

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Instituto de Filosofia, Sociologia e Política**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**



Dissertação

**A filosofia do Espírito Livre em Nietzsche:**  
tensões, rupturas e inovações

**Daniel de Alvarenga Barbare**

Pelotas, 2015

**Daniel de Alvarenga Berbare**

**A filosofia do Espírito Livre em Nietzsche:**

tensões, rupturas e inovações

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, área de concentração Fundamentação e Crítica da Moral, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2015

Daniel de Alvarenga Barbare

A filosofia do Espírito Livre em Nietzsche: tensões, rupturas e inovações

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa:

Banca Examinadora:

.....  
Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (UFPel) (Orientador)  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo

.....  
Prof. Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira. (UFPel)  
Doutor em Filosofia na Universidade de São Paulo

.....  
Prof. Dr.  
Doutor em ..... pela Universidade .....

**Dedico este trabalho ao meu amigo  
Sidnei Jonas Pereira Gonçalves.**

## **Agradecimentos**

Agradeço, primeiramente, à Universidade Federal de Pelotas, pela oportunidade de realizar o curso de Pós-graduação, público, gratuito e de qualidade.

Ao professor Dr. Clademir Luís Araldi, pela orientação crítica, confiança e, principalmente, pelos conhecimentos construídos, sem os quais esse trabalho não seria possível ou careceria de fundamento.

Aos professores do Departamento de Filosofia, pela dedicação, profissionalismo e refinada consciência filosófica.

À funcionária Mirela Moraes, pelo empenho em prol do curso.

Aos meus colegas de curso, Antonio Gissoni e Jonas Rodeghiero, pelas conversas, cafés, análises de conjuntura e debates filosóficos. E aos amigos Anderson Pirica, Nauro Junior, Gilson Araújo e Aisllan Souza, pelo companheirismo. À Danyelle Gautério, pela ajuda e carinho.

À minha família, em especial minha avó, que sempre me ajudou desde que cheguei à Princesa do Sul. Também ao meu irmão Henry Berbare, pela postura crítica e intelectual. À minha Mãe e ao meu Tio Miguel.

Por fim, agradeço a todos os espíritos livres que nos abrem caminho para as colmeias do conhecimento.

*“Para o homem consciente só havia um dever: procurar-se a si mesmo, afirmar-se em si mesmo e seguir sempre adiante o seu próprio caminho, sem se preocupar com o fim a que possa conduzi-lo. Tal descoberta comoveu-me profundamente e foi para mim como o fruto daquela vivência. (...) Sua missão era encontrar seu próprio destino, e não qualquer um, e vivê-lo inteiramente até o fim. Tudo o mais era ficar a meio caminho, era retroceder para refugiar-se no ideal da coletividade, era adaptação e medo da própria individualidade interior.*

*Essa nova imagem ergueu-se claramente diante de mim, terrível e sagrada, mil vezes vislumbrada, talvez já expressa alguma vez, mas somente agora vivida. Eu era um impulso da natureza, um impulso em direção ao incerto, talvez do novo, talvez do nada, e minha função era apenas deixar que esse impulso atuasse, nascido das profundezas primordiais, sentir em mim sua vontade e fazê-lo meu por completo.*

*Esta, e somente esta, era a minha função”.*

*(Hermann Hesse)*

## Resumo

BERBARE, Daniel de Alvarenga. **A filosofia do Espírito Livre em Nietzsche: tensões, rupturas e inovações**. 2015. 115f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Linha de pesquisa: Fundamentação e crítica da moral. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

O presente estudo visa analisar a filosofia do espírito livre em Nietzsche. Para tanto, pesquisaremos o desenvolvimento desse tipo superior de homem como uma forma de superação de todo o dogmatismo. Abordando a sua origem: com o rompimento de seus antigos mestres e tudo que lhe era venerável até as formulações mais tardias presentes em *Além do bem e mal* e nos prefácios de 1886. Analisando, também, as diferentes formulações do espírito livre. Neste sentido, é preciso investigar como ocorre o processo de ruptura responsável para que o espírito encontre sua liberdade. A filosofia histórica e a ciência têm um papel decisivo ao fornecerem as ferramentas e a disciplina necessárias para romper com as ilusões da metafísica. Exemplificando, também, que o espírito livre é um conceito relativo, visto que é em oposição aos espíritos cativos. Investigaremos como Nietzsche passa a ver a vida como uma experiência daquele que conhece. O filósofo alemão anuncia a morte de Deus e com ela abre-se um mar infinito de possibilidades de experimentação. Sendo assim, é fundamental abordar como a morte de Deus está imbricada com a filosofia do espírito livre. Ressaltando que a metáfora das três transmutações do espírito, em especial a da segunda metamorfose representada pela mudança do camelo para leão, tem um papel determinante. A mudança de postura do “tu deves” (camelo) para o “eu quero” (leão) é ainda uma liberdade negativa, porém necessária ao caminho da criação. Por fim, trataremos das últimas formulações dos espíritos livres, ressaltando a sua relação com a temática da vontade de poder. Neste período do pensamento de Nietzsche, o perspectivismo é central, já que não existem mais fatos e apenas interpretações. Nada no mundo é senão vontade de poder, deste modo o valor das coisas existe apenas na interpretação. Neste sentido, veremos se o espírito livre realiza a superação da moral e a tarefa da criação de novos valores.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Espírito livre; Ciência; Morte de Deus; Vontade de poder.

## Abstract

BERBARE, Daniel de Alvarenga. **The philosophy of free spirit in Nietzsche: tensions, ruptures and innovations.** 2015. 115f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Linha de pesquisa: Fundamentação e crítica da moral. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

This study intends to analyze the Nietzsche's philosophy of the *free spirit*. We'll research the development of this kind of superior human being, as a way to overcome all dogmatism types. The approach will be taken from the origin: from the rupture with his old teachers and all the things he used to venerate, to the latest ideas of *Beyond Good and Evil* and the 1886's forewords, and analyzing the different formulations of the *free spirit*. In this sense, it's necessary to investigate how it works the process of rupture that takes the spirit to freedom. The historical philosophy and the science both play a major role by giving the necessary tools and discipline to break up with the illusions of the metaphysics. As an example, we'll approach the free spirit as relative concept, an opposition to the captive spirit. We'll study how Nietzsche starts to see the life as an experience of those who knows. The German philosopher announces the God's death, which opens endless possibilities of experimentation. So, it's very important to approach how God's death is deeply related with the philosophy of the free spirit, observing that the three spirit transmutations metaphor has an important role, in particular the second metaphor, about the change of the camel to a lion. The attitude change by "you should" (camel) to "I want" (lion) is still a negative freedom, but important for the way to creation. Ultimately, we'll study the last free spirit's formulations, approaching their relation with the *will to power* theme. In this period of Nietzsche's ideas, the perspectivism is very important because there are no more facts, just interpretations. Everything in the world is *will to power*, in this sense the value of things exists only on interpretation. We'll see if the free spirit can accomplish the moral overcoming and the job of create new values.

**Key-Words:** Nietzsche; Free Spirit; Science; God's Death; Will To Power.



## Abreviaturas para a citação das obras de Nietzsche

A citação das obras de Nietzsche e dos fragmentos póstumos segue a convenção proposta na edição de COLLI, G., MONTINARI, M. (Org.). **Sämtliche Werke:** Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998, 15v.

As siglas em português são abreviações das obras para facilitar a leitura.

NT	<b>Die Geburt der Tragödie</b> ( <i>O nascimento da tragédia</i> ) – 1872
Co. Ext. I	<b>Unzeitgemässe Betrachtungen.</b> Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller. (Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor) – 1873
Co. Ext. II	<b>Unzeitgemässe Betrachtungen.</b> Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: a utilidade e desvantagem da história para a vida) – 1873-1874
Co. Ext. III	<b>Unzeitgemässe Betrachtungen.</b> Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador) – 1874
HHI	<b>Menschliches Allzumenschliches</b> (v.1) (Humano, demasiado humano [v.1]) – 1878
OS	<b>Menschliches Allzumenschliches</b> (v.2): Vermischte Meinungen und Sprüche ( <i>Humano, demasiado humano</i> (v.2): Miscelânea de opiniões e sentenças) – 1879
AS	<b>Menschliches Allzumenschliches</b> (v.2): Der Wanderer und sein Schatten ( <i>Humano, demasiado humano</i> (v.2): O andarilho e sua sombra) – 1880
A	<b>Morgenröte</b> (Aurora) – 1880-1881
GC	<b>Die fröhliche Wissenschaft</b> (A gaia ciência) – 1881 e 1886
ZA	<b>Also sprach Zarathustra</b> (Assim falava Zaratustra) – 1883 – 1885
BM	<b>Jenseits von Gut und Böse</b> (Para além do bem e do mal) – 1885-1886
GM	<b>Zur Genealogie der Moral</b> (Genealogia da moral) – 1887
CI	<b>Götzen-Dämmerung</b> (o crepúsculo dos ídolos) – 1888
AC	<b>Der Antichrist</b> (O Anticristo) – 1888
EH	<b>Ecce homo</b> – 1888

## SUMÁRIO

Introdução.....	10
1 O espírito encontra a sua liberdade.....	22
1.1 O nascimento do espírito livre.....	22
1.2 O espírito livre em oposição ao espírito cativo.....	32
1.3 O espírito livre: da filosofia histórica para uma filosofia da manhã.....	38
2 A morte de Deus e o novo horizonte de possibilidades.....	46
2.1 O maior evento de modernidade.....	46
2.2 Um novo anúncio da morte de Deus: a introspecção de Zaratustra.....	58
2.3 O espírito de leão e o espírito livre.....	64
3 A vontade de poder e as últimas formulações do espírito livre.....	72
3.1 A vontade de poder.....	72
3.2 O espírito livre e o perspectivismo.....	80
3.3 A superação da moral e a criação de novos valores: os espíritos muito livres.....	89
Considerações finais.....	103
Referências.....	110

## Introdução

O problema que propomos investigar neste trabalho concerne à concepção do espírito livre em Nietzsche, tendo como tese central que o espírito livre é uma condição necessária para a superação da moral e para criação de novos valores. Para tal feito, pesquisaremos quais são as diferentes formulações do espírito livre presentes no pensamento nietzschiano. Não obstante, após analisarmos as concepções do espírito livre, lançaremos mão a essa investigação: como se relaciona o espírito livre com a ciência e a filosofia histórica? Como a noção de um espírito livre e a morte de Deus dialogam no final da segunda fase<sup>1</sup> e principalmente na terceira fase do pensamento nietzschiano? E, por fim, as características do espírito livre em suas últimas configurações, inquirindo qual a imbricação da noção de vontade de poder com a filosofia do espírito livre e qual o papel do perspectivismo nesse ponto? Lançando as seguintes hipóteses: a ruptura de Nietzsche com seus mestres como um processo de encontrar seu próprio caminho; A morte de Deus como condição de possibilidade para o além do homem e espírito livre; e por fim que a vontade de poder relaciona-se diretamente com a liberdade do espírito livre. Para dar conta desse estudo abordaremos, em especial, os aforismos presentes na obra *Humano, demasiado humano - um livro para espíritos livres*, passando por *Aurora*, *Gaia ciência*, *Assim falava Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, em especial o segundo capítulo, a saber: *O espírito Livre*, e, por fim, os prefácios escritos em 1886. Já os fragmentos póstumos serão abordados de forma mais pontual, circunscrito aos trechos que possam nos esclarecer as referências textuais abordadas.

Com o intuito de elucidar melhor esses questionamentos, passamos a algumas considerações iniciais. Na nova tradição da filosofia ocidental houve uma intensa procura por uma fundamentação do agir humano. Os filósofos visavam encontrar um princípio que estabelecesse as diretrizes de nossas ações, uma regra de conduta que pudesse reger as relações intersubjetivas, a vida em sociedade e os modos de ser e agir com outrem que garantissem uma boa convivência.

---

<sup>1</sup> Trataremos a seguir da divisão em fases do pensamento nietzschiano.

Nas mais diversificadas formulações sobre a ética sempre buscamos uma regra de ouro, uma panaceia para um dos maiores problemas humanos: o convívio em sociedade. Assim, ao percorrer a vasta história da moral, vimos que sempre se buscou fundamentar os valores ditos “morais”, entretanto, esses mesmos valores eram tidos como “dados”. Nunca perguntamos de onde provinham essas valorações, isto é, onde e como surgiram?

Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesmo era tida como ‘dada’ (BM §186).

Com Nietzsche buscou-se pela primeira vez, de forma mais contundente, na história da filosofia, questionar o valor da moral, isto é, ele foi o primeiro filósofo que ousou perguntar sobre o valor dos valores, já que os mesmos não são dados. Não obstante, o autor de *Zaratustra* não se mantém preso à velha dicotomia de juízos de fatos e de valores, pois para ele o que há é interpretação<sup>2</sup> e interpretar nada mais é senão valorar. Os valores possuem uma história e, sendo assim, são passíveis de uma genealogia<sup>3</sup>. É necessário, então:

(...) percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região? (GM §7).

Temos aqui um caráter perspectivista da filosofia nietzschiana, no qual a moral é vista através de diferentes prismas de interpretação, onde não há um valor

<sup>2</sup> Sobre a interpretação e a atribuição de valores, abordaremos mais especificamente no terceiro capítulo sobre o perspectivismo em Nietzsche.

<sup>3</sup> Por genealogia adotamos, neste trabalho, a perspectiva apresentada por Michel Foucault (1999), ou seja, uma oposição à pesquisa de uma origem, à metafísica, enquanto meio de conhecer a história e as significações. Para o filósofo, do genealogista se exigiria uma obstinação pelo conhecimento, pela busca dos diversos desdobramentos que marcam a singularidade de cada acontecimento. Assim, a genealogia seria compreendida não como *Ursprung* (origem), mas sim como análise de *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência). A primeira referente à articulação do corpo com a história, ao pertencimento, entendido como descobrimento de todas as marcas sutis e fatos que afetam o corpo e o formam em caráter heterogêneo, como “superfície de inscrição dos acontecimentos”. A segunda, compreendida enquanto ponto de surgimento produzido em determinado estado de forças. A genealogia reestabeleceria aí os “diversos sistemas de submissão”, o “jogo casual das dominações”, produzidos no interstício dos espaços ocupados pelos adversários, sendo esse o lugar, ou “não-lugar”, do afrontamento responsável pela produção das emergências que gravam marcas nos corpos. Se a metafísica busca uma origem para a dominação, a genealogia irá analisar as particularidades de cada sistema de violências, tentando alcançar a compreensão do jogo de forças formado, das substituições, novas dominações, advindas das interpretações e apropriações de cada sistema de regras. Enquanto as possibilidades futuras da humanidade se encontram situadas nas interpretações possíveis, a genealogia seria a própria história efetiva da humanidade, a *Wirkliche Historie*.

em si, uma objetividade dos valores, mas sim uma criação. Os valores não surgem do nada e, sendo assim, podem ser questionados através de uma abordagem genealógica. Por consequência, os valores têm uma procedência, uma história. Não são divinos. Tampouco são eternos e universais, mas frutos do espírito humano.

Em contraposição à moral vigente, isto é, platônica-cristã, podemos observar, no horizonte nietzschiano, a busca por uma formulação de um tipo superior de homem. Nietzsche, desde a sua juventude, busca elaborar uma concepção de um homem raro, que foge a regra, uma exceção. São variados os tipos superiores apresentados por Nietzsche, dentre os quais destacam: o artista trágico, o gênio, o espírito livre, o além-do-homem e os espíritos muito livres. Nossa pesquisa busca estudar, de modo minucioso, o espírito livre.

Para tratar dessas questões, este trabalho irá nortear-se por um caminho dividido em três partes essenciais, ou melhor, em três capítulos. No primeiro investigaremos as diferentes concepções da “filosofia do espírito livre” presente em *Humano, demasiado humano*. No segundo iremos trabalhar com a morte de Deus e o novo horizonte de possibilidades aberto por ela. E, no último, com os aspectos tardios do espírito livre, em especial sua relação com a vontade de poder e perspectivismo.

Consideramos importante, porém, uma pequena introdução no modo de leitura da filosofia nietzschiana que, em nosso entendimento, possui uma complexidade ímpar na cultura ocidental. Complexidade esta, ancorada em sua escrita radical e em uma originalidade que exige uma leitura lenta e cuidadosa. Por não ser uma filosofia conclusa, tampouco um sistema acabado e estanque, não é possível abarcar a riqueza de seu pensamento buscando uma única chave de leitura para interpretação, nem ao menos ter uma postura totalmente conclusiva sobre uma unidade total de sua obra<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Essa opinião sobre uma possível unidade na obra nietzschiana divide os comentadores. Roberto Machado (1999), por exemplo, acredita que a transvaloração define a homogeneidade na obra de Nietzsche. Já Wolfgang Müller-Lauter (1997) vê que a multiplicidade organiza-se em uma unidade e recorre ao conceito de vontade de poder, citando-o: “Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de ‘quanta de poder’, se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder” (MÜLLER-LAUTTER, 1997, p.75). Já Clademir Araldi (2007) vê que na filosofia de Nietzsche há um pensamento de extremos, da perspectiva da negação da vida e de sua suprema afirmação. “Partimos da hipótese de que há na filosofia de Nietzsche um pensamento dos extremos, ou seja, que o seu pensamento se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida – de seu(s) sentido(s) e valor(es) – à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida. Que este pensamento ocupa um lugar central na sua filosofia...” (ARALDI, 2007, p.33). Não pretendemos demonstrar quem está “correto” ou quem apresenta a hipótese mais plausível para o

A obra filosófica do autor de Zaratustra, então, por não ser uma totalidade fechada, incita-nos a ter coragem para *nitimur in vetitum*<sup>5</sup>, bem como a ter uma predileção ao labirinto, só assim é possível ter uma boa leitura daquele que nasceu póstumo. Ademais, acreditamos, firmemente, que demasiadas perspectivas afloram nas mais variadas interpretações de seus escritos.

Nietzsche preocupa-se com seus leitores, buscando evitar ser mal compreendido pelos legentes modernos e apressados que se debruçam sobre seus livros, porém permanecem apenas na tensão superficial de sua refinada escrita, não adentrando, assim, em suas camadas mais obscuras e profundas. O filósofo de Sils-Maria prepara, então, a fina malha de sua rede para pássaros incautos e procura assegurar que uma má leitura acoberte o “sentido” de sua obra. Essa incapacidade de uma leitura lenta e demorada está, para nós, ligada a “uma aparente perda de sensibilidade, muitas vezes considerada por ele como um sintoma de sua época. Vem daí a necessidade, em meio a essas novas exigências da sociedade moderna, da busca de um leitor ideal” (BURNETT, 2008, p.28)

Daí que a filologia, então, é a metodologia reivindicada pelo filósofo para uma boa leitura, ou seja, para aqueles leitores que são “amigos do lento”, da busca pormenorizada dos múltiplos caminhos escondidos nos labirintos de sua escrita, das inúmeras perspectivas que afloram por trás de todas as entrelinhas. Postura esta contrária aos tempos modernos<sup>6</sup>, onde prepondera o ritmo rápido e veloz da máquina e do trabalho. A filologia, ao contrário: “[...] ensina a ler *bem*, ou seja, lenta profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados [...]” (A, Prefácio, §5).

Adotaremos, nesse trabalho, a divisão periódica da obra nietzschiana.<sup>7</sup> De acordo com Marton<sup>8</sup> (1990), podemos diferenciar três períodos da produção

---

pensamento nietzschiano, apenas enfatizar a riqueza de perspectivas que são possíveis de abarcar com sua filosofia.

<sup>5</sup> Lançar-se ao proibido.

<sup>6</sup> Neste sentido, Nietzsche ressalta: “Do meu pescoço, a partir de hoje; pende o relógio das horas: A partir de hoje cesso o curso dos astros, O sol, o canto dos galos e o evoluir de sombras, O que uma vez me anunciava o tempo; Está agora mudo, cego, e surdo: - Toda a natureza para mim silencia; Ao tiquetaque do relógio e da lei” (GC §48). Os modernos são, nessa perspectiva, os sem solidão própria, tão absorvidos pela dinâmica do capital que vivem sob a ditadura do trabalho e do relógio.

<sup>7</sup> Visando uma melhor elucidação e análise dos textos filosóficos é comum trabalhar com periodização nas obras. Nietzsche, também, não escapa desta forma de análise, pois ela nos fornece ferramentas que auxiliam no esforço interpretativo. Todavia, não se trata de engessar a obra em compartimentos estanques que bastam a si mesma, mas sim de um modo de buscar um parâmetro para localização dos conceitos, muitos deles fundamentais que aparecem em cada período. Bem como, para melhor esquadriñar as suas transformações, rupturas e inovações.

filosófica nietzschiana. Concordamos com a autora nessa divisão periódica, pois auxilia-nos a recuperar as influências exercidas sobre o filósofo e a “recuperar etapas do processo de elaboração de suas ideias” (MARTON, 1990, p.27). O primeiro período é denominado de pessimismo romântico, onde a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner são as grandes influências do autor. O pano de fundo é a crença em uma renovação cultural alemã. O segundo período, intermediário, é o positivismo cético, onde a figura do espírito livre ocupa um lugar central contra toda forma de convicções e a ciência e o método científico têm um local de destaque ao fornecer ao espírito as ferramentas necessárias para as libertações das crenças. As ideias de Auguste Conte, ainda segundo Marton (1990), exercem influência nas elaborações desta fase. O terceiro, e último período, é o da reconstrução da própria obra, onde a elaboração de sua própria filosofia torna-se consistente. Os conceitos de vontade de poder, eterno retorno e método genealógico ocupam um papel determinante. Esse período é nomeado pela autora como “transvaloração dos valores”.

Nossos estudos, aqui, dirigem-se, inicialmente, na segunda fase do pensamento do filósofo de Sils-Maria, mais especificamente no *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia ciência*. Fase esta em que aparece o conceito de espírito livre de forma radicalmente nova. Pretendemos analisar de que forma surge o espírito livre, bem como quais as suas características. Além disso, ver quais são as inovações, tensões, rupturas e transformações que esse espírito sofre desde as

---

<sup>8</sup> Na introdução da obra, a autora trabalha com as diferentes periodizações estabelecidas por variados interpretes de Nietzsche, com destaque para: Raoul Richter que estabelece dois períodos na obra, o primeiro de 1869 à 1881 e o segundo de 1882 à 1888. Sendo o primeiro de elaboração conceitual da obra e o último da obra acabada; Carl Albrecht Bernouilli vê o primeiro livro de Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, como algo à parte do restante de sua obra que é dividida em quatro períodos: o de Nietzsche educador (1873/1875), crítico (1876/1881), lírico (1881/1885) e fanático (1885/1888). Já Charles Andler, mesmo que reconheça a divisão da obra em três períodos, prefere dividi-la em dois, são eles: o da descoberta de Schopenhauer em 1872 até em 1880 e a última aparece com a visão do eterno retorno em 1881, sendo que os textos que vieram após *Zaratustra* são vistos como comentários e aprofundamentos das temáticas já trabalhadas nesta obra. Karl Löwith, grande comentador, vê no filósofo alemão também duas transformações: a do jovem que venerava Wagner e Schopenhauer para um espírito livre e do último para o mestre do eterno retorno. Não obstante, observa três períodos em Nietzsche: o primeiro que abarca desde *O Nascimento da tragédia* até as *Considerações extemporâneas*, o pensamento de renovação da cultura alemã é a principal característica dessa fase; o segundo período vai de *Humano demasiado humano* até o quarto livro da *Gaia ciência* e é marcado pela busca de si mesmo, da sua própria caminhada enquanto um espírito livre; e, por fim, o último período que vai de *Zaratustra* até *Ecce Homo*, onde a doutrina do eterno retorno, o mais pesados dos pesos, é a sua principal característica. Marton (1990) adota a divisão em três períodos, conforme o adotado por inúmeros comentadores, e é essa divisão que adotamos nesse trabalho.

obras citadas até o terceiro período da sua produção filosófica, com destaque para a obra *Além do bem e do mal* e os prefácios de 1886.

No primeiro momento, procuraremos demonstrar como o espírito científico fornece ferramentas e uma metodologia para o esclarecimento do homem, rompendo com a arte, a religião e a metafísica.

Sendo assim, a filosofia ancorada na ciência busca o sentido histórico e não mais as explicações metafísicas para todas as coisas. Dentro desta perspectiva da filosofia histórica encontramos a ideia de um desenvolvimento cultural da humanidade, onde podemos distinguir três fases – a religiosa, a artística e a científica – que correspondem respectivamente a três tipos de homem: o religioso, o artista e o cientista.

O espírito livre é fruto da última etapa do desenvolvimento humano e cultural e, deste modo, pode dispor de toda cultura já produzida, beber de todas as fontes históricas e, dado o desenvolvimento cultural, pode libertar-se das tradições que antes lhe acorrentavam. Todavia, veremos também que o espírito livre é um conceito relativo, de tal modo que é posto em oposição aos espíritos cativos. Sendo esses últimos aqueles presos ao peso da tradição.

Com o espírito livre, Nietzsche afasta-se de seus antigos mestres, a saber: de Wagner e Schopenhauer. Suas mais altivas esperanças sobre um novo horizonte cultural são deixadas de lado devido ao romantismo do primeiro e ao pessimismo do segundo.

Não há mais espaço para o reino onírico da metafísica nem para os devaneios românticos. As novas formulações nietzschianas sobre o conhecimento levam-no a criar um artifício poético, uma grande libertação dos grilhões culturais de sua época.

Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de não ser de tal modo solitário, de não ver assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação e nem suspeita, uma fruição dos primeiros planos, de superfícies, do que é próximo e está perto, de tudo que tem cor, pele e aparência (HHI, §1).

Essa ruptura dá-se no deserto da solidão. O filósofo vê suas expectativas esvanecerem: as artísticas com Wagner, por acabar se descambiando para o cristianismo; já as filosóficas com o pessimismo schopenhaueriano, sendo, então, necessário o espírito libertar-se de tais amarras para construir suas próprias auroras,



novas liberdades e autodeterminações. Segundo Löwith (apud ARALDI, 2004), essa ruptura de Nietzsche com seus mestres leva-o a um niilismo determinado e a uma liberdade negativa, decorrente da frustração com o romantismo<sup>9</sup>.

Nossa tese, nesse primeiro capítulo, é de que a ciência e a filosofia histórica caminham ao encontro do livramento do espírito. A filosofia da manhã desabrocha em novas auroras, novos horizontes de experimentação<sup>10</sup>.

Em um segundo momento, estudaremos a relação do livramento do espírito e sua relação com “óbito divino”, em especial o anúncio desta morte que é feito pelo louco na praça do mercado, no prólogo e no primeiro discurso de *Zaratustra* serão as fontes básicas de investigação. As possíveis imbricações da morte divina e os novos âmbitos de experimentação abertos pelo deicídio nortearão os rumos desse capítulo.

Buscaremos, ainda, associar esta passagem de libertação com a segunda transmutação do espírito, presente na obra *Assim falava Zaratustra*, onde o espírito de veneração, o camelo, se transforma em leão e quer ser senhor de seu próprio deserto. Assim, o espírito que seguia seus antigos mestres (Tu Deves) passa agora ao “Eu Quero”, da grande obediência ao “grande livramento”. O que significou:

(...) o sofrimento mais duro: a andança por desertos desconhecidos, calados. A partir de então, o filósofo voluntariamente desencadeou sua ‘triste sina’: seu prazer e curiosidade voltaram-se aos lados proibidos e insuspeitos da existência e do mundo (ARALDI, 2004, p.211).

Dito isso, cabe elucidar o evento decisivo da modernidade para Nietzsche: a morte de Deus, anunciada no aforismo § 125 e 343 da *Gaia ciência* e desenvolvida na obra *Assim falava Zaratustra*. Com a morte de Deus, abrem-se novos mares, novas perspectivas, e como os valores não nascem do ventre divino, nem do mundo das ideias, conseqüentemente, temos que é o homem que coloca valor nas coisas e nas ações, podendo modificá-las e engendrar novos valores humanos, demasiados

<sup>9</sup> “A frustração em relação ao romantismo de seus mestres guiaria Nietzsche ao ‘niilismo determinado’ (LÖWITH apud ARALDI, 2004, p.211).

<sup>10</sup> Nesse primeiro movimento, além de beber na fonte, isto é, nos textos do próprio filósofo, utilizamos comentadores da obra, visando um melhor entendimento, dentre os quais se destacam: Cladimir Araldi, em especial no segundo capítulo de sua obra *Niilismo, criação e aniquilamento* (2004), onde o espírito livre é trabalhado como uma tentativa esclarecida da formulação de um tipo superior de homem. Ademais, também recorreremos a Scarlett Marton, Eugen Fink, Henry Burnett, André Itaparica e Barbara Ramacciotti como pontos de apoio ou de oposição para melhor elucidar o desenvolvimento deste trabalho. Os demais autores constam na bibliografia, os supracitados foram os mais importantes para este ponto da pesquisa.

humanos<sup>11</sup>.

Dado que Deus morreu, não temos mais uma verdade para nos guiar. Reconhecemos a inverdade como condição da vida, em suma, estamos com o caminho aberto para o além do bem e do mal e para novas possibilidades de interpretações da vida e do mundo. O “velório divino” abre o caminho para uma maior liberdade do espírito, todavia, a nova estrada está longe de constituir-se como um passeio seguro, ela pode levar tanto a obumbração niilista quanto a autodeterminação, novos caminhos para esculpir-se no tempo, para ser senhor de si mesmo.

