhecimento, KSA 4.156), entre outros.

A quarta e definitiva parte de *Zaratustra* revela-nos com maior intensidade curvaturas de sentido reconfiguradoras da condição do homem superior, que resultam em díspares leituras por parte dos comentaristas¹⁰. Nesta, a inscrita nietzschiana começa plasmando o ‘Mestre do Eterno Retorno’ em seu afastamento da praça pública, das ‘moscas da feira’, numa franca referência ao prólogo, à descida para ter com os homens e seu malogro ‘pedagógico’ concernente ao além-do-homem. Da mais alta montanha, invertendo até mesmo o próprio desejo numa benfazeja soledade, espera que os homens ascendam, elevem-se até ele, e, para tanto, pratica a arte da pescaria: por meio dos mais belos espécimes de peixes, anseia por um grande futuro. Eis então que, repentinamente, saltando aos seus surpreendidos olhos, apresenta-se o velho profeta da prostração.

¹⁰ A esse respeito, não há um claro consenso entre alguns intérpretes. Jean Lefranc trata da questão, afastando-se do comentário de Eugen Fink, que vê na quarta parte apenas um exacerbo alegórico entristecedor, da leitura de Curt Paul Janz, que entreolha um Zaratustra sufocado pelo arrefecimento da condição criadora, e do entendimento de Gilles Deleuze, para o qual a referida parte constitui uma doutrina do homem superior. Lefranc entende-a como estando em correspondência com o prólogo e afirma: “é sem dúvida a mais bem estruturada dramaticamente; trata inteiramente do destino do homem na fase terminal do niilismo europeu” (LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p.226). Roberto Machado segue outra linha interpretativa, inclusive, com respeito à importância desta parte: “a meu ver, não acrescenta ao livro, que na realidade permaneceu inacabado, nenhum tema fundamental” (MACHADO, R. *ibidem*. p.153). Para Peter Berkowitz, a quarta parte parece adicionar pouco à exigência ética que, segundo o mesmo, Zaratustra adota: a de que os homens convertam-se em criadores. Berkowitz, em sua tentativa de conceber Nietzsche como promotor de uma acepação de excelência humana, atesta: “a parte VI contribui para o entendimento da descrição da vida melhor por Zaratustra, pois, sua descida à farsa é em parte consequência de sua incapacidade para cumprir ou viver de acordo com as exigências sobre-humanas impostas por sua nova ética” (BERKOWITZ, P. *Nietzsche: la ética de un inmoralista*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 260).

Este anuncia a Zaratustra que uma profusão de ondas de excessiva miséria e angústia rodeiam sua montanha e içam-se ao seu encontro com a finalidade de arrastá-lo em direção às rédeas da compaixão, o pecado final ao qual o protagonista se reserva. Nesse instante, ressoa um brado veemente, uma demorada forma sonora de clamor comiserativo – trata-se do homem superior que implora o amparo de um perplexo e tentado Zaratustra.

Sem hesitação, embrenha-se Zaratustra nos mais distintos caminhos e recônditos e recolhe um a um os homens superiores: o velho profeta, os dois reis, o espírito escrupuloso, o feiticeiro, o último papa, o mais feio dos homens e o mendigo voluntário. Oferece-lhes sua caverna, a fim de que lá repousem, e o júbilo de seu coração. Contudo, sua tenacidade revelar-lhe-ia uma suspeita quanto àqueles que, nomeados homens superiores, encontravam-se em seu recanto. Assim a declara: “talvez sejais todos, na verdade, homens superiores’ (...) mas, para mim, não sois ainda bastante elevados e fortes” (Za/ZA, A saudação, KSA 4.346). Nesse instante do livro, Nietzsche-Zaratustra constrói uma psicologia de seus hóspedes paradoxais, por meio da qual tenta justificar a única qualidade ou função que lhes compete: a de serem somente pontes, degraus, caminhos, meios, entreatos, passagens para outros maiores. Tais homens mostram-se ainda ‘demasiado humanos’, pois, padecem por suas enfermidades, querem ser contemplados e ademais não são suficientemente belos nem bem nascidos. Ao dizer que trata com homens pesados, que escondem ‘anões’ e muito da população, Zaratustra começa a pôr em xeque a autenticidade da superioridade destes. Distinguindo-os dos vivazes semeadores do além-do-homem, afirma que aguarda outros homens ao afirmar que espera “por gente mais elevada, mais forte, mais vitoriosa, mais alegre, gente quadrada de corpo e alma: os *leões ridentes*, deverão vir” (*ibidem*).

