



O ensinamento do Além-do-Homem como ideal estético de Nietzsche

The teaching of superman as aesthetic ideal in Nietzsche

Roberto de Almeida Pereira de Barros

Doutor em Filosofia pelo Technische Universität Berlin, professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, PA - Brasil, e-mail: robertbarr@gmx.net

Resumo

A comunicação visa à abordagem das dimensões ideais, estéticas e filosóficas do ensinamento do Além-do-Homem (*Übermensch*) a partir dos pressupostos estéticos que Nietzsche mobiliza a partir de sua interpretação da arte e da religião gregas. Objetiva mostrar como tais fatores possuem importância decisiva na consideração de Assim falava Zaratustra como obra filosófica. Com isso objetiva-se mostrar que tais pressupostos possibilitam compreender a aproximação dos ensinamentos centrais de Zaratustra, do Eterno Retorno do mesmo e do Além-do-Homem, das concepções estéticas do apolíneo e do dionisíaco da obra inaugural de Nietzsche, porém desta vez vinculadas não mais a uma metafísica do artista, mas a uma pretensão de conhecimento que se afasta de toda forma de dogma e de determinismo. Desse modo é possível para Nietzsche aproximar arte e ciência e assim conceber uma nova idealidade.

Palavras-chave: Apolíneo. Dionisiaco. Além-do-Homem. Eterno retorno.

Abstract

The Communication aims to address the dimensions of the ideal, aesthetic and philosophical teaching of superman (Übermensch) from the aesthetic assumptions that Nietzsche mobilizes from his interpretation of Greek art and religion. It intends to show how these factors have decisive importance in the consideration of 'Thus Spoke Zarathustra' as a philosophical work. The objective is to show that these assumptions allow to understand the proximity of Zarathustra's central teachings, the Eternal return of the same and superman, the aesthetic conceptions of the Apollonian and the Dionysian period in Nietzsche's inaugural work, this time connected, no longer to a metaphysics of the artist, but as an intention of knowledge that moves itself away from all forms of dogma and determinism. This way, it is possible for Nietzsche to bring art and science closer and thus conceive a new idealism.

Keywords: Apollonian. Dionysian. Superman. Eternal return.

Introdução

A argumentação que se segue visa a acenar com uma proposta de interpretação do ensinamento (*Lehre*)¹ nietzscheano do Além-do-Homem

¹ Optou-se aqui pela tradução de *Lehre* por ensinamento e não por doutrina por dois fatores primordiais: A palavra *Doktrin* existe em alemão, de onde se origina o adjetivo *doktrinär* que expressa uma ideia fixa (*Wahrig*), ou a incapacidade de mudar de opinião (*Langenscheidt*). O dicionário Duden, volume 7 (*Herkunftwörterbuch*) indica a origem latina e francesa da palavra *Doktrin* (*Docere - Doctrine*), que pode ser remetida ao verbo *Lehren*, mas no sentido do século XVI, que trazia consigo o significado de fixidez a um ensinamento (*an einer Lehrmeinung starr festhalten*). O mesmo volume indica ainda que no século XIX o termo adquire uma forte conotação política relacionada ao fanatismo. (DUDEN, W. *Zürich. Bibliographisches Institut. Herkunftwörterbuch*: Mannheim, 1977. p. 132). No volume etimológico (10) do mesmo dicionário o aspecto político é novamente ressaltado e o termo *Doktrin* é associado à ideia de obrigatoriedade (*einer Doktrin verpflichtet*) e ao comunismo (*Doktrin von der Diktatur des Proletariats*), aspectos que, como se abordará, afastam o sentido daquilo que Nietzsche anuncia por intermédio de Zarathustra. A partir destes significados considerou-se difícil poder associar os princípios de Zarathustra ao caráter doutrinário expresso pela palavra alemã e por isso optamos pela palavra ensinamento, por entender que os ensinamentos de Zarathustra não são cânones, mas princípios que pressupõem

(*Übermensch*), antevisto enquanto expressão da inclinação estética da filosofia de Nietzsche, que assim associa pensamento filosófico rigoroso com a força plasmadora da arte. Tal análise parte dos seguintes pressupostos: em primeiro lugar, da constatação da existência de uma relação íntima e indissolúvel entre os escritos do autor que, muito embora respeitem momentos diferenciados, nos quais encontramos mudanças de ênfase e perspectiva, possibilitam tacitamente que se compreenda entre eles um liame temático de imprescindível consideração. Dessa tomada de posição decorre um segundo ponto, decisivo para a abordagem aqui proposta: a consideração de aspectos que se fazem presentes na filosofia de Nietzsche desde *O nascimento da tragédia* (1871) e nos textos que se circunscrevem no seu perímetro temático, enquanto fatores nos quais se encontram tendências de significativa importância para a formulação de concepções expostas em *Assim falava Zaratustra* (1883/1885). A consideração da importância e significação efetiva desses escritos e em especial de *O nascimento da tragédia* baseia-se no pressuposto de que eles consistem não na determinação decisiva do direcionamento da especulação filosófica de Nietzsche (FINK, 1983, p. 22), porém, em seu ponto de partida, que a despeito das próprias críticas feitas pelo filósofo, não o impediram, ao escrever sua autobiografia intelectual, *Ecce homo* (1888), de considerar que aquele livro, apesar de suas falhas e comprometimentos, já anunciava “inovações decisivas” (EH, *O nascimento da tragédia*, § 1).²

O conflito entre arte e ciência

A valorização da arte enquanto manifestação vital e antídoto (*Heilmittel*) contra o desafio apavorante do existir, mais ainda, a crítica da perspectiva racional, compreendida sob o ponto de vista de sua significação

aceitação e não contém restrição de possibilidades. Não se coadunam, portanto, com qualquer forma de determinação. Mesmo Bern Magnus (MAGNUS, B. Nietzsches Ätneralistischer Gegenmythos. In: SALAGUARDA, J. (Org). *Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. p. 229), que faz uso do termo doutrina em sentido normativo refere-se a um imperativo interno, relacionado à significação psicológica do ensinamento. Werner Stegmaier refere-se a contradoutrinas, remetendo sua interpretação, como fazemos aqui, à significação individual dos ensinamentos de Zaratustra apud (SKOWRON, M. Zarathustra-Lehren. *Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkunft. Nietzsche-Studien*, n. 33, p. 52, 2004).