O martelo crítico da filosofia nietzschiana soa sobre a modernidade. Sua crítica volta-se contra a cultura moderna, a que dá origem ao último homem, o representante do nivelamento cultural. O último homem é o tipo mais desprezível de homem. Aquele que quer a vida fácil. Para ele desconfiar é pecado, afinal tudo que dá muito o que pensar se torna suspeito. Sua imagem é semelhante à imagem das moscas na praça pública. Eles “Têm seus pequenos prazeres para o dia e seus pequenos prazeres para a noite; mas respeitam a saúde. Inventamos a felicidade – dizem os últimos homens, piscando o olho” (ZA, Prólogo, §5).

Nossa tese, nesse capítulo, é que o espírito livre encontra, também, seu livramento com a morte divina. Isso ocorre, pois os valores se norteavam por uma verdade suprassensível. Deste modo, com a retirada do solo onde os alicerces celestiais sustentavam-se e com a constatação do óbito divino, o homem encontra uma nova liberdade, mas também pode cair em uma das suas piores crises, a crise da falta de sentido, de uma verdade, de uma finalidade, enfim, no mais profundo niilismo.

Semelhante ao camelo (primeira transmutação do espírito, representa a fase da obediência e da submissão ao transcendente) que rumo para o deserto, o espírito caminha para a sua própria solidão. No mais solitário deserto se dá a segunda transformação, a transformação em leão (segunda transmutação do espírito, representa a fase da negação), agora o espírito quer ser o senhor do seu próprio deserto. É com a morte de Deus que se abre o caminho para novas possibilidades humanas, demasiadas humanas. A tarefa do leão é, então, a negação, negar eis a sua tarefa. Relacionando com a vida do filósofo, esta transmutação coincide com a fase de ruptura de Nietzsche com seus mestres.

---

<sup>11</sup> Aqui estamos de acordo com Scarlet Marton (2000).

Com o leão o “homem cria para si a liberdade, liberta a liberdade que dorme nele” (FINK, 1988, p.76). No entanto, o libertar do leão é ainda liberdade negativa, não temos ainda a criação, só a negação dos antigos valores. Desatrelando-se do dever e impondo sua vontade e desejo. “Deus está morto, vivo está o homem, sua vontade e seu desejo” (BECKEMKAMP, 2005, p.143).

Como pontos de apoio e esclarecimentos conceituais, dialogaremos com Didier Frank (2005), Jörg Salasquarda (1997), Clademir Araldi (2000, 2002, 2004, 2008, 2012a, 2012b), Scarlet Marton (1984, 1990, 1998, 2000), Henry Burnett (2000, 2008) e Vania Dutra Azeredo (2003a, 2003b, 2004, 2005, 2008). Neste sentido, buscaremos, inicialmente, dialogar com os comentadores sobre a temática da morte de Deus e a *posteriori* ver quais as ressonâncias desse óbito no conceito de espírito livre. Não obstante, investigaremos a relação do espírito livre com o espírito de leão. Neste sentido, faz-se necessário abordar a relação da negação como o caminho para a afirmação.

E, para concluir, no terceiro movimento desse trabalho, investigaremos as últimas configurações do espírito livre, buscando verificar como o conceito de vontade de poder relaciona-se com este. Não obstante, veremos como o perspectivismo, a vontade de poder e a filosofia do espírito livre encontram-se ligadas no terceiro período. De tal sorte, analisaremos se o espírito livre realiza a superação da moral e, também, constitui uma expressão afirmativa/criadora da vontade de poder, isto é, se ele é também um legislador e criador de novos valores<sup>12</sup>.

Há em Nietzsche uma constante busca por uma tipologia superior de homem nas concepções elaboradas pelo filósofo desde a sua juventude. Primeiramente, o artista trágico era visto como tipo superior. Logo após é o gênio<sup>13</sup> quem passa a

<sup>12</sup> Neste último capítulo, além de Nietzsche, dialogaremos com os seguintes comentadores: Clademir Araldi (2000, 2002, 2004, 2008, 2012), Carlos A.R. Moura (2005), Wolfgang Müller-Lauter (1997), Alberto M. Onate (2003), Scarlet Marton (1984, 1990, 1998, 2000, 2007) e Fernando Costa Mattos (2007), como pontos de apoio ou contrapontos em nossa investigação.

<sup>13</sup> Segundo Araldi (2009), O artista trágico grego é vinculado ao gênio romântico na primeira fase do pensamento de Nietzsche. Não obstante, a partir das noções schopenhaurianas, como as de ser e aparência, uno-primordial e a multiplicidade do sensível, o filósofo de Sils-Maria desenvolve o conceito de gênio com as noções de dionisíaco e do apolíneo. O gênio apolíneo-dionisíaco encontra “A chave para a resolução da oposição coisa-em-si-aparência estaria no gênio, no modo como ele espelha o Uno-Primordial. O gênio é pura aparência, espelhamento adequado do Uno-Primordial, é o cume das séries de fenômenos de nosso mundo engendrado (pelo Uno-Primordial)” (ARALDI, 2009, p.185). Portanto, é na aparência que o gênio resolve a contradição entre ser e parecer. Segundo Nasser (2012), nessa concepção da juventude nietzschiana, há uma forma de platonismo invertida, onde a aparência é vista como fonte de prazer. “A aparência é fonte de prazer, o processo originário

ocupar o lugar dessa figura. Já em *Humano, demasiado humano* surge o espírito livre. Passando adiante, na obra *Assim falou Zaratustra*, o além-do-homem é visto como o tipo superior *par excellence* e, por fim, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche retoma a filosofia do espírito livre e nos escritos do período chega a admitir que o “inventou”<sup>14</sup>, isto é, que lhe atribuiu um rigor conceitual próprio e original. Também passa a se considerar como “[...] nós, bons europeus e espírito livres, muito livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco [...]” (BM, Prólogo).

Há, nesta formulação tardia do espírito livre, uma maior desconfiança face aos preconceitos morais derivados da vontade de verdade. O espírito livre em nada se assemelha ao povo. Como um ser de profundidade, o espírito livre ama a máscara. Nas palavras de Nietzsche “Tudo o que é profundo ama a máscara, as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile” (BM §40).

Com a nova formulação de espírito livre (*der freie Geist*) há uma identificação com a figura do filósofo, aqui o ato de negação é visto como uma etapa necessária para a afirmação. Assim, a tarefa negar/criar se encontram ligadas. Porém, cabe frisar que neste ponto se vincula a um projeto futuro de transvaloração de todos os valores. Nietzsche vê essa tarefa ainda legada para o futuro:

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas – em algum ponto -, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação (BM §40).

---

pelo qual o Uno-Primordial se “cura” ininterruptamente. Mas para se intuir enquanto obra de arte, é necessário o gênio (*Genius*) — a visão última da natureza. Se, do ponto de vista humano, aprisionado às determinações de espaço, tempo e causalidade, o gênio é um dentre outros homens, do ponto de vista “eterno” do Uno-Primordial, o gênio é o cume da “pirâmide da aparência” (NASSER, 2012, p.292). Não um prazer qualquer, mas o prazer supremo que é encontrado no reino das aparências e um total afastamento da coisa em si. Em *O Nascimento da tragédia*, o alemão está preocupado não só com o gênio nos gregos, mas com o nascimento do gênio em sua época. Todavia, a concepção do gênio é reformulada em *Humano*, onde o romantismo é visto como um sinal de decadência, Nietzsche afirma que foi capaz de “congelar” os erros que o tinha iludido “Um erro após o outro é calmamente colocado no gelo, o ideal não é refutado — *ele congela*... Aqui, por exemplo, congela “o santo”; pouco adiante congela “o gênio”; sob um espesso singelo congela “o herói”; por fim congela “a fé”, a chamada “convicção”, também a “compaixão” esfria consideravelmente.” (EH, *Humano, demasiado humano*, §1). Com essa reformulação no local do gênio, o espírito livre passa a ser o tipo superior de homem. Veremos melhor esse caminho no primeiro capítulo.

<sup>14</sup> O segundo aforismo do prólogo de *Humano, demasiado humano* é escrito em 1886, ou seja, é acrescentado após a obra, já que ela é de 1878. Sendo assim, já possui relação com as temáticas do período, em especial a vontade de poder, o perspectivismo e projeto de transvaloração de todos os valores.

O filósofo alemão distingue, ainda, os espírito livres e toma todo o cuidado para não serem confundidos com os livres pensadores “*libres penseurs*”, “*liberi pensatori*”, “*Freidenker*”, que são os defensores da democracia e da igualdade de direitos, enfim, das ideias modernas. São os sem solidão e que pregam a compaixão para com os sofredores.

Já os espíritos livres são solitários e “amigos da solidão” – citando Nietzsche: “na medida em que somos os amigos natos, jurados e ciumentos da solidão” (BM §42) – e são também imorais, “tudo que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto ao seu contrário” (BM §42), são curiosos e investigadores: “curiosos ao ponto do vício, investigadores a ponto de ser cruéis” (BM §42), bem como são ousados: “prontos para todo o risco, graças a um excesso de livre arbítrio” (BM §42), por fim, são nômades “Habitantes, ou ao menos hóspedes de muitos países do espírito” (BM §42).

Dito isto, então, buscaremos relacionar essa concepção tardia do espírito livre com o conceito de vontade de poder. Para tanto, estabeleceremos essa imbricação apresentada na obra *Além do bem e do mal* e em póstumos do período. Devemos levar em consideração, aqui, o emblemático parágrafo 36 que é colocado de forma incisiva no capítulo do *espírito livre*<sup>15</sup>. “Supondo, finalmente, que conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é minha tese” (BM §36). Essa relação também será ancorada em fragmentos póstumos e com algumas formulações anteriores da vontade de poder, principalmente no *Zaratustra*, onde ela é relacionada com a vida. A vontade de poder como uma superação, como a vida confiou-lhe um segredo, e este segredo é a vontade de ir além.

A filosofia do espírito livre, em concordância com Marton (2000), é vista como uma tentativa de superação da moral, “[...] é preciso ousadia para abrir mão de antigas concepções, desistir de mundo hipotético, libertar-se de esperanças vãs. Enfim, é longo o processo para o espírito tornar-se livre.” (MARTON, 2000, p.47).

---

<sup>15</sup> Se “pois todo impulso ambiciona dominar: e, portanto, filosofar” (BM § 6), “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de Poder (BM § 13), “[...] na vida real há apenas vontades fortes e fracas...” (BM § 21), “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como eu faço - isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento” (BM § 23). Todas essas formulações são anteriores ao §36. Neste parágrafo ela é apresentada como tese, onde todas as forças atuantes e o mundo visto de dentro são nada mais que a vontade de poder.

E é com o exercício dessa vontade de poder, desejosa de se expandir, que o espírito livre leva ao seu extremo a subversão daqueles valores morais que eram a expressão de uma vontade de poder impregnada pelo negativo e que se mantiveram por milênios. (PASCHOAL, 2009, p.169)

Não obstante, trabalharemos o perspectivismo e sua relação com a vontade de poder. Evidenciando sua diferença do relativismo, pois mesmo que não exista uma verdade última, mas sim múltiplos pontos de vistas, a vontade de poder oferece um critério de hierarquização das diferentes interpretações. Neste sentido, há perspectivas altivas e que favorecem um tipo superior de vida e outras empobrecedoras que levam a negação da vida.

Enfim, veremos que o espírito livre é um imoralista e encontra-se em uma hierarquia superior ao homem da massa, é aquele que sabe “preservar-se: a mais dura prova de independência” (BM §41). Alguém que visa superar sua época e o homem de seu tempo. Que tem a sua frente um mar infinito de possibilidades. Deste modo, as últimas questões que buscaremos analisar são: Qual a relação dos espíritos livres com a noção de vontade de poder e com o perspectivismo? E como os espíritos livres se enquadram frente à tarefa da superação da moral e da criação de novos valores? Isto é, com a tarefa dos legisladores.

## O espírito encontra a sua liberdade

### 1.1 O nascimento do espírito livre

Primeiramente, antes de iniciarmos nossa trajetória sobre o caminho desenvolvido por Nietzsche na elaboração da filosofia do espírito livre, entendemos que são necessárias algumas considerações iniciais sobre a gênese desses tipos superiores de homem.

Paolo D'iorio, um importante estudioso de Nietzsche, reconstrói com habilidade a viagem<sup>16</sup> do filósofo alemão para Sorrento, na Itália, no ano de 1876. É nessa temporada italiana que serão construídos grande parte dos aforismos para *Humano, demasiado humano*<sup>17</sup>. Neste sentido, consideramos pertinente resgatar algumas das passagens mais significativas dessas elaborações, pois elas marcam o início da filosofia do espírito livre.

No ano de 1876, Nietzsche passa por um grande sofrimento decorrente de sua doença, com crises graves de enxaqueca pelo menos uma vez por semana<sup>18</sup>. Ocupava-se da função de professor em Basileia e sentia-se decepcionado com o festival wagneriano realizado em agosto deste ano. Seu desejo de mudança para um local mais propício a sua saúde unia-se à necessidade de construir seu próprio caminho. Para sua sorte, recebe uma proposta de viagem de sua amiga Malwida von Meysenburg para “passar um ano no sul, para se cuidar mas também para refletir, como que para tirar férias de sua própria vida” (D'IORIO, 2014, p.11).

Em final de setembro, início de outubro, o filósofo de Sils-Maria parte para o sul acompanhado por Paul Rée e Brenner, param por duas semanas na Suíça e pegam um trem de Genebra para Gênova. No trem, Nietzsche trava diálogo com Isabelle von der Paklen sobre temas variados, mas um em especial nos chama muito a atenção. Ele questiona: “Não é verdade que a senhorita também é livre-pensadora?”<sup>19</sup> A resposta não deixa de ser surpreendente: “O que eu desejo é ser

---

<sup>16</sup> A reconstrução da viagem foi feita por D'iorio através das cartas, anotações em cadernetas, documentos, de Nietzsche e seus companheiros de viagem, a saber: Malwida von Meysenburg, Paul Rée e Brenner. (D'IORIO, 2014).

<sup>17</sup> Em *Ecce homo*, Nietzsche destaca que iniciou os escritos de *Humano* em Sorrento e concluiu em Basileia, sendo nesta última em condições bem menos favoráveis (Cf. EH, *Humano, demasiado humano*). Na *Genealogia da moral*, novamente relata que foi em Sorrento o início de livro *Humano, demasiado humano*, nos anos de 1876-77. (GM, prefácio, §2.).

<sup>18</sup> Conforme D'iorio (2014, p.9).

<sup>19</sup> Segundo Notas sobre a impressão dessa conversa no trem relatada por Isabelle von Ungern-Sternber, *Nietzsche im Spiegelbild seiner Schrift*, Leipzig, Naumann, 1902, p.26-30 (apud D'IORIO, 2014, p.27).

um ‘espírito livre’ o que eventualmente pode corresponder ao *libre-penseur* dos franceses”. Nietzsche faz, então, algumas anotações em sua caderneta.

Analisando este caderno, D’iorio (2014) descobre alguns fragmentos que remetem diretamente ao caminho para que o espírito encontre a sua liberdade. “Nele afirma-se que é pelo futuro do homem que o espírito livre vive, inventando novas possibilidades de existência e pensando as antigas” (D’IORIO, 2014, p.27). Em outro dos apontamentos presentes, Nietzsche separa a humanidade entre homens livres e escravos<sup>20</sup>. Tal distinção será essencial, como veremos a seguir, para construir o clássico aforismo 225 de *Humano* que postula que o espírito livre é um conceito relativo, isto é, livre em oposição aos espíritos cativos.

Quando o trio chega no Sul, Nietzsche sente-se deslumbrado com a cidade de Sorrento. Instalam-se na Villa Rubinacci. Wagner e sua esposa Cosima também se hospedam na cidade para descansar do festival de Bayreuth que, aliás, não obteve o sucesso esperado. São os últimos encontros de Nietzsche e Wagner, já que o último confessa que tinha “êxtases que experimentava ao pensar o Santo Graal e na Última Ceia. Isso, para Nietzsche, foi a gota d’água.” (D’IORIO, 2014, p.47). O afastamento do antigo mestre será fundamental na constituição da sua trajetória como filósofo. O auge do distanciamento se dará com a publicação de *Parsifal* por Wagner e de *Humano* por Nietzsche. Com um choque de *duas espadas*<sup>21</sup> tanto pela recaída do primeiro no cristianismo, quanto pelo abandono da metafísica do artista em detrimento de uma visão mais história e científica do segundo.

Após a partida de Wagner de Sorrento, os quatro possuem uma jornada diária<sup>22</sup> mais ou menos definida: café na manhã, almoço, passeios na tarde após a sesta e a noite pelo menos duas horas de leituras em grupo. Nessa atmosfera de alegria e amizade, Nietzsche e seus companheiros de viagem desenvolvem a ideia de construir uma *escola de educadores*. Até as principais competências são definidas: “o médico, o biólogo, o economista, historiador da cultura, o especialista em história da igreja, o especialista em gregos, o especialista em Estado.” (23[136] 1876). Porém, o projeto não vai adiante. Em 19 de dezembro de 1876, Nietzsche escreve uma carta para Cosima para celebrar o aniversário dela. No envelope está

<sup>20</sup> Conforme fragmentos póstumos KGWB 1876 – 16 [7-8], 16 [28].

<sup>21</sup> Conforme EH, *Humano*, demasiado humano, §5.

<sup>22</sup> Conforme D’iorio (2014, p.56-57).



presente uma reflexão sobre si mesmo e com ela a ideia de despedida de uma fase de sua vida que não mais lhe convém. Ele anuncia a sua interlocutora uma “divergência com a doutrina de Schopenhauer” e que não está “de acordo com ele em nenhum dos princípios gerais; quando escrevia sobre Schopenhauer, eu já me dava conta que havia superado toda a parte dogmática; para mim, o *homem* era tudo”<sup>23</sup>.

Nietzsche vive um momento de transição, de retorno a si mesmo, enfim, a gênese de um espírito livre. Deste modo, o processo de ruptura com Wagner e Schopenhauer foi crucial, pois para seguir seus próprios passos deve-se deixar de lado a trilha dos mestres. Veremos mais sobre essa ruptura adiante.

O rompimento de relações em sua vida pessoal afeta, também, a sua filosofia, pois:

A vida de Nietzsche são seus pensamentos, seus livros. Nietzsche é um exemplo raro de concentração mental, de exercício cruel e contínuo de inteligência, de interiorização e de sublimação de experiências pessoais, das mais excepcionais às mais banais, de redução daquilo que comumente é chamado de ‘vida’ a ‘espírito’ essa palavra entendida no sentido alemão ‘*Geist*’, que é entendimento-razão-inteligência, e também interioridade ou espiritualidade (mas não misticismo ou Seele, alma) (MONTINARI, 2001, apud D’IORIO, 2014, p.135).

Vida e filosofia são intimamente relacionadas em Nietzsche. Ainda em Sorrento, Nietzsche desenvolve o estilo aforístico que será publicado pela primeira vez em *Humano*. Nas palavras de D’iorio (2014, p.91-92):

[...] a prática do livre pensamento o empolgava e lhe inspirava uma multidão de reflexões sobre temas variados, muitas vezes sob a forma de aforismos que Nietzsche esboçava em suas cadernetas, durante passeios matinais.

Portanto é em Sorrento que inicia a filosofia do espírito livre através da “prática do livre pensamento” distanciando-se, assim, de seus antigos tutores e desenvolvendo um estilo que lhe permitisse expressar seus pensamentos.

Em *Humano* inaugura-se a utilização de aforismo em sua filosofia. Há, no filósofo alemão, no entanto, emprego original dos aforismos, já que antes eles eram utilizados de uma forma curta e visavam sintetizar um conceito ou mesmo, conforme os moralistas franceses, era usado para efetuar um julgamento. Com Nietzsche, os aforismos vão desde poucas linhas até várias páginas. Segundo Fink (1988), o filósofo de Sils-Maria fez dos aforismos uma obra de arte:

<sup>23</sup> Carta de Nietzsche, em Sorrento, Villa Rubinacci, para Cosima Wagner, 19 de dezembro de 1876 (D’IORIO, 2014, p.66).

O aforismo é antes adequado ao estilo de pensamento de Nietzsche... pensa como que por rasgos de pensamentos mais do que segundo a forma laboriosa de exposição abstrata, constituída de uma longa cadeia de conceitos... Os aforismos de Nietzsche, fortemente expressivos, assemelham-se a pedras polidas. E, no entanto, não se encontram isolados, pois constituem, na sua sucessão na unidade de um livro, um todo singular. Nietzsche é mestre da arte da composição; cada livro tem o seu clima próprio, cuja presença latente se faz sentir em todos os aforismos, cada um com seu ritmo próprio, o seu timbre inconfundível (FINK, 1888, p.12).

Todavia, discordamos de Fink (1988) ao afirmar que a forma aforismática do pensamento nietzschiano contribui mais ao valor literário<sup>24</sup>, mas ao mesmo tempo constitui o aspecto nocivo no modo de apresentação de sua filosofia, por esconder mais do que expor.

Para nós, os aforismos de Nietzsche perseguem uma ideia por diferentes prismas de observação, múltiplas perspectivas que são adotadas para um mesmo problema. Portanto, ao invés de “esconder” ou, quem sabe, constituir “aspectos negativos”, defendemos que os aforismos enriquecem e dão autenticidade a sua filosofia, bem como contribuem para o aprofundamento do olhar. Alinhamo-nos, neste sentido, à pesquisadora Marton (2010, p.41):

[...] o que é o aforismo – um dos modos de expressão privilegiados pelo filósofo - senão a possibilidade de perseguir uma mesma ideia partindo de diferentes perspectivas? Nessa medida, as contradições que se deparam são necessárias, tornam-se compreensíveis e acabam por dissolver-se. São necessárias, não por terem sido colocadas por uma “dialética real”,.... mas por emergirem da diversidade de ângulos de visão assumidos na abordagem da mesma questão; tornam-se compreensíveis, não por corresponderem a momentos que seriam em seguida “ultrapassados ... mas por surgirem da pluralidade de pontos de vista tomados no tratamento do mesmo tema; acabam por dissolver-se ... mas por brotarem da multiplicidade de perspectivas adotadas na reflexão sobre a mesma problemática.

A concepção do espírito livre em Nietzsche, iniciada em Sorrento e terminada em Basileia, é publica na obra *Humano demasiado humano* em maio de 1878, ano em que foi comemorado o centenário de morte de Voltaire, ao qual ele faz uma dedicatória que aparece apenas na primeira edição da obra. Eis aqui a homenagem: “Pois Voltaire é, em oposição a todos que escreveram depois dele, sobretudo um

<sup>24</sup> Citamos: “O grande valor literário de Nietzsche, a forma aforística dos seus livros constituem justamente os aspectos nocivos à apresentação de sua filosofia. Nas suas obras primas, que visam sempre ao efeito e, ao mesmo tempo, à persuasão, à sedução estética – seja ela a da aprovação consciente ou a do desmesurado exagero -, Nietzsche escondeu mais do que expôs a sua filosofia.” (FINK, 1988, p.12).

*grand seigneur* do espírito: exatamente o que também sou” (EH, Humano, demasiado humano, §1).

Nietzsche, em sua autobiografia, considera um grande avanço o nome de Voltaire em escrito seu, pois assim como o francês, o filósofo de Sils-Maria a partir de *Humano* representa um espírito independente das amarras das convicções. A obra possui como subtítulo: *um livro para espírito livres*. Essa liberdade, no entanto, é encontrada em um momento de crise: a desilusão com seus antigos mestres. O filósofo, autor de *Zaratustra*, considera que a filosofia de Schopenhauer desaba em um pessimismo<sup>25</sup> e Wagner cai no romantismo<sup>26</sup>. Na apresentação da primeira edição da *Gaia ciência*, Nietzsche esclarece que em *Humano* há uma tentativa de construção de uma nova imagem do espírito livre.

Nossos estudos, aqui, dirigem-se, inicialmente, na segunda fase do pensamento do filósofo de Sils-Maria, mais especificamente no *Humano, demasiado humano, Aurora e Gaia ciência*. Lá aparece o conceito de espírito livre de forma radicalmente nova. Pretendemos analisar de que forma surge o espírito livre, bem como quais as suas características e, além disso, ver quais são as inovações, tensões, rupturas e transformações que esse espírito sofre desde as obras citadas até o terceiro período da sua produção filosófica, com destaque para a obra *Além do bem e do mal* e os prefácios de 1886. Mas neste primeiro momento nos deteremos na segunda fase do pensamento nietzschiano e no aparecimento do espírito livre nas obras publicadas.

Entretanto, vale lembrar que a formulação de um tipo superior de homem (tipologia<sup>27</sup> esta ao qual o espírito livre faz parte) não surge com *Humano*, ao contrário, ela já vem de longa data na filosofia de Nietzsche. Vamos a elas: em *O Nascimento da tragédia* o artista trágico, visto como gênio<sup>28</sup>, representa essa

<sup>25</sup> Abordaremos adiante a diferença entre os tipos de pessimismo: o pessimismo romântico e o pessimismo dionisíaco/trágico. Nietzsche estabelece essa distinção no livro V da *Gaia Ciência* no aforismo §370 “O que é o romantismo”.

<sup>26</sup> Em AS §217, O romantismo é visto como uma oposição ao classicismo, sendo o último uma força e o primeiro uma fraqueza. Na *Gaia Ciência*, no §370, O filósofo de Sils-maria associa Wagner e Schopenhauer ao romantismo. Já em *Além do bem e do mal*, no §256, Nietzsche relaciona Wagner ao romantismo francês.

<sup>27</sup> A tipologia é utilizada na obra tardia de Nietzsche para demonstrar a oposição entre o tipo nobre e os escravos. Utilizamos, aqui, essa noção também para trabalhar os tipos superiores de homens propostos na obra de Nietzsche, tais como: o além-do-homem, o artista-trágico, o gênio, em especial o espírito livre.

<sup>28</sup> Está presente no artista trágico tanto o caráter apolíneo quanto dionisíaco, nas palavras de Nietzsche: “co-presença” (NT §24). É na aparência e no prazer que essa causa encontra o apolíneo,

tipologia, sendo o único capaz de sair vitorioso sobre os sofrimentos que assolam a vida e que assombram o mundo<sup>29</sup>. Temos nessa obra, então, o que chamamos de justificação estética e a metafísica do artista<sup>30</sup> como afirmação do mundo<sup>31</sup>.

Já em *Considerações extemporâneas*, mais especificamente na terceira consideração, a figura do gênio filosófico<sup>32</sup> é a síntese de três tipos de homens: o artista, o santo e filósofo. A possibilidade de surgimento do gênio filosófico seria uma tarefa de toda humanidade e não só dos pensadores. Nesta obra, também, a busca da “verdade” toma o lugar de uma justificativa estética do mundo. Schopenhauer coincide com o conceito de gênio filosófico. Destarte, o filósofo busca divulgar seu mestre aos espíritos livres de sua época.

Todavia, ao se lançar na busca da verdade, que é a característica do gênio filosófico, Nietzsche acaba por constatar que a filosofia de Schopenhauer não pode se adequar a este conceito e rumar para um pensamento mais científico, como uma forma de intermédio para o agir positivo.

A ciência fornece ferramentas e a disciplina do espírito para destruir as ilusões metafísicas. Já a arte perde sua característica de ser vista como a “última forma de existência restante, porque não é dissolvida pelo lógico” (ARALDI, 2004, p.215).

---

já o dionisiaco “nega tal prazer e sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível” (NT §24).

<sup>29</sup> De acordo com Araldi (2004, p.210), “do ponto de vista da arte, o artista trágico (*der tragische Künstler*) como o tipo superior, capaz de triunfar dos sofrimentos inerentes à vida e ao mundo”.

<sup>30</sup> Schopenhauer é a grande influência de Nietzsche na elaboração da metafísica da arte, quando o primeiro estabelece a oposição da coisa em si (vontade) do fenômeno, no entanto, não há uma igualdade plena entre o dionisiaco e a vontade (coisa em si) e o apolíneo com o fenômeno. O Uno primordial seria a chave para o entendimento da arte apolínea e dionisiaca, do prazer e da dor. O “Uno-Primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para sua constante redenção, da aparência prazerosa” (NT §3). Nietzsche exhibe, enfim, o nível mais profundo da contradição: na sua essência o Uno-Primordial é simultaneamente a “dor suprema” e o “prazer supremo” (FP 1869 – 1874, 7[157], KSA 7.199) (NASSER, 2012, p.290).

<sup>31</sup> Conforme *O Nascimento da tragédia* “[...] a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida...” (NT, *Prefácio*) “Aqui se faz agora necessário, como uma audaz arremetida, saltar para dentro de uma metafísica da arte (...) a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético” (NT §24).

<sup>32</sup> Nessa perspectiva o gênio é visto como o que há de mais elevado na natureza, isto é, sua meta última. “incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e trabalhar assim para a realização da natureza” (Co. Ext III). Contudo, há uma grande mudança para o gênio da metafísica do artista. Mudança ancorada no deslocamento da justificação estética do mundo para a busca da verdade. Schopenhauer é considerado o pioneiro, segundo Araldi (2004), Nietzsche procura “tornar Schopenhauer conhecido aos “espíritos livres” aos que sofrem profundamente de sua época” (ARALDI, 2004, p.214).

O gênio<sup>33</sup> é substituído pela figura do espírito livre<sup>34</sup>, sendo o último aquele que vive para o conhecimento, mesmo que tenha que padecer com o sofrimento da veracidade. Em *Humano demasiado humano* é que ocorre essa ruptura decisiva: “Nietzsche se apercebe, contudo, que o ‘heroísmo da veracidade’, que ele projetou em Schopenhauer, não condiz mais com a filosofia do seu mestre” (ARALDI, 2004, p.214). O espírito deve romper com o pessimismo romântico para alcançar a sua liberdade. Neste sentido, a desvinculação com o tipo de homem superior representado pelo gênio, filósofo e santo (pessimista) necessariamente tem que ser efetualizada.