Primeiramente, é em razão da compaixão – essa última tentação e falta de Zaratustra – que os homens superiores fazem brotar um

ambiente pesaroso na quarta parte da obra. Ora, nestes os sinais de nobreza e excelência seriam asfixiados pela nauseabunda experiência do sofrimento e aflição doentia que preservam: não aparentam o rejúbilo que Nietzsche julga pertencer a uma natureza superior enquanto um de seus traços distintivos; parecem não suportar a existência tal como ela se mostra eternamente vindo-a-ser destituída de um *telos*, sendo esse um indicativo de sua fraqueza; resguardam-se na decadência dos atavismos metafísicos de seus discursos, cujo traço nodal chama-se superestimação da racionalidade ‘que tudo pode’ (eis a simbologia do anão); e, além disso, em face da aspiração por toda forma laicizada de ideal cristão, seja democracia, socialismo ou justiça social (eis a simbologia da população), comprometem a visão hierárquica da constituição do *socius* e da vida porquanto despejam seus esforços em promover novos paradigmas antropotécnicos em escala planetária. Ora, estes homens superiores são passados de modelos do homem moderno contaminados pela atmosfera hospitalar do niilismo europeu.

Empreendamos aqui, de maneira sucinta, um tentame de descrição dos mesmos: o profeta da lassidão traduz o homem cômico do *nonsense* do mundo, da total nadificação de sentido ou justificação, porém, inteiramente incapaz de suportar esse saber que se converte em sufocação. Os dois reis, que não obstante perfilarem-se como reconhecedores da plebéia mixórdia que se tornou o exercício do poder e do ocaso da realeza, ensinam angustiados a restituição de sua superioridade política. O espírito escrupuloso é a personificação do especialista, do *expert* que jamais se ocupa com ‘saberes nebulosos’ (diríamos, metafísicos) e convenceu-se através de sua consciência intelectual a dizer a verdade unicamente acerca de um só objeto – é ‘precisamente’ o homem da moderna ciência positiva. O feiticeiro enfadado, a quem Zarathustra acusa de prestidigitação num primeiro instante, admite a falência de sua aspiração à grandeza quando, por muito tempo, tentou construir uma arte capaz de fornecer imagens de

grandes homens¹¹. O último papa, desterrado de sua santidade em consequência do sepultamento do Altíssimo, mantém-se nostálgicamente preso à piedade. O mais feio dos homens, assassino de Deus, mesmo esgrimindo contra quaisquer transcendentais fundantes, perpetua o ‘espírito de vingança’. E por fim, o mendigo voluntário, que deseja uma felicidade terrena após nutrir um nojo e uma desilusão com relação aos homens.

Destarte, todos compadecem como rebentos de sua época. Nietzsche estaria a nos oferecer específicos exemplos de homens superiores herdeiros de um horizonte sem Deus que faliram como instauradores das condições de produção do além-do-homem, por não lograrem desvencilhar-se de despojos niilistas esterilizantes, especialmente da compaixão. Tal interpretação é atestada no episódio da *feira do asno*, em que o suposto grau de superioridade que persuade Zaratustra a convidá-los para sua caverna é apunhalado pela atávica fraqueza ante a necessidade de adoração do perissodátilo bradador. Conforme a observação de Peter Berkowitz, o citado episódio denota que “o homem superior distingue-se por uma patética traição de suas crenças mais íntimas, por um voltar a submergir-se em modos de conduta que havia condenado publicamente e continua desprezando”¹².

No trecho dedicado ao homem superior, Zaratustra havia ainda tentado os incitar à tarefa elevada de gerar o além-do-homem, exigindo-os o aprendizado do ‘riso’ e da ‘dança’ como sinônimo da

¹¹ Sobre o velho feiticeiro ou encantador, alguns comentadores afirmam tratar-se de uma referência que Nietzsche faz a Wagner. Mário Ferreira dos Santos em sua tradução do *Zaratustra* – da qual usufruímos no presente trabalho – menciona essa alusão a Wagner numa importante nota explicativa (p. 321); Peter Berkowitz igualmente indica esta referência, encontrando apoio no comentário à filosofia nietzschiana elaborado por Karl Löwith em *From Hegel to Nietzsche* (Cf. BERKOWITZ, *ibidem*, p.266).