² Todas as referências feitas a escritos de Nietzsche se reportam a NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), Berlin: De Gruyter, 1988. Em caso de recorrência a outras edições, elas serão indicadas nas notas.

vital e intencionalidade inerente, parecem ser traços que, mesmo mediante reformulações e utilização de diferentes estilos argumentativos, se fazem presentes nos mais variados momentos de expressão da filosofia de Nietzsche. Tais aspectos podem ser encontrados, com diferentes formulações, tanto nos primeiros escritos, remetidos e intencionalmente relacionados à interpretação da arte e cultura grega, como em *Assim falava Zaratustra*. Dessa proximidade decorre uma revalorização afirmativa e posterior de *O nascimento da tragédia*, que reforça a importância deste livro para a filosofia de Nietzsche como um todo. Essa compreensão se baseia na importância da compreensão da arte como necessidade vital do homem e da reafirmação da compreensão da ciência como produtora de aparência (*Schein*). Os traços se mostram decisivos a partir da refutação da infalibilidade dos seus pressupostos lógicos e racionalmente concebidos, que sustentam tanto a metafísica quanto a ciência, o que torna passível de uma interpretação estética³ de ambas, perspectiva que, segundo o filósofo, a racionalidade lógico-conceitual tentou desqualificar desde sua origem. Desse modo, a racionalidade filosófica grega, para Nietzsche depreciadora da arte e fonte primeira do impulso científico, não extrapolaria o âmbito daquilo que ela própria considerou como fonte de erro e de ilusões sem valor. Ela teria sua origem efetiva em uma necessidade de refutação valorativa da arte e jamais se baseou na confirmação de seus pressupostos fundamentais (SIMON, 1989, p. 243), que, para Nietzsche, são unicamente valores convencionados. Vista desta perspectiva, a modernidade evidencia-se para ele como época de percepção do fracasso do “projeto racional”, explicitado pelo fato de este não alcançar seus objetivos afirmados como de primeira ordem. A verdade estável (diferenciada do mundo fenomênico, tomado então como transitório e aparente) e o seguro conhecimento de uma realidade estável e lógica são pressupostos baldados para Nietzsche. Por esse motivo, o racionalismo socrático-platônico ocupa, sob a sua ótica, um patamar ainda inferior ao que a ciência relegou à arte: o de produtor de aparência sem conteúdo estético válido, em outros termos, de ilusão (*Wahn*) sem conteúdo vital. Esse posicionamento filosófico, tomado a partir de sua interpretação da tragédia grega, Nietzsche utiliza como ponto de partida para analisar todo o racionalismo filosófico ocidental, desde Sócrates até a ciência de seu tempo, o leva

³ Pois a obra inovadoramente se propõe a analisar “Die Wissenschaft unter der Optik des Kunstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens.” GT, – Tentativa de autocrítica, § 2.

a concluir que ambos se fundam unicamente em pressupostos valorativos, em posicionamentos morais decorrentes de um conflito, de perspectivas que, assim compreendida, torna sem sentido qualquer discussão acerca da superioridade epistemológica de uma perspectiva sobre a outra. A partir desta constatação, a intenção de Nietzsche é superar a oposição entre arte e ciência e remeter a consideração da oposição de ambas para o âmbito de problematização de sua significação vital. Esta, por conseguinte, é a temática que mobiliza as energias do autor tanto em seus primeiros escritos como nos últimos, sendo que em ambos os momentos, ele pressupõe uma reavaliação positiva da força criativa da arte, todavia mediante diferentes direcionamentos e pressupostos.

Um ponto inicial da abordagem das nuances teóricas de Nietzsche pode ser indicado a partir da percepção de que a problematização destes aspectos insere-se em uma longa tradição de reinterpretação da cultura grega e de seu significado para a cultura ocidental, que na Alemanha se estabelece decisivamente a partir de Winckelmann, Lessing, Herder, Schiller, Goethe e Hölderlin. É interessante, todavia, perceber que Nietzsche dialoga com essa tradição de pensamento muitas vezes de forma crítica, e que isso possui implicações e determina variantes em seus posicionamentos. É a partir da relação crítica com a tradição que o precedeu que o seu exercício filosófico se direciona a novas metas. Os escritos subsequentes a *O Nascimento da Tragédia* são muito mais voltados para uma crítica dos valores morais da cultura ocidental e de sua proveniência do que para uma nova tentativa de afirmar a necessidade de uma consideração estética do mundo. Todavia, mesmo que não declarados, é possível apontar nessa nova tomada de posição significativos aspectos dos trabalhos iniciais, que mostram importância central nas formulações de seus últimos posicionamentos.

Para além da metafísica do artista

Humano, demasiado humano, que inaugura a segunda da filosofia de Nietzsche, mostra um novo posicionamento seu com relação à arte. Cômico da impossibilidade de supressão das influências metafísicas na cultura – e, portanto, do retorno a uma forma original de fruição estética – o autor analisa a significação cultural da arte em seu tempo e as formas tradicionais de considerá-la a partir da concepção hegemonia científica. Trata-se de