Nos anos de 1873 a 1876<sup>35</sup> há uma constante e crescente ruptura com tudo que lhe era venerável, culminando em humano, com o grande “livramento”, no

<sup>33</sup> Embora tenha afirmado em *Ecce homo* o congelamento dos conceitos de “santo”, “herói”, “fé”, “gênio” (EH, *Humano demasiado humano*, §1) e a tipologia do homem superior em *Humano, demasiado humano* seja a do espírito livre, Nietzsche, em alguns aforismos, ainda trabalha a questão do gênio, mas em outra perspectiva. O gênio não é visto como um talento inato, “uma graça dos céus”, “um acaso muito raro”, mas é fruto de um intenso trabalho direcionado em uma só direção. Nesse sentido, seu trabalho não difere muito do trabalho de um “historiador”, de um “mecânico”. “Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre a trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio, mas nenhuma é um “milagre” (HHI §162). O gênio seria o resultado de uma boa formação, determinação pessoal e uma grande energia direcionada a um fim, conforme o filósofo de *Humano*. O gênio seria o produto de “felizes circunstâncias que ali se juntaram: energia incessante, dedicação resoluta a certos fins, grande coragem pessoal; e também a fortuna de uma educação que ofereceu os melhores mestres, modelos e métodos” (HHI §164).

<sup>34</sup> Segundo Nasser (2012), quando Nietzsche fala do congelamento do gênio, o filósofo alemão está propondo uma reformulação e não um total abandono desta noção, deixando de lado o culto ao herói e as noções de gênio da juventude. A noção de gênio não tem mais os traços mitológicos nem “religiosos”, ao invés de ser fruto de inspiração divina ou talento inato, o gênio é fruto da tenacidade em conseguir um objetivo. “O que é um gênio? – Querer uma meta elevada e os meios para atingi-la” (OS §378). Ainda há uma associação do termo com a figura do espírito livre, “A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio – palavra que, espero, será entendida sem nenhum sabor mitológico ou religioso –: ela o prende num cárcere e estimula ao máximo seu desejo de se libertar. – Ou, para recorrer a outra imagem: alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade. – Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do perfeito espírito livre.” (HHI §231).

<sup>35</sup> Em um Fragmento póstumo de novembro 1882 e fevereiro de 1883: “houve um tempo em que fui atacado por um nojo de mim mesmo: verão de 1876. O perigo do erro, a consciência científica ruim acerca da infiltração da metafísica, o sentimento do exagero, o risível no “juízo” – portanto, engendrar a razão, e tentar viver na maior sobriedade, sem pressupostos metafísicos. O “Espírito livre” – passou sobre mim” (apud ARALDI, 2004, p.217). Ainda sobre este tema, outro póstumo de 1885-1886: “Este livro, que encontrou seus leitores em um amplo círculo de países e cidades e você deve entender um pouco de arte com que são seduzidos até os ouvidos mais esquivos e até mesmo relutantes, precisamente este livro tem sido o mais incompreensível aos meus amigos mais próximos - quando apareceu, tornou-se para eles um horror e um ponto de interrogação, e foi uma longa distância entre

sentido de “livrar-se de”, isto é, de seus antigos mestres. A desilusão decorre do pessimismo schopenhaueriano e do romantismo de Wagner, porém é ainda uma liberdade negativa<sup>36</sup>, decorrente da frustração com seus antigos mestres<sup>37</sup>.

O aforismo 370 da *Gaia ciência* elucida o processo de ruptura com seus antigos tutores por haver superestimado e mal compreendido ambos. No caso de Schopenhauer, viu nele o pessimismo filosófico como “mais elevada força do pensamento” (GC §370), e com a música de Wagner observou “uma potência dionisíaca na alma alemã” (GC §370). Entretanto, na visão do filósofo de Sils-Maria, tanto o pessimismo filosófico quanto a música alemã tem algo em comum: ambos pecam ao cair no romantismo.

Contudo, há dois tipos de pessimistas. Primeiro, o pessimista romântico que sofre de empobrecimento da vida (caso de Wagner e Schopenhauer), onde a filosofia e a arte servem como panaceias que oferecem a paz e a quietude ao espírito ou, quem sabe, a embriaguez necessária para enfrentar os sofrimentos inerentes ao mundo. Essa dupla conveniência dá-se com o romantismo presente na arte de Wagner e no conhecimento com a filosofia de Schopenhauer. O segundo tipo de pessimista é o dionisíaco que sofre de abundância da vida, isto é, que de modo profuso diz sim a vida. Na segunda tipologia de pessimistas encontra-se o espírito livre.

Nos prefácios de 1886, bem como em *Ecce homo*, Nietzsche considera Schopenhauer como um “[...] um sintoma da força declinante [...] da fadiga fisiológica [...]” (NT, Prefácio, §4), já que ele vê o pessimismo schopenhauriano como uma negação da vontade de viver. Nada mais que um pessimismo dos “vencidos”, dos “malogrados”.

Em oposição ao pessimismo romântico, que de modo semelhante às religiões representa uma expressão de decadência, há uma nova perspectiva que

---

eles e eu. Na realidade a situação que surgiu foi bastante misteriosa e contraditória: eu estava, então, ao mesmo tempo, muito feliz e triste - Graças a uma grande vitória que ele havia conquistado sobre de mim mesmo, uma daquelas vitórias perigosas que geralmente se pode sucumbir. Um dia - foi no verão de 1876 - Senti um súbito desprezo com uma visão: desde este momento fui embora sem misericórdia de todas as belas desejabilidades para que minha juventude tinha dado seu coração. ( 2 [9] outono de 1885- outono de 1886)..

<sup>36</sup> Não no sentido clássico, isto é, ausência de coerção, ou kantiano, de não ser determinado pela natureza, mas sim em no sentido de libertar-se de algo, a saber, de suas antigas convicções.

<sup>37</sup> Em *Ecce homo* Nietzsche relata-nos o momento de crise no qual fora escrito a obra: “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória — com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz “onde vocês veem coisas ideais, eu vejo coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!” (EH, Humano, demasiado humano, §1).

encontramos engendrada no pessimismo dionisíaco, perspectiva esta que é uma marca de força do intelecto. Neste sentido, a libertação do espírito também é uma libertação do romantismo. O pessimista dionisíaco é aquele que não teme o que há de mais assustador na existência, ao invés disso, busca o perigoso e mantém uma aceção positiva da vida até em seus traços mais obscuros. Ou seja, o filósofo de Sils-Maria não permanece atrelado às concepções da filosofia pessimista ou romântica, ao contrário, ele transfigura esta proposta puramente negadora da vida e propõe uma perspectiva afirmativa-dionisíaca, uma compreensão trágica da vida. Veremos melhor essa proposta afirmativa da vida quando analisarmos a relação do espírito livre com a vontade de poder, por enquanto interessaram os motivos do distanciamento de Nietzsche daquilo tudo que antes lhe era motivo de louvor.

Para tanto, retornemos ao *Humano*, pois é lá onde Nietzsche considera Schopenhauer e Wagner como “espíritos aprisionados”, sendo o primeiro atrelado à metafísica e o segundo emaranhado na arte romântica.

Para evitar a queda na metafísica é indispensável à superação do pensamento dualista, da oposição entre coisa em si e fenômeno. Schopenhauer, com sua visão em que afirma que o mundo nada mais é senão vontade e representação. O mundo da representação, para nós, representa uma proposta de renúncia do mundo efetivo, “[...] pois a vida é como um dispêndio que não vale o custo investido e, assim, eis criada uma visão pessimista” (LOPES, 2007, p.24). Em Schopenhauer cabe destacar, ainda, que em sua estética a “metafísica de artista” defende que a arte possui um status privilegiado para o conhecimento da “verdade” em um mundo da vontade e da representação – notamos uma visão dualista do mundo presente nessa forma de pensar, conforme nos elucida Ramacciotti (2011)<sup>38</sup>.

Para Nietzsche não existe tal separação, tudo é aparência, não há um sentido último atrás do véu da *maya*, tampouco uma essência das coisas, a vida nada mais é senão criação de sentido em um mundo de aparências. Assim sendo, a arte e a ciência são criações humanas necessárias à vida, já que a mesma não possui um sentido último, então é necessário criá-lo. A ciência serve para dissipar as ilusões da metafísica, na qual os idealistas veem a essência de todas as coisas, mas Nietzsche vê apenas formulações humanas, demasiadas humanas.

---

<sup>38</sup> Divisão da coisa em si (vontade) e fenômeno (RAMACCIOTTI, 2011).

No entanto, esta ruptura é um processo doloroso<sup>39</sup> para o autor de *Zaratustra*, pois suas mais altas esperanças de uma renovação da cultura alemã não tiveram um êxito pleno nem com a filosofia de Schopenhauer nem com a música de Wagner. O que lhe resta, então, é o caminho da autonomia do pensamento, daquele que rompe com as amarras da tradição e do costume, enfim, o caminho de um espírito livre. Conforme Marton (1984, p.34)<sup>40</sup> define:

Nietzsche precisa de autonomia. Já lhe pesa a vida profissional, com suas obrigações e deveres. Como não lhe pesaria a condição de discípulo? Não quer mais empenhar-se na divulgação dos pensamentos de Schopenhauer ou na continuação das ideias de Wagner. Deseja empregar sua força e inteligência na busca do próprio caminho. Ambiciona torna-se um espírito livre.

Deste modo, do processo de ruptura surge o espírito livre (*Freigeist*), tipologia que aparece pela primeira vez, conforme já afirmamos, de modo mais contundente em *Humano*, embora ele já o tenha utilizado ainda na época da elaboração de *O Nascimento da tragédia*. Em vários aforismos de *Humano*, ele usa o termo mostrando o novo projeto do filósofo onde há constante busca de encontrar, seguir e percorrer seu próprio caminho. Não há mais espaço para o reino onírico da metafísica, nem tão pouco para os devaneios românticos. As novas formulações nietzschianas sobre o conhecimento levam-no a criar poeticamente um novo artifício, uma grande libertação dos grilhões culturais de sua época, enfim, uma concepção de um espírito livre. É na ruptura com seus antigos mestres que o espírito encontra seu livramento. Neste sentido, ele ainda é um conceito relativo, visto que está em oposição a algo, isto é, livrando-se de alguma coisa. É importante frisar que a ciência e o sentido histórico cumprem um papel determinante contra a metafísica, sendo assim são determinantes para que o espírito possa, enfim,

---

<sup>39</sup> Em uma carta de 21 de fevereiro de 1883 para Malwida, Nietzsche reflete sobre a ruptura com seu antigo mestre e vê sua morte com um alívio, em suas palavras: “A morte de Wagner me abalou terrivelmente; e, embora tenha me conseguido levantar da cama, eu ainda sinto os efeitos dela.- Creio, no entanto, que esse acontecimento, em última análise, significará um alívio para mim. Foi duro, muito duro, ter de ser durante seis anos o inimigo de uma pessoa que havia sido objeto de tal veneração e de tal amor; e também, enquanto adversário, ter de me calar, por respeito ao que esse homem merecia em sua *totalidade*. Wagner me fez uma ofensa *mortal* – quero que a senhor o saiba! – seu lento retorno rastejante ao cristianismo e à Igreja, eu o senti como um insulto pessoal a mim: a toda a minha juventude e as aspirações daquela época me parecem contaminadas pelo próprio fato de eu ter podido venerar uma mente capaz de *tal passo*. O fato de eu sentir isso com tanta força – me é imposto por objetivos e tarefas que calarei. *Agora*, considero esse passo como o de um Wagner que *envelhecia*; é difícil morrer na hora certa” (KGWB, BVN, 1883, 382 apud D’IORIO, 2014, p.28).

<sup>40</sup> Para Marton (1984), o afastamento de Wagner foi um processo muito mais doloroso do que o de Schopenhauer, já que Nietzsche tinha uma relação mais íntima com o primeiro, tido como seu primeiro amigo.



encontrar a sua liberdade. Enquanto a metafísica encontra os conceitos e noções como essências eternas do ser, a história, vista como uma ciência, demonstra que todos os conceitos são desenvolvidos ao longo do tempo através de um fluxo contínuo de um vir-a-ser, do *devenir*. E é isto que veremos a seguir.

## 1.2 O espírito livre em oposição ao espírito cativo

Consideramos que no segundo período há uma transição no pensamento nietzschiano. A busca de sua construção filosófica própria com o afastamento da metafísica do artista e das antigas concepções de homens superiores, isto é, do artista trágico foi formulada em *O Nascimento da tragédia* e engendrada nas *Considerações extemporâneas*. Neste período, não estava ainda totalmente delimitado o conceito de espírito livre. Existem, como iremos abordar *a posteriori*, significativas mudanças nessa noção de homem superior, sendo as mais relevantes as postuladas em *Além do bem e do mal* e nos prefácios de 1886. O importante, neste momento, é a formulação de um novo tipo de homem e o distanciamento dos seus antigos mestres. Trabalho esse que se encontra fortemente ligado a sua vida e ao seu desenvolvimento de um pensamento autônomo.

Sendo assim, a principal característica do espírito livre é o livramento de todos os grilhões que lhe acorrentavam ao peso da tradição e a desconfiança perante toda crença ou superstição, pois as “convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras” (HHI §483)<sup>41</sup>. O livramento<sup>42</sup> não só diz respeito a uma fase vivida pelo filósofo, mas a tudo aquilo que era ancoradouro para seus pensamentos anteriores, principalmente Schopenhauer e Wagner. Não obstante, também é um rompimento com toda a forma de dogmatismo.

O conceito de espírito livre (*der Freigeist*) é ainda relativo, visto que é posto em oposição aos espíritos cativos<sup>43</sup>. No aforismo 225 de *Humano*, Nietzsche

<sup>41</sup> Ainda sobre as convicções: “A convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica.” (HHI §630).

<sup>42</sup> O grande livramento também leva a um estranhamento, pois, já não possui mais a certeza das antigas convicções. “O *grande livramento* resultaria numa sensação de vitória para o homem, acompanhada, no entanto, de um estranhamento; ele se veria inseguro em relação a sua primeira vontade livre (...)” (BURNETT, 2008. p.38).

<sup>43</sup> Segundo Marton, há no segundo período de Nietzsche uma forte crítica ao chamamos “instinto de rebanho”, onde a obediência aos costumes é a diretriz central, em oposição a toda forma de autoridade e crença encontra-se o espírito livre, nas palavras da autora: “No segundo período da

estabelece esta distinção. Não obstante, define o espírito livre em seu caráter de ser uma exceção e seu modo de pensar diferente da tradição de seu tempo. A busca da “verdade” é o que o move, há aqui uma identificação do espírito livre com o espírito científico ou, ainda, com o espírito do esclarecimento.

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra (...) (HHI §225).

Os espíritos cativos, neste sentido, são aqueles presos aos caminhos já trilhados, deleitam-se na fundamentação de princípios morais aceitos pela sociedade, isto é, seguem apenas ao costume e a tradição. Deles é apenas exigida a fé. Sendo assim, possuem uma moral aprisionada aos ditames do que é socialmente aceito. “Habituar-se a princípios morais sem razões é algo que chamamos de fé” (HHI §226). Não buscam as razões que fundamentam suas crenças, seguem apenas o “instinto de rebanho” de tal sorte que é o hábito que lhes conduzem as suas “verdades”.

Já para o espírito livre, em oposição ao espírito cativo, está sempre em busca da verdade e para tal feito exige razões, não mais apenas o encarceramento da fé. De tal sorte que a perspectiva elaborada pelo conhecimento científico (de não aceitar as ‘verdades’ da fé e nem nada que não passe por um crivo racional) vai ao encontro com a sua visão cética<sup>44</sup>, libertando o espírito da crença em um mundo metafísico, imortalidade da alma, Deus e demais conceitos correlatos que não fazem mais sentido epistemológico com a chegada da ciência. Não é o objetivo aqui negar a existência do mundo metafísico, mas sim a constatação que o conhecimento e o intelecto humano não possuem nenhuma forma de acesso a esse mundo. Não há nada que possamos acessar que vá além do intelecto, isto é, do mundo como representação e aparência. A metafísica, então, nada mais é, senão “(...) a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HHI §18).

---

obra, são veementes as acusações de Nietzsche ao “instinto de rebanho”; elas têm como contraponto o elogio do “espírito livre”. Enquanto este requer que o indivíduo se rebele contra toda autoridade, aquele exige que obedeça incondicionalmente” (MARTON, 1990, p.113).

<sup>44</sup> Conforme HHI §21 e A §117 §119. Ainda sobre o ceticismo: “No ceticismo do espírito livre não há nenhum conhecimento incondicionado, mas somente a ‘consciência da aparência” (ARALDI, 2004, p.223).

O elogio que Nietzsche faz a ciência deve ser bem elucidado, não se trata aqui de confundir seu projeto de “esclarecimento” com o positivismo científico<sup>45</sup>. Embora em *Humano, demasiado humano* haja uma influência de A. Comte, o projeto nietzschiano de ciência é mais amplo e torna-se ainda maior quando é desenvolvido posteriormente em *Aurora* e *Gaia Ciência*. De acordo com Araldi (2004, p.227): “A ciência é compreendida como espírito de investigação da verdade [...] se apoia nas ciências da natureza, opondo-se radicalmente à filosofia metafísica, a seus dogmas e erros”.

Adota-se, então, uma perspectiva histórica na qual os homens tornam-se céticos sobre a metafísica, já que não é possível ter provas científicas deste tipo de conhecimento, de tal modo que, para nós, as consequências dessa forma de pensar são as mesmas de uma refutação de toda metafísica. Nas palavras de Nietzsche, “não nos é mais lícito acreditar nela” (HHI §21).

O espírito livre é, então, ainda um conceito relativo, pois só é livre em oposição ao espírito cativo. Todavia, ao lançar-se sobre a filosofia histórica os caminhos levam-no a uma nova filosofia da manhã. *Aurora* e a *Gaia Ciência*, neste sentido, representam essa nova forma de articular sua filosofia, de forma mais alegre, mais viva, mais dançante<sup>46</sup>. O espírito livre é, cada vez mais, um experimentador, isto é, aquele que vive para o conhecimento. Como isso ocorre? Conhecimento e vida não podem continuar separados, o homem do conhecimento deixa de ser o observador que vê de fora o seu objeto de estudo e faz de si mesmo seu objeto, examina suas próprias experiências e vivências sob a ótica da ciência. Nas palavras de Nietzsche: “[...] nós os sequiosos da razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora, dia a dia. Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias” (GC §319). A própria vida passa a ser uma “experiência de quem busca conhecer” (GC §324). É

<sup>45</sup> “Dá-se por extensão a designação de positivismo a doutrinas que se ligam a Auguste Comte... e que têm por teses comuns que só o conhecimento de fatos é fecundo; que o modelo de certeza é fornecido pelas ciências experimentais; que o espírito humano, tanto na filosofia como na ciência, só pode evitar o verbalismo ou erro na condição de se ater incessantemente ao contato com a experiência e de renunciar a todo e qualquer *a priori*; por fim, que o domínio das “coisas-em-si” é inacessível, que o pensamento não pode atingir senão relações e leis” (LALANDE, 1996, p.824-825)

<sup>46</sup> Neste sentido, “[...] pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que o espírito de despe de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência” (GC §347). “[...] eu não saberia o que o espírito do filósofo mais poderia desejar ser, senão um bom dançarino. Pois a dança é o seu ideal, também a sua arte, e afinal a sua única devoção também, seu ‘culto ao divino’” (GC §381).

necessário, então, vivenciar cada instante do conhecer, pois só assim teremos a verdadeira “paixão pelo conhecimento” para poder “viver e rir alegremente” (Ibid.). A vida é vista, então, como “um meio de conhecimento”. Conhecimento e vida, vida e conhecimento devem caminhar juntos.

Retomando, a filosofia histórica é semelhante às ciências naturais<sup>47</sup>, sendo assim, também é contrária à metafísica. A vida é vista aqui como um processo histórico natural, Nietzsche chega a mencionar “estágios culturais” desde os mais selvagens até os degraus mais superiores da cultura. Para um conhecimento do homem europeu moderno seria necessário, então, conhecer todas essas etapas e suas tonalidades culturais.

Mas o que há de novo nessa metodologia da filosofia histórica proposta pelo filósofo de Sils-Maria? Essa pergunta torna-se central na medida em que examinamos a proposta de Paul Rée em *As origens dos sentimentos morais* em que o autor rejeita as hipóteses metafísicas e coloca causas naturais para fenômenos morais, ou seja, uma perspectiva da história natural da moral. Nos aforismos 35, 36 e 37<sup>48</sup> de *Humano*, Nietzsche faz referências aos escritos de seu “amigo”, e:

[...] revela que o método da filosofia histórica além de adotar as “observações psicológicas” como procedimento analítico também segue as duas fontes de Rée: a crítica moral no estilo aforismático dos moralistas franceses e a perspectiva da história natural da moral (RAMACCIOTTI, 2011, p.131).

Deste modo, é clara a aproximação das propostas de ambos os autores. Todavia, a tese de Paul Rée tem como tema central o altruísmo. Não obstante, o

<sup>47</sup> “O método da filosofia histórica não se fixa em verdades pré-estabelecidas como eternas ou em pressupostos absolutos, ao contrário, examina muitas hipóteses e pontos de vistas distintos até chegar a uma probabilidade mais segura... A flexibilidade do método filosófico histórico é definida como a possibilidade da experimentação de diversos pontos de vista (pluralismo e perspectivismo, como formulado na obra tardia)” (RAMACCIOTTI, 2011, p.15). ã

<sup>48</sup> Conforme HHI §35: “Vantagens da observação psicológica – Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segunda a expressão mais erudita: a observação psicológica- seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distrações num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis de nossa vida possamos colher sentenças, e assim um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia- em séculos passados”. No aforismo HHI §36 “(...) o autor das *Observações psicológicas* parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro- mas no escuro da natureza humana”. Por fim, conforme HHI §37 “(...) o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças as suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ – diz ele – ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o físico’. Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes do martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como machado que cortará pela raiz a necessidade metafísica do homem”.

último considera o altruísmo como um sentimento inato que é reforçado ao longo do tempo através de um processo de seleção natural.

Vemos aqui, claramente, o que denominamos como um “evolucionismo moral”, onde os costumes e hábitos são transmitidos para as gerações vindouras como características inerentes. Tese esta que será criticada e desmantelada por Nietzsche. O filósofo de Sils-Maria vê a influência de Schopenhauer nas formulações de seu “amigo”. Valimento este ancorado na valoração da compaixão e das ações não egoístas. O filósofo do espírito livre não pretende refutar Rée e sim substituir uma hipótese improvável por uma mais provável, conforme podemos observar na *Genealogia da moral*<sup>49</sup>:

O título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse “não” de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impaciência, porém. Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportunamente, às teses desse livro, não para refutá-las — que tenho eu a ver com refutações! — mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro (GM §4).

Ainda na *Genealogia da moral*, ele observa que o principal problema a ser enfrentado no plano conceitual não eram as hipóteses sobre a origem da moral, mas sim sobre o “valor da moral”. De forma que deveria enfrentar, então, seu antigo mestre Schopenhauer que havia divinizado o valor do não egoísmo e da compaixão, que levam a negação da vida.

Para responder, então, à questão sobre a originalidade do método da filosofia histórica nietzschiana, concordamos com a arguição de Itaparica (2005, p.86)<sup>50</sup> :

Assim, formulando hipóteses genéticas, Nietzsche mostrará as origens arcaicas e “humanas, demasiado humanas” do conceito de bem, do valor do altruísmo, da construção da justiça e mesmo do próprio intelecto humano. [...] Sentido histórico, neste momento, significa, sobretudo um questionamento iluminista de toda pretensão metafísica [...].

<sup>49</sup> É importante salientar que na ordem cronológica das obras, a *Genealogia da Moral* é do período tardio, sendo redigida em julho e agosto de 1887, segundo Paulo César Souza (2010) no posfácio da obra. Entretanto, resolvemos recorrer a ela aqui, mesmo sendo do período posterior ao que estamos trabalhando, devido aos esclarecimentos que encontramos sobre as teses de Paul Rée feitas por Nietzsche na obra em questão. Sendo assim, consideramos importante sua utilização por ser esclarecedora sobre as diferenças das teses do filósofo de Sils-Maria das do psicólogo francês.

<sup>50</sup> Segundo o autor, o elogio à cientificidade da história em Nietzsche não decorre de sua objetividade, mas sim do ceticismo inerente a todo procedimento científico, isto é, de não aceitar nada sem provas e experiências (ITAPARICA, 2005).

Para Nietzsche não há nenhuma contemplação que seja desinteressada, nem qualquer ação que seja puramente altruísta<sup>51</sup>, mas apenas a sublimação de ações egoístas e nada mais. Uma química dos sentimentos morais, conforme o primeiro aforismo de *Humano*, demonstraria que as ações mais sublimes são obtidas das matérias mais vis e desprezíveis. Aqui estamos de acordo com Fink (1988), que vê em Nietzsche um desmascaramento através da psicologia que traz o que está oculto para a luz, “[...] por exemplo, o altruísmo é apenas a forma mascarada de um egoísmo impenetrável a si próprio” (FINK, 1988, p.50).

A filosofia histórica de Nietzsche trabalha com um conceito de ciência mais amplo que o positivismo científico, não se limita apenas a verificar os “dados” que nos são oferecidos pela experiência. Seu projeto é a construção de uma *Gaia ciência*. Segundo Araldi (2004), a ciência é aqui entendida como um “espírito de investigação da verdade” que engloba variados impulsos, tais como religiosos, artísticos e metafísicos, na busca pela verdade.

Daí que podemos observar que o espírito livre utiliza-se tanto da perspectiva histórico-científica quanto da concepção intelectual, rejeitando as postulações metafísicas anteriores, bem como, o romantismo e o pessimismo schopenhauriano. Tampouco crê em fato e verdades eternas, universais. Vê nessa perspectiva metafísica um “defeito hereditário dos filósofos”, isto é, a falta do sentido histórico (HHI §2). Ademais, a história é entendida como um eterno vir-a-ser de todas as coisas, uma concepção do movimento eterno ao qual todas as coisas estão sujeitas. Em conformidade com Heráclito, temos, então, o *devenir*, caracterizado pela famosa proposição: não se entra no mesmo rio duas vezes.

Porém, esse fluxo universal de todas as coisas não é um movimento totalmente desordenado, tendo em vista, aqui, a perspectiva da história humana. Há no texto nietzschiano, como já observamos, diversos níveis culturais que foram alcançados pela humanidade. Todavia, devemos explicitar melhor que encontramos a ideia de desenvolvimento histórico não como um movimento inexorável, mas sim possível. Nas palavras do autor: “Quero dizer: é precipitado e quase absurdo acreditar que o progresso deva necessariamente ocorrer; mas como se poderia negar que ele seja possível?” (HHI §24). Assim sendo, o homem científico é fruto da era do esclarecimento, isto é, da última etapa deste desenvolvimento, sendo que a

---

<sup>51</sup> Conforme o primeiro aforismo de HHI – *Química dos conceitos e sentimentos*.

fase artística é a intermediária e a religiosa é a primeira<sup>52</sup>. Podemos reconhecer na obra nietzschiana essas três fases da humanidade, bem como os três tipos de homem correspondentes a ela: o religioso, o artista e o cientista.

O espírito livre encontra, então, a sua condição de possibilidade de florescimento nesta última fase da humanidade. Fase esta em que pode se apropriar de toda cultura já produzida através de sua perspectiva histórica para alçar novos voos, para novas auroras. Desta forma, o espírito livre é um “antecipador, que se move rumo a uma superior cultura humana” (HHI §614). Porém, Nietzsche alerta que embora exista a perspectiva positiva, isto é, a visão daqueles que sempre buscam mais conhecimentos, tais quais os andarilhos do espírito que visam desbravar caminhos ainda não trilhados, também há os conformistas que nada mais são, senão, espíritos cativos, isto é, presos ao peso da tradição.

### 1.3 O espírito livre: da filosofia histórica para uma filosofia da manhã

A ciência, ao mesmo tempo em que fornece caixa de ferramentas e a condição de possibilidade para se libertar das amarras do passado<sup>53</sup>, demonstra, também, que a vida está ligada ao erro e à aparência. Quando não se encontra mais nenhuma verdade universal e nem fatos eternos, há somente erro e aparência. Esse mundo como representação (erro) é necessário à vida. O espírito livre reconhece essa constatação como uma das mais profundas “desarmonias da existência”<sup>54</sup>. A saber, que a vida humana está completamente submergida em inverdades, daí que se coloca como uma das mais importantes questões que podemos fazer a nós mesmos: como é possível viver uma vida baseada no erro? A resposta em *Humano* é: a vida para o conhecimento!

<sup>52</sup> Concepção tríplice do desenvolvimento histórico/cultural aparece em vários momentos na obra Nietzsche. Em um fragmento póstumo de 1884, “Nietzsche caracteriza as três etapas essenciais do ‘caminho para a verdade’: 1) veneração; 2) libertação, tempo do deserto, do espírito livre; 3) posição positiva, dizer-sim, a grande responsabilidade e inocência (XI 26 (47) verão/outono de 1884)” (apud ARALDI, 2004, p.37). Também podemos observar no primeiro discurso de Zaratustra, denominado “*Das três metamorfoses*”, essa divisão em três partes: “Tu deves” (fase do camelo, isto é, da veneração e do peso da tradição), “Eu quero” (fase do leão, ou seja, da negação e da libertação) e, por fim, “eu sou” (fase da criança, isto é, da afirmação e da inocência).