¹² BERKOWITZ, *ibidem*, p. 272.

leveza necessária a um tipo humano capaz de viver sem o absoluto da existência e que prazenteiramente assume o sofrimento inclusive como potência a ser transfigurada. Ali, os exortou com palavras entusiásticas: “Vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu; *nós*, queremos, agora, – que o super-homem viva” (Za/ZA, Do Homem Superior, KSA 4.357); e ainda, “Aprendeí, como convém, a rir de vós mesmos. Quantas coisas são ainda possíveis, ó homens superiores!” (Za/ZA, Do Homem Superior, KSA 4.364). O fato de solicitar-lhes a alegria inescusável a uma *gayá scienza*, denuncia o pressentimento de Zaratustra quanto a estes homens: eles são inabilitados à realização de seu programa, arvorado sobre o túmulo de Deus, que consiste em compreender a vida como pluralidade de forças num ininterrupto combate (vontade de potência), e o *ritornello* infinitamente reposto da existência destituída de qualquer final escatológico (o eterno retorno). Num póstumo de 1884, período de término da terceira e início da composição da quarta parte de Zaratustra, Nietzsche expõe um critério de determinação da superioridade no homem que adequa-se a tal vislumbre:

O homem superior mais digno de respeito seria o que tivesse uma intensa multiplicidade de impulsos e também uma intensa força que o permitisse suportá-los. De fato, onde a planta-homem se revela robusta, encontram-se fortes instintos que se *opõem* ativamente entre si, porém, equilibradamente (em Shakespeare, por exemplo) (Nachlass/FP 27 [59] do verão-outono de 1884, KSA 11.289).

O *signal*, derradeiro item da obra, sentencia o que antes se anunciara: Zaratustra principia sozinho uma nova jornada, desprovido de discípulos, até mesmo dos superiores, que se lhe revelaram impróprios. Por conseguinte, seria razoável inferir que o discurso do homem superior obtém um termo no pensamento nietzschiano,

esgotando-se no *Zaratustra*? Neste estaria inscrita a última palavra de Nietzsche a esse respeito? Lefranc ilumina a questão e, em nossa percepção, conduz-nos a averiguar obras posteriores, assegurando que “é claramente impossível que essas oito figuras possam representar o homem superior em sua generalidade”¹³. Um tópico que parece alinhavado com o discurso de *A gaia ciência* é o de que mesmo modificando o tom acerca dos homens superiores no *Zaratustra*, Nietzsche entende que a atividade criadora continua sendo para estes uma característica inextirpável: “Ó criadores, ó homens superiores! Só se é grávido em vista do próprio filho” (Za/ZA, Do Homem Superior, KSA 4.362). Peter Sloterdijk observa com clareza esse espírito que anima a obra, pois, na sua visão, *Zaratustra* “é um evangelho do ‘não-é-mais-necessário-mentir’, um evangelho da criatividade e, por conseguinte, um evangelho de minorias – supondo-se que somente poucos indivíduos sejam criativos e capazes de galgar níveis mais elevados”¹⁴.

Resta compreender, em primeiro lugar, se ela é apenas condição criadora enquanto possibilitação do além-do-homem, vinculada à metáfora do leão, ou, se tal condição é pensada para além do contexto de significação daquele; em segundo, se a mesma se desvelaria como intrínseca à totalidade do mundo correspondendo ao sentido cosmológico da filosofia nietzschiana, ou se teria um *status* de faculdade eminentemente humana; e, em terceiro lugar, se a mesma constituiria uma relevante divisa no conjunto de ferramentas pensados por Nietzsche como partícipes de um projeto alternativo aos modernos produtos do niilismo.

¹³ LEFRANC. *op. cit.*, p.227.

¹⁴ SLOTERDIJK, P. *O quinto “evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 49.