um ponto de vista novo, decisivo e bastante significativo à nova postura do autor com relação a sua atitude crítica com respeito à cultura, pensada a partir de então já em distanciamento da metafísica do artista. A decepção cultural com respeito a Wagner e ao wagnerianismo, que também veio a significar uma reconsideração da filosofia schopenhauriana, remete Nietzsche a um posicionamento significativamente outro no que se refere à cultura. Parece-lhe, então, evidente que se a arte pode ter direito a pleitear significação na contemporaneidade, ela só pode fazê-lo se considerada a perspectiva dominante do seu tempo, a científica. De outro modo, ela se torna meramente epígona, forma de expressão presa ao passado (VM § 178) e sem significação cultural afirmativa efetiva. Esse novo posicionamento, todavia, não significa um abandono das suas perspectivas estéticas. Ele constitui uma via outra de retomada da crítica à metafísica e ao racionalismo socrático, que nesse momento remete Nietzsche à problematização dos valores, enquanto problema de primeira ordem. A sua aproximação das ciências naturais deve ser entendida neste contexto. Nietzsche as mobiliza decisivamente como forma de refutar toda pretensão canônica de uma verdade última. A este respeito deve ser indicado que nas obras posteriores, em especial com respeito *A gaia ciência* e *Assim falava Zaratustra*, o autor afirma repetidas vezes a importância da atenção aos pressupostos artísticos presentes nos livros para a compreensão do conteúdo dos mesmos⁴. Por conseguinte, não deve ser tomado como aleatório o fato de que em *Assim falava Zaratustra* podemos constatar a retomada de temas e conceitos que recebem claramente influências do entusiasmo inicial de Nietzsche. Assim sendo, torna-se possível dizer que nesse momento ainda mantém-se presente na sua filosofia uma consideração trágica da existência (FW § 342), que o autor tenta reafirmar como necessária, a partir da refutação interna de outras formas de consideração (GT, Tentativa de autocrítica, § 6).

Isso possibilita dizer que desde sua obra inaugural Nietzsche indica que se a ciência não pode ser analisada sob o ponto de vista meramente científico, pois seu real fundamento decorre de outro impulso que o desejo de conhecer, uma análise meramente epistemológica de seus pressupostos, com vistas a afirmar a sua necessidade, perde o sentido (MACHADO, 1999,

⁴ No caso de GC a influência dos artistas e trovadores provençais (EH, *A gaia ciência*, § 1). Em *Assim falava Zaratustra* no renascimento da arte de ouvir, a restauração da antiga inspiração dos poetas e o uso do ditirambo. Conf. EH, *Zaratustra*, § 1, 3 e 7.

p. 7-8). A filosofia, ou mesmo toda pretensão científica, passa a ter significado apenas quando relacionada à vida. Esta torna-se sinônimo de positiva indeterminação e a hierarquização dos pressupostos de consideração da cultura e de seus valores sofre uma significativa mudança. A racionalidade e a perspectiva científica deixam de ser as únicas e últimas instâncias de consideração do mundo, passando a ser fundamentais os princípios efetivamente ativos na sua valorização, tais como a sua aceitação incondicional, mesmo em seus mais duros e terríveis aspectos e consequências. Isso Nietzsche nomeia “visão trágica do mundo”, dissociada de qualquer comprometimento com as formas tradicionais de aspiração à pureza científica.

A tragicidade de Zaratustra

O pensamento do eterno retorno do mesmo, que tem seu anúncio no aforisma 341 de *A gaia ciência* pode exemplificar satisfatoriamente novos direcionamentos. Ele encontra seu fundamento justamente na concepção da existência considerada sob o ponto de vista do caráter dionisíaco (MACHADO, 1999, p. 123) da vida compreendida como algo indeterminável, mas metaforicamente exprimível como eterno movimento ou brincadeira de crianças (FP KSA 9, II [141], p. 494). O postulado da eterna recorrência de todas as coisas afirmado por ele remete sua significação tanto à reflexão acerca de novas possibilidades éticas e de consideração da existência humana, como também ao âmbito da estética (KSA 9, II [162], p. 504), pois considera o mundo unicamente como eterno devir e fluxo constante de aparências, do que resulta a sua aproximação com o que se convencionou chamar a primeira filosofia de Nietzsche. A relação entre concepções formuladas em momentos diferenciados é evidenciada em inúmeras passagens pelo próprio autor. Para ele, Zaratustra, o anunciador do Além-do-Homem, é justamente aquele que alcançou as ideias mais profundas, que não vê nenhuma objeção contra a existência, assim como contra o “Eterno retorno do mesmo”, o qual, por sua vez, tem como expressão Dionísio (EH, Zaratustra, § 6). Com efeito, sendo o pensamento do “*Eterno retorno do mesmo*” o ensinamento fundamental de *Assim falava Zaratustra* (Idem § 1), que marca o reaparecimento da influência do dionisíaco em obras publicadas, ele implica imediatamente em uma questão acerca do seu estatuto: se ele permanece segundo a mesma concepção que no

livro inicial de Nietzsche, ou seja, se mantém a mesma relação com o seu par conceptual, Apolo. A resposta a este questionamento possui inúmeros aspectos que implicam proximidade e afastamento. Vejamos aqui alguns de significação decisiva à abordagem aqui proposta: do mesmo modo que em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche expõe a perspectiva de que os gregos foram salvos do aniquilamento pela arte proveniente do figurativo apolíneo associado à música dionisiaca, em *Assim falava Zaratustra*, o ensinamento dionisiaco do “Eterno retorno do mesmo” também possui o seu consolo aparente, trata-se do ensinamento do Além-do-Homem (FP KSA 10, 4 [132], p. 152). Estudos como o de Marie-Luise Haase mostram que esta é precisamente a relação entre os ensinamentos (HAASE, 1984, p. 30), e ainda que este livro foi pensado por seu autor segundo uma concepção trágica, como um drama em quatro partes (HAASE, 1984, p. 23). Diante desta proximidade temática que liga os diferentes momentos, adquire significação uma consideração atenta dessas fontes.