<sup>53</sup> Adotando o prisma do sentido histórico, o homem deixa de ser uma verdade eterna, demonstrando que o homem é resultado de um longo desenvolvimento, de variadas etapas da humanidade. Sendo assim, não se pode mais considerá-lo estático, fixo ou mesmo ordenado. Longe disto, com o sentido histórico vemos toda mudança e transitoriedade dos homens e dos povos. Deste modo, o homem pode beber em todas as fontes passadas, navegar pelos mais variados horizontes culturais, ser “(...) herdeiro de toda a ‘nobreza de espírito passado’, todavia com ‘obrigações’ de fomentar uma nova humanidade, uma nova ‘aristocracia’” (GC §337).

<sup>54</sup> Conforme os aforismos HHI §32, 33 e 34.

Um Homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe bastar, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez não tenha outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação e renuncia a mais (HHI §34).

Neste ponto estamos alinhados com Araldi, ao esclarecer que em *Humano* só o método científico ainda não dá conta da afirmação da existência, sendo, então, necessário “um *minimum* de vida, de ‘paixão’, como condição para o conhecedor manter-se na vida” (ARALDI, 2004, p.249). Não obstante, Nietzsche, no célebre aforismo 34 de *Humano*, nos relata o temperamento de um homem superior que dá-se conta deste impiedoso conhecimento, isto é, da vida como erro. Tal homem “deveria” levar uma vida mais “simples e livre da paixões”, com “uma alma segura, branda e no fundo alegre” (HHI §34) de quem alcançara a liberdade. O espírito livre pode beber em todas as fontes histórico-culturais, manter-se livre de toda autoridade e crença e, deste modo, salvaguardar a liberdade interior e cultivar o próprio espírito.

Essa busca pelo conhecimento e verdade são as condições de possibilidade para o aparecimento do espírito livre, bem como para sua formação/educação. Quem chega a esta condição não pode mais do que sentir-se como um andarilho sobre mundo, sem destino, voando sem ter um norte, nem tampouco um mastro para pousar. Está migrando rumo às infinitas possibilidades do conhecimento. Com o espírito aberto para todas as novas auroras.

O andarilho. — Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem. Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir então para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite. Isso bem pode acontecer ao andarilho; mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das



folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno-transfigurado: — eles buscam a *filosofia da manhã* (HHI §638).

O andarilho nietzschiano é aquele que caminha sem ter uma meta final, mas mesmo assim move-se continuamente, tal qual o explorador que busca conhecer novos lugares sem se fixar em nenhum deles. Neste sentido, ele é diferente do viajante ou do turista que sabem onde querem chegar. Os espíritos livres são como caminhantes do conhecimento, descobrindo novas formas de pensar e de ver o mundo. Sua alegria provém da mudança e sua solidão também.

Em *Humano*, a perspectiva do espírito livre, no que tange a ciência, está mais ligada à tarefa crítica, ao ceticismo inerente, ao procedimento científico e não a afirmação plena da vida. Assim sendo, faz-se necessário a colocação da questão sobre a relação do conhecimento e da vida. Já que nada existe senão aparências, em que sentido essa ilusão é imprescindível à vida? Em o *Andarilho e sua sombra* há a identificação da figura do espírito livre com seu autor<sup>55</sup>, no meio dia o instante da mais curta sombra<sup>56</sup> é onde o conhecimento soa como uma “felicidade pesada”. Tal qual o canto do uirapuru-verdadeiro<sup>57</sup>, tudo é quietude ao seu redor. Sua mente encontra-se em suspenso, seu coração nada mais quer. Apenas seu olhar está desperto.

Faz-se silêncio em torno dele, as vozes soam cada vez mais distantes; o sol cai a pique sobre ele. Numa oculta clareira do bosque, ele vê o grande Pã a dormir; todas as coisas da natureza adormeceram juntamente com ele, uma expressão de eternidade no rosto – assim lhe parece. Ele nada quer, com nada se preocupa, seu coração está parado, apenas o olhar está vivo – é uma morte de olhos abertos. O homem vê, então, muita coisa que nunca viu, e, até onde enxerga tudo está envolto numa rede de luz e como que nela sepultado. Ele se sente feliz, mas é uma felicidade pesada. – Enfim o vento se ergue nas árvores, o meio-dia passou, a vida o arrebatou novamente para si, a vida de olhos cegos, atrás da qual se precipita seu cortejo: desejo, engano, esquecimento, fruição, aniquilação, transitoriedade (AS §308).

Vemos aqui, claramente, que o estado em que se encontra o espírito livre é de um afastamento da vida. Onde sua busca pelo conhecimento puro levou-o ao

<sup>55</sup> Sobre essa autocompreensão tácita de Nietzsche com a figura do espírito livre, estamos de acordo com Araldi (2004).

<sup>56</sup> Título do artigo de Blaise Benoit, publicado nos Cadernos Nietzsche, n.23.

<sup>57</sup> A título de curiosidade: O Uirapuru-verdadeiro (*Chyphorhinus arada*), ave amazônica famosa por ter o mais belo canto da floresta, de tal modo que as outras aves silenciam para ouvi-lo. Villa-lobos compôs em 1917 o poema sinfônico “uirapuru” em sua homenagem.

“desespero da verdade”, isto é, que não podemos conhecer objetivamente o mundo. Neste sentido, há um certo niilismo no ceticismo do espírito livre.<sup>58</sup> Não se trata aqui das formas mais elaboradas do niilismo, mas sim que na perseguição do conhecimento sem a segurança de um reino numinoso, ou mesmo das quimeras da moral, o espírito livre encontra em seu livramento o deserto do niilismo e da solidão<sup>59</sup>. Tal qual o andarilho, o espírito livre encontra-se com a sua sombra ao banhar-se nas luzes do conhecimento. Ademais, entendemos que o anúncio da morte de Deus na *Gaia ciência* é fundamental para abrir o oceano de novas

---

<sup>58</sup> A partir de 1881, o niilismo vai adquirindo uma posição cada vez mais relevante na filosofia nietzschiana. Em diversos fragmentos póstumos e nas obras *Aurora*, *A Gaia ciência*, *Assim falava Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculos dos ídolos* e no *Anticristo*, a história ocidental é vista desde o advento da dinâmica do movimento niilista até sua consumação. A desvalorização de todos os valores é um dos pilares centrais deste movimento. Segundo Araldi (2004), a origem do niilismo está na interpretação moral da existência. Embora Nietzsche não tenha publicado uma obra especificamente sobre o tema do niilismo, este tema não deixa de ocupar uma posição de destaque em sua filosofia. Destacamos o fragmento de Lenzer Heide, de 1887 denominado: *Niilismo europeu*. Neste fragmento póstumo a moral confere ao homem um “valor absoluto” contra toda torrente do devir, estabelece a “perfeição” do mundo e assim dava ao homem um “conhecimento adequado” que impedia tanto de atentar contra a vida quanto se “desesperasse” com o conhecimento. Assim, a moral era uma forma de “antídoto” contra o “niilismo prático e teórico”. Todavia, essa mesma moral cultivava a “veracidade”, força essa que irá fazer com que ela volte-se contra si mesma. A veracidade leva a descobrir todo o caráter “interessado” da moral e sua “teologia”. No parágrafo 27 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche nos mostra que autosupressão é uma lei da vida, a veracidade cristã ao estabelecer a “vontade de verdade” e tomar “consciência de si como problema” leva a perecer “a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível, e talvez o mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (GM III §27). O mais auspicioso dos espetáculos é o niilismo. A modernidade é uma época de crise, da dissolução dos valores morais que tem como evento decisivo, conforme já afirmamos, a morte de Deus. Com a morte de Deus não temos mais os valores que davam sentido ao mundo, “o niilismo (...) radicaliza-se após esse descomunal evento” (ARALDI, 2004, p.70). Se anteriormente o sacerdote, com seu ideal ascético, era o que dava “sentido” ao mundo, já que o homem necessita de um objetivo “e preferirá ainda querer o nada a nada querer”, sentido esse que é ancorado nos valores morais, com a decorada do reino dos céus e com ele seus valores, a vida cai em um enorme vazio axiológico. Müller-Lauter (2009, p.143) vê que “a história do niilismo não tem um começo. O niilismo é uma *décadence* fisiológica”. Com isso, entendemos que o niilismo tem origem nas mais variadas culturas como, por exemplo, no budismo, na filosofia socrática-platônica e no cristianismo. O referido autor ressalta, ainda, que Sócrates e Platão, ao colocar a filosofia sob as rédeas da moral e caluniar os sentidos, acabam por preparar o solo para a religião niilista do cristianismo. E que a sua vontade de verdade (da moral) volta-se contra si própria. Nietzsche ainda distingue o niilismo em incompleto e completo, sendo que o niilismo incompleto seria a “a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores” e o niilismo completo caracteriza-se como “uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a morte de Deus” (ARALDI, 1998, p.86). Ainda, destaca-se, no niilismo completo, o niilista ativo e passivo. O niilismo ativo (aktiver Nihilismus) é entendido como inquietude e vontade de destruir (XII, 5 (71)) e o niilismo passivo (passiver Nihilismus) é entendido como resignação e quietude conformista do animal de rebanho (XII, 9 (35)), remetem a uma doença da vontade humana e, em termos mais gerais, a uma marcha doentia do ocidente marcado pela moral cristã (ARALDI, 1998). O que nos interessa prioritariamente na temática niilismo é a sua relação com a morte de Deus. Nessa óptica, buscaremos demonstrar como o espírito livre enfrenta o grande vácuo decorrente do deicídio no segundo capítulo.

<sup>59</sup> Veremos melhor o tema da solidão no terceiro capítulo, pois essa característica é acentuada nos últimos escritos sobre os espíritos livres.

experimentações. Visto que não há mais uma verdade única e segura para dar o norte que devemos seguir. Assim, a vida passa ser uma experiência de si mesmo.

O espírito da ciência conduz, então, a constatação de que não há nenhuma verdade, sendo que há apenas “verossimilhança”, como nos ensina o *Andarilho e sua sombra*<sup>60</sup>, só há a “aparência da liberdade”, mas não liberdade efetiva. Todavia, no caminho do espírito livre há uma constante busca por novos horizontes de experimentação. A experimentação<sup>61</sup> que mencionamos não é a de caráter científico, mas sim intrapessoal, isto é, novas experimentações de si mesmo.

Segundo Fink (1988), a segunda fase do pensamento do filósofo de Zaratustra vai se tornando cada vez mais alegre a partir de *Aurora* e *Gaia ciência*. A metodologia adotada pelo homem da ciência vai deixando para trás a análise cética que levou a constatar o caráter ilusório do mundo e preparando o terreno para uma nova filosofia da manhã. Assim, o espírito livre não se limita só a crítica, mas lança-se a ousadia do experimentador. A vida passa, então, a ser o “experimento daquele que conhece”<sup>62</sup>.

O espírito livre que inicialmente esteve atrelado ao deserto do seu livramento marcado pela desilusão com seus antigos mestres e tudo que lhe era venerável ruma, agora, para um novo horizonte de possibilidades aberto pelo oceano azul das novas experimentações de si mesmo, “... a sua filosofia da manhã é cada vez mais iluminada pela luz do meio-dia...” (FINK, 1988, p.59). Conhecimento e vida não se encontram mais separados, já que a vida nada mais é senão uma possibilidade de

<sup>60</sup> AS §1 – Da árvore do conhecimento.

<sup>61</sup> Neste sentido, A §453: “(...) e o que melhor fazemos, nesse interregno, é ser o máximo possível nosso próprio reges (reis) e fundar pequenos *estados experimentais*. Nós somos experimentos: sejamo-lo de bom grado!”. Conforme, também, GC §51, 319 e 324, a vida como experimento daquele que conhece. Relacionando-se também com os seguintes termos: tentador, viajante, ou seja, como aquele que vive para conhecer através de novas experiências, novos caminhos.

<sup>62</sup> *Redimido do ceticismo*. “— A: ‘Outros emergem de um ceticismo moral universal maldispostos e fracos, abatidos, corroídos por vermes, quase consumidos — eu, porém, mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados. Onde sopra um vento agudo, o mar se encrespa e não é pouco o perigo a superar, ali me sinto bem. Verme não me tornei, embora muitas vezes tivesse de trabalhar e escavar como um verme’. — B: ‘Você *parou* de ser cético! Pois você *nega*!’ — A: ‘E com isso aprendi novamente a *dizer Sim*’” (A §477). “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (GC §276). Neste sentido, segundo Marton (1990, p.47), “A ideia de conflito entre conhecimento e vida então desaparece: a vida é vista como possibilidade de ‘experimentação de conhecimento’ e este encarado como o que permite a manutenção daquela. A força do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas em sua idade, sua incorporação, seu caráter de condição de vida”.

experimentarmos-nos e o conhecimento é a condição de manutenção à vida. Ademais, é na *Gaia ciência* que é anunciada a morte de Deus, a figura de Zaratustra<sup>63</sup> e o mais pesado dos pesos: o pensamento do eterno retorno. No entanto, abordaremos no próximo capítulo a relação do deicídio divino com o espírito livre<sup>64</sup>. Por enquanto, limitamo-nos ao livramento do espírito, a relação da filosofia histórica e os caminhos que foram trilhados por Nietzsche com adoção de tal metodologia. Além disto, vimos que conforme o espírito vai livrando-se do peso da tradição, da visão dualistas do mundo, do multicolorido reino metafísico, a filosofia do espírito livre rumo para novas auroras.

Como podemos observar, sua busca pelo conhecimento levou a constatação que não há mais um solo fértil para sustentar os pilares suprassensíveis. Suas bases foram destruídas pela ciência. A coisa em si, o fundamento último de todas as coisas e tudo mais que foi ilusoriamente posto pela religião e pela metafísica não são passíveis de serem apreendidas pelo intelecto humano sob essa nova perspectiva de conhecimento científico. Só podemos conhecer aquilo que possamos experimentar. Já a história nos mostra o mundo como um constante vir-a-ser, um fluxo contínuo onde reina a aparência, transitoriedade e não a essência das coisas. Não obstante, o “sentido histórico” é de suma importância para a emancipação humana, na medida em que ajuda a dissipar do espírito as ilusões embutidas por muito tempo pela metafísica e pela religião.

Neste ponto estamos de acordo com Itaparica (2005, p.86):

Vê-se, portanto, que o elogio de Nietzsche ao sentido histórico, no seu segundo período, está indissociavelmente ligado a uma crítica à metafísica. Enquanto a metafísica encontra nos conceitos a expressão de uma essência, de um ser, Nietzsche aponta nesses conceitos o resultado tardio de um vir-a-ser, de um fluxo contínuo que caracteriza o mundo e que podemos chamar de história... no qual as ciências desmascarariam os erros milenares praticados pela metafísica, e apontando para um futuro onde a religião e a arte romântica não teriam mais lugar.

Para concluir, buscamos demonstrar, também, que a filosofia histórica presente na segunda fase no pensamento nietzschiano mostra-nos a hierarquia da cultura e da humanidade. Sendo que a última fase da cultura humana, onde

<sup>63</sup> Vide GC §342 sobre Zaratustra e GC §341 sobre o pensamento do eterno retorno.

<sup>64</sup> Neste sentido, o anúncio da morte de Deus na *Gaia ciência* §125 e no prólogo de Zaratustra serão trabalhados também no segundo capítulo, já o pensamento do eterno retorno não será um tema abordado nessa presente dissertação. Reconhecemos, doravante, a importância fundamental deste tema no pensamento nietzschiano, principalmente em sua terceira fase, mas por não ser o objetivo fundamental do presente estudo não adentraremos nessa difícil temática.

encontramos o homem científico, é que torna possível a emancipação humana, não como uma tarefa efetivada, mas sim como condição de possibilidade na medida em que mostra o caminho percorrido pelo espírito na cultura e sua própria posição dentro deste caminho. Ao percorrer o caminho do conhecimento, o espírito livre dá-se conta que a vida sem as “verdades eternas”, sem a arte romântica e tampouco podendo contar com a religião acaba por levá-lo ao deserto do seu próprio livramento. Tal qual o andarilho, o espírito livre vê que as luzes do esclarecimento são indissociáveis das sombras que elas projetam. E que a velha árvore do conhecimento não lhe dá mais belos frutos, mas apenas a “livre aparência”<sup>65</sup>. Não há mais uma certeza, uma verdade, nem um ancoradouro onde podemos ancorar nossa existência. Mas essa ombrumbração provocada pelo espírito científico e o sentido histórico que ao mesmo tempo esclarece e não pode deixar de lançar suas sombras demonstra que o que é mais louvável no espírito humano é caráter de conhecedor incansável. Em o *Andarilho e sua sombra*, mais especificamente no aforismo 213, onde aparece o diálogo entre Pirro<sup>66</sup> e Velho, há o questionamento e a indicação da relação entre o ceticismo e a busca pela verdade. A *desconfiança de tudo e de todos* é o caminho para a “verdade”, mas só aqueles dotados de um extremo fanatismo podem garantir que essa busca trará frutos indubitavelmente. O espírito livre, longe de todo fanatismo, ainda permanece no impasse entre o ceticismo e a vontade de verdade. Citamos:

O velho – Então você quer ser o mestre da desconfiança em relação a verdade? – Pirro: Da desconfiança tal como ela nunca existiu no mundo, da desconfiança de tudo e de todos. É a única via para a verdade. O olho direito não pode confiar no olho esquerdo, e a luz terá de se chamar trevas por algum tempo: este é o caminho que vocês tem que seguir. Não creiam que ele os conduza a árvores frutíferas e belos prados. Nele acharão pequenos grãos duros – são as verdades: ao longo de décadas terão que engolir punhados de mentiras para não morrer de fome, embora saibam que são mentiras. Mas aquelas grãos serão semeados e sepultados, e talvez, talvez venha o dia da colheita: ninguém pode prometé-lo, a menos que seja um fanático (AS §213).

Todavia, as palavras de Pirro não podem ser vistas como as de um fanático? Eis a questão efetuada pelo Velho. Se for assim só lhe resta, então, “desconfiar” de toda palavra, enfim, silenciar. Silêncio esse que só é quebrado pelo riso de Pirro. “Silenciar e sorrir – é essa agora toda a sua filosofia?” (AS §213). A partir de *Aurora*

<sup>65</sup> AS §1 – *Da árvore do conhecimento* – Verossimilhança, mas não verdade; aparência da liberdade, mas não liberdade. É por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida.

<sup>66</sup> Pirro de Élis (365 – a 270 A.C) Primeiro filósofo cético.

e da *Gaia Ciência* inicia-se o desenvolvimento da filosofia afirmativa nietzschiana. Movimento este que irá culminar com seu filho predileto: Zaratustra. Contudo,

Há que se notar que, mesmo nessa conotação “madura”, o espírito livre não assume a tarefa criativa/afirmativa, mas possui somente a coragem e disposição para lançar-se no horizonte livre, ou no mar aberto, para a experimentação no conhecimento (ARALDI, 2004, p.261).

A tarefa da criação de novos valores parece relegada aos filósofos do futuro, mas o que agora nos convém investigar é como a morte de Deus está relacionada com o espírito livre. Com a derrocada dos valores decorrente do óbito divino, o homem corre o risco de cair em uma falta total de sentido – no niilismo. Sendo assim, investigaremos como é anunciada a morte de Deus e quais são as suas implicações. Com efeito, através da metáfora das transmutações do espírito buscaremos demonstrar que é necessário ter o espírito de leão para poder trilhar o caminho da criação.

## 2 A morte de Deus e o novo horizonte de possibilidades

### 2.1 O maior evento de modernidade

Anteriormente pudemos observar que o espírito livre, um tipo superior de homem, surge com as tensões e rupturas de Nietzsche com seus antigos mestres, resumidamente, de uma dupla desilusão: a filosófica com o pessimismo resultante do pensamento de Schopenhauer e a de uma renovação artística e cultural que decorre do romantismo de Wagner. Com efeito, mesmo após a difícil superação desta dupla desilusão, tal espírito ainda é um conceito relativo, visto que sua liberdade decorre de uma oposição a algo, a saber, daqueles que se mantêm presos aos ditames da tradição, isto é, dos espíritos cativos.

Ademais, ficou explicitado que a filosofia histórica e a metodologia científica são as armas utilizadas no campo de batalha da emancipação humana rumo à sua autodeterminação<sup>67</sup>. Com o desenvolvimento conceitual dessas ferramentas, somos levados a reconhecer que não existem mais valores universalmente válidos e nem uma verdade última a ser descoberta por trás de todas as coisas. Oposições como essência e aparência não fazem mais sentido. Reconhecemos o caráter falso do mundo<sup>68</sup>.

Todavia, há, ainda, um dos maiores pesos de que é preciso libertar-se, a saber, das concepções engendradas pela religião monoteísta, judaico-cristã, principalmente no que tange seus valores e as suas diretrizes morais. Para Nietzsche, o cristianismo nada mais é, senão, platonismo para as massas<sup>69</sup>. A substituição do mundo numinoso dos deuses olímpicos por um Deus uno leva<sup>70</sup> a uma ordenação ética do mundo.

O cristianismo acaba por envenenar o mundo da efetividade e ornar com as mais variadas cores um mundo suprassensível. Não obstante, prega que somente

---

<sup>67</sup> Não na óptica do *aufklärung* (esclarecimento), mas sim de um domínio de si através da hierarquização dos impulsos, veremos melhor sobre esse ponto no terceiro capítulo.

<sup>68</sup> Para nós, o caráter falso do mundo é entendido através da limitação do intelecto humano em captar a sua essência, o que podemos apreender do mundo é apenas nossa visão limitada e humana, isto é, perspectiva, conforme veremos a seguir.

<sup>69</sup> Conforme BM, Prefácio.

<sup>70</sup> De acordo com o póstumo 1869-70 “O mundo dos deuses olímpicos transforma-se numa ordem ética do mundo. O homem necessitado prosterna-se diante dele” (VII, 3 [33]).

negando o primeiro e apegando-se ao segundo é que o homem encontraria sua redenção. Adotando essa divisão de mundo que é caracterizada por um claro dualismo com fortes referências platônicas, somos levados também a uma visão dualista do homem representada pela divisão entre corpo e alma, onde o corpo é renegado como uma prisão da alma.

O eixo central de tal concepção leva em sua base conceitual um Deus uno e normativo que dá sustentação à tábua de valores de onde deriva toda diretriz normativa. Normas essas que devem ser seguidas por todos aqueles que buscam a redenção eterna. Se formos falar da religião conforme os idealistas: ela é todo sentido *ético da existência*<sup>71</sup>.

O monoteísmo, esta rígida consequência da doutrina do homem normativo único – portanto a crença num deus normativo em comparação ao qual só existem deuses falsos e mentirosos – foi talvez até agora o maior perigo da humanidade: ameaçou-se com a fixação prematura que, até onde podemos julgar, a maioria das outras espécies de animais atingiu já há muito tempo; enquanto tais, todas creem num animal normativo único e ideal em sua espécie e assimilaram definitivamente em sua carne e em seu sangue a eticidade do costume (GC §143).

Neste aforismo, Nietzsche, demonstra como a moral e a religião estão imbricadas dentro da óptica cristã, de tal sorte que o monoteísmo, ao se conceber como a única forma religiosa verdadeira, prega, conseqüentemente, uma moralidade una e universal. A religião e a moral aparecem, ainda, como dadas através da revelação. No entanto, como já afirmamos, o filósofo alemão é o primeiro que, de modo contundente, passa a tratar a moral como problema<sup>72</sup> valorativo. Sendo assim, busca pela origem de toda moralidade e desconstrói a incongruente visão de uma moral tida como “dada” através da iluminação divina.

Para o espírito livre, toda crença e convicção devem ser problematizadas até as suas últimas consequências e nunca serem aceitas dogmaticamente através de uma pseudo “revelação”. O filósofo de Sils-Maria não se limita apenas a crítica da moral, mas busca a superação da mesma. Tal movimento que visa superá-la nasce

<sup>71</sup> Deste modo, Nietzsche afirma: “A vida não seria tolerável, se lhe faltasse a significação ética de seu fundamento! – logo, tem de haver um Deus” (A §90). Conforme, também, A§100.

<sup>72</sup> Necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão: para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM, prólogo, §6).



do próprio desenvolvimento da vontade de verdade promulgada pelo cristianismo<sup>73</sup> e desenvolvida fortemente no espírito científico.

Nas palavras de Marton:.. “A ‘desconfiança instintiva das aberrações do pensamento’ só se obtém após longo exercício. A utilização dos métodos científicos é até mais importante que os resultados por eles obtidos” (MARTON, 1984, p.54). Ainda, segundo a autora, a ciência “(...) provê a disciplina necessária ao espírito para tornar-se livre: permite que esteja sempre de sobreaviso, evita o deslize em qualquer crença, impede a defesa de qualquer convicção, alimenta constantemente a dúvida” (MARTON, 1984, p.54). A mais forte das crenças é aquela baseada na fé e somente quando essa asseveração for superada é que a liberdade espiritual pode, enfim, desabrochar.

Em *Humano*, Nietzsche realiza uma investigação da origem dos sentimentos morais que representa, para nós, um primeiro movimento em busca da libertação da moral, de todo seu caráter errôneo e ilusório. Nas palavras do autor: “Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história do erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (HHI §39).

O espírito livre, neste sentido, representa a oposição a todos aqueles que se mantêm atrelados aos ditames morais. Tal liberdade do espírito só é possível, conforme já abordamos, através de um afastamento de toda crença, de todo costume, enfim, de toda forma de amesquinamento humano e do mundo em prol de um além-mundo.

Como moral e religião encontram-se intimamente relacionadas no cristianismo, conforme já ficou certificado, é preciso demonstrar agora a falta de sentido dessas concepções. Não se trata só de negar ou mesmo dismantelar o arcabouço teórico religioso, mas também buscar a sua superação. Nietzsche, com uma refinada “consciência” das consequências do cientificismo no seu tempo, demonstra que desde o movimento filosófico intitulado esclarecimento não é mais possível conhecer nada que vá além da experiência. Ao buscar por esses conhecimentos que não possuem uma relação passível de uma experiência sensível, caímos inevitavelmente no terreno da metafísica<sup>74</sup>. Entretanto, o homem moderno é hipócrita, pois mesmo decretando a impossibilidade de um conhecimento

---

<sup>73</sup> Conforme GM III §27. Também nos póstumos: “A moral deve negar a si mesma” (X, 2(6) – verão-outono de 1882)”. Será abordado *a posteriori*, no terceiro capítulo, esse tema.

<sup>74</sup> Conforme Kant no prefácio da *Crítica da razão pura* (2001).

seguro sobre Deus, por ir além de toda a possibilidade limitada de nosso conhecimento, ainda o mantém como postulado da razão prática<sup>75</sup>. Kant, mesmo depois de demonstrar a implausibilidade do conhecimento metafísico, recorre ao mesmo tipo de pensamento ao formular o “‘imperativo categórico’ e com ele no coração *extraviou-se de volta* para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula!” (GC §335). Mas resta, então, a importante questão: porque o homem ainda necessita da religião?

Essa pergunta assola-nos na medida em que é inerente ao próprio desenvolvimento científico e ao esclarecimento do esvaziamento da perspectiva religiosa, pois o homem moderno coloca o mundo sobre a tutela de uma razão “esclarecida”, isto é, uma razão que não aceita de forma alguma qualquer perspectiva dogmática e subordinação intelectual a fé e, sendo assim, a religião<sup>76</sup> e a crença em um Deus transcendente não deveria ter mais espaço em um mundo governado pelas leis da ciência. Porque, então, a religião ainda continua a existir? “O diagnóstico nietzschiano indica que foi a busca pela salvação da alma [...] A preocupação com a permanência da identidade pessoal é que levou o homem a forjar os domínios extrínsecos a sua existência efetiva” (ONATE, 2003, p.54).

Eis a hipocrisia do homem moderno, pois ao mesmo tempo em que ele quer emancipar-se totalmente, também busca o repouso seguro em um absoluto qualquer. Semelhante à imagem da sombra de Buda<sup>77</sup> projetada no fundo da caverna após sua morte, o homem continua dirigindo-se a cavernas por séculos para ver a imagem de Buda, ou melhor, a sombra de um Deus morto. Nas palavras de Nietzsche: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas onde sua sombra será mostrada. Quanto a nós – nós também teremos que vencer a sua sombra” (GC §108).

É chegado o momento de enfrentar derradeiramente as consequências do desenvolvimento científico. É necessário demonstrar toda incongruência e falácias

<sup>75</sup> Conforme os itens IV e V do segundo capítulo do segundo livro da *Crítica da razão prática* denominados: “A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática” e “A existência de Deus como um postulado da razão pura prática”.

<sup>76</sup> Veremos a seguir que a religião é necessária para o cultivo do espírito livre, todavia em seu aspecto ascético, isto é, como uma experiência de si. Mas o espírito livre não deve se manter atrelado a ela. Também a religião é necessária para que os fracos não se revoltam. No terceiro capítulo esses pontos serão melhor elucidados.

<sup>77</sup> A título de esclarecimento: na *Gaia ciência* §108 é a primeira vez que aparece o tema da morte de Deus, em uma obra publicada.

religiosas, enfim, é preciso que Deus morra<sup>78</sup> para que o homem novamente possa viver sua plena liberdade.

No célebre parágrafo 125 da *Gaia ciência* é que Nietzsche apresenta a morte de Deus. O modo em que o aforismo é trabalhado é sublime e já antecipa tanto a forma como o estilo empregado em *Zaratustra*. Por ser repleto de metáforas e simbolismos, é necessário um cuidado excessivo na hora de sua leitura para uma aproximação proveitosa. Parafraseando Onate (2003), ele se movimenta no limite do dizível. Não obstante, o parágrafo que antecipa o anúncio, denominado “No horizonte do infinito”, trata da temática da liberdade<sup>79</sup> diante do declínio divino.

Deixamos de lado a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está oceano, é verdade que ele nem sempre ruga, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Aí de você, se for acometido da saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”! (GC §124).