Uma chave para depreender os desdobramentos dessas questões reside numa apreciação cuidadosa de *Para além de bem e mal*, atinando para seu caráter de tarefa crítica da empresa moderna e prognose designadora de uma alternativa àquela¹⁵. Enquanto em *Zaratustra*, Nietzsche elege a linguagem poético-parabólica com o intento de enformar sua filosofia crítica dos valores de nossa civilização, em *Para além* utiliza um modo de expressão mais historicizado porquanto busca apontar as matrizes dos grilhões culturais de seu tempo. O tema do homem superior nessa obra conduz-se por uma perspectiva que vem se desenvolvendo radicalmente em seu pensamento ‘antropológico’ e cultural: a constatação da raridade, escassez e, por fim, da impossibilitação da vigência de um tipo superior de homem em razão dos artifícios morais da modernidade. Mas isso não significa que Nietzsche não continue a nos fornecer úberes indicações, partindo de significativas lucubrações históricas, psicológicas, fisiológicas e filológicas, de como se configura tal tipo elevado, pois, sugere um esmerilhamento de seu entendimento acerca deste.

¹⁵ No capítulo de *Ecce homo* destinado à obra supracitada, Nietzsche revela seu intento cabal: “este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre que diz Sim. [...] Todas as coisas de que a época se orgulha são percebidas como contrárias a esse tipo, como más maneiras quase, por exemplo a famosa ‘objetividade’, a ‘compaixão pelo sofredor’, o ‘sentido histórico’, com sua submissão face ao gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petits faits*, a ‘cientificidade’” (EH/EH, *Para além de bem e mal*, § 1, KSA 6.350). Não teríamos com esta asserção um argumento que ilustraria a condição dos homens superiores na quarta parte de *Zaratustra*, e simultaneamente, a abertura à percepção de um novo fôlego em Nietzsche prestes a talhar filosoficamente uma tipologia superior distinta? Talvez aqui tenhamos uma resposta prévia ou um importante fecho de luz dirigido à questão enfatizada no início deste parágrafo.

Um desses ‘apanágios’ configuradores, já presente no *Zarathustra*, é a solidão ou o isolamento. Para Nietzsche, todo humano que possui excelência busca instintivamente um castelo que possa servir-lhe de retiro, ‘salvar-lhe’ da massa, da população, e apagar-lhe da memória o *modus vivendi* do ‘homem comum’, enquanto exceção a ele. Aos olhos do filósofo, o único tipo a ser excluído dessa consideração seria o homem do conhecimento grandioso, o qual é forçado por vigorosos instintos a compartilhar dos costumes da multidão. Entrementes, o que chama atenção é sua insistência na manifestação de convalescença, de restituição da saúde, a qual se lhe afigura fundamental a uma condição humana excelsa, bem como o caráter imperativo da assunção do sofrimento. Isso fica claro na seguinte inferência:

Aquele que, no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado; mas se ele não assume voluntariamente todo esse fardo e desgosto, sempre se esquivava dele e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo, uma coisa é certa: ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento (JGB/BM § 26, KSA 5.43).

Nietzsche entende que ao homem superior não basta encastelar-se, mantendo acessas as chagas de sua clausura como no exemplo dos Homens Superiores na última parte de *Assim falava Zarathustra*. A capacidade de aderir inteiramente ao ‘peso’ da existência passa a constituir um *plus* a ser reverenciado num homem elevado, mais um atributo indissociável deste, em completa equivalência com o imperativo da afirmação da vida. Solidão e assunção: haveríamos de nos perguntar se numa Europa inflada pelo espírito de massificação cultural denunciado por Nietzsche, sob os nomes mais benquistos

(igualdade de direitos, liberdade política e econômica, fraternidade entre os povos, Estado democrático, bem comum, justiça social, mercado de consumo, entre outros) se estabeleceria como contexto promovedor do homem superior. Ou se, pelo contrário, não estaria a arranjar um quadro que apregoa como acabamento antropológico do homem, ‘o homem como ele deve ser’, persuadida de estabelecê-lo como modelo incontestado de homem (o indivíduo, o cidadão, o sujeito de direitos). Cunhando uma concepção peculiar da condição humana muito afeita à contemporaneidade filosófica, Nietzsche aduz a dificuldade que esse espírito europeu impõe à consecução do tipo de ser humano aqui investigado:

Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento; também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção, e, dado que o homem é *o animal ainda não determinado*, são mesmo uma exceção rara. Mas o que é pior: quanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*: o acidental, a lei do absurdo na economia geral da humanidade, mostra-se do modo mais terrível em seu efeito destrutivo sobre os homens superiores, cujas condições de vida são delicadas, complexas e difíceis de calcular (JGB/BM § 62, KSA 5.81).