Os argumentos em favor desta perspectiva de análise são numerosos: um deles deixa primeiramente evidente a sua significação a partir da análise do trágico e do dionisiaco nos escritos compreendidos no perímetro temático de *O nascimento da tragédia*, este tomado como escrito de significação particular no contexto pleno da filosofia de Nietzsche. Isso se deve ao fato de que nele encontram-se pela primeira vez anunciadas noções às quais o autor fará importantes recorrências em escritos posteriores, de onde decorre que, ao se cogitar a significação dessas referências posteriores, apresenta-se como imprescindível uma remissão ao livro inicial, sob pena de consideração apenas parcial das mesmas. Em um segundo momento, pode se mencionar o posicionamento de Nietzsche acerca da ciência e da arte nas obras posteriores ao seu afastamento das influências da concepção artística de Richard Wagner e da filosofia de Schopenhauer, nas quais ambas são objetos de novas considerações (BARROS, 2007, p. 94). A perspectiva aqui adotada é a de que em *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e em *A gaia ciência* é possível constatar respectivamente a crítica feita mediante pressupostos científicos dos princípios que norteiam a produção artística contemporânea, a problematização dos valores morais fundantes da cultura e, finalmente, a proposta de reavaliação positiva da arte na modernidade, a partir de sua associação com o anseio pelo conhecimento. Distante do otimismo da metafísica, a perspectiva filosófica de Nietzsche não estabelece metas ou objetivos. Aproximada da arte, a paixão pelo conhecimento se

revela como uma atividade arriscada, não mais se caracterizada mais pelo anseio pelo conhecido, mas pela fascinação do ignoto, pois compreende a sua incomensurável força estética de fascinação. É esse aspecto que caracteriza a filosofia trágica, a aceitação do indeterminável, mediante a qual são comunicados o surgimento de Zaratustra, os seus ensinamentos do Além-do-Homem e do princípio da vontade de poder assim como, decisivamente, o pensamento abissal do eterno retornar de todas as coisas.

O Além-do-homem e o pensamento do Eterno retorno

O caráter trágico da filosofia de Nietzsche se mostra desse modo como fator importante à compreensão dos ensinamentos do “Eterno retorno do mesmo” e do “Além-do-Homem” em *Assim falava Zaratustra*. Um dos traços mais atuantes e subjacentes de ambas as concepções é justamente a compreensão trágica e dionisíaca da existência, o que Nietzsche assevera em *Ecce Homo*:

E com isso toco no ponto de onde eu saí pela primeira vez – o “Nascimento da Tragédia” foi a minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso retorno eu novamente ao solo onde minha vontade, meu poder cresceram – Eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – Eu, o mestre da doutrina do Eterno retorno. (GD, O que devo aos antigos, § 4).

Todavia, se, em *O nascimento da tragédia*, Dionísio é associado a Apolo dando origem à arte trágica, em *Assim falava Zaratustra*, este par não é mencionado, muito embora aspectos associados a ele possam ser antevistos tanto na figura resplandecente de Zaratustra (MACHADO, 1997, p. 40) como no ensinamento do Além-do-Homem, com o qual ele deseja criar a mais bela imagem em contraposição à vacuidade da ausência de aspirações superiores. Em decorrência disso, pode-se considerar o ensinamento do Além-do-Homem a partir de seu traço apolíneo, posto que ele é mencionado como preparação e consolo que antecede o ensinamento dionisíaco do Eterno retorno. A possibilidade de interpretá-lo como ideal baseia-se em dois aspectos fundamentais: (a) nas inúmeras referências de Nietzsche a um novo ideal que em sua filosofia consiste em um contraideal e (b) na função que o ensinamento desempenha em *Assim falava Zaratustra*, aproximando-a

de maneira sugestiva do efeito estético visado pela arte grega na fase mítica de sua cultura. Segundo estes fatores é possível pensar o Além-do-Homem como ensinamento que se justifica esteticamente, pois a partir dos escritos que antecedem *Assim falava Zaratustra* intenção de Nietzsche, não é mais fundamentar a sua filosofia segundo argumentos teóricos ou científicos tradicionais, mas fazê-lo por meio da sua força afirmativa e embelezadora da vida. Por outro lado, ao conceber *Assim falava Zaratustra* como tragédia Nietzsche, pode voltar a fazer uso de pressupostos que podem ser relacionados aos princípios artísticos de seu escrito inaugural, pois a dicotômica hierarquia estabelecida entre arte e ciência foi refutada. Essa proximidade, como foi mostrado, é indicada pelo próprio autor no prefácio acrescido ao seu escrito inaugural, onde podemos encontrar argumentos que possibilitam compreender esse retorno, tais como o afastamento do romantismo, do idealismo e da metafísica e, a partir disso, a possibilidade do dionisíaco e de uma nova arte da qual Zaratustra é trago (Unhold. GT, Tentativa de autocrítica, § 7).

O novo sentido do trágico

A consideração desta imediação implica, por sua vez, a necessidade de interpretar a aproximação entre escritos distanciados por mais de uma década a partir da declarada importância conferida a *Assim falava Zaratustra*. Desse modo, parece bastante plausível que o ressurgimento do dionisíaco deveria ser pensado como pressuposto de justificação à presença de caracteres de seu par complementar, do apolíneo (BARRACK, 1974, p. 115). Se pensado segundo a perspectiva de *O nascimento da tragédia*, *Assim falava Zaratustra* é também passível de ser interpretado como contendo caracteres de ambos os impulsos artísticos. A indicação dos objetivos desta retomada encontra-se volumosamente indicada tanto nos prefácios de 1886, como em *Ecce homo* (1888), escritos que visam decisivamente a fornecer dados à compreensão de *Assim falava Zaratustra*, cuja recepção e aceitação não satisfizeram as expectativas de seu autor.

Entretanto, a partir das afirmações de Nietzsche que indicam esta proximidade, é necessário atentar para aqueles que evidenciam distanciamentos. Se em *O nascimento da tragédia* Apolo e Dionísio são pensados segundo uma perspectiva metafísica, em *Assim falava Zaratustra* essa pressuposição

não é mais encontrada. A tragédia de Zaratustra não se justifica mais a partir de sua proximidade com respeito ao antigo drama grego, muito embora ela até mesma seja concebida tanto como poesia preceitual (*Lehrgedicht*), todavia possui um caráter muito mais significativo de paródia do evangelho cristão e de todos os valores tradicionais (ALLEMANN, 1974, p. 54). O traço apolíneo da obra revela-se na figura de Zaratustra em dois aspectos: na clareza e luminosidade de sua figura e na sua atitude heroica diante da vida pensada como eterna recorrência de todas as coisas, necessária para a criação do mais alto tipo heroico, o Além-do-Homem (BARRACK, 1974, p. 118). Esse aspecto precisa ser considerado segundo a denúncia da superficialidade de poeta, que pressupõe a compreensão de que os poetas mentem em demasia, mas que são justificados, de forma não épica, pela afirmação da transitoriedade e da aparência, portanto da existência, e não por meio de uma vaga visão onírica (ALLEMANN, 1974, p. 57).