Entendemos que há uma forma de preparação da temática do deicídio e do sentimento de liberdade decorrente dela, representado pela infinitude do oceano aberto após o óbito. Ao se deixar de lado a terra firme e queimar as pontes que ligavam o homem ao reino numinoso, obtêm-se, então, o bilhete de passagem para o mar infinito de possibilidades no aquém sensível. Entretanto, tal navegação necessita de uma cautela constante, um estar sempre alerta, pois o mar nem sempre é só “ouro”, “devaneio” e “bondade” para o navegante, mas também pode se tornar ominoso, intragável e se, porventura, o barqueiro cansar-se de viajar na

<sup>78</sup> Em AS §84 há uma antecipação do tema da morte de Deus cristão. O Deus trinitário é representado pelo guardião da caverna e seu filho como um prisioneiro entre os demais. Concordamos com a interpretação de Franck (2005) sobre a parábola: “ela descreve a passagem da lei ao evangelho ou, dito de outra maneira, a origem do cristianismo. De um lado, o guardião ou pai não está apenas encarregado de vigiar os prisioneiros, mas pode, como Javé pela boca de Jeremias, ‘pronunciar contra eles uma sentença’; de outro lado, o filho oferece aos mesmos cativos a salvação pela fé. E é somente pela fé, uma vez que a morte do pai, aqui significando o Deus de Israel, que o filho do guardião, que também é prisioneiro entre os demais, sendo, portanto ao mesmo tempo divino e humano, continua a prometer a proteção e a liberdade, garantindo que seu pai ainda vive.” (FRANCK, 2005, p.13).

<sup>79</sup> A liberdade não é vista aqui como uma autodeterminação da vontade ou um processo volitivo que leva o sujeito a deliberar sobre as melhores formas de conduzir sua existência. Essas noções foram duramente criticadas por Nietzsche, conforme HHI §18 e 39. Para nós, o comentador Onate (2003) foi feliz ao sugerir a figura como horizonte semântico proposto nessa noção de liberdade nietzschiana: “Antes da aventura ele se considerava livre e sua liberdade encontrava-se alicerçada exatamente nas pontes e nas terras destroçadas; desprovido das coordenadas que elas lhe propiciavam, ele se debate então com as barreiras do...infinito” (ONATE, 2003, p.63).

infinitude e decidir voltar para sua “terra” firme, terá que renunciar seu bem mais precioso: a *liberdade*.

Já o aforismo<sup>80</sup> que segue logo após o anúncio da derrocada divina trata peremptoriamente a desautorizar qualquer tipo de interpretação mística do deicídio. Tal postura se aproxima muito mais do dogmatismo do que do real enfrentamento da questão, já que não é pela iluminação ou quiçá um êxtase que se deva decretar a falência divina e enfrentar suas consequências, mas sim pela probidade intelectual enquanto busca da verdade promulgada pela própria postura religiosa cristã e aprofundada pela ciência que deve levar a sua superação.

Circunscrito, então, os parágrafos anterior e posterior ao anúncio, passemos agora ao discurso do louco na praça do mercado:

*O homem louco* – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-lhes o olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existe ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o

<sup>80</sup> “As explicações místicas são tidas por profundas; na verdade, elas não chegam a ser superficiais” (GC §126).

homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: 'O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?' (GC §125).

O primeiro passo que devemos dar para adentrarmos nesse labiríntico aforismo é atentarmos-nos para o cenário em que ele é desenvolvido. A escolha da praça do mercado para tal comunicação remete-nos inevitavelmente a Grécia. Não se trata de maneira alguma de um mero acaso ou de um ato impensado, já que Nietzsche era também filólogo. A deliberação pela *ágora* grega como local da mensagem dá-se por ela ser o espaço público por excelência, o território das reuniões e debates, sendo assim é a área mais adequada ao seu discurso. Segundo Türrcke, "(...) o mercado é o lugar onde se gestaram a filosofia ocidental e, com isto, seus produtos de maior força histórica – as ideias metafísicas (...) a suma de toda metafísica é Deus" (TÜRCKE, 1993, p.20).

Além disso, o mercado é o local utilizado pelos cristãos para divulgar a sua boa nova aos gregos. É lá que Paulo prega o evangelho do crucificado e da ressurreição das almas, porém é motivo de deboche dos filósofos ali presentes. Mas os filósofos não desconfiavam do que estava por vir, isto é, da vitória do cristianismo e da moralidade de rebanho sobre o espírito grego. Deste modo, quando o insano elege a praça do mercado para sua declaração grandiloquente e não a igreja (local que seria mais "lógico", enquanto "morada" de Deus na Terra), ele quer demonstrar que fora ali que se instaurou a fantasia religiosa cristã, então, nada mais legítimo que seja no mesmo local também a declaração sobre a falência de todo o reino dos céus.

O fato de o louco carregar uma lanterna em plena luz do dia a procura de Deus remete-se inevitavelmente a Diógenes<sup>81</sup>, a diferença reside no fato que o último procurava um homem e o primeiro procura Deus. Com efeito, pretende-se resgatar a postura questionadora dos cínicos. Neste sentido, a lanterna representa a busca de romper com as convicções dominantes e afastar toda a sombra da morte do divino. Entretanto, há uma diferença fundamental quanto à postura cínica, pois só é possível reencontrar o homem após a morte de Deus.

---

<sup>81</sup> Diógenes de Sinope, da escola do cinismo, conforme *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, livro VI, de Diógenes Laércio. Nietzsche já tinha anteriormente utilizado a referência a Diógenes em *O Andarilho e sua sombra*: "O moderno Diógenes. – Antes de procurar o homem, deve-se achar a lanterna. – Terá de ser a lanterna do cínico?" (AS §18).

Surgem nesse contexto algumas questões de suma importância, são elas: porque o evento decisivo da modernidade fora anunciado por um louco? O fato de ser um insensato o porta voz da morte de Deus não acaba por desqualificar o seu discurso? Para respondermos essas questões faz-se necessário demonstrar o papel da loucura como contraponto da racionalidade. “Enquanto está se propõe a sondar e intervir, pela via teórica, integralmente no reino do ser, aquela instaura o império maciço do caos, da desordem, do sem-sentido.” (ONATE, 2003, p.66). A razão estava alicerçada sob as bases da lógica, sendo a última o instrumento fundamental para a busca de sentido no mundo. Através da utilização da lógica, em especial da busca das relações de causa e efeito, é “que legitimou o apelo à noção de Deus, pois a série causal não poderia prosseguir *ad infinitum*, necessitando de um anteparo extrínseco ao processo” (ONATE, 2003, p.66)<sup>82</sup>.

Nietzsche quer demonstrar a necessidade do ilógico<sup>83</sup>, não como inferior à razão, mas sim como parte constituinte da “natureza humana”. A lógica tem raízes ilógicas, o pensamento em sua maior parte é instintivo. Com efeito, os juízos lógicos são meras *avaliações-de-fachadas* necessárias para a conversação da espécie ou melhor: “exigências fisiológicas para preservação de uma determinada espécie de vida” (BM §3). Daí que o louco reconhece o papel e a necessidade do ilógico, rompendo, assim, com a concepção do homem “racional” e com sua mais alta postulação: a da necessidade de um Deus. Ademais, Nietzsche afirma: “é a loucura que abre alas para nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados” (A §14). Portanto, a insanidade é necessária para que se rompa com antigas superstições.

Porém, do mesmo modo que acontece com Paulo ao anunciar o Deus desconhecido na *ágora*, o louco também é motivo de chacota e riso do público. Os ateus presentes no mercado riem do anúncio, mas não percebem que seu ateísmo era cego. Pois não entendem que não é com uma simples negação de Deus que se enfrenta as consequências de um ato tão grandioso. A morte de Deus não se

<sup>82</sup> A utilização dessa argumentação, a título de exemplo, encontra-se em São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, nas cinco vias de acesso a Deus, sendo umas delas a da causa eficiente. Aquino, retomando Aristóteles, diz que não há efeito que não tenha uma causa anterior, deste modo é necessário ter uma causa primeira para que não voltemos *ad infinitum* e a causa primeira é Deus.

<sup>83</sup> Conforme *Humano*: “Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa. (...) Apenas os homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica. [...] Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação*” (HHI § 31).

resume a um problema meramente lógico em que se possa simplesmente mudar de postura colocando no lugar do divino outros ideais, tais como: igualdade, progresso, democracia, etc. É através do louco que eles tornam-se cômicos que seu ateísmo<sup>84</sup> é uma maneira muito simplificada e dogmática de enfrentar o problema. “O diálogo entabulado entre o louco e os ateus visa justamente a denunciar a insipidez do movimento que se limita a difundir de maneira mecânica a fórmula *Deus morreu*” (ONATE, 2003, p.67).

O deícidio tem um sentido e a força de um abalo cósmico. Com a decomposição do divino perdemos totalmente as pontes que nos ligavam a toda possibilidade de sentido da vida humana, já que a mesma estava ancorada firmemente no reino transcendente. Como os ouvintes ateus estavam acostumados ao programa racional, não entendem a mensagem do louco, afinal, não seria mesmo uma loucura matar Deus? Se Deus existe, como ele pode ser morto? A imortalidade não é um dos principais atributos divinos? Se ele não existe, também não poderia morrer, já que só é passível de vir a óbito quem vive e existe de fato.

Os ateus são esclarecidos. O louco é louco. Mas é através deste que eles ficam sabendo que seu esclarecimento é cego. Ele lhes esclarece o motivo de procurar Deus e não o encontrar: “Nós o matamos – vocês e eu”. Com isto, a coisa torna-se ainda mais louca; pois como se pode matar Deus? Ou ele existe e então, é criador do mundo, não se deixando enfraquecer e muito menos matar pelas suas criaturas. Ou ele não existe e, assim, não pode ser assassinado. A gente pode quando muito parar de pensar. O louco afirma então terceiro excluído: Deus existiu realmente e foi realmente assassinado. Mas ainda: os assassinos, exceto um, que é louco, não tem qualquer noção do que fizeram(...) Não é por acaso que ele é louco. Apenas um perturbado está em condições de demonstrar publicamente o que significa a morte de Deus (TÜRCKE, 1993, p.28-29).

Diferente dos ateus, o insano não se encontra em uma posição imparcial, isto é, de quem vê de fora o problema da falência divina – e, dessa forma, não é de maneira alguma imune às consequências desse grandioso ato. Quando Deus é assassinado, as concepções metafísicas também entram em derrocada. Todo horizonte de fundamentação e sentido é sugado pela ausência do Sol que outrora iluminou o conhecimento humano. A perda da referência celestial e de toda verdade objetiva traz a tona o conhecimento de que a vida não possui nenhum fim elevado. “Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu Sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós?” (GC §125), pergunta-se o louco em uma clara

---

<sup>84</sup> Neste sentido, o ateísmo é entendido aqui como uma simples negação de Deus sem realmente enfrentar as consequências da perda total de referenciais ocasionado por tal morte.

referência a metáfora do Sol<sup>85</sup> platônico presente no mito da caverna, já que Deus<sup>86</sup> era toda a fonte de sentido e a luz que iluminava o conhecimento humano, bem como o afastamento da Terra do Sol remete-nos a revolução copernicana nas ciências. Revolução essa que leva a uma queda da visão geocêntrica de mundo. Não existe mais uma direção a se seguir, nenhuma bússola é capaz de apontar o norte do horizonte humano: “Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito?” (GC §125). Com a queda do geocentrismo, o mundo<sup>87</sup> deixa de ser “criado” para o homem: nada mais lhe garante um lugar especial na Terra, mas ele ainda não tomou consciência deste acontecimento<sup>88</sup>. “Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. [...] os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para ser vistos e ouvidos” (GC §125).

Como se redimir de tal ato? Teremos que nos tornar deuses para suportar a vida em um mundo sem sentido? Pergunta-se o louco, já que com a queda de Deus nulifica também o dualismo que dividia o mundo em sensível e suprassensível, restando apenas o mundo aparente e sem nenhum valor intrínseco. O mais estranho dos hóspedes, o niilismo, passa a assombrar o mundo. Já que com deicídio também morrem as interpretações morais<sup>89</sup> do mundo e da existência, pois elas estavam intimamente atreladas à religião.

O homem moderno, no entanto, quer manter-se ainda imune as

<sup>85</sup> Conforme afirma Türcke (1993, p.32): “Isto é sem dúvida uma alusão à metáfora platônica do sol: assim como o sol em relação à terra, assim se comporta a ideia do Bem em relação ao Ser inteligível. Ela confere ao intelecto humano visão espiritual, revela-lhe a essência das coisas e lhe permite como que aquecer-se na sua luz suprassensível, a qual ‘concede ao cognoscível a verdade e ao cognoscente a capacidade de conhecer’”. Não obstante, também entendemos que aqui há uma referência a Copérnico e a revolução promovida por sua teoria. “Desde de Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada?” (GM III §25).

<sup>86</sup> Compreendemos, neste ponto, Deus como uma personificação do suprassensível platônico – deste modo é que vemos sua relação metafórica com o Sol.

<sup>87</sup> Já em 1873, Nietzsche demonstra a infantil concepção do homem ao se colocar como centro da criação e a terra como centro do mundo: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”, mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.” (OS §1).

<sup>88</sup> Neste sentido, GC §343.

<sup>89</sup> O papel da loucura no rompimento com a moralidade é apresentado em *Aurora*: “(...) todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper com o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, caso não fossem realmente loucos, senão tornar-se ou fazer-se de loucos – isso vale para os inovadores em todos os campos (...)” (A §14).



consequências do grande vazio ocasionado pela falta de um fundamento último para existência, sem perceber que era das mãos do Deus transcendente que provinha toda a possibilidade de redenção da vida humana.

Para manter-se afastado dessas terríveis consequências, ele desvia o sentido da veracidade promulgada pela religião para as ciências e busca substituir os valores religiosos por outras valorações, tais como: razão, progresso, história, etc. A conscientização da morte de Deus<sup>90</sup> é um processo demorado e não está à altura dos homens que realizaram o deicídio, só o louco compreende as consequências e a grandeza desse ato. Mas o que é que impede a aceitação de que não é mais plausível a fundamentação da vida humana ancorada no supracensível? Fundamentalmente a estabilidade que essa visão de mundo proporciona, pois “Abrir mão da promessa do infinito em troca da autonomia do finito constitui uma aposta de máximo risco e ainda não se está preparado para assumi-la” (ONATE, 2003, p.72).

Todavia, mesmo sendo motivo inicialmente de chacota e logo após de um silêncio incompreensivo dos ateus presentes na praça do mercado, o louco não recua em seu propósito iconoclasta. Embora a sua proposta pedagógica<sup>91</sup> tenha falhado por não encontrar ouvintes a altura da mensagem<sup>92</sup>, ele continua e irrompe as igrejas entoando seu canto de descanso eterno ao morto, já que elas não passam agora de meros monumentos e túmulos do antigo Deus uno.

Para Türrcke, o motivo da loucura do anunciante consiste em “todo o pensamento que não quer se enganar, é forçado derrubar toda a metafísica como inverdade geocêntrica” (TÜRCKE, 1993, p.38). E ademais, por reconhecer que o pensamento estava organizado em conformidade com essas premissas, isto é, o pensamento também era egocêntrico e organizado em torno de um “eu”, era também metafísico, e por reconhecer que o mundo é apenas erro e ilusão e o conhecimento, agora, limita-se a função de manutenção da vida sem qualquer pretensão de uma verdade universalmente válida<sup>93</sup>. Caindo Deus, cai toda

<sup>90</sup> Em conformidade com esse tema, o aforismo 343 da *Gaia ciência*: “Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento é mesmo demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já o *que* realmente sucedeu”.

<sup>91</sup> No sentido de ter feito o anúncio em praça pública, isto é, com intuito de informar a todo público a morte de Deus. Diferente do louco, Zaratustra anuncia a morte de Deus de forma introspectiva, conforme veremos a seguir.

<sup>92</sup> Semelhante ao que ocorrerá com Zaratustra ao anunciar o além-do-homem e o último homem. “Eles não me compreendem: não sou a boca para esses ouvidos” (ZA, prólogo, V).

<sup>93</sup> Conforme GC § 110: “Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, nos eu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”.

metafísica e toda possibilidade de um conhecimento último.

Onate tem um posicionamento diferente de Türrcke. No entendimento do primeiro o louco é o “porta-voz de um alargamento da racionalidade e não de sua privação” (ONATE, 2003, p.66). Contudo, não é da concepção tradicional de racionalidade de que fala-nos o comentador, mas sim de uma “instintualidade difusa que se desprende, como um *iceberg* momentâneo, o intelecto e sua operosidade racional” (ONATE, 2003, p.66). Portanto, ao fazer o anúncio, o louco não se encontra desprovido da razão, mas sim sob uma nova perspectiva racional<sup>94</sup> que emerge do fluxo dos instintos e cabe ao louco denunciar o antigo projeto racional e seu apelo a noção de Deus.

Para nós, a inserção do insano como arauto do óbito divino está ancorada na denúncia da concepção tradicional da razão que levou a postulações errôneas, como por exemplo, de Deus como causa primeira. Todavia, não representa um alargamento da racionalidade, mas sim o reconhecimento da necessidade do ilógico e do erro para a vida, o que não leva obrigatoriamente a uma ampliação do projeto de uma racionalidade.

Resta-nos saber em que medida a morte de Deus influencia na filosofia do espírito livre? Ao contrário do louco que sofre as terríveis consequências do deicídio, Nietzsche fornece-nos no aforismo 343 da *Gaia ciência* os efeitos do maior acontecimento da modernidade para esses espíritos. Em vez do ensombrecimento e da falta plena de referências após o rompimento com o demiurgo e, deste modo, com as concepções metafísicas em geral, a putrefação divina não cheira mal para os espíritos livres, a morte de Deus surge como uma “nova espécie de luz, de felicidade, de alívio, contentamento, encorajamento, aurora” (GC §343). Há de se ressaltar que, neste aforismo, o filósofo de Sils-Maria expressa uma autocompreensão como espírito livre: “De fato, nós, filósofos e espíritos livres” (GC §343). E, novamente, recorre a imagem do oceano para representar as infinitas possibilidades<sup>95</sup> abertas no mar do conhecimento após este grandioso evento. O homem não é mais um mero fantoche nas mãos de um Deus titeriteiro, “com o deicídio instaura-se a via conducente à soberana liberação do homem” (ONATE,

<sup>94</sup> Uma razão que compreende a necessidade do *ilógico* e sua ligação com os instintos. Desta forma, ela vai além da antiga concepção racional que se fundamentava em princípios da lógica.

<sup>95</sup> Segundo Onate (2003, p.63): “Portanto, é apenas com o ocaso de Deus que surge o *horizonte do infinito* estritamente a partir da efetividade do finito e, através dele, o homem identifica-se à inocência do vir-a-ser e se torna genuinamente livre”.

2003, p.70). Após o choque inicial do obtido divino surge, na perspectiva do espírito livre, o sentimento de uma nova *jovialidade*, ultrapassando sua conotação negativa e desembocando na possibilidade do surgimento de novas possibilidades de experimentação de si.

Portanto, é só com a morte de Deus que o espírito pode encontrar realmente a sua liberdade, pois longe de todo envenenamento do mundo efetivo em prol de uma fantasia suprassensível, o homem, enfim, tem a condição de possibilidade de encontrar a sua liberdade. Eis o maior evento da modernidade, a queda do divino e com ela a possibilidade do surgimento de novos valores. O espírito livre sente-se leve, jovem, disposto a trilhar novos caminhos. Mas antes cabe ver como a morte de Deus é apresentada por Zaratustra e como ela relaciona-se com a segunda transmutação do espírito, isto é, a metamorfose do camelo para o leão. Não obstante, buscaremos demonstrar como o espírito de leão e o espírito livre possuem algumas congruências comuns.

## 2.2 Um novo anúncio da morte de Deus: a introspecção de Zaratustra

Nietzsche, após enunciar a morte de Deus na *Gaia ciência*, retoma a temática logo no prólogo de seu próximo livro, *Assim falou Zaratustra*<sup>96</sup>. Com ele inaugura-se a terceira fase do pensamento nietzschiano, a mais afirmativa de sua filosofia. No entanto, algumas das temáticas que já haviam sido trabalhadas pelo filósofo são retomadas e ganham intensidade.

---

<sup>96</sup> Com Zaratustra, a filosofia de Nietzsche encontra sua maioridade, isto é, sua terceira e decisiva fase. Após o pessimismo romântico de seus primeiros escritos e positivismo cético do segundo período, “[...] agora Nietzsche encontra sua verdadeira natureza... seu pensamento atinge o meio-dia” (FINK, 1988, p.65). Nietzsche desenvolve na obra uma linguagem particular, ou melhor, sua própria linguagem para expressar seus próprios pensamentos. Por conseguinte, Zaratustra representa uma ruptura com os outros trabalhos precedentes do autor. Depois de escritos de uma desconfiança glacial, surge uma explosão de paixão “no Zaratustra brota, à semelhança de uma força da natureza, o espírito de empreendimento mais audacioso, o espírito da vida que experimenta” (Ibid.). Quanto à forma de expressão, a obra é muito difícil de ser definida. A prosa é abandonada, não se trata também de aforismos, poderíamos dizer uma “poesia”, isto nos aproximaria da formulação demasiada sutil da obra. Ela possui um estilo autêntico – o que é próprio de uma grande obra de arte. Apresenta alegorias, imagens, parábolas, simbolismo. Ora assume um tom claramente pregatório, ironizando os discursos bíblicos, ora um verdadeiro ditirambo, quando Zaratustra fala de si para si, como nos capítulos “Antes do Sol Poente” e “Canto Noturno”. Em uma carta de 1883, que Nietzsche envia a seu amigo Franz Overbeck, ele define seu livro como uma “poesia e não uma coletânea de aforismos”. Mas ainda cabe uma pergunta: trata-se de uma poesia filosófica ou de uma filosofia poética? Mas como lembra-nos Fink (1988), a obra foge a categorias demasiadas manejáveis. O que nos interessa aqui é constatar não só a mudança de fase e postura no pensamento Nietzsche, como também uma mudança no estilo de seus discursos.

O que nos interessa, fundamentalmente, é a retomada da morte de Deus<sup>97</sup> e seus aprofundamentos, bem como buscaremos relacionar o primeiro discurso de *Zaratustra* intitulado “Das três metamorfoses” com a temática da queda do reino numinoso e com a filosofia do espírito livre. Com efeito, nossa tese é de que o espírito de leão representa a fase em que se cai toda a metafísica e que coincide como a figura do espírito livre<sup>98</sup>.

Aos 30 anos Zaratustra sobe a montanha, deixando sua terra natal e o lago de sua terra natal, levando apenas as cinzas<sup>99</sup> para o monte. Permanece lá por 10 anos, desfrutando da sua solidão e de seu espírito. “Mas enfim seu coração mudou” (ZA, Prólogo, §1). É preciso tempo para a mudança, para cultivar a solidão tão necessária àqueles que buscam se tornar espíritos livres e também Zaratustra sabe que é necessário que Deus morra para que um tipo superior, isto é, o além-do-homem, possa nascer. Já indicamos, então, qual o motivo da transformação de Zaratustra. Em concordância com Marton, a causa da mudança “reside no conhecimento da morte de Deus” (MARTON, 2000. p.56).

Nietzsche faz questão de diferenciar-se do evangelho<sup>100</sup>, pois é aos 40 anos e não com 30 que Zaratustra vai ter com os homens, 10 a mais que Jesus Cristo. Não obstante, não é por compaixão que Zaratustra desce da montanha ou, mesmo, com o intuito de salvar a humanidade, mas por fartar-se de sua própria sabedoria.

Não é por constatar a miséria do ser humano, querer resgatá-lo e salvá-lo que Zaratustra vai ter com os homens – mas por estar farto da própria sabedoria. Não é por perfazer a ascese dialética, abandonando a diversidade sensível e contemplando a verdade inteligível, que ele desce da montanha para o vale – mas por compreender que tal dicotomia não existe. (SCARLET, 1998, p.104).

<sup>97</sup> Utilizaremos partes do trabalho *A morte de Deus e a condição de possibilidade para o além do homem* (BERBARE, 2011), de autoria do pesquisador dessa dissertação, realizado para a Pós-graduação em Educação: Artes e Filosofia, do IF-SUL, para confecção dos subcapítulos 2.2 e 2.3.

<sup>98</sup> Não é nossa pretensão abordar todas as temáticas envolvendo a obra *Assim falou Zaratustra* por considerar que tal tarefa excede todos os limites propostos nessa dissertação. Sendo assim, limitaremos nossas análises da morte de Deus no prólogo e do primeiro discurso: “Das três metamorfoses”. Outras partes da obra serão abordadas pontualmente na medida em que contribuirão para a discussão dentro dessas temáticas. No entanto, ressaltamos a concepção básica do Zaratustra como mestre do eterno retorno e o mais pesado dos pesos como oposição ao pessimismo e ao niilismo, ligando o pensamento mais abissal à ideia de amor fati, conforme no ensina Salaquarda, em seu artigo denominado “A concepção básica de Zaratustra” (SALAQUARDA, 1997, p.17-39).

<sup>99</sup> As cinzas representam a morte de Deus.

<sup>100</sup> Lucas III 23: “Ora o mesmo Jesus, ao começar o seu ministério, tinha cerca de trinta anos, sendo filho (como se julgava) de José, filho de Heli”.

Nietzsche incumbe-se de atacar o platonismo desde o início da obra. O faz de modo genial ao inverter o mito da caverna, pois não é fora da caverna que se torna um sábio, mas sim dentro dela. É na solidão que o espírito livre e Zaratustra cultivam a si mesmos. É na caverna que ocorre a mudança e logo quando seu coração encontra-se mudado sai e diz ao grande astro o Sol: “Que seria da tua Felicidade, ó grande astro, se não tivesse aqueles que iluminas” (ZA, Prólogo, I). Uma clara ironia e transvaloração do mito platônico<sup>101</sup>. O sol<sup>102</sup>, que era o ápice do mundo suprassensível, agora é apresentado somente em relação àquele que ilumina.

Zaratustra, o solitário, inicia a descida de sua caverna na montanha, mas antes de chegar à cidade, passando pela floresta que se situava entre a cidade e o monte, reencontra-se com o santo que outrora o viu na subida. Este santo, um velho eremita que se afastou dos homens para amar somente seu Deus, lhe fala: “Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado” (ZA, Prólogo, II).

Ele reconhece nitidamente a mudança que Zaratustra sofre na montanha, percebe que outrora esse levava as cinzas<sup>103</sup> para a montanha e agora traz o fogo para o vale. O santo vê, também, Zaratustra como criança,<sup>104</sup> percebe que ele despertou<sup>105</sup> e anda com pés de dançarino<sup>106</sup>.

Toda mudança traz consigo o perigo e aqueles que pensam diferente e que olham o mundo com outras perspectivas são vistos como os mais tenebrosos. Neste sentido, tanto Zaratustra quanto os espíritos livres<sup>107</sup> são amantes do perigo e de todos aqueles que vivem perigosamente.

Todavia o eremita adverte-o: “Naquele tempo levavas tuas cinzas para os montes: queres agora levar teu fogo para os vales? Não temes o castigo para o

<sup>101</sup> Da caverna aparece no Livro VII da república.

<sup>102</sup> D'iorio (2014) aponta a ligação da referência no diálogo de Zaratustra do grande astro com a religião do Sol. Uma religião “trazida do oriente pelos soldados romanos e espalhada no império entre os séculos I e III, travou uma luta feroz contra o cristianismo. [...] Era uma religião profundamente terrestre, que não acreditava no além e concebia o mundo à maneira dos estoicos, como uma grande conflagração cósmica. [...] tendia a afirmação da vida” (D'IORIO, 2014, p.87). Com semelhante perspectiva de vida, ela era notoriamente contrário aos postulados cristãos e, neste sentido, D'iorio (2014) relata que Nietzsche se lembrará dessa religião ao abrir a sua obra mais afirmativa com o diálogo entre Zaratustra e o Sol.

<sup>103</sup> Cinzas da morte de Deus.

<sup>104</sup> “Mudado está Zaratustra, tornou-se criança, Zaratustra...” (ZA, Prólogo, II).

<sup>105</sup> Termo que é associado a Buda, após sua meditação na figueira por três meses = alcança o nirvana, passa a ser chamado, então, de o desperto. “Mudado, está Zaratustra (...) um despertado...” (ZA, Prólogo, II).

<sup>106</sup> “Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino?” (ZA, Prólogo, II).

<sup>107</sup> Veremos no último capítulo que os espíritos livres são os filósofos do perigoso.

incendiário?” (ZA, Prólogo, II). Após ouvir estas palavras ele se despede rindo, bem como o santo ri de Zaratustra. Ao se despedir ele fala de si para si “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!”<sup>108</sup> (ZA, Prólogo, II).

A morte de Deus é, então, retomada. Entretanto, diferente do louco, não é na praça pública que Zaratustra faz o palco para declará-la, mas sim em um diálogo consigo mesmo. Não há mais uma proposta pedagógica de anunciá-la para o povo, ao invés disto apenas a introspecção do que já fora esclarecido pelo louco, isto é, que os grandes acontecimentos mesmo depois de consumados demandam muito tempo para serem reconhecidos, dito de outro modo: o santo ainda não sabe que Deus morreu. Não é só de dissonâncias que constitui a relação entre esses dois personagens. Tal qual o louco, *Zaratustra* sente os efeitos da morte de Deus, tanto que leva para a montanha apenas as cinzas desse óbito e por lá fica uma década apenas no cultivo de si, de sua sabedoria e solidão. Ademais, o papel da razão<sup>109</sup> é alvo de críticas em comum e a valorização do ilógico e, porque não, do papel da loucura!<sup>110</sup> No que tange a relação com o espírito livre, Zaratustra também não se sente perdido com a morte de Deus, mas sim uma nova jovialidade, uma abundância de vida.