Como se observa nesta citação, o humano é considerado indeterminação, inconclusão, contingência e, por conseguinte, possibilidade aberta para si mesmo, vir-a-ser, um fazer-se, um autocriar-se¹⁶.

¹⁶ Nietzsche oferece em seu espólio algumas perspectivas de caráter universalista acerca de uma ‘condição’ na qual se acha enredado o homem. Importa divisar que a elas não se vinculam quaisquer elementos de ordem transcendente. Destacá-riamos, além da qualidade de ‘animal indeterminado’ exposta em *Além do Bem e do Mal* outras

Nesse sentido, o genealogista da moral se põe a traçar confrontações entre tipologias psicológicas, primeiramente, partindo do referido pressuposto do inacabamento humano e, principalmente, tomando por critério a asseveração da vida enquanto correlato direto da asunção de todo o sofrimento, tormento e angústia do estar-aí humano, o qual, em última instância, concerne ao modo como lidamos com a finitude. Esse ‘operar por comparação’ é um dispositivo metodológico característico do procedimento genealógico culminante nos derradeiros livros do filósofo, mas seminalmente presente na trajetória de seu pensamento. A própria noção de tipologia no universo filosófico nietzschiano aponta uma análise do humano em seu ‘dar-se’ contingencial, situacional, no movimento cambiante de forças que provisoriamente o determinam como mera transitoriedade. Logo, um tipo é sempre entendido como expressão efêmera e jamais como ‘natureza’, como dado, determinado, hipostasiado.

Sendo assim, Nietzsche lapida uma distinção entre um tipo inferior, doentio, fraco, escravo, perempto, associado ao homem cristão, e um tipo superior ao qual se articulam as designações nobre, senhor, aristocrata, entre outras. A diferenciação das tipologias é realizada no ambiente da crítica à moral, mais precisamente àquela advinda da forma popular de platonismo que, na diagnose nietzschiana, ‘estruturou’ a Europa: o cristianismo. No aforismo 62 de *Além do Bem e do Mal*, raciocinando por negação, Nietzsche vai apresentando aspectos acusados centrais à elevação do animal homem: a dureza, a longividência, a capacidade artística, a força promotora da auto-superação de si e a percepção da hierarquia entre os homens. Nietzsche nega tais qualidades aos homens cristãos, aos que “com

duas compreensões centrais: homem como ‘animal avaliador’ (Za/ZA, Dos mil e um fins, KSA 4.74; GM/GM II § 8, KSA 5.305.) e como ‘o mais fracassado entre todos os animais’ (AC/AC § 14, KSA 6.180).

sua ‘igualdade perante Deus’, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho [...] o europeu de hoje...” (JGB/BM § 62, KSA 5.81).

Por não encontrar um solo propício, mas tão somente uma teia de fatores atuantes na contracorrente de seu florescimento, o tipo superior de homem acaba caracterizando-se factivamente como raro, inabitual, escasso. Ou, para usufruir de um sinônimo benquisto ao autor em voga, o tipo superior é singular. Nietzsche admite que os dispositivos da modernidade lhe sejam desfavoráveis e, o que é mais contundente, tais dispositivos maquinam o arrefecimento das possíveis circunstâncias de brotamento do homem de exceção, retroalimentando a vitória da gregariedade e seus valores niilistas. Filho do acaso, no contexto do ‘Esclarecimento’, do ‘progresso’, da ‘felicidade da maioria’, o homem elevado não passa de acidente: “são necessários golpes de sorte e muita coisa incalculável, para que um homem superior, no qual se acha adormecida a solução de um problema, chegue a agir – a ‘inrromper’, poderíamos dizer – no momento justo” (JGB/BM § 274, KSA 5.227).

Ora, se, como assume Nietzsche, “não a intensidade, mas a constância das impressões superiores, é que produz os homens superiores” (JGB/BM § 68, KSA 5.86), haveria espaço sócio-histórico no mundo moderno para amiúde efetivar tais ‘impressões’? É coerente afirmar que a modernidade, sobretudo no projeto ético-político, erige uma série de mecanismos de uniformização da conduta humana, tingindo-os com ares de universalidade; sendo assim, os indicativos nietzschianos de superioridade que podem estourar num homem (ou talvez num grupo) são sorrateiramente interpretados como desvio, falha, desajuste, perversão, ‘ovelha desgarrada’. Portanto, o problema também reside no fato de que essas raras impressões de grandeza e força são compreendidas dentro

do sistema explicativo da moral moderna, o qual, não é mais que um desenvolvimento dos ideais morais cristãos. Desse modo, uma primeira consideração é irrefreável: o niilismo europeu constitui um impeditivo à ascensão de um tipo superior, sendo, por isso mesmo, seu maior entrave.