A alegria trágica de Zaratustra

Com a tragédia de Zaratustra, Nietzsche efetua um distanciamento com relação à significação grega dos dois princípios estéticos, tal como ele os pensara segundo a metafísica do artista em *O nascimento da tragédia*. Se o filósofo ainda pensa a poesia e a música como formas de expressão da vida vista mediante uma perspectiva trágica, esta necessita também ser compreendida como paródia a si mesma (ALLEMANN, 1974, p. 57). Assim se evidencia o rompimento com a definição tradicional de tragédia (CHAVES, 2006, p. 21) e com o seu caráter religioso, em favor unicamente de uma elevação (*Steigerung*) do sentimento de vida, partindo-se de uma arte dela estimulante (ALLEMANN, 1974, p. 57). Desse modo, torna-se produtivo o contraposto do desmascaramento do poeta por Zaratustra com o elogio da potência poética e a sua justificação como criação; pois assim torna-se decisiva a força da figuração como redenção do sofrimento e não a sua verdade.

Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são necessários o sofrimento e muitas transformações (ZA, Das ilhas bem-aventuradas).

Indicado como anunciador da concepção dionisíaca do mundo, a aparição primeira de Zaratustra demonstra o seu traço apolíneo no desejo de produzir a eterna beleza, cujo objeto incomum e distante é um não existente e ideal (BARRACK, 1974, p. 119). O Além-do-Homem é o anteparo de beleza colocado entre o homem e o mundo pensado dionisíacamente, como vontade de poder e eterno retornar de todas as coisas (HEIDEGGER, 1961, p. 40). Pensado no sentido da nova nobreza que assimila o passado e a partir dele cria, redimindo-o (Z III, Das velhas e novas tábuas, § 12), ele é a imagem ideal, eminentemente não cristã, que ensina uma nova forma de amor à terra e à vida: a autossuperação. Esta pode ser compreendida como um preceito para a existência no mundo das novas percepção e significação da existência impostas pelo ensinamento do Eterno retorno. Elas implicam na necessidade da escolha da eternidade e da aceitação incondicional de tudo o que existe, ou da completa resignação. O anseio de autossuperação homem é o estímulo com vistas a sempre prontificá-lo a adequar-se ao mundo e à vida plenamente aceitos, o que pressupõe a aceitação da própria impossibilidade de determinação da existência. Ambos têm seu valor restabelecido graças ao desmascaramento do engano da crença no “mundo verdadeiro” e na moral que a sustenta, concebidos desde então como estranhamento com relação à vida (KAULBACH, 1985, p. 33). Essa nova exigência de veracidade, no entanto, não se direciona à criação de um novo mundo mais verdadeiro, mas à supressão da dicotomia excludente entre verdadeiro e falso (GD, Mundo verdadeiro, § 5) e à aceitação de tudo o que existe como multiplicidade de perspectivas, para as quais o momento da decisão imposto pelo pensamento do Eterno retorno mostra-se como um compromisso com a criação e com o futuro (KAULBACH, 1985, p. 41). É precisamente este sentido futuro que Nietzsche confere às palavras e ensinamentos de Zaratustra, que revela um outro aspecto da idealidade do Além-do-Homem: a sua inexistência (ZA, Dos Sacerdotes). Entretanto isso não o impede de ser posto como ensinamento tanto para a humanidade atual como para a humanidade futura com vistas à superação e à grandeza de ambas (Z, Prólogo, § 4). Esses aspectos são característicos do épico, por conseguinte do apolíneo, tacitamente constatáveis no herói épico homérico, para quem todo esforço de aprimoramento, embelezamento e autossuperação, são impulsionados por uma imagem apresentada a ele como modelo inspirador. Na epopeia, esse indivíduo recebe a designação *aristos*, pois ele é aquele que se coloca, por causa do seu aprimoramento, acima dos demais.

Todo empenho do aristocrata épico tem também um significado além do presente (*Kleos*), que extrapola a glória momentânea (*Kudos*) e a amplia, aspecto que se revela na preocupação pelo legado da memória gloriosa a ser deixada às gerações futuras (Homero, *Iliada* Canto VII, 81-91).

Todavia, o estatuto do épico é outro em *Assim falava Zaratustra*, em que o dionisíaco manifesta-se significativamente alterado. Em *O Nascimento da tragédia*, a seriedade e o sublime eram relacionados com a disciplina e com o heroísmo. Na obra da década de 1980, a superação do espírito de gravidade e a leveza são características da personagem apolínea, que é Zaratustra. Por esse motivo, o Além-do-Homem e o herói apolíneo não podem ser os mesmos, pois este perde a sua seriedade e solenidade e dança como o vento (BARRACK, 1974, p. 122). Eles podem, porém, ser aproximados pelo desdém de Zaratustra pela fraqueza e pela afirmação do anseio de autossuperação (*Selbstüberwindung*) que marca o Além-do-Homem (WOTLING, 1995, p. 333). Desse modo, este apresenta aspectos tanto apolíneos quanto dionisíacos, haja vista que são aspectos indissociáveis. O primeiro é o desejo de autossuperação e o segundo a aceitação do perigo que tal desejo implica, pois ele deve ser compreendido em um mundo no qual o conflito, criação e destruição são aspectos inerentes. Em decorrência disso, os aspectos dionisíaco e o apolíneo em *Assim falava Zaratustra*⁵ não significam mais a caracterização estética dos princípios metafísicos da essência e da aparência do mundo. Eles devem ser entendidos como relacionados à superação do pessimismo filosófico, pois esta meta integra o dionisíaco como princípio afirmativo do ciclo de morte e vida que marca a filosofia de Nietzsche na fase posterior ao seu distanciamento da filosofia de Schopenhauer (BARRACK, 1974, p. 128).