De tal sorte que Zaratustra ensina um novo sentido para a humanidade e o local escolhido para anunciar um novo sentido à vida humana, isto é, o florescimento

<sup>108</sup> O tema da morte de Deus, mesmo sendo um dos eixos centrais do prólogo, ainda aparecerá demasiadas vezes na obra nas seguintes seções: “*O aposentado*” e “*O mais feio dos homens*”. Ainda sob a temática do deicídio, na última seção Zaratustra tem que adivinhar o enigma do mais feio dos homens. “Quem eu sou?”. Zaratustra desvenda o enigma ao imputar-lhe a responsabilidade do deicídio, a resposta é: eis o assassino de Deus. Cabe frisar, que o mais feio dos homens é um tipo superior, mas não pode suportar o Deus que tudo via e, sendo assim, era a testemunha eterna da feiura da humanidade. Deste modo, ele vingava-se de Deus e acaba matando-o. Já na seção em que aparece o último papa, isto é, “*O aposentado*” que procurava o santo eremita da floresta: “Eu buscava o último homem piedoso, um santo e eremita que, sozinho em sua floresta, não havia ainda escutado o que hoje o mundo inteiro sabe.” Zaratustra, então, lhe questiona: “E o que sabe hoje o mundo inteiro?”, perguntou Zaratustra. “Seria, por acaso, que já não vive mais o velho Deus em quem o mundo inteiro acreditou um dia?” O que leva a tristeza do sem-ofício “Tu o dizes”, respondeu o velho, entristecido. “Eu servi esse velho Deus até a sua hora final” (ZA, O aposentado).

<sup>109</sup> “Que importa minha razão? Procura ela o saber, como o leão seu alimento? Ela é pobreza, imundície e lamentável satisfação!” (ZA, prólogo, III).

<sup>110</sup> Valorização da loucura no sentido tratado anteriormente da necessidade do ilógico para o conhecimento. Também, conforme Zaratustra: “Onde está o raio que venha lambe-vos com sua língua? Onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados? Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é esse raio, ele é essa loucura!” (ZA, Prólogo, III). “Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! Não apenas a razão de milênios — também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro. Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso, e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido” (ZA, Da virtude dadivosa, II).

do além-do-homem<sup>111</sup>, é na praça do mercado. “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?” (ZA, Prólogo, III).

Com a constatação da morte de Deus, *Zaratustra* já anuncia logo em seguida o advindo do além-do-homem que passa a ser, agora, o novo sentido da Terra. Uma inversão da perspectiva cristã que vinculava o ser humano a um além, visando uma superação de tudo que era terrestre e a um desprezo do corpo. Mas se outrora o maior de todos os pecados era cometido contra ia contra Deus, agora, após sua morte, o maior pecado é delinquir contra a Terra.

Com efeito, após a morte de Deus, a humanidade possui uma nova liberdade, uma outra possibilidade de esculpir a si mesma. O que aqui convém destacar é que há uma mudança na tipologia de homem superior na filosofia nietzschiana. Se em *Humano, demasiado humano* o espírito livre era o tipo superior por excelência, em *Zaratustra* o além-do-homem passa ocupar esse lugar. Nas últimas formulações do espírito livre presentes em *Além do bem e do mal*, ele também não será mais o tipo superior, mas sim os filósofos do futuro, no entanto, esse tema será abordado a seguir.

Retomando, o que há um tempo levava a “alma” a desprezar o corpo, ou melhor, que desejava uma ascese visando uma superação do que é sensível e terreno e, deste modo, adotava uma forma de pensamento que via o corpo como uma prisão da alma, conseqüentemente desembocava em uma posição entre eles: corpo (terreno) e alma (espiritual). Essa visão de mundo acabará por levar o homem a se tornar um ser infeliz, agora mudou: “[...] é o corpo que torna evidente a miséria da alma” (MARTON, 2000, p.61).

Zaratustra nos ensina, então, que este tipo de homem envenenador, que criava esperanças ultraterrenas, ao desdenhar o corpo e o domesticá-lo em prol da “alma”, deve ser superado.

O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? (ZA, Prólogo, III)

<sup>111</sup> Adotamos a tradução do termo *Übermensch* adotada pelo tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho. Nosso intuito aqui não é estudar com afinco os conceitos de além-do-homem e último homem, pois os mesmo extrapolam o tema proposto neste trabalho. Deste modo, trataremos *em passant* na medida em que nos for útil para alguns esclarecimentos dos caminhos abertos após a morte de Deus.

Não devemos chegar a conclusões precipitadas e pensar essa evolução como uma espécie de evolucionismo Darwiniano, já que Nietzsche diz em termos biológicos<sup>112</sup>. As ideias de evolução são no sentido de ir além, de ultrapassar, para melhor formular a asserção que diz que o homem é o ser que supera a si mesmo “porque é nele que se reconhece e se pode reconhecer a natureza universal da vida” (FINK, 1988, p.75), que é a autossuperação.

O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter. Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio (ZA, Prólogo, IV).

Logo, o homem não é mais um fim em si mesmo ou mesmo o ponto máximo da “criação”, mas sim algo que pode ser superado: essa é a lei da vida, a autossuperação.

Semelhante ao que ocorre com o louco, o discurso de Zaratustra sobre o além-do-homem é motivo de riso e chacota. Todavia, o caminho de possibilidades aberto após a constatação do óbito divino é bifurcado. Com isso queremos dizer que ele não tem uma única via que nos leva ao além-do-homem, mas sim que ele também leva a um dos seus piores opositores: o último homem.

O último homem é a representação da decadência, são numerosos e mesquinhos, com ele tudo se torna pequeno e “Sua espécie é inextinguível como o pulgão; o último é o que tem vida mais longa” (ZA, Prólogo, V). Quer que tudo continue igual, “incapaz de transcender, satisfeito com a sua própria insignificância” (BECKENKAMP, 2005, p.144). Na negação da transcendência, vista aqui no sentido de se ir além, nega-se também a vida, pois a vida é superação. A vida cria novas formas e supera as velhas. Ademais, todo grande homem sabe que a valorização da igualdade na visão nietzschiana não é um valor afirmativo da vida, pois cria barreiras para que sua força se exprima enquanto tal<sup>113</sup>. Sob essa ótica, tanto o espírito livre, quanto Zaratustra, sabem que a vida é injusta, isto é, ela é desigual.

<sup>112</sup> Fink na obra *A filosofia de Nietzsche* (1988), aborda esta temática: “‘O homem é qualquer coisa que de ser superado.’ Mas isto é dito ao mesmo tempo em termos biológicos. ‘Todos os seres até agora criaram qualquer coisa que os supera e vós quereis ser o refluxo desta grande maré e regressar ao animal em vez de superar o homem?’ Será uma ideia tomada do evolucionismo de Darwin o que afinal se exprime aqui? De modo algum. O pensador apenas retoma ideias correntes para formular o seu problema.” (FINK, 1988, p.74).

<sup>113</sup> Veremos melhor esse ponto quando formos tratar da vontade de poder.



Cabe ressaltar que o último homem<sup>114</sup> também tem consciência da morte de Deus, considera-se instruído e nem sequer consegue desprezar a si próprio. Acredita ter inventado a felicidade e assim piscam seus olhos. A sua felicidade consiste na massificação e nos pequenos prazeres – eis o homem moderno, aquele que torna todos iguais. “Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.” (ZA, Prólogo, V).

Zaratustra dá-se conta que não é do povo e da multidão que ele precisa, pois não é desses ouvidos que ele necessita. Compreende, também, que o povo odeia os solitários e que, mesmo rindo, possuem o cinismo no sorriso. A postura do povo presente no anúncio do louco e de Zaratustra são semelhantes, ambos são ateus e nenhum deles compreende a profundidade abismal da morte de Deus. Daí que reside o motivo de escárnio por parte do populacho. Todavia, Nietzsche aponta, com clareza visionária, o caminho que a humanidade segue após a perda da referência transcendente. Se o além-do-homem é uma tarefa destinada ao futuro, um caminho possível, mas ainda não totalmente percorrido, o último-homem é o retrato da massificação cultural presente.

Após anunciar a morte de Deus e o caminho em duas vias abertas após o deicídio, passemos agora ao primeiro discurso intitulado *Das três metamorfoses*, onde buscaremos, fundamentalmente, relacionar o espírito de leão e a morte de Deus ao espírito livre.

### 2.3 O espírito de leão e o espírito livre

O primeiro discurso de Zaratustra ao abandonar a cidade é o *Das três metamorfoses*, sendo certamente um dos mais importantes da obra, bem como de todo o pensamento do filósofo. Neste discurso prevalece um tom mais analítico, diferente do prólogo que o drama lhe caracteriza mais adequadamente (MARTON, 1988).

Entendemos as *três metamorfoses* como um “esforço de compreender a história da humanidade, a história da filosofia e sua vida – em relação intrínseca com sua obra – a partir de três figuras: o camelo, o leão e a criança” (ARALDI, 2014, p.8).

---

<sup>114</sup> Sendo assim, as semelhanças presentes no prólogo de *Zaratustra* e no anúncio do louco não se limitam a chacota do discurso, mas também ambos os públicos presentes nos dois discursos são ateus, isto é, tem consciência da morte de Deus, mas não de suas consequências desse abalo cósmico e o vazio deixado por ele.

Estas figuras se relacionam com a obediência (camelo), a libertação (leão) e a inocência (criança). Porém, nosso intuito fundamental é relacionar a libertação do leão com a figura do espírito livre, conforme veremos a seguir.

Fink (1988) nos mostra que este discurso revela as transformações ocorridas na humanidade ocasionadas pela morte divina. Ele vê como “[...] o tema fundamental: a modificação do ser humano pela morte de Deus [...]” (FINK, 1988, p.76). O homem que outrora fora preso a valores transcendentais, agora se encontra livre do espírito de peso, de Deus, passando a buscar a si mesmo para aí, então, poder ultrapassar-se, afirmar o mundo e criar novos valores. Ainda, segundo o autor, estas transformações do espírito também corresponderiam à compreensão que o filósofo tinha de sua vida. Sendo que sua visão de gênio corresponderia à figura do camelo, o espírito livre ao leão e Zaratustra à criança (FINK, 1988). Entretanto, o autor considera Zaratustra o “[...] remate do espírito livre. Gênio, espírito livre e Zaratustra são metamorfoses da personagem” (FINK, 1988, p.66). Logo após associa-o à criança, “e o próprio Zaratustra, que afirma e cria novos valores, corresponde à criança que brinca” (FINK, 1988, p.78). Para nós, em contraposição ao autor, entendemos que a tarefa de criação está ligada a figura do além-do-homem, sendo Zaratustra apenas seu anunciador. Deste modo, quem anuncia não pode ser igual ao anunciado. Portanto, entendemos que o personagem central da obra aproxima-se mais ao espírito livre e, neste sentido, ao espírito de leão do que ao espírito de criança. Ademais, tanto o espírito livre como Zaratustra possuem algumas características em comum<sup>115</sup>, dentre as quais destacamos: a valorização da solidão<sup>116</sup>, o imoralismo<sup>117</sup>, ambos são sem-Deus<sup>118</sup>, denunciam a moral escrava e

<sup>115</sup> Sobre o espírito livre e Zaratustra, cabe frisar que Nietzsche anuncia o pensamento do eterno retorno no ano de 1881 e, ainda, ele incorpora a *paixão do conhecimento* no mais abissal dos pensamentos: o eterno retorno. Como essa paixão é característica do espírito livre e Zaratustra o mestre do eterno retorno, entendemos que o segundo incorpora, também, a filosofia do espírito livre, conforme o póstumo 11[141]. No mesmo aforismo, ainda: “O indivíduo singular como experimento (...) o poder do conhecimento, a luta dos impulsos” (11[141] 4). Nesse sentido, é ainda mais plausível relacioná-la com a filosofia do espírito livre, já que a experimentação de si e a luta dos impulsos são aspectos dessa filosofia, em especial suas últimas configurações. Todavia, diferente de Zaratustra, o pensamento do eterno retorno não está presente nas últimas formulações do espírito livre. Veremos no terceiro capítulo essas formulações.

<sup>116</sup> Conforme ZA (I, Das moscas do mercado), BM (§44) e HHI (prefácio, §4, 6). Ainda sobre este ponto: “(...) vemos que o isolamento foi fundamental para a formação e autoformação de Nietzsche como um espírito livre” (BURNETT, 2008, p.44).

<sup>117</sup> Conforme ZA (Da picada da víbora) e BM (§32): O imoralismo encontra-se presente nas formulações do espírito livre após Zaratustra, em especial em *Além do Bem e do Mal*. Conforme veremos no último capítulo, o imoralismo é uma das características do espírito livre.

<sup>118</sup> O termo sem-Deus é utilizado por Zaratustra (ZA, III, Da virtude que apequena). Consideremos que o termo sem-Deus é mais adequado que o termo ateu pelo fato que ele distingue Zaratustra dos

seus falsos princípios de igualdade<sup>119</sup> e, por fim, a superação da moral e dos valores vigentes lhes é uma tarefa comum<sup>120</sup>. Sendo assim, consideramos o espírito livre (presente em *Humano*) como um antecessor a Zaratustra<sup>121</sup>, já que na configuração mais tardia ambos possuem congruências, conforme buscamos demonstrar.

Voltando as metamorfoses, Hollinrake (1986) afirma que Nietzsche busca pelo além-do-homem, como aquele que supera a humanidade por sua própria força.

Para corroborar sua tese, ele compreende o discurso “Das três transmutações” como sendo equivalente à proposta de Lessing de uma educação progressiva da humanidade, no sentido da transcendência, através de três fases: o obedecer, o querer e o ser, as quais seriam ilustradas por imagens sugestivas (camelo, leão e criança) (ARALDI, 2014, p.9).

Por fim, quem vai mais afundo em suas interpretações deste ponto é Löwith, pois visa compreender o primeiro discurso da obra, perseguindo uma questão que vê como fundamental em Nietzsche, a saber: “Qual é o sentido da existência humana no todo do mundo?” (ARALDI, 2014, p.9). Não obstante, entende que são duas e não três metamorfoses, sendo que o espírito de camelo seria a etapa inicial e não propriamente uma mudança. Mas ela é essencial para o homem constituir-se enquanto tal, isto é, “o homem só surge e se constitui ao carregar o fardo da obediência, dos valores estranhos” (ARALDI, 2014, p.9).

Nietzsche relata a trajetória da humanidade após a morte de Deus, desde a fase em que o espírito se encontra alienado de si mesmo e exterioriza seu ser e suas principais qualidades para uma entidade divina. Neste sentido, se sobrecarregava com os valores mais pesados, os mandamentos ditos “divinos”, seguindo da figura que nega esses valores e proclama sua vontade e seu desejo até, por fim, a liberdade criativa e inocente da criança. Uma tentativa de se retomar as rédeas da humanidade que se encontravam em mãos suprassensíveis. Vamos ao discurso:

---

ateus convictos, os quais tanto ele, como o louco e o espírito livre, são bem distintos. Não obstante, tanto Zaratustra, quanto o espírito livre (em sua concepção mais tardia, isto é, em BM e nos prefácios de 1886), enfrentam a morte divina e rechaçam a perspectiva cristã de modo muito mais contundente que o ateísmo.

<sup>119</sup> Conforme ZA (I, *Das moscas do mercado*) e BM (§44).

<sup>120</sup> Neste sentido, relacionam-se o que chamamos de o “grande livramento” (HHI, prefácio, §3; ZA, *Das três metamorfoses*). Em especial, ao espírito de leão. Também a tarefa da criação de novos valores parece estar reservada ao futuro – no *Zaratustra* quem se ocuparia de tal tarefa seria o além-do-homem.

<sup>121</sup> De acordo com Burnett (2008, p.46): “De certa forma, numa livre interpretação, esse espírito livre pode ser considerado o antecessor de Zaratustra”.

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado. O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado. O que é o mais pesado, ó heróis?, pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força. Não é isso: rebaixar-se, a fim de machucar sua altivez? Fazer brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria? Ou é isso: deixar nossa causa quando ela festeja seu triunfo? Subir a altos montes, a fim de tentar o tentador? Ou é isso: alimentar-se das bolotas e da erva do conhecimento e pela verdade padecer fome na alma? Ou é isso: estar doente e mandar para casa os consoladores e fazer amizade com os surdos, que nunca ouvem o que queres? Ou é isso: entrar em água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si as frias rãs e os quentes sapos? Ou é isso: amar aqueles que nos desprezam e estender a mão ao fantasma, quando ele quer nos fazer sentir medo? Todas essas coisas mais que pesadas o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para seu deserto (ZA, Das três metamorfoses).

O espírito de camelo representa o homem de grande veneração, aquele que se submete ao que julga transcendente e atrela-se a todos os valores morais, tornando a vida um fardo demasiado pesado para ser carregada. Ele quer o peso dos mandamentos e dos deveres mais severos e difíceis de serem cumpridos, os que “não são fáceis de cumprir e que oprimem pesadamente [...] quer um dever e mais ainda quer obedecer a Deus” (FINK, 1988, p.76). Deste modo, nesta fase o homem ainda está preso a diretrizes fixas e “ditas” imutáveis do “tu deves”<sup>122</sup>. É o espírito de peso, o archi-inimigo de Zaratustra e de todo espírito livre<sup>123</sup>. Só aquele que se livrar do preso da tradição poderá encontrar o caminho da sua liberdade.

Todavia, cabe salientar que a humanidade só se torna espiritual quando se sobrecarrega, assemelhando-se, neste sentido, a figura do camelo que vai para o deserto venerando o que lhe é estranho. Mas todo o valor deve ser problematizado até a última instância e é só daí que, no mais solitário deserto, ocorre a transformação do camelo em leão:

Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto. Ali procura o seu derradeiro senhor: quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão.

<sup>122</sup> Neste ponto utilizamos a tradução Rubens R. Torres Filho (1974). Paulo César Souza usa o termo *Não farás* em referência a Bíblia, Apocalipse 12, 9 e aos dez mandamentos que sempre enfatizam o Não, por exemplo: não roubarás, não matarás, neste sentido, “não-farás”. Entendemos que o termo “tu deves”, além da perspectiva cristã, também abarca a ética deontológica do dever, por isso adotamos o termo.

<sup>123</sup> Para nós há, na figura do camelo, uma clara vinculação ao espírito cativo (HHI §225).

Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? “Não-farás” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “Eu quero”.

“Não-farás” está no seu caminho, reluzindo em ouro, um animal de escamas, e em cada escama brilha um dourado “Não-farás!”.

Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões:

“Todo o valor das coisas brilha em mim”.

“Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado — sou eu. Em verdade, não deve mais haver ‘Eu quero!’” Assim fala o dragão.

Meus irmãos, para que é necessário o leão no espírito? Por que não basta o animal de carga, que renuncia e é reverente?

Criar novos valores — tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação — isso está no poder do leão (ZA, Das três metamorfoses)

Agora o espírito quer ser o senhor do seu próprio deserto. Esta fase coincide com a mudança do homem crente (tu deves) para um homem livre (eu quero) e é concomitante com a morte de Deus. É com a morte de Deus que se abre o caminho para novas possibilidades humanas, demasiadas humanas. A tarefa do leão é, então, a negação – negar eis sua tarefa. No princípio, a filosofia do espírito livre também coincide com esse aspecto crítico.

O leão é o crítico, o negador, aquele que destrói as tabulas dos valores, ele é o que devora o espírito de peso. Sua luta é também contra o grande dragão, aquele que não quer mais ser chamado de Deus, luta contra o dever, contra o “tu deves” e para a imposição pela força do “eu quero”. Com o leão, o “homem cria para si a liberdade, liberta a liberdade que dorme nele” (FINK, 1988, p.76).

No entanto, a liberdade do leão não é ainda liberdade criativa, não temos ainda a afirmação, só a negação dos antigos valores. Desatrelando-se do dever e impondo sua vontade e desejo. “Deus está morto, vivo está o homem, sua vontade e seu desejo” (BECKEMKAMP, 2005, p.143) É através do leão que se renega toda autoridade pela crítica, que é a condição sem a qual não é possível ir além dos valores, negar é um passo necessário para depois poder construir, destruir para aí sim transvalorizar. A negação dos valores não é sozinha a transvaloração e nem a sua garantia, isto é, ela não é a criação de novos valores, a sua tarefa é semelhante a do espírito livre, é a tarefa necessária da negação, que irá dar margens para se abrir o horizonte a novas perspectivas.

O espírito de leão não possui a inocência criativa da criança, realiza a fase negativa, uma crítica a modernidade, a moral de rebanho, ao cristianismo e a visão dualista de mundo, mas não é capaz de chegar sozinho a criação de novos valores,

mas apenas a uma libertação do espírito de peso que sobrecarregava o homem que, deste modo, assemelhava-se ao camelo que caminhava para o deserto.

Com uma impiedosa crítica visa fazer que o homem recupere sua vontade e seu desejo. Deste modo, vê que o negar aos valores estabelecidos “[...] é a única forma de devolvê-lo a si mesmo, a sua vontade e possibilidade de criação” (BECKENKAMP, 2005, p.143). Com efeito, é muito importante frisar que a libertação conquistada pelo grande felino não é a “de” algo, mas sim a liberdade “para” algo, isto é, para trilhar o caminho da criação, para a santa inocência da criança.

Enfim, a tarefa de negação é abertura para a vinda da criativa criança, para o além-do-homem. Esta tarefa coincide com a morte de Deus, vista aqui como uma etapa necessária para uma nova vontade, uma vontade que cria e afirma, ou seja, um passo necessário para o homem ultrapassar a si mesmo para o além-do-homem. Com efeito, a fase do leão representa um *grande livramento* para o espírito, daí que entendemos como plausível relacionar essa transição do camelo para o leão com a mudança de postura do espírito cativo para o espírito livre.

O *grande livramento* resultaria numa sensação de vitória para o homem, acompanhada, no entanto, de um estranhamento; ele se veria inseguro em relação a essa primeira vontade livre de autoafirmação, pois sairia do terreno confortável, justamente onde ele, durante muito tempo, viu-se tão bem acomodado [...] (BURNETT, 2008, p.38).

O estranhamento do espírito livre precede a fase criativa, sua liberdade é conquistada na luta com Deus, ou melhor, o grande dragão e seus valores milenares e sua superação é um processo difícil e doloroso. Afinal, “é mais fácil desembocar no oceano divino do que medir e viver a partir de si” (ONATE, 2003, p.73). A afirmação é a vontade de ir além de si mesma, o segredo que a vida confiou a Zaratustra. Com essa compreensão, a vida pode ser concebida sobre novas perspectivas, sobre outros valores, um começar de novo. Eis que surge a criança no espírito:

Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?  
Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.  
Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo (ZA, Das três metamorfoses).

A última transmutação do espírito, a criança, é a santa afirmação, é uma roda que gira sobre si mesma, uma criação inocente. Com a morte de Deus e a

superação do niilismo, o caminho para uma filosofia positiva, afirmativa, encontra-se aberto. O caminho da autossuperação, o caminho do além-do-homem.

A vida afirmada como ela é<sup>124</sup>, como vontade de poder, é a aceitação de sua transitoriedade, do destino, da natureza do jogo e de seu caráter lúdico e arriscado que é inerente à existência humana – o espírito criador do homem no jogo.

O além-do-homem se assemelha a criança e vice-versa, ambos são capazes da tarefa da criação. Ademais são, também, aqueles que expressam a vontade de poder em sua conotação mais positiva: para ultrapassagem, enfim, para a transvalorização de todos os valores. Esse transvalorizar é algo demasiado terrível para aqueles que se encontram presos às antigas convicções, tão terrível que Zaratustra já adivinha que chamaram seu além-do-homem de diabo.

Portanto, como pudemos ver, a morte de Deus é a *condicio sine qua non* podemos chegar tanto no espírito livre, como no além-do-homem. Ela representa o desapego a antigos valores que norteavam a vida humana, submetendo-a a um além-mundo. O destino dos homens estava presente nas mãos de Deus, porém é com o seu assassinato que o homem recupera novamente sua liberdade e sua vontade. Mas, como já afirmamos, a vida confiou um segredo a Zaratustra e este segredo é o desejo da vontade de ir além. Deste modo, o homem livre deve ir além de si mesmo, ele representa uma ponte a ser percorrida. Uma perigosa travessia, mas também uma trajetória para um tipo superior, para o além-do-homem. O além-do-homem é aquele que representa a máxima acumulação de vontade de potência, capaz de transvalorizar<sup>125</sup> e criar novos valores e, nesta perspectiva, a morte de Deus é a fase necessária para uma próxima etapa da criação. No entanto, o projeto de transvalorização aparece como algo que está porvir, bem como o além-do-homem é apenas enunciado, isto é, um projeto para o futuro e não algo consumado.

<sup>124</sup> Conforme *A gaia ciência*, aforismo 276: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feito. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única acusação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!”. Ainda, nesta óptica: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas *amá-lo...*” (EH §10).

<sup>125</sup> Não é nosso intuito trabalhar detalhadamente a temática da transvalorização de todos os valores por ir além do que nos propomos nessa dissertação. O que nos importa, fundamentalmente, é saber se os espíritos livres são aqueles que cumpriram a tarefa de criar novos valores. Veremos mais detalhadamente na última seção do terceiro capítulo.

Semelhante ao que ocorre aos filósofos do futuro (espírito muito livres)<sup>126</sup> quanto à tarefa de legisladores.

Concluindo, a morte de Deus abre o caminho e a possibilidade para a formação e consolidação do espírito. Mas a filosofia do espírito livre não apresenta, ainda, a fase criativa do pensamento nietzschiano. Todavia, a liberdade apresentada aqui não é puramente negativa, isto é, a liberdade de, mas sim uma liberdade para “si de novas criações”. Consequentemente, é uma fase necessária ao caminho da criação. Veremos agora como o espírito livre relaciona-se com a vontade de poder e se, nas últimas abordagens feitas por Nietzsche, lhe é reservada a possibilidade de criação de novos valores e da superação da moral.

---

<sup>126</sup> O termo espírito muito livre aparece em BM §44 (1886) e, novamente, em uma carta de 1888 endereçada a Georg Brandes: “Meu escrito contra Strauss, a maligna gargalhada de um ‘espírito muito livre’ a propósito de um espírito que se tornava por tal (...)” (PASCUAL, 1994, p.8).



### 3 A vontade de poder e as últimas formulações do espírito livre

#### 3.1 A vontade de poder

Nossa trajetória sobre a filosofia do espírito livre em Nietzsche demonstrou que esse tipo superior de homem nasceu da tensão e ruptura com seus antigos mestres e seus cânones filosóficos e culturais. Não obstante, é importantíssimo ter claro que o espírito livre é o início do desenvolvimento de sua filosofia própria. Desde o seu “momento de balanço intelectual” (D’IORIO, 2014, p.9), iniciado em sua viagem a Sorrento nos anos de 1876, *In media vita*<sup>127</sup>, que o levou a desilusão de uma renovação cultural alemã com a arte wagneriana e filosófica com Schopenhauer<sup>128</sup>, já que para ele “a tentativa schopenhauriana de explicar o mundo a partir da noção de ‘vontade’ havia fracassado” (D’IORIO, 2014, p.9), até a sua total ruptura com a publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878. Mas o espírito livre era ainda um conceito relativo, isto é, livre em oposição aos espíritos cativos. Ademais, vimos que a filosofia histórica e a metodologia científica são essenciais nessa fase.

Logo após, atestamos que a morte de Deus abre um novo horizonte de possibilidades para o homem. O deicídio ocupa um lugar central no pensamento nietzschiano, pois somente com a morte divina e “[...] miríade de imagens criadas à sua imagem e semelhança, que o ser humano pode efetivamente se sentir livre, livre para criar o seu próprio caminho [...]” (MATTOS, 2007, p.119). Além disso, podemos observar que ocorrem mudanças muito significativas na filosofia de Nietzsche: do positivismo cético para uma proposta de transvaloração dos valores<sup>129</sup>. Nesta última fase, os conceitos de vontade de poder<sup>130</sup>, eterno retorno, perspectivismo e método genealógico são centrais.

---

<sup>127</sup> No meio da vida (esta expressão é o título do aforismo GC § 324).

<sup>128</sup> Segundo Paolo D’iorio, desde a época do serviço militar (1867-68) Nietzsche já tinha “uma refutação detalhada da filosofia de Schopenhauer” (D’IORIO, 2014, p.71). Ainda segundo o autor, no ano de 1878 Nietzsche distinguirá a sua posição e os efeitos ocasionados a elite de sua época pela filosofia de Schopenhauer, “Elas utilizavam a metafísica de Schopenhauer como uma introdução a religião” (D’IORIO, 2014, p.71).

<sup>129</sup> Isto é, da segunda para terceira fase do pensamento de Nietzsche, conforme já abordado.

<sup>130</sup> Optamos pela tradução de vontade de poder e não vontade de potência, para o termo *Der Wille zur Macht*. Alertamos que o termo *poder* não deve ser entendido apenas em sua conotação política, mas também o termo vontade de poder evita a distinção metafísica entre ato e potência. Neste

Agora interessa-nos ver quais são as concepções tardias do espírito livre. Todavia, não podemos deixar de explicitar que as últimas formulações da filosofia do espírito livre<sup>131</sup> estão intimamente relacionadas com temas do último período. Neste sentido, buscaremos demonstrar como se relaciona com a vontade de poder e com o perspectivismo e, por fim, se a filosofia do espírito livre constitui uma superação da moral.