Embora a constatação nietzschiana exale *prima facie* uma fragrância aparentemente pessimista, a ausência de condições convenientes ao crescimento do homem superior na modernidade obedece à lógica do niilismo, enquanto modo de pensar detrator da existência que tem no homem moderno dos tempos de Nietzsche seu último protótipo: “o niilismo não é a causa, mas apenas a lógica da *décadence*” (Nachlass/FP 14 [86], KSA 13.265). Isso significa que a história dos fundamentos da civilização ocidental, é a história de um processo que vilipendia as expressões da vida, da temporalidade, da *dynamis* constitutiva do mundo. Mas esta é ‘uma’ lógica, oriunda de uma perspectiva moral vingativa e reativa, na qual a maneira de avaliar se dá sob a ótica de uma vida degenerescente. Diante disto, seria o lodo niilista europeu o golpe nefasto à eclosão de indivíduos singulares, amalgamadores dos predicados vitais elencados por Nietzsche? Ao versar sobre o homem *longividente*, *ele assim* nos responderia:

Havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda não esgotado para grandes possibilidades... Quem já refletiu nessa possibilidade até o fim, conhece um nojo a mais que os outros homens – e também, talvez, uma nova tarefa!... (JGB/BM § 203, KSA 5.127).

Como evidencia Nietzsche, *Para além de bem e mal* não é somente uma crítica das ‘conquistas’ modernas, mas um *Prelúdio*

a uma *Filosofia do Futuro*. Disso resultaria a persistência nietzschiana numa tarefa, sabendo-se que, apesar de ser subsequente ao *Zarathustra*, tal livro denota um relaxamento do discurso sobre o além-do-homem, ou quase seu total abandono por parte do autor. Contumaz quanto a um outro porvir, Nietzsche continua firme na exigência de uma empreitada de cunho ético, num sentido de um *ethos* individual antifundacionista, que consiste em tentar fazer o homem cultivar as condições de toda elevação, uma vez que a vida constitui para ele um ‘poder-ser’. Muito embora não esteja mais tratando do *Übermensch*, Nietzsche mantém-se no propósito de aduzir uma alternativa de vida humana apta a trespassar o niilismo, demonstrando que o destino do humano é um ‘fazer-se-a-si-próprio’, em razão de seu inacabamento e abertura. Portanto, permitimo-nos estabelecer uma segunda consideração vinculada àquela que estabelecemos antes: é ainda possível estatuir circunstâncias propícias ao cultivo de um tipo superior de homem porque ao humano estão abertas um sem-número possibilidades.

No presente contexto de seu pensamento, torna-se para o próprio Nietzsche e, segundo ele, para toda a filosofia ulterior, uma obrigação instaurar a concepção de grandeza humana, percebendo todo o lastro que compreende suas multiformes expressões, sua pluriversidade. Uma outra tarefa do filósofo vindouro consistiria em determinar “inclusive o valor e o grau, conforme quanto e quantas coisas um indivíduo pudesse agüentar e aceitar, conforme *até onde* pudesse estender sua responsabilidade” (JGB/BM § 212, KSA 5.145). Essa demanda por uma espécie de ‘psicometria’ da grandeza humana, nos endereça a algumas convicções nietzschianas situadas no terreno da cultura, para ele, único reduto de sentido em que a experiência de um tipo elevado poderia ocorrer. Nietzsche, em nome de um aristocratismo fundamentalmente estrangeiro no ambiente da história das ideias no qual se insere,

questiona a ‘cultura política’ e impele-nos a refletir sobre o papel do *socius* ao asseverar que “a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seleta de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior” (JGB/BM § 258, KSA 5.206)¹⁷. Nisso consiste a atestação da realidade social como hierárquica, porque submetida às determinações da vida – das tensões, forças e interesses constitutivos das relações entre todos os seres.