A separação dessa nova concepção de Dionísio da anterior é afirmada no aforismo 370 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche, em tom de justificativa, diferencia claramente o pessimismo dionisíaco e o que ele denomina de pessimismo romântico. Segundo ele, toda arte e filosofia podem ser consideradas como remédios e auxílio ao serviço da vida em crescimento e em luta, que supõe sempre sofrimento e sofredores. Há, porém, aqueles que sofrem por abundância de vida, que desejam a arte dionisíaca e a visão trágica e aqueles que sofrem por seu enfraquecimento, que exigem da arte

⁵ Mesmo sem serem mencionados em obras publicadas, o apolíneo e o dionisíaco como forças naturais associadas ao sonho, à embriaguez e ao orgiástico ainda recebem menções por parte de Nietzsche (KSA 13, 14 [36], p. 235-236).

e da filosofia a calma, o silêncio, mar sem ondas, ou então a embriaguez, o espasmo e o delírio. Estes últimos, escreve Nietzsche, são os românticos, cujos nomes mais célebres são os de Wagner e Schopenhauer, e que neste momento são postos em diferenciação ao homem mais rico em plenitude de vida, o homem dionisíaco: aquele que pode se permitir a visão do mais terrível, do problemático, o luxo da destruição, da decomposição, e a negação.

A questão primeira a ser posta no aforismo a partir desta distinção diz respeito ao que é criado dessas perspectivas no domínio da arte, ou seja, se na manifestação artística de ambas encontram-se os traços de abundância ou de empobrecimento da vida, ou como o próprio autor formula a questão: “aqui foi a fome ou o supérfluo que se tornou criativo?” (FW § 370). Esta pergunta remete a uma outra, que toca no sentido da criação, pois Nietzsche quer questionar se o que a motiva é a necessidade de eternizar, ou então o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de devir (*Werden*). Sob tal ótica este primeiro impulso poder ser interpretado como expressão de força abundante, prenhe de futuro (*zukunftschwangeren*), cujo termo designativo é *dionisíaco*. Mas pode também ser o ódio do fracassado, do desprovido, do enjeitado, que necessita destruir porque todo subsistir o revolta e irrita. Desse modo, a vontade de eternizar pode vir de duas fontes: primeiro da arte apoteótica (*Apotheosenkunst*), que espalha um brilho homérico de beleza e glória sobre todas as coisas (Idem), mas também pode vir do sofrimento, da tortura, que gostaria de moldar o mais pessoal, único e estreito sofrimento em lei e coação obrigatória, para assim cravar a imagem de sua tortura. Esta segunda origem é o pessimismo romântico, do qual Nietzsche deseja diferenciar uma outra forma de pessimismo, o dionisíaco, que se poderia chamar clássico se o termo já não estivesse desgastado pelo uso (FW § 370).

O conteúdo desse aforismo fornece aspectos importantes no que diz respeito ao sentido no qual Nietzsche concebe o seu dionisíaco filosófico; mas a ele pode ainda ser acrescida a afirmação do aforismo 372 de *A gaia ciência* intitulado “Por que não somos idealistas?” (*Warum wir keine Idealisten sind*), no qual, criticando toda a tradição filosófica de desprezo pelos sentidos e analisando essa atitude sob a ótica da fisiologia, o autor afirma:

Em suma: todo idealismo filosófico foi até o presente algo como doença, onde não foi, como no caso de Platão, a previdência de uma saúde muito rica e perigosa, o medo dos sentidos preponderantes, a sabedoria de um sábio discípulo de Sócrates. Talvez

nós, homens modernos, não sejamos suficientemente saudáveis para ter necessidade do idealismo de Platão? E nós não tememos os sentidos, por que... (FW § 372).

Desejamos chamar a atenção para as palavras destacadas neste aforismo e então relacioná-las com a noção de idealismo a qual Nietzsche se refere no aforismo 382 de *A gaia ciência*. Com isso desejamos argumentar que a crítica do idealismo feita pelo autor possui um alvo preciso: o idealismo iniciado por Platão e que na compreensão de Nietzsche chega ao seu tempo e influencia o romantismo. Trata-se do idealismo fundado na depreciação dos sentidos, que se tornou o elemento constante em toda a tradição filosófica, mas que se encerra com o aparecimento dos filósofos modernos que Nietzsche anuncia. No aforismo 382, o novo ideal proposto pelo filósofo tem como condição prévia a “grande saúde”, que faz com que aquele que a possui queira lançar-se em aventuras e à exploração de novos e perigosos mares⁶. Estas, por conseguinte, são as mesmas qualidades do dionisíaco referidas no aforismo 370, onde encontramos referências a uma arte homérica (apolínea) e dionisíaca. O conteúdo desses aforismos permite então que se constate que, embora Nietzsche não se refira especificamente ao apolíneo e ao dionisíaco em *Assim falava Zaratustra*, ele não deixa de conceber a obra a partir de princípios que remetem a essas noções.

Ideal e contra ideal

A partir desse ponto, pode-se tomar como correta a afirmação de que o presente de Zaratustra aos homens consiste em um novo ideal, que não aquele da tradição metafísico-cristã. Entretanto é necessário ainda delinear melhor os traços do novo ideal a que Nietzsche se refere. Segundo ele mesmo, este poderia ser denominado “clássico” e ser compreendido imediatamente como apartado das formas vigentes de idealismo – tanto do filosófico como do romântico. Estes são para ele expressão de uma saúde crepuscular, de uma moral restritiva ou de um estado doentio, que

⁶ A relação entre saúde e ideal pode ainda ser lida no póstumo:

“Conceito de saúde e ideal dependente do alvo (Ziel) do homem? – Porém, o alvo mesmo é uma expressão de uma determinada qualidade (Beschaffenheit) do corpo e suas condições. O corpo e a moral” (KSA 10, 4 [217], p. 172).

precisamente por isso necessitam de uma utopia não terrena. A observação desse aspecto permite que se compreenda o novo ideal como dionisíaco, pois significa aceitação e mesmo necessidade da pluralidade de estados, desafios e de condições adversas, até mesmo da doença, enquanto forma plena de aceitação da vida. Ele acaba por exigir um tipo mais forte de homem, que vive e cria (MÜLLER-LAUTER, 1971, p. 118), se habitua e mesmo deseja viver nas intempéries, a fim de cada vez mais ver-se necessitado a buscar estados mais elevados. Em favor dessa distinção, fazemos nova referência à seção “Por que escrevo tão bons livros” de *Ecce homo*, última obra de Nietzsche. Nesta, encontramos referências claras com respeito à utilização do termo ideal e de sua significação para se compreender a ideia do “Übermensch”.