Segundo Fink (1988), a concepção tardia do espírito livre é mais oculta, mais secreta, mais labiríntica, em suma: é uma concepção superior. Já em nosso entendimento, em contraposição ao de Fink (1988), não é por ser mais oculta que a concepção tardia do espírito livre é superior<sup>132</sup>, mas sim porque há um desenvolvimento e amadurecimento da filosofia nietzschiana, desde o livramento do espírito, passando pela morte de Deus, até a sua fase mais afirmativa e sua relação com a vontade de poder. Nietzsche afirma: “Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de poder – e nada além disso” (XI, 38(12) – junho, julho de 1885).

A complexidade da noção de vontade de poder pode nos levar a descaminhos<sup>133</sup>. Devemos afastar interpretações tradicionais de vontade, bem como de vê-la como uma faculdade, isto é, “um atributo exclusivo da inteligência humana ou divina” (MOURA, 2005, p.184). Embora a noção de vontade de poder<sup>134</sup> seja

---

sentido, cada tradução tem a sua vantagem e desvantagem, como em quase toda a dissertação utilizamos as traduções de Paulo César Souza, preferimos, também, por usar a sua tradução para esse conceito.

<sup>131</sup> Reconhecemos a importância do pensamento do eterno retorno, do método genealógico e do projeto de transvaloração de todos os valores. Nosso estudo limita-se aqui a trabalhar as relações do espírito livre com a vontade de poder e com o perspectivismo. Pois acreditamos que assumir trabalhar com toda a temática presente no terceiro período seria uma tarefa demasiada grande para essa dissertação. Tarefa essa relegada a um trabalho futuro.

<sup>132</sup> Exemplificando melhor: Consideramos superior a concepção tardia do espírito livre devido ao seu relacionamento com o desenvolvimento filosófico de demasiadas temáticas no pensamento nietzschiano, dentre as quais se destacam: a morte de Deus e com ela a possibilidade de transvaloração de todos os valores e do mais profundo niilismo; o pensamento mais abissal, isto é, o eterno retorno; e, por fim, o desenvolvimento da noção de vontade de poder. Deste modo, o espírito não está apenas livre das suas antigas concepções e do dogmatismo, mas também aberto para uma tentativa de superação da moral e para o caminho da criação.

<sup>133</sup> Neste sentido, Moura (2005) afirma devemos ressaltar que este conceito está em “contraste diante da concepção tradicional do que é a “vontade” [...] (MOURA, 2005, p.183). Ainda, segundo o comentador, a vontade de poder não é uma faculdade, “A partir de agora, a vontade de poder passará a determinar a realidade em geral; ela designará, pura e simplesmente, o mundo” (MOURA, 2005, p.185).

<sup>134</sup> Não podemos deixar de mencionar a edição da *Vontade de Poder* publicada por Elizabeth Nietzsche em 1901 contendo 483 aforismos do período de 1887 a janeiro de 1889. Tal recurso histórico visa demonstrar como o pensamento nietzschiano fora muitas vezes deturpado ao longo do tempo. Esta obra, por exemplo, foi um pleno desrespeito aos estudiosos de Nietzsche, por não obedecer à cronologia dos textos, nem tampouco contou com a autorização do autor já que fora

desenvolvida de modo mais contundente nos anos de 1884-85, ela já aparece já em 1883 no *Zarathustra*. No discurso *Da superação de si mesmo*, vida e vontade de poder encontram-se ligadas, conforme veremos a seguir. Todavia, há no pensamento nietzschiano diversas interpretações da vontade de poder, dentre elas destacamos a célebre leitura de Müller-Lauter (2009). Primeiramente, devemos ressaltar que ele vê em Nietzsche uma “filosofia dos antagonismos” que não constitui contradições lógicas, mas a própria efetividade é repleta de impulsos contraditórios entre si que lutam por mais potência, vontade de poder ao se por constantemente em conflito e definem a efetividade do mundo. “Enfim, a efetividade a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.68).

A vontade de poder não é algo que possui uma existência factual e não pode ser considerada como uma vontade “em si”<sup>135</sup>. O querer é querer-algo, e esse algo é expandir-se, dominar, em suma é poder. A ampliação do poder dá-se através de “processos de dominação” (MÜLLER-LAUTTER, 1997, p.54). A vontade de poder encontra-se em toda a efetividade, do orgânico ao inorgânico através de “um jogo de forças e ondas de força” (XI, 38 (12) junho- julho de 1885). A relação desta com a vida é caracterizada por uma identidade, ambas atuam com jogos de forças e com a relação dos fortes e dos fracos, respectivamente de mando e de obediência<sup>136</sup>. “[...] em todo vivente .. que tudo faz não para se conversar, mas para tornar-se mais” (14

---

publicada após seu colapso mental e, anteriormente a este período, em nenhum momento a obra foi dada como concluída, nem tampouco autorizada a ser publicada. Mesmo assim, coube a Peter Gast, mesmo que a contragosto, compilar os textos que foram rigorosamente escolhidos por Elizabeth. A irmã do filósofo, ainda, alterou e falsificou o conteúdo de muitas cartas que eram destinadas para Malwida von Meysenbug, colocando-se no seu lugar como destinatária. Tal artifício visava dar “credibilidade” à sua publicação para com os editores, bem como para os leitores e amigos do filósofo. Não obstante, escreveu uma introdução para a obra, onde afirmava que a *Vontade de Poder* era a obra capital do filósofo. Tudo isso visando dar um conteúdo antissemita ao texto. Tais equívocos só foram desfeitos após a segunda guerra mundial, onde as pesquisas nos Arquivos Nietzsche, feitas por Karl Schlechta, desmantelou os procedimentos sórdidos realizados por Elizabeth. A publicação completa da obra, no entanto, foi realizada por Giorgi Colli e Mazzino Montinari que ordenaram cronologicamente de forma magistral os póstumos da época (MARTON, 1990).

<sup>135</sup> Conforme Müller-Lautter (1997) em sua caracterização provisória da vontade de poder.

<sup>136</sup> Sobre a vontade de poder igual a vida: “Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA II, Da superação de si mesmo). “[...] terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar domínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder” (BM §259).

[121] primavera de 1888). Porém, não devemos buscar ver só no dominante essa força, ela também se manifesta na resistência<sup>137</sup> do dominado. A vontade de poder também é entendida como “princípio da vida”, no sentido de um apetite fundamental, um acúmulo de força, visando tornar-se cada vez mais poderosa. E todo o processo de dominação, expansão de força tem com um caráter perspectivo e também interpretativo. A vida, nessa ótica, seria apenas interpretação e criação de múltiplas perspectivas. Contudo, temos que distinguir a “vontade de vida” de Schopenhauer da concepção nietzschiana. Para o último, a vida é apenas um aspecto da vontade de poder e é arbitrário pensar que toda a vontade de poder limita-se apenas a essa manifestação<sup>138</sup>. A vontade de poder está presente também no mundo inorgânico e, nessa compreensão, ela é a origem de todo movimento, um jogo de forças presente em toda a efetividade, *quanta*<sup>139</sup> de poder em conflito e luta sem fim. O mundo seria, então, uma multiplicidade de vontades de poder em oposição – que lutam entre si e se superam<sup>140</sup>. Segundo Marton (1990), esse jogo de forças (vontade de poder) em Nietzsche não pode ser desagregado de suas manifestações. Ademais, a pesquisadora esclarece “a vontade de poder como explicação do caráter intrínseco da força” (MARTON, 1990, p.55).

Nietzsche afirma que “um nome para esse mundo” e uma “solução para todos os seus enigmas” é a “vontade de poder e nada mais” (XI, 38 (12) – junho, julho de 1885). Ao declarar que toda efetividade, isto é, o mundo todo, é vontade de poder e nada mais, Nietzsche, não estaria aqui, caindo novamente nos braços da metafísica ao afirmar que a totalidade é apenas a vontade de poder?

Conforme as interpretações de Heidegger e de Jasper, o filósofo de Sils-Maria retomaria as postulações metafísicas ao colocar a vontade como “uma *qualidade* que se decretaria constituir a essência dos seres em geral, uma determinação

<sup>137</sup> Oliveira esclarece-nos sobre o papel da resistência: ela é também uma outra força que pretende dominar e crescer, assim, ela leva a vida a superar-se cada vez mais, aumentando cada vez mais o poder inicial. Em suas palavras: “A resistência é também uma resistência de outra força que quer se expandir e crescer e, como tal, faz a vida florescer como resultado do alargamento do poder inicial” (OLIVEIRA, 2009, p.61).

<sup>138</sup> No fragmento póstumo da primavera de 1888, lemos: “a vida é um mero caso particular da vontade de poder, - e é totalmente arbitrário afirmar que tudo anseia passar para essa forma da vontade de poder” (14 [121], primavera de 1888). Também em BM §36: “O mundo visto de dentro, o mundo definitivo e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’ e nada mais”.

<sup>139</sup> As forças se apresentam apenas no seu atuar, não possuindo existência em forma de matéria, mas apenas como “quanta de ‘vontade de poder’” (OLIVEIRA, 2009, p.60; e nos póstumos XIII: 14 [79], de 1888).

<sup>140</sup> Conforme XI, 14 (82).

metafísica no sentido clássico da palavra” (MOURA, 2005, p.193).

Müller-Lautter (1997) demonstra que devemos precaver-nos de uma interpretação da vontade de poder como um princípio metafísico. Neste sentido, o renomado comentador enfatiza o aspecto plural da vontade de poder, sua multiplicidade. “A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. [...] O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra-jogo de forças ou de vontades de poder” (MÜLLER-LAUTTER, 1997, p.74-75)<sup>141</sup>.

Longe de todo reino onírico e metafísico, Nietzsche, ao “descrever” o mundo como vontade de poder, não visa buscar uma redução de tudo a uma realidade única, muito menos procura, com isso, encontrar uma qualidade ou essência que seja o “valor de determinação de todos os seres” (MOURA, 2005, p.196). Ela também não possui nenhuma conotação ontológica<sup>142</sup>, o que seria então a vontade de poder? “A vontade de poder não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *pathos*; ela é o fato elementar do qual resulta precisamente um vir-a-ser, um atuar” (KSA, 14 [80]).

Portanto, ela não pode ser isolada, só existindo em um incessante conflito com outras forças para dominar ou manter-se. Com efeito, a vontade de poder não é redutível nem a uma vontade de vida e tampouco uma vontade de ser. Na verdade, podemos considerá-la como um querer-poder e nunca como um querer-ser. Daí que colocamos a questão: em que sentido a vontade de poder está relacionada com a vida? E qual a sua relação com o espírito livre?

Em *Assim falou Zaratustra*, a vontade de poder aparece como idêntica a vida humana: “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA, Da superação de si mesmo). Repete-se com clareza solar a igualdade da vida com a vontade de poder em *Além do bem e do mal*, onde se lê “[...] vida é precisamente vontade de poder”

<sup>141</sup> Em conformidade com Müller-Lautter (1997), a vontade de poder não pode ser vista como um princípio metafísico, mas também não deve ser considerada como uma, tampouco buscar substancializá-la. A única qualidade da vontade de poder é o jogo de forças, isto é, ela só é em oposição a outras vontades de poder. Nas palavras do autor: “Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de poder. A qualidade ‘vontade de poder’ não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é “fundamento do ser”. Só há ‘efetiva’ unidade como organização e combinação de quanta de poder” (MÜLLER-LAUTTER, 1997, p.84-85).

<sup>142</sup> Nietzsche se expressa claramente contra uma conotação ontológica da vontade de poder em um póstumo: “deveria ser algo, não um sujeito, não um objeto, não uma força, não uma matéria, não um espírito, não uma alma; mas dir-me-ão, poder-se-ia confundir algo desse gênero com uma quimera” (KSA, 40 [31] V.12).

(BM §259). Por fim, em um fragmento póstumo: “Minha fórmula é essa: vida é vontade de poder” (KSA, 2 [190], vol.12). A vida, sob essa perspectiva, é uma batalha entre demasiadas forças que buscam se afirmar, é um relacionar-se com outras forças de forma conflituosa visando à dominação, a intensificação cada vez maior de poder. Viver é crescer, apropriar-se, expandir-se, é a dominação do mais forte sobre o mais fraco, mas como ela se dá numa relação de tensão entre forças o mais fraco nunca é eliminado. Como já afirmamos, a vontade de poder necessita da resistência e ela é caracterizada como um jogo e não uma guerra que visa eliminar o mais fraco<sup>143</sup>. Ademais, a vida é a vontade de ir além, a lei necessária a todo vivente que é a de superar-se.

Voltamos aqui à questão: ao identificar a vida e o mundo com a vontade de potência não correríamos o risco de cair no dogmatismo, isto é, “ao identificar a totalidade do ser à vontade de potência Nietzsche retornaria ao leito tradicional da ‘filosofia’, por ressuscitar uma única interpretação válida do ser” (MOURA, 2005, p.201). Estaríamos retornando a velha metafísica? Como buscamos demonstrar, a vontade de poder dá-se na multiplicidade, visando uma constante superação de si mesma e, justamente pelo movimento de ir-se além, temos que os sentidos, as interpretações e as perspectivas são infundáveis. Não se pode aceitar nenhum dogmatismo metafísico e um princípio único, mas sim uma luta constante de diversas perspectivas de interpretação que superam umas as outras. Nenhum conhecimento é final, ele é sempre provisório podendo ser superado por outra perspectiva que contenha mais força, mais vontade de poder.

Deste modo, o:

[...] espírito livre exprime a vontade de poder, ele jamais se fixará em alguma certeza, superando-se perpetuamente em direção a novas opiniões, novas perspectivas. É porque a vontade de poder é superação de si que as convicções são prisões, e o espírito livre estará condenado a ser um experimentador (MOURA, 2005, p.201)

Nietzsche retoma a figura do espírito livre como tipo superior de homem. Se no *Zarathustra* o além-do-homem era a tipologia superior por excelência, em 1886 com o *Além do bem e do mal* a figura do espírito livre retoma seu papel como tipo superior, porém provisória, como veremos a seguir. O segundo capítulo da obra é

<sup>143</sup> Em um fragmento póstumo, também encontramos uma definição do viver para Nietzsche: “como uma força douradora de processos das fixações de força em que os diversos combatentes crescem desigualmente... na obediência também existe uma oposição; a força não é completamente eliminada... ‘Obedecer e ‘comandar’ são formas de jogo e luta” (KSA 36 [22] vol.11).

todo dedicado aos espíritos livres. Os prefácios<sup>144</sup> desse mesmo ano, escritos para as obras já publicadas, também retomam a filosofia do espírito livre, em especial o prefácio para o primeiro livro de *Humano, demasiado humano*. Ao analisar essa nova configuração da figura do espírito livre, observamos que não podemos desassociá-la do conceito de temas e questões do período, em especial com a vontade de poder. Reafirmando um dos principais preceitos da filosofia do espírito livre que é: nenhuma postura dogmática será aceita. “Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda a dogmatização em filosofia, não importa o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisas de iniciantes [...]” (BM, prólogo).

As formulações metafísicas passam, agora, a ser denunciadas como erros fisiológicos. Os fracos inventam-na para dar sentido para um mundo de ilusão. “[...] erros fundamentais da razão que nela se pretificam” (GM I §13). O espírito livre, ao contrário, sabe que “[...] não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir” (GM I §13). Com efeito, sua força deve atuar como dominante, afirmativa<sup>145</sup> da vida.

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjulgar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que ela se expresse como força (GM I §13).

É necessário aceitar a vida como vontade de poder e assinalada como um jogo de forças, com uma luta pelo poder. Com efeito, a exploração é parte inerente da vida, “faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder” (BM §259). O espírito livre, sob essa ótica, deve buscar valores que fomentem a vida, que a conservem ou promovam<sup>146</sup>. Nas mais diferentes formas de encarar a vida, Nietzsche distingue dois tipos de morais: a moral dos senhores e a moral dos escravos<sup>147</sup>. Aqui basta essa pequena

<sup>144</sup> Trata-se aqui dos cinco clássicos prefácios de 1886 para as novas edições de: *O nascimento da tragédia*, *Humano, demasiado humano* (um prefácio para cada livro), *Aurora*, e *Gaia ciência*. Segundo Henry Burnett (2008), os prefácios buscam remontar uma ideia de unidade da obra de Nietzsche. Esse esforço de unidade liga-se ao projeto de transvaloração dos valores. Também ressalta que os prefácios de 1886 constituem uma autobiografia filosófica do autor (BURNETT, 2008).

<sup>145</sup> Não se trata de um simplismo otimista. Não está descartado aqui o caráter ilusório do mundo e da vida, tampouco o pessimismo, mas sim o pessimismo à luz da vontade de poder. Portanto, um pessimismo dionisíaco, conforme GC §370.

<sup>146</sup> Nas palavras de Nietzsche: “A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (BM §4)

<sup>147</sup> Não é intenção dessa dissertação esgotar a problemática que envolve a moral do senhor e do escravo, mas sim diferenciá-las e demonstrar que a filosofia do espírito livre alia-se a moral dos

distinção básica: ambos os tipos de moral são resultados de um impulso interior, mas uma o trata de modo reativo e outra de modo afirmativo. A moral dos escravos é a dos fracos, que leva a um tipo reativo de força, ao empobrecimento da vida, uma tendência niveladora da vida. Buscam, deste modo, defender os valores da compaixão, a humildade, a igualdade. Já a moral dos senhores é uma moral nobre, aristocrática, hierárquica. É, então, afirmativa, isto é, cria e estabelece os valores. A moral do senhor determina o conceito de bom, “sabe-se como o único que empresta a honra e cria valores” (BM §260).

Os espíritos livres, longe de toda moral da compaixão, buscam um impulso mais forte, pois “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder” (BM §13). O conhecimento é o instinto mais forte para dar essa vazão. Com efeito, o espírito livre é cômico de que no mundo há apenas vontades fortes e fracas<sup>148</sup> e que todo impulso, ao pretender o domínio, busca filosofar<sup>149</sup>. Sendo assim, “é com processos de dominação que a vida se confunde, é com vontade de potência que ela se identifica” (MARTON, 1990, p.32).

Portanto, o espírito livre percebe que a vida é nada mais do que uma das inúmeras formas de manifestação da vontade de poder e essa vontade dá-se através de um jogo de forças, em uma constante busca de domínio e intensificação de poder. Não obstante, aprende a refinar seu olhar para a necessidade de exploração e injustiça como inerentes à vida. Neste sentido, o prefácio de 1886, para *Humano*:

Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender o que há de perspectivista em cada valoração {...} Você deve aprender a injustiça necessária de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como condicionada pela perspectiva e sua injustiça (HHI §6).

O espírito livre reconhece que não existe um valor em si para a vida e o único valor que existe é aquele que o homem coloca nas coisas. Assim sendo, ele percebe o caráter perspectivo de cada valoração. Qual seria, então, o problema por

---

senhores no que tange a forma afirmativa e hierárquica de organização dos impulsos. Ressaltamos, porém, a rebelião escrava da moral, isto é, quando os escravos (o povo judeu) invertem os valores nobres, o pobre passou a ser sinônimo de santo (BM §195). E a constatação que a moralidade de hoje é a moral de rebanho, leva-nos “que somos de outra fé” a propor e “estimular valorações opostas e transvalorar e transtornar os valores eternos” (BM §203). Resta-nos a questão: o espírito livre será o legislador que irá criar esses novos valores ou essa será uma tarefa relegada ao futuro? Buscaremos responder essa questão na última parte deste capítulo.

<sup>148</sup> Conforme BM §21, “[...] na vida real há apenas vontades fortes e fracas”.

<sup>149</sup> Conforme BM §6, “Pois todo o impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”.



excelência dos espíritos livres? Nas palavras de Nietzsche: “Suponho que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o *nosso* problema” (HHI §7). Mas onde devemos buscar ver o problema da hierarquia?

Você deve ver sobretudo com seus próprios olhos onde a injustiça é maior: ali onde a vida se desenvolveu ao mínimo, do modo mais estreito, carente, incipiente, e no entanto não pode deixar de considerar fim e medida das coisas e em nome de sua preservação despedaçar e questionar o que for mais elevado, maior e mais rico, secreta e mesquinamente, incessantemente – você deve olhar com seus olhos o problema da hierarquia (HHI §6).

Para concluir, é fundamental um exame severo sobre os valores, isto é, se eles manifestam uma postura afirmativa da vontade de poder e intensificam a vida ou tratam-se apenas de uma forma reativa que leva a um empobrecimento dela. Neste sentido, devemos olhar os valores sob a perspectiva da sua criação. A hierarquia dos valores se dá a partir das circunstâncias e condições sob as quais foram criadas. Com efeito, a hierarquização tem uma relação direta com uma tipologia da moral<sup>150</sup>. Como já abordamos, essa tipologia é dividida em duas formas: Uma que cria os valores a partir de si mesma, que é a tipologia dos fortes, dos nobres, dos senhores, enfim dos espíritos livres, e outra que se submete aos valores criados por outrem ou age de maneira reativa a eles, isto é, a tipologia dos escravos, dos fracos, em suma, dos espíritos cativos.

Vejamos agora como a filosofia do espírito livre e o perspectivismo estão relacionadas, bem como o perspectivismo e a vontade de poder se relacionam.

### 3.2 O espírito livre e o perspectivismo

Até aqui pudemos observar que a filosofia do espírito livre é antidogmática por natureza. Na ótica nietzschiana, a metafísica e o dogmatismo leva-nos, sem sombra de dúvida, ao encarceramento do espírito. De tal sorte, que ao depararmos com o problema do conhecimento devemos afastar toda e qualquer busca pela verdade ou mesmo uma oposição de valores, pois “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença de oposição dos valores*” (BM §2). Os espíritos livres, isto é, os filósofos do perigoso, ao contrário dos metafísicos, são cômicos de que não devemos mais buscar a coisa-em-si, tampouco a verdade última de todas as coisas. Ao contrário, eles sabem que é necessário “revirar todos os valores” (BM §3), que só “assim se vive, não mais nos grilhões do amor e ódio, sem Sim, nem Não” (BM §4).

<sup>150</sup> Neste sentido, ver BM §186.

Como já afirmamos, os espíritos livres sabem que este mundo é vontade de poder e nada mais. Nesse sentido, sua relação com o conhecimento é diferente de todas as formulações que visavam procurar o fundamento último do ser. Ademais, o próprio pensamento não é nada mais do que um processo instintivo<sup>151</sup>. E, o conhecimento é o instinto mais forte, que visa à dominação e apropriação. Nas palavras do autor: “O chamado *instinto de conhecimento* deve ser remetido a um instinto de *apropriação e dominação (...)*” (XIII, 14 (142)). Com efeito, a própria vida instintiva é uma ramificação de uma vontade básica<sup>152</sup>, a vontade de poder.

Se não há uma verdade a ser descoberta, então o espírito livre deve admitir o “caráter errôneo” do mundo, mas não deve, de forma alguma, limitar-se à quietude de tal constatação ou, quiçá, cair em um “desespero da verdade”. Se o mundo não tem mais um sentido último, o que existe são apenas “graus de aparência”, formulando-se a seguinte hipótese: “Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas” (BM §34).

Ao afirmar que toda existência tem como base avaliações perspectivas e ao abolir todo o dogmatismo de uma busca pela verdade, chegamos à conclusão de que todo o conhecimento e acesso do mundo é perspectivista. Deste modo, “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC §374). Daí que, semelhante ao espírito livre, o perspectivismo, então, contrapõe-se ao dogmatismo por este tentar impor uma única forma de acesso correta ao mundo em lugar de admitir que são múltiplas as formas de interpretação do mundo e da vida<sup>153</sup>.

Essa compreensão de mundo sob a perspectiva nietzschiana leva o espírito livre a ter uma relação diferente com a ciência. Se no início da filosofia do espírito livre a ciência fora a ferramenta necessária para a sua emancipação, agora ela cai na mesma vontade de verdade dos dogmáticos. Segundo Marton (1990, p.208): “Base da ciência, a incondicional vontade de verdade, além de moralizá-la, vai toma-

<sup>151</sup> Conforme BM §3: “A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”

<sup>152</sup> Conforme BM §36: “Supondo, finalmente, que se conseguisse toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade, a vontade de poder, como é minha tese”

<sup>153</sup> Corroborando com essa tese de que o perspectivismo desconstrói a falsidade de uma interpretação dogmática, isto é, única do mundo, Lima (2010, p.124) afirma: “O perspectivismo se contrapõe, dessa forma, ao dogmatismo por este representar o bastião da verdade, desse recorte de uma interpretação em detrimento de todas as outras. A filosofia dogmática, ao fazer o corte transversal e permitir que um “único” arranjo afetivo, a razão, imponha uma direção, outra coisa não faz senão castrar o intelecto, tolhendo todos os outros impulsos de modo a não permitir que o corpo, a grande razão, se expresse de modo próprio, isto é, perspectivamente”.

la cumplice da metafísica”. Em sua *Tentativa de autocrítica*<sup>154</sup>, Nietzsche problematiza o conhecimento científico e propõe que a ciência deve ser “encarada como um sintoma da vida” (NT §1), sendo assim, “(...) o problema da ciência não pode reconhecido no terreno da ciência” (NT §2). Roberto Machado enfatiza que a crítica nietzschiana da ciência não possui um cunho epistemológico, isto é, “(...) não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando a seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento da verdade cada vez mais científica” (MACHADO, 1997, p.7).

Como será feita então uma crítica da ciência? A ciência deve ser avaliada no âmbito dos valores. Já é sabido que o espírito científico não aceita qualquer tipo de dogma ou superstição, ele exige a “razão e não a fé, desta forma as convicções não deveriam ter abrigo no campo da ciência. Mas porque ainda a velha crença na verdade? Porque a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é secundário” (GC §344).

Há aqui duas maneiras distintas de interpretar a vontade da verdade. Em primeiro lugar podemos pensá-la como “a vontade de não se deixar enganar” e em segundo lugar como uma “vontade de não enganar”. Poderíamos pensar a primeira como algo positivo, já que ninguém quer ser enganado, por considerar que isto é algo “prejudicial, perigoso, funesto” (GC §344) já que faltará a verdade. Mas tanto a “verdade” como a “inverdade” são úteis para a vida. Então, devemos concluir que a interpretação mais plausível seria a “vontade de não querer enganar”? Não! Na vontade de não querer enganar, nem a si mesmo, caímos inevitavelmente no terreno da moral.

A ciência parece romper, definitivamente, com a metafísica e rechaçar, de uma vez por todas, a religião. No entanto, a consciência científica nada mais é do que a consciência cristã refinada. [...] Mas, fundando-se na crença na verdade, acabou por imprimir nova forma à visão de mundo que pretendia combater (MARTON, 1990, p.208).

Já que a busca pela verdade demonstra o dogmatismo presente na ciência e, também, seu aspecto moral, como, então, o espírito livre relaciona-se com o conhecimento? Em local da verdade, o espírito livre postula a interpretação perspectivista. Em um póstumo aponta o filósofo: “Que pode ser simplesmente o conhecimento? [...] interpretação e não explicação” (XII, 2 [86]). Poderíamos perguntar de modo seguro: Quem então interpreta? São nossos instintos e

<sup>154</sup> Prefácio de 1886 para *O nascimento da tragédia*.

necessidades que interpretam o mundo e o valor do mundo reside em nossas interpretações, conforme veremos a seguir.

Nietzsche passa a tratar o perspectivismo como um fenomenalismo da consciência. “Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal [...]” (GC §354). O fenomenalismo nietzschiano demonstra que não só o mundo externo tem o caráter fenômeno, a consciência, isto é, nosso mundo interno também o é. Já o perspectivismo releva que toda a apreensão “consciente” nada mais é senão um ponto de vista daquele que interpreta de um modo determinado.

Temos que o perspectivismo, enquanto um fenômeno da consciência<sup>155</sup>, ultrapassa em muito toda a pretensão dogmática de uma verdade única, ao afirmar que não há “fatos”<sup>156</sup>, apenas interpretações, isto é, apenas um conhecimento perspectivo em que somos levados a considerar que quanto mais olhares diferentes<sup>157</sup> lançarmos sobre uma coisa, mais saberemos sobre ela e maior será a “objetividade” desse conhecimento.

Não estaria o espírito livre caindo em um relativismo ao afirmar que todo conhecimento é perspectivo? Ou melhor, se todo conhecimento nada mais é senão a perspectiva daquele que conhece, qual será o critério para saber qual interpretação tem mais valor? Seria correto afirmar que toda interpretação tem direito a cidadania, isto é, possui um valor axiológico de igual relevância?

Para responder a todas essas questões é fundamental traçar a relação da vontade de poder com o perspectivismo, caso contrário a crítica de um alinhamento a uma teoria relativista seria impreterível. Com efeito, para nós a vontade de poder oferece um critério hierárquico para uma atribuição valorativa das mais diferentes perspectivas. Anulando, assim, a ideia que todos os pontos de vista têm igual valor. Em *Além do bem e do Mal*, o filósofo de Sils-Maria afirma que há um *pathos da distância* que desenvolve uma “escala de hierarquia e diferenças de valor entre um e outro homem” (BM §257). Esse *pathos* caracteriza-se pela “elaboração de estados

<sup>155</sup> Por fenomenalismo da consciência, concordamos com Lima (2010) quando postula que: “O estar consciente expressa uma pluralidade de afetos, cujo efetivar-se é sempre um recorte limitado e traduzido, na linguagem, para fins úteis à vida gregária. Isso que teóricos do conhecimento e crentes na gramática chamam de consciência não é nenhum órgão para a verdade, mas uma forma de o indivíduo exprimir uma pequena parte de sua rica vida afetiva” (LIMA, 2010, p.11). Ainda sobre isso, o fenomenalismo da consciência contrapõe-se a uma ideia de unidade da alma, do eu, da substância. A consciência nada mais é do que uma pluralidade de afetos.

<sup>156</sup> Conforme o fragmento póstumo: “Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: ‘só há fatos’ diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações” (7 [60] final 1886, primavera de 1887).

<sup>157</sup> Conforme GM III §12.

sempre mais elevados, mais raros, mais remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’” (BM §257).