Não é porque se auto-intitula dinamite (EH/EH, Por que sou um destino, § 1, KSA 6.265) que Nietzsche se justificaria filosoficamente apenas como crítico desconstrutor da tradição e da modernidade; mas, é enquanto proponente de uma perspectiva diversa, que nos reenvia a pensar as bases do projeto civilizatório que encampamos. Seu questionamento ganha mais vigor e amplitude em seus derradeiros textos, na razão direta da admissão cada vez mais realçada da ascensão e institucionalização da fraqueza:

O problema que aqui coloco não é o que sucederá a humanidade na seqüência dos seres (– o homem é um *final* –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro.

¹⁷ Interessa a Nietzsche pensar o aristocratismo enquanto paradigma de formação cultural e configuração das relações interpessoais em que a existência de hierarquias sociais implica o *pathos da distância*, cabendo aos nobres das castas superiores a tarefa afirmativa transvaloradora. Nesse sentido, a própria escravidão, numa compreensão atrelada à dinâmica de forças constitutivas da vida, obtém relevância no estabelecimento de uma cultura elevada: “toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido” (JGB/BM § 257, KSA 5.205.).

Já houve, frequentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; – e a partir do temor foi querido, cultivado, *alcançado* o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão (AC/AC § 3, KSA 6.172).

Intratextualmente, reconhecemos quiçá o traço cardinal na composição dos contornos do homem superior no caminho que aventuramos seguir e que, de certo modo, alinhava o referido percurso (de *A gaia ciência*, passando por *Assim falava Zaratustra*, culminando em *Para além de bem e mal*): esse traço é a capacidade de criar. A título de constatação, declara Nietzsche:

No homem estão unidos *criador e criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – vocês entendem essa oposição?” (JGB/BM § 225, KSA 5.160).

Aqui, a exigência exposta em *A gaia ciência*, de que os homens em vista da morte de Deus deveriam se converter em deuses, e, portanto, em criadores, e o patente encômio do criador por entre as páginas de *Assim falava Zaratustra*¹⁸, encontra uma confirmação resoluta. O ser humano cômico desta contraposição nele subsistente entre criador e criatura está aberto a toda altivez autocriadora e já não mais reeditaria os modos de ser de uma mera ‘criatura’ pré-determinada. Assim, o vivente humano é o artista

¹⁸ Especialmente, na parte I, denominada *Do caminho do criador*.

de sua própria existência; o ato de criar, engendrar, plasmar, transfigurar, é-lhe inseparável.

A condição criadora é então condição de superioridade no homem. Nietzsche parece não abandonar tal perspectiva em sua filosofia, dando-nos vários indicativos desta imbricação. Criar se lhe afigura praticamente um imperativo existencial, tal como na seguinte indagação: “mas de onde nós tiramos nosso imperativo? Ele não é ‘tu deves’, mas sim ‘eu preciso’ da superioridade, do criador” (Nachlass/FP 25 [307], KSA 11.90). Noutro fragmento póstumo, alia uma ideia deveras censurada em sua análise da arquitetura moral socrático-platônica, cristã e moderna, a ideia de felicidade, à atividade criadora: “a única felicidade encontra-se no criar: tudo lhe deve co-criar e ainda em cada ato possuir esta felicidade!” (Nachlass/FP 4[76], KSA 10.135). Dessa perspectiva, recuperemos, dado o vislumbre dessa acepção, inquietações que anteriormente havíamos posicionado como bússolas para a nossa discussão, destinando-as ao próprio filósofo em questão: a criação possibilita o além-do-homem? Por meio de seu cultivo o homem afastar-se-ia do niilismo? É uma *facultas* exclusiva dos seres humanos?

Se o discurso do além-do-homem perdeu sua ênfase neste período da filosofia nietzschiana, não há como garantir *ipsis litteris* que fora abandonado; mas, indubitavelmente, o elogio da capacidade de criar continua firme, sobretudo na configuração tipológica do senhor, do forte ou nobre, especificamente enquanto ‘capacidade de criar valores’. Nesse sentido, coaduna-se inteiramente ao propósito mais relevante para o último Nietzsche contra a reedição dos valores niilistas pela modernidade, o de fomentar uma transvaloração de todos os valores (*Umwerthung aller Werthe*) impulsionada pela percepção trágica do existir assentada no eterno retorno. A ideia de uma transvaloração dos valores de nossa civilização, divisada sob a ótica da criação, implica uma simbiose entre o leão e a criança de Zarathustra:

o entrelaçamento entre a reconquista da infância perdida do mundo como inocente devir, e a atividade criadora cardinalmente leonina. Há uma impressão de que ao homem de tipo elevado delineado e impelido por Nietzsche em *Para além de bem e mal* parece estar reservado esse simbiótico protagonismo existencial. No entanto, se assim for, outro problema adquirirá forma: o tipo superior de homem de *Para além de bem e mal* seria um substitutivo ao além-do-homem de *Assim falava Zaratustra*?