A palavra ‘Além-do-Homem’, como designação do tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao homem ‘moderno’, ao homem ‘bom’, aos cristãos e outros niilistas – uma palavra que, na boca de Zaratustra, do aniquilador da moral, se torna uma palavra que dá muito a pensar –, foi, quase por toda parte, com tal inocência, entendida no sentido daqueles valores cujo oposto foi apresentado na figura de Zaratustra: quer dizer, como tipo ‘idealista’ de uma espécie superior de homem, meio ‘santo’ meio ‘gênio’ (EH, Porque escrevo livros tão bons, § 1).

Nietzsche prossegue afastando a significação do termo de qualquer darwinismo ou “culto de heróis” e acentua que talvez fosse melhor procurar o seu significado em um César Bórgia. Essa referência que se esclarece nas passagens seguintes e precisamente em contraposição a qualquer noção idealizada de homem, por conseguinte, na afirmação de que este é um ato contra a natureza (EH, Porque escrevo livros tão bons, § 5) e de que o Além-do-Homem seria aquele que teria a capacidade prática de poder suportar a realidade tal qual ela é, mesmo em seus aspectos mais terríveis e problemáticos (EH, Por que sou um destino, § 5). César Bórgia é indicado justamente por ter sido uma exceção no que se refere ao ideal e à moralidade cristã, e ainda por ter sido um homem de ação nas condições mais duras e problemáticas. Ele consiste em uma referência histórica singular, que por superar a moralidade do seu tempo constitui – acompanhado de Napoleão e Goethe – uma pré-figuração do Além-do-Homem (WOTLING, 1995, p. 351). A partir dele é possível se compreender o aspecto ideal do Além-do-Homem concebido por Nietzsche como devidamente afastado da idealidade em voga (WOTLING, 1995, p. 355), pois ele foi um dos que se colocaram

acima de sua época e de sua moral, demonstrando o anseio que Nietzsche deseja conferir ao homem futuro por meio do Além-do-Homem, a exigência da autossuperação e da alteração das tábuas canônicas de valores.

Mas a pré-figuração não deve ser tomada como uma referência histórica ao Além-do-Homem. Pelo contrário, uma característica do ensinamento repousa na sua idealidade, na sua inexistência (ZA, Dos sacerdotes), o que possibilita inferir a sua justificação estética, pois o seu significado se funda na força da criação isenta de qualquer fundamento e que, assim, se apresenta livre para direcionar-se ao futuro.

Primeiramente dizia-se Deus, quando se olhava para mares distantes: Mas agora, eu vos ensino a dizer Além-do-Homem. Deus é uma conjectura; mas quero que o vosso conjecturar não vá além de vossa vontade criadora. Podeis vós criar um Deus? Então calai-vos diante de mim a respeito de todos os deuses! Mas bem podeis criar o Além-do-Homem. Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais e ancestrais do Além-do-Homem; e que esta seja a vossa melhor criação (ZA, Das ilhas bem aventuradas).

O que diferencia o idealismo do Além-do-Homem é o desejo de superação de toda autoridade da tradição por meio do princípio da criação. O ensinamento do Além-do-Homem afasta-se do idealismo porque com ele esta noção substitui as do Deus ordenador e do destino, entendidas como formas utópicas que revelam a incapacidade de aceitação incondicionada da vida. Ele é direcionado para a criação do novo e por isso ele pode servir de modelo a ser seguido no tempo que se inicia, o do devir, do “Eterno retorno do mesmo” (KSA 10, 4 [80], p. 137). Desse modo, enquanto figuração do ensinamento da superação necessária à superação do niilismo idealista, ele pode justificar-se até mesmo esteticamente.

Más e inimigas dos homens (menschenfeindlich) eu chamo todos os ensinamentos do uno e pleno e imóvel e sacio e intransitório (unvergänglich)!
Todo o imperecível – é apenas uma metáfora (Gleichniss)! E os poetas mentem demais.
Mas do tempo e do devir, devem falar as melhores metáforas: elas devem ser um louvor e uma justificação de toda transitoriedade (ZA, Das ilhas bem aventuradas).

Estes são aspectos que possibilitam compreender o ensinamento do Além-do-Homem como ideal estético: (a) Primeiramente pela negação da possibilidade ou da necessidade de um princípio de verdade que deva servir de fundamento e justificação de qualquer forma de expressão, noção afirmada por Nietzsche desde *O nascimento da tragédia*, quando faz o elogio do poeta trágico e o caracteriza como aquele que usa a metáfora como imagem substitutiva em lugar do conceito (GT § 8). (b) Concomitante a isso, o movimento em favor de uma Transvaloração dos valores visa a tornar tal forma de justificação novamente possível, por meio de um discurso filosófico voltado não para a verdade pensada como objetivo, fim ou meta determinada, mas para uma concepção de vida afirmativa, cujo pressuposto primeiro é o desejo de criação, cuja inspiração é a ação fecunda da arte. Essa concepção estético-filosófica, por sua vez, não pode ser afirmada a partir de uma concepção de arte ainda subjugada pela antiga crença na verdade, disso decorre a retomada daquela que para Nietzsche fora a única experiência estética ingênua no ocidente, a arte grega. Desse modo, se pode mencionar um novo e decisivo aspecto: (c) O de que este movimento não é um mero retornar a um estágio anterior de significação da manifestação artística do homem, mas sim que se trata de uma revalorização não conservativa, que tem por objetivo indicar a necessidade da criação a partir da demonstração da restrição das estimativas de valor em voga, pois: “Aquele que se tornou sábio nas antigas origens acabará, estais certos, por procurar fontes do futuro e novas origens” (ZA, Das velhas e novas tábuas, § 25).