Quanto ao ‘estatuto ontológico’ da criação em Nietzsche, faz-se necessário ressaltar seu intuito de pensar sem recorrer a estratégias metafísicas e sim, construir um discurso cosmológico onde o próprio criar, assim como o destruir, manifesta-se como atividade intrínseca ao movimento do mundo e da vida como vontade de potência. Não se pondo desde um fora hiperurânio, mas na imanência de todo o ‘acontecer’, a criação constitui um modo de dar-se da vida e não um fundamento supra-sensível, meta-empírico e exterior. Ora, se a ininterrupta transformação de tudo que há, sob o signo das múltiplas forças componentes do embate constitutivo de um real sempre evanescente, dá-se enquanto devir criador de novas conformações, pode-se inferir com Nietzsche que a criação é a assinatura da vida no que vive¹⁹. Isso posto, quando o homem cria, avalia, impõe um sentido e um valor ao mundo, é a vida que irredutivelmente nele se expressa. Nos termos do autor, “ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores”

¹⁹ Tal inferência parte da seguinte sentença nietzschiana: “a totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: na medida em que extraem de si e depositam na experiência a sua força, seus anseios e seus hábitos como seu *mundo externo*. A capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) é a sua capacidade fundamental” (Nachlass/FP 34 [247], KSA 11.503).

(GD/CI, Moral como contra-natureza, § 5, KSA 6.86). Logo, isso corresponde a inverter os discursos que reivindicam um sujeito ao qual esteja ligada a potência criadora na condição de faculdade ou predicado substancial exclusivo.

Evidentemente, não pretendemos com nossas ilações encerrar as respectivas questões, mais apenas correr o risco de tentar iluminar o tenso lugar ocupado pelo homem superior nas cordilheiras filosóficas de Nietzsche. Embora sinuosas, as curvas de seu pensamento aduzem esse aspecto continuamente reiterado no trato do humano elevado: a aptidão para criar; o que concomitantemente revela de sua parte uma preocupação latente porém onipresente com o futuro do homem, com as condições nas quais edificaria o seu próprio destino. Nietzsche é talvez um dos primeiros a declarar que a história do humano é uma larga trajetória de invenções e criações dos mais distintos e profusos consolos, muletas, tutelas e aparatos com os quais os homens pudessem dar sentido à existência e nela sobreviver. O problema concerne ao fato de o fazerem negando a finitude e a temporalidade, isto é, a própria vida em nome de ultramundos e transcendentais. Por isso mesmo, somente uma condição humana afirmativa seria capaz de reverter o valor do tempo e da finitude, porque operaria mediante a assunção destes, articulada à compreensão de si mesma como criadora de novas perspectivas de existência num mundo não divinizado.

Abstract: This article intends to expose the noisy concept of superior man in Nietzschean thought, presenting his polysemous character and hypothetically deducting than it maintains, in the itinerary of the here investigated works, a key feature as its hallmark: the creative power.

Keywords: superior man – typology – nihilism – creation.

referências bibliográficas

1. BERKOWITZ, P. *Nietzsche: la ética de un inmoralista*. Madrid: Cátedra, 1995.
2. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Librería Perlado, 1940.
3. LEFRANC, J. *Compreender Nietzsche*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
4. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
5. MARTON, S. “A morte de Deus e a transvaloração dos valores”. In: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª. ed. São Paulo: Barcarolla, 2009.
6. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980, 15 v.
7. ———. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).
8. ———. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
9. ———. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
10. ———. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

11. ———. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
12. ———. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
13. ONATE, A. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, Editora da UNIJUÍ, 2000.
14. SLOTERDIJK, P. *O quinto “evangelho” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

Artigo recebido em 26/04/2010.

Artigo aceito para publicação em 15/05/2010.