A partir destes três pontos básicos, pode-se compreender que Nietzsche concebia *Assim falava Zaratustra* como um drama criado sob o símbolo de Dionísio e, portanto, de Apolo. Não se trata das divindades gregas propriamente ditas, mas sob o signo delas, de concepção outra do mundo e da existência, totalmente afastada da moralidade e dos valores que o filósofo se empenha em refutar. Considerar o ensinamento do Além-do-Homem como um ideal, requer que se esclareça em que sentido uma filosofia que faz um duro ataque aos ideais pode comportar uma proposição do mesmo caráter. Por este motivo, é necessário compreender de que modo o termo ideal, tomando positivamente, pode ser compreendido na sua filosofia. Um dos caminhos possíveis é considerar o conteúdo artístico do ensinamento do Além-do-Homem a partir de suas características apolíneas. Aproximar traços desse ensinamento de outros presentes na epopeia grega se justifica não como uma tentativa de sua definição, mas como forma de explicitar o

traço individual (ZA, *Das velhas e novas tábuas* § 4) conferido por Nietzsche a ele. Tal indicação se confirma quando analisados os pressupostos segundo os quais Nietzsche elabora a obra e a disposição de suas partes, quando a noção de ideal encontra-se presente no horizonte do autor no período de elaboração de *Assim falava Zaratustra*. Isso pode-se constatar ainda nos póstumos:

assim como nós não temos mais necessidade da moral, assim como da religião. O ‘eu amo Deus’ – a primeira e única forma de religiosidade – converteu-se em amor de um ideal (Liebe eines Ideals), tornou-se criadora, autêntico Deus-homem (KSA 10, 4 [90], p. 140).

Considerações finais

O recurso aos fragmentos póstumos possibilita a confirmação de aspectos que Nietzsche não explicita diretamente nas obras publicadas. Neles podemos encontrar a confirmação de que *Assim falava Zaratustra* fora concebido segundo perspectiva trágica, para o que a arte criadora e afirmativa é posta como necessidade. O ressurgimento do trágico e da inspiração dionisiaca aproxima o conteúdo de *Assim falava Zaratustra* de pressupostos gregos que Nietzsche já utilizara em seu primeiro livro, no qual os helenos são descritos como um povo de cultura fundamentalmente artística, que teria chegado ao fim graças à crítica racional do seu caráter ideal (GT § 11).

A concepção de *Assim falava Zaratustra* como drama que expressa novamente a sabedoria dionisiaca permite que se considere, com acentuadas indicações, o ensinamento do Além-do-Homem como ensinamento apolíneo e anteparo contra a dureza implacável do mundo compreendido dionisiacamente e a partir da morte de Deus. Desse modo, o Além-do-Homem pode ser considerado como um ensinamento ideal no sentido da significação que este termo possui para Nietzsche, a partir de sua interpretação dos gregos, como bela imagem que serve de anteparo à percepção plena do caráter atroz da existência. O desejo da beleza que não nega e sim afirma constitui um impulso vital que, enquanto tal, se torna-se uma potência vital e engrandecedora da existência humana.

Criar um Ser mais elevado do que nós mesmos somos, é o nosso Ser. Criar algo **acima** de nós. Este é o impulso da criação, isto é o impulso da ação e da obra.

Como todo querer pressupõe um alvo, assim o homem pressupõe uma Essência que não <está> lá, mas que, porém, oferece uma finalidade para sua existência. Esta é a liberdade de toda vontade! Nessa finalidade repousa o amor, a glorificação, o ver a perfeição, a nostalgia (KSA 10, 5 [1], 203, p. 209).

Referências

- ALLEMANN, B. Nietzsche und der Dichtung. In: RATTNER, J. **Nietzsche: Leben, Werk und Wirkung**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p. 45-64.
- BARRACK, C. M. Nietzsche's Dionysius and Apollo: Gods in transition. **Nietzsche-Studien**, n. 3, p. 115-129, 1974.
- BARROS, R. **Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche**. Berlin: Parerga Verlag, 2006.
- CHAVES, E. **Introdução a tragédia de Sófocles**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.
- DUDEN, W. **Zürich**: Bibliographisches Institut. Herkunftwörterbuch: Manneim, 1977.
- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.
- HAASE, M. L. Der Übermensch in also Sprach Zarathustra und in Nachlass 1882-1885. **Nietzsche-Studien**, n. 13, p. 228-244, 1984.
- HEIDEGGER, M. **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1961.
- HOMERO. **Iliada**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, [19-?].
- HONNETH, A. **Das paradox des Augenblicks**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- KAULBACH, F. **Sprachen der ewigen Wiederkunft**: d. Denksituationen d. Philosophen Nietzsche u. ihre Sprachstile. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.

- LAUTER, V.-M. **Nietzsche**: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin; New York: De Gruyter, 1971.
- MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MACHADO, R. **Arte, ciência e filosofia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- MAGNUS, B. Nietzsches Ätternalistischer Gegenmythos. In: SALAQUARDA, J. (Org.). **Nietzsche**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. p. 219-233.
- NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Munchen, Berlin: de Gruyter, 1980.
- NIETZSCHE, F. W. **Saemtliche Werke**: Kritische Studienausgabe (KSA). Organizado por G. Colli e M. Montinari, Berlin: De Gruyter, 1988.
- SKOWRON, M. Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkunft. **Nietzsche-Studien**, n. 33, p. 47-69, 2004.
- SIMON, J. Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. **Nietzsche-Studien**, n. 18, p. 242-259, 1989.
- WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilizacion**. Paris: PUF, 1995.

Recebido: 12/01/2012

Received: 01/12/2012

Aprovado: 20/01/2012

Approved: 01/20/2012