A hierarquia fornece o aspecto positivo, isto é, o aspecto construtivo do perspectivismo em oposição a sua crítica a verdade que demonstra seu lado destrutivo<sup>158</sup>. Como, então, não podemos considerar em pé de igualdade as múltiplas facetas interpretativas, isto é, qual seria o critério para que possamos estabelecer uma hierarquia dessas interpretações? Já que não existe a “verdade”, onde devemos buscar esse critério?

Em concordância com Marton (1990), entendemos que a utilidade biológica<sup>159</sup> pode ser uma resposta, já que para Nietzsche a falsidade de um juízo não é determinante sobre sua validade, mas sim se ele “promove ou conserva a vida” (BM §4). Na relação com a vontade de poder, o perspectivismo demonstra-se como um constante jogo de forças em luta com outras interpretações. E, como a vontade de poder é uma vontade de domínio e apropriação, o conflito se torna inevitável. É com a luta que surgem diferentes prismas de interpretações em cada novo jogo de forças buscando impor-se, surgindo, assim, sucessivamente, novas perspectivas.

O relativismo é afastado na medida em que reconhecemos que existem interpretações mais elevadas e sublimes que demonstram toda a sua força no enaltecimento da vida, enfim, a perspectiva dos pessimistas dionisíacos, isto é, dos espíritos livres “que sofrem da *abundância de vida*” (GC §370). Bem como existem aquelas niveladoras, esteiras e sem profundidade que são as interpretações dos fracos. Corroborando com essa tese, Nietzsche afirma em *Além do bem e do mal*: “Perdoem esse velho filólogo, que não resiste a maldade de pôr o dedo sob as artes da interpretação ruim” (BM §22).

Portanto, o relativismo não consegue se impor, pois ao considerar igualmente todos os pontos de vista, acaba por ignorar o que a teoria da vontade de poder nos ensina, que é: cada interpretação fomenta um modo de vida e, conseqüentemente, ao atender um determinado tipo de vida pode muito bem não servir ao outro. Ao tratar igualitariamente toda interpretação, percebemos o desejo de querer que a

<sup>158</sup> Concordamos com Lima (2010) sobre esse duplo aspecto do perspectivismo, isto é, seu lado construtivo e destrutivo: “Com a questão da hierarquia, Nietzsche revela, portanto, essa outra dimensão do perspectivismo, pois se em sua contraposição à verdade reside, por assim dizer, seu lado crítico-destrutivo, agora se trata do lado construtivo.” (LIMA, 2010, p.147).

<sup>159</sup> “No limite, é na utilidade biológica que reside o critério de verdade. Imprescindíveis para a conservação da espécie, os juízos que o homem elabora, embora talvez “falsos”, por certo são verdadeiros.” (MARTON, 1990, p.203).

vontade de poder não se expresse como força, domínio e apropriação, mas isso não passa de um sonho dogmático em vão.

O espírito livre entende que a vontade de poder é o critério para toda hierarquização dos valores, buscando salvaguardar o aspecto múltiplo dessa vontade e fazer desabrochar dela inúmeras perspectivas ligadas inexoravelmente a tipologia de vida daquele que interpreta. Com efeito, a vontade de poder pode balizar os diferentes pontos de vista e estabelecer critérios hierárquicos capazes de distinguir quais são as interpretações que promovem a vida daquelas que a empobrecem. Sendo assim, não cai nem no dogmatismo que pretende estabelecer uma única perspectiva válida através de um conceito de verdade, nem no relativismo que afirma que todas as perspectivas têm igual valor. Não podemos esquecer que umas das características do espírito livre é a vigília contra toda a forma de dogmatismo e más interpretações que levam a uma vida decadente. Eis uma tarefa do espírito livre: “nós, *cujas a tarefa é precisamente a vigília*” (BM, Prólogo).

Se a interpretação está ligada a vontade de poder e dependendo do tipo de relação que ela estabelece com a última, que pode ser afirmativa ou depreciativa, leva a uma dupla tipologia de homem: a primeira remete a um tipo superior, raro, nobre, forte, em suma, a um espírito livre; já a segunda é dos fracos, caracterizada pelo amesquinamento da vida, a uma moral cativa das convicções dominantes, enfim, a uma moralidade dos escravos. Mas se a interpretação remete a uma tipologia, poderíamos pensar nesse tipo como um sujeito? Aqui voltamos à questão abordada anteriormente: existe então um sujeito que interpreta?

A resposta é absolutamente “Não!”. Para Nietzsche, o eu nada mais é do que um artigo de fé. Em verdade não passa de um mero dogmatismo tentar reduzir todos os impulsos e instintos, enfim, toda a força a uma simples unidade da consciência representada por um “Eu”, um sujeito por trás de toda ação. Dessa luta envolvendo a multiplicidade de impulsos, o “estar consciente” revela-se como um fenômeno corporal. “As noções de consciência e sujeito são forjadas a partir de perspectivas sobre a atividade corporal dos afetos” (LIMA, 2010, p.41).

Em um fragmento póstumo, Nietzsche aponta:

Tudo é subjetivo, direi vós: mas isso é *exegese*, o “sujeito” não é nada dado, porém algo inventado por acréscimo, suposto. – Será que é necessário, em última instância colocar o interprete ainda por trás de toda a interpretação? Já isso é invencionice, hipótese. São nossas necessidades *que interpretam o mundo*, nossos instintos e seus prós e contras. Cada

instinto é uma espécie de busca de dominação, cada um possui a sua perspectiva que quer impor como norma a todos os outros instintos (XII, 7 [60]).

O espírito livre, ao contrário de todos os *desprezadores do corpo*, evita cair no jogo de *sedução da linguagem*, sendo assim, não busca estipular um *agente* por trás da ação. Ele sabe que a ação é resultado de um processo corporal e que “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade [...]” e “há mais razão no teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (ZA I, Dos desprezadores do corpo). Ademais, o sujeito é apenas um modo fictício e simplista de pensar a *força*. Tal concepção é um “resquício daquela tendência dos organismos em substancializar e atomizar, [...] sintetizando numa palavra um processo plural que é expressão do corpo” (LIMA, 2010, p.122-123).

Nesse sentido, a crítica contunde ao “eu penso” cartesiano<sup>160</sup> que a *prima facie* parece uma certeza imediata, mas que na verdade carrega uma série de conceitos metafísicos e dogmas impossíveis de serem sustentados. O pensamento de uma unidade básica da consciência representada por um “eu penso” é superficial, pois não possuímos nenhum aparato conceitual epistemológico e muito menos metafísico capaz de distinguir estados momentâneos da consciência que separe o *pensar* do *querer* ou *sentir*. Nas palavras de Nietzsche:

[...] se decomponto o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja a fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem que haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, eu existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar por pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’ ou ‘querer’? (BM §16).

O espírito livre reconhece que não é possível encontrar nenhum “substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação” (GM I §13). Dentro dessa ótica, o “eu” nunca está dado, aquilo

<sup>160</sup> Consideramos de grande relevância os ensinamentos da pesquisadora Marton sobre o tema, para ela: Descartes, ao considerar que o homem possuía princípios racionais inatos, acaba por criar um “eu” por trás de todo o pensamento. E mais, colocou a razão no trono da verdade. Além disso: “Concebendo o homem como ser dotado de princípios racionais inatos, o filósofo francês inventou a substância pensante e criou o sujeito transcendente capaz de apreender o ser no pensamento. Sem dar-se conta de que trabalhava apenas com ficções, fez da razão a fonte de todo conhecimento verdadeiro. “Superficial”, não pôde ver que ela nada mais é do que um “órgão do conhecimento”; está intimamente ligada à constituição biológica do ser humano. Metafísico, não pôde perceber que o conhecimento não se deve a uma eventual vocação do homem para a verdade; é ditado por sua necessidade de sobrevivência e autoconservação” (MARTON, 1990, p.200).

que Zaratustra chama de *si mesmo*<sup>161</sup> não pode ser identificado com uma unidade fixa que determina o que é o homem. Ao invés do “eu”, é a *grande razão* enquanto um fenômeno corporal que oferece a viabilização do reagrupamento de pensamentos e impulsos. Dentro da multiplicidade dos afetos de que somos formados há uma constante luta por domínio, em decorrência disso devemos estabelecer uma hierarquização desses impulsos e cultivar aqueles que afirmam a vida. Devemos, então, abandonar a ideia de um eu ou um sujeito por trás da ação, pois isto “Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras” (CI, Os quatro grande erros, §3).

Se não existe um eu, um sujeito e muito menos uma verdade a ser descoberta nas coisas, temos que: “O único mundo de que se pode falar é, desse modo, o mundo aparente e perspectivo (...)” (ARALDI, 2004, p.365). Com efeito, se a única forma de falar sobre o mundo é de modo perspectivo, temos que buscar não uma explicação e sim uma interpretação, “em suma, uma nova e irrestrita interpretação de todo o acontecer segundo a perspectiva humana” (ARALDI, 2004, p.378).

No importante póstumo sobre o tema, lemos:

Que o *valor* do mundo está em nossa interpretação (que são possíveis talvez em algum lugar ainda outras interpretações além das simplesmente humanas), que as interpretações de até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento de poder, que cada *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo fortalecimento alcançado e todo alargamento de poder abrem novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isso percorre meus escritos. O mundo, *que em algo nos importa*, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição e um arredondamento sobre uma magra soma de observações. O mundo é ‘em fluxo’ como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade: – pois – não existe nenhuma ‘verdade’ (2 [108], outono de 1885-outono de 1886).

Portanto, como já observamos, Nietzsche passa a compreender o mundo como vontade de poder. No entanto, não se limita a isso, pois ele estabelece que o próprio *valor do mundo* encontra-se somente em nossas interpretações<sup>162</sup>. E é na

<sup>161</sup> Conforme *Zaratustra, Dos desprezadores do corpo*: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.”

<sup>162</sup> Dentro dessa ótica: “A vontade de potência *interpreta*: na formação de um órgão se trata de uma interpretação; ela delimita, determina graus, diferenças de potência. Meras diferenças de potência ainda não poderiam se sentir como tais: é preciso que lá esteja algo que-queira-crescer, que interprete todos os outros que-querem-crescer a partir de seu valor. [...] Na verdade, *interpretação* é



constante busca por superar-se, isto é, na procura por mais vontade de poder que as interpretações contribuem para a elevação do humano. Na luta por crescimento, a vontade de poder estabelece hierarquias de valor que visam diferenciar as interpretações mais elevadas das mais estreitas.

Dentro dessa perspectiva nietzschiana, a vontade de poder não se limita a uma luta de forças, pois ao estabelecer um critério de diferentes graduações permite que possamos avaliar as disposições de forças, mas não explicá-las. Corroborando com essa tese, explica a pesquisadora Azeredo (2008, p.47): “se houvesse uma natureza humana apta a dar conta da significação, da verdade e da realidade, então ela forneceria todas as explicações”. Entretanto, o espírito livre sabe que tal verdade não há e que o mundo que realmente nos importa não é o verdadeiro, mas sim aquele que nós mesmos interpretamos e avaliamos perspectivamente. “É porque o valor do mundo está em nossa explicação, que não podemos explicá-lo, mas apenas adentrá-lo a partir de vários ângulos, (...) em suma, ao analisa-lo, ‘perspectivá-lo’” (AZEREDO, 2008, p.47).

Para o autor de *Zaratustra*, o mundo está *em fluxo*, um devir que releva sua constituição falsa, sendo assim, afasta toda verdade e fixidez arbitrária. Como não há fatos, mas somente interpretação, o valor das coisas só existe na medida em que o próprio homem estabelece-os. Segundo Araldi (2004, p.377), a vontade de poder “enquanto ‘tentativa de interpretação de todo acontecer’ pode ser vista como uma tentativa de furtar-se às consequências niilistas da moral”. Com efeito, se permanecemos apenas no aspecto falso e sem-sentido do mundo, deveríamos concordar necessariamente com o maior inimigo de Zaratustra: o adivinho<sup>163</sup>. Todavia, ao estipular uma possibilidade de avaliação do mundo dentro da perspectiva da vontade de poder, o espírito livre tem a condição de possibilitar a superação do niilismo. Mesmo que não possamos mais falar em uma verdade, as avaliações possuem um critério hierárquico de valorações do mundo e, já que este não possui um sentido último, é necessário criá-lo.

Com o perspectivismo imbricado com a vontade de poder, o espírito livre afasta-se de todo o dogmatismo e relativismo. Contra o primeiro, ao afastar-se da verdade e afirmar em seu lugar as múltiplas perspectivas em luta por dominação,

---

um meio mesmo para se tornar senhor de algo. (O processo orgânico pressupõe *continuo* interpretar)” (2 [148], outono de 1885-outono de 1886).

<sup>163</sup> “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo é sem sentido, o saber sufoca” (ZA, O grito de socorro).

somos levados a abolir qualquer convicção e explicação do mundo, colocando em seu lugar a sua interpretação. Já contra o segundo, ao estabelecer um critério hierárquico que visa um aumento efeito da força cultivando aquelas que favorecem a vida, destruímos a ingênua visão relativista que estipula que todas as perspectivas têm igual valor.

Para concluir, o espírito livre reconhece a falsidade do mundo, mas não se deixa abater. Ele impõe sua perspectiva e nada impede que a mude para outras mais superiores, seguindo o segredo que a vida confiou a Zarathustra: a vontade de ir além. Passaremos, agora, às últimas considerações sobre o espírito livre, destacando quais foram as mudanças e inovações daquelas formuladas no *Humano, demasiado humano*. Não obstante, veremos se os espíritos livres serão aqueles que vão criar os novos valores e realizar a superação da moral.

### **3.3 A superação da moral e a criação de novos valores: os espíritos muito livres**

A filosofia do espírito livre iniciada em *Humano, demasiado humano* sofre constantes mudanças em sua elaboração. Como pudemos observar, essas mudanças são indissociáveis do caminho trilhado pelo filósofo na elaboração de sua própria filosofia. Se inicialmente a tipologia de homem superior nascia de uma liberdade negativa, isto é, de uma liberdade de algo (de seus mestres, da filosofia pessimista, do romantismo), aos poucos ela vai se tornando em afirmativa, em outras palavras, transfigura-se em uma liberdade para algo, em suma, para a criação.

Longe de ser sinônimo de uma filosofia otimista, a postura afirmativa aproxima-se do pessimista dionisiaco. Reconhece o sofrimento como inerente à vida e a possibilidade do caminho da criação residir nas múltiplas perspectivas sob as quais podemos interpretar o mundo sob a luz hierárquica da vontade de poder. Mas ainda é cedo para afirmar que nas últimas formulações do espírito livre a etapa de criação dos valores é uma tarefa que se encontra realizada ou, ainda, uma missão futura. Vejamos, aos poucos, as respectivas mudanças nessa figura para, a partir daí, trabalharmos essa importante questão.

No princípio da filosofia do espírito livre, a ciência era valorizada por fornecer as ferramentas indispensáveis à sua libertação. Agora a ciência é denunciada por cair na mesma vontade de verdade presente na moral. O próprio valor dessa

*vontade deve ser questionado*. O espírito livre ousa questionar: “Certo, que queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? A incerteza? Ou mesmo a insciência?” (BM §1). Daí que ele chega à conclusão que até no mundo da ciência reina a falsidade e até a melhor delas ainda quer nos manter em um *mundo simplificado*. “E foi apenas sobre essa base de ignorância granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber” (BM §24).

No aprofundamento da visão do papel da ciência, surge a constatação de seus limites. Assim, não é apenas a questão de expor a falsa oposição de contrários efetuada pelos metafísicos e buscar superá-la, “mas de uma análise psicológica, ou antes, “fisiológica” dos filósofos e dos preconceitos por eles sustentados para a preservação de um modo niilista de vida” (ITAPARICA, 2002, p.95). No entanto, não se trata da mesma psicologia do desmascaramento de *Humano*, isto é, aquela que traz a luz o que está oculto, mas sim de utilizá-la sob a luz da *doutrina da vontade de poder*, livrando-a, assim, de toda a forma de preconceito e moralidade. “Toda a psicologia, até o momento ficou presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (BM §23).

Nesse sentido, o próprio conhecimento não passa de um impulso e não temos nenhuma forma de acesso ao mundo, com exceção de uma única: os nossos próprios impulsos. Assim, sempre vemos o mundo sob nosso olhar perspectivo.

No clássico parágrafo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche destaca uma importante suposição: a de que toda nossa *vida instintiva* provém de uma *ramificação da vontade de poder*. Com efeito, até na vontade de verdade presente na ciência encontra-se a vontade de poder, mas como uma expressão niilista e negadora da vida. Já ao estipular que existe apenas uma verdade nega-se o que a vida tem de mais característico que é o seu aspecto plural e múltiplo. Semelhante à busca ancorada na metodologia científica por uma verdade de fato, os *filósofos* que se ocuparam da *ciência da moral* miravam a *fundamentação* desta, mas a moral mesmo era tida como *dada* (BM §186). Faz-se necessário colocar “essa moral como problema” (BM §186). Na moral e na ciência, então, encontramos a mesma vontade de verdade.

Segundo Itaparica (2002, p.96): “A moral, expressão do processo niilista, que petrifica as diversas possibilidades de conduta em apenas uma, tem na noção de

verdade única o seu substrato, e na produção científica, sua justificativa”. Veremos a seguir como essa vontade de verdade<sup>164</sup> poderá levar a uma superação da moral. Mas se a busca por uma verdade única não passa de uma perspectiva que enfadosamente leva ao estreitamento da vida, o espírito livre compreende que é necessário “reconhecer a inverdade como condição de vida” e que “uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (BM §4).

Ao consideramos a inverdade como necessária a vida, devemos também admitir que a vida é imoral. Mas por que devemos reconhecer a vida como imoral? Porque quando não temos mais a verdade, resta-nos apenas um *mundo falsificado*. Deste modo, o erro é essencial para a preservação da vida e revela o seu caráter imoral. Como já abordamos, o imoralismo<sup>165</sup> é uma das características do espírito livre. É importante frisarmos que se em *Humano* o espírito livre (*Freigeist*) era o tipo superior final de homem, nos textos da época *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche muda a terminologia para *der freie Geist*<sup>166</sup> e não o estabelece mais como um anunciador de um tipo ainda mais elevado: os espíritos muito livres, isto é, os filósofos do futuro, conforme veremos a seguir.

No prefácio de 1886 para *Humano*, mais especificamente no terceiro parágrafo, o filósofo de Sils-Maria reforça a ideia de que o nascimento do espírito livre dá-se em um grande livramento, uma “primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores (...), o desprendido, procura demonstrar o seu domínio sobre as coisas” (HHI §3). Embora o livramento seja uma perspectiva comum nas diferentes formulações da liberdade do espírito, em sua última fase é facilmente perceptível a influência da vontade de poder, tanto na luta pela sua própria *determinação de valores*, quanto no seu *domínio* sobre todas as *coisas*. Não obstante, relaciona-se também com o perspectivismo, quando ele chega “até a *madura* liberdade de espírito, que também é autodomínio e disciplina do

<sup>164</sup> Araldi (2004) entende que a filosofia do espírito livre levaria às últimas consequências a vontade da moral, visando à superação da moral.

<sup>165</sup> Em *Ecce homo*, Nietzsche reconhece-se como o primeiro imoralista (EH, *Porque sou um destino*, §2). “O imoralismo, ainda, relaciona-se com o *amor fati*, ao afastar a quimera da moral abre-se uma possibilidade de uma aceitação afirmativa do destino” (EH §4). Com o imoralismo, o filósofo do espírito livre admite distinguir-se de toda a humanidade.

<sup>166</sup> (O espírito-livre). Os textos que nos referimos são os prefácios de 1886 e os fragmentos póstumos preparatórios dos mesmos. A mudança no termo reflete o aprofundamento da filosofia do espírito livre, passando de uma posição mais crítica para uma mais afirmativa e apontando, ainda, para a possibilidade de criação de novos valores. Araldi (2004, p.220) nos esclarece nesse ponto: “o termo *der freie Geist*, o que aponta para mudanças nas suas preocupações filosóficas, como um tipo provisório, como uma espécie rara”.

coração, e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários” (HHI §4), em suma, a pensar sob diferentes prismas de observação, isto é, perspectivamente.

Com efeito, o espírito livre dá *um passo* além da *convalescença* e retorna a vida. “Seu olhar contempla o mundo como se o visse pela primeira vez. Quão mudada está a sua visão. [...] ele poderá dizer: sou agora um espírito livre!” (BURNETT, 2008, p.45). Dentro da ótica nietzschiana do espírito livre, ele nos ensina que devemos olhar com os nossos próprios olhos *o problema da hierarquia*, pois aquele que pretende encontrar a “liberdade” necessariamente deve buscar o poder, a autodeterminação e o domínio através de uma “amplidão das perspectivas” que o levam a crescer “conjuntamente às alturas” (HHI §7). O critério hierárquico nada tem a ver com a verdade, mas sim em que medida ele afirma a vida. Viver nada mais é senão “avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente” (BM §9).

Se a vida consiste em avaliações perspectivas não é mais preciso um “sofrimento pela verdade”. A “verdade” não precisa de “defensores”, o espírito livre sabe que “nenhum filósofo até hoje teve razão”, mas também é “côncio” do perigo que correm aqueles que ousam pensar de um modo diferente. Sendo assim, ele escolhe a “boa solidão, solidão livre, animosa e leve” (BM §25). A solidão<sup>167</sup> é um dos aspectos fundamentais do espírito livre, pois, com ela, ele pode para fugir da *regra homem* e enquanto exceção a esta regra deve manter-se longe da *praça pública*. Pois “o caminho dessa elevação não passa pela feira,” (MATTOS, 2007, p.182).

Mas como é impossível viver em um isolamento pleno, o espírito livre usa máscaras “para ser confundido com os outros” (BM §25), os grandes necessitam delas. É imprescindível a *sutiliza* e estar alapardado. Sendo assim, a utilização de máscaras é uma nova característica dos espíritos livres. Não nos apressemos em

---

<sup>167</sup> Zaratustra também reconhece a solidão como essencial para o grande homem. Na passagem *Das moscas no mercado*, ele nos ensina que tudo o que é grande passa longe da multidão e do povo, ademais, que os últimos compreendem mal o que é grande. Sendo assim, aconselha-nos a fugir para nossa solidão. Já no discurso da terceira parte, intitulado *Do regresso*, Zaratustra considera a solidão sua pátria, em suas palavras: “Ó solidão! Solidão, pátria minha!” [...] Pois contigo é tudo aberto e claro; e mesmo as horas correm aqui com pés mais leves. De fato, no escuro o tempo é mais pesado que na luz. Aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar. Lá embaixo, porém — lá toda fala é em vão! A melhor sabedoria, lá, é esquecer e passar ao largo: isso — aprendi eu agora!” (ZA, III, O regresso). O espírito livre, sob essa ótica, não deve dirigir-se ao povo, pois “lá embaixo (...) toda fala é em vão!”. E o melhor que se tem a fazer quando se está no meio do povo é “esquecer e passar ao largo” (ZA III, O regresso).

pensar que as máscaras servem para ocultar as *coisas ruins*, mas sim que também “há muita bondade na astúcia” (BM §40). Devido à má interpretação que os fracos fazem “de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá” (BM §40), essa máscara “cresce continuamente” (BM §40).

Com efeito, elas servem para ocultar o “seu perigo mortal (...) e também sua reconquistada certeza de vida” (BM §40). Como uma tipologia superior de homem, os espíritos livres traçam caminhos que poucos ousam desafiar e que o povo pouco compreende. As suas perspectivas em nada se assemelham as dos *últimos homens*. Consequentemente, ao adotar tal postura, os espíritos livres também são os *filósofos do perigoso*<sup>168</sup>.

A “liberdade” é destinada apenas aos *fortes* e aos *temerários* (BM §29). A *independência* é vista pelo filósofo de *Zaratustra* com uma maneira de *preservar-se* (BM §41). Daí que o espírito livre deve desvencilhar-se de tudo que pode afetar seu modo de pensar e seu modo perspectivo e raro de viver no mundo. Não obstante, ao cultivar essa extrema “liberdade a ponto de torná-la um vício” (BM §41), o espírito livre desprende-se de todas as *pessoas*, de toda a *compaixão*, de todas as *pátrias*, de todas as *ciências*, de todas as *virtudes* e o mais do importante: “Não se prender ao próprio desligamento (...) o perigo daquele que voa” (BM §41).

Mas por que não se prender ao próprio desprendimento é o mais importante? Porque não permite que o espírito livre caia em um isolamento pleno, doentio, ao desvencilhar-se de tudo e de todos: a solidão é necessária mas não *ad infinitum*. Embora saibamos que *toda companhia é má*, Nietzsche chega a admitir que possamos encontrar *facilitadores* e *abreviadores*<sup>169</sup> da jornada do espírito livre. Porém, nem aos facilitadores podemos nos prender. O mais relevante é ver o desprendimento sob a óptica perspectivista, isto é, ter a *independência* de suas interpretações, podendo mudá-las sempre que preciso, superando as anteriores e nunca assumir a fixidez arbitrária de adotar somente uma perspectiva como válida, mesmo que essa perspectiva seja a do desprendimento. Segundo Mattos (2007, p.117):

<sup>168</sup> Nietzsche esclarece-nos que o perigo que corre o espírito livre provém do “gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo o custo” (BM §2). Segundo Marton (1997), a luta também faz parte do perigo dos espíritos livres, não em um sentido de um confronto físico, mas da batalha contra toda crença. Em suas palavras: “O homem livre *não* evita o confronto; é necessário, porém, ser em tudo responsável por si mesmo, para pôr-se à prova, enfrentar o perigo, querer a luta” (MARTON, 1997, p.144).

<sup>169</sup> Neste sentido, vimos em BM §26: “Mas se ele tem a sorte em seu favor, como convém a um filho favorito do conhecimento, depara com verdadeiros facilitadores e abreviadores de sua tarefa”.

Neste sentido, não se trata, por exemplo, de não conviver com outras pessoas, não reconhecer-se como cidadão de um país, não sentir eventual compaixão por alguém ou não estudar as ciências, mas sim de fazer tudo isso sem nunca deixar-se capturar, sem nunca tornar-se dependente de outros olhos para ver o mundo.

Portanto, solidão e independência são aspectos fundamentais do espírito livre. Elas nos dão a prova para nós mesmos da altivez de nossas perspectivas, mas ao mesmo tempo é o *jogo mais perigoso* que devemos enfrentar. É sob esse prisma nietzschiano que entendemos os espíritos livres como os filósofos do perigo por excelência! A possibilidade da independência encontra-se na luta contra toda a crença, isto é, toda a forma de convicção. Lembrando que uma das características dos espíritos livres é a *vigília* contra todo o dogmatismo. Mais ainda, entendemos que aquilo que favorece o espírito livre e o faz crescer são as suas múltiplas formas de ver o mundo, afirmando, assim, seu perspectivismo e abolindo toda convicção. Mas, também, o que lhe serve de *bálsamo* (BM §30) não passa de veneno para os pequenos homens. Por isso a necessidade de máscaras e não do isolamento.

Nietzsche distingue os espíritos livres não só dos espíritos muito livres, isto é, dos filósofos do futuro, mas também de um terceiro tipo, a saber: os livres-pensadores. Vejamos agora o porquê dessa distinção. Os dois primeiros tipos, isto é, os espíritos livres e os muitos livres, são homens raros e tipos superiores, sendo o segundo tipo algo ainda mais esplêndido, mais nobre, maior e mais profundo que o primeiro, conforme veremos a seguir. O que nos interessa agora é saber em que medida é possível diferenciar o terceiro tipo dos outros.

Os livres pensadores nada mais são que defensores da democracia,= e das demais noções modernas, tais como: o princípio de igualdade e de direitos iguais. Não passam assim de meros niveladores. “O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade de rebanho em pasto verde, com segurança e ausência de perigo, bem-estar e felicidade para todos” (BM §44). A democracia, ao buscar uma equiparação entre todos os indivíduos, acaba por postular que os fortes são iguais aos fracos e acaba por nivelar aquilo que justamente não pode ser igualado. Neste sentido, mesmo que seja uma tarefa árdua, o espírito livre deve resistir à tendência a uniformização.

Para nós, a crítica nietzschiana dirige-se fundamentalmente ao projeto político da modernidade que afirma a democracia como forma ética da política, porque nela encontra-se o princípio de igualdade. Para Nietzsche, o movimento democrático é

um herdeiro da moral cristã, deste modo ele pretende substituir a *pequena política* pela *grande política*<sup>170</sup>. Todavia, devemos ter muito cuidado quanto aos desdobramentos da crítica à democracia e a defesa de uma aristocracia<sup>171</sup> no mundo moderno. Primeiro é fundamental ressaltar que “ao se perguntar pelo sentido de aristocracia no mundo moderno, Nietzsche indica que a resposta à questão não pode consistir numa reacionária nostalgia das aristocracias passadas” (GIACÓIA JUNIOR, 2005, p.32).

Com efeito, a aristocracia proposta na perspectiva nietzschiana deve ser entendida metaforicamente. Corroborando com essa tese, Giacóia Junior (2005) nos ensina:

Nietzsche emprega, pois, a distância e a dominação social como metáfora; sua interiorização atua como meio para a aquisição de um tipo mais refinado de distanciamento e domínio: introjetada, ela torna possível a elevação e a hierarquia psíquica, ou espiritual (GIACÓIA JUNIOR, 2005, p.33-34).

O homem livre é um guerreiro<sup>172</sup> e não um animal de rebanho. Para Nietzsche, a democracia leva a mediocrização dos indivíduos, bem como a ausência de perigos e solidão que são primordiais para os espíritos livres. Por isso:

Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais

---

<sup>170</sup> Conforme BM §208: “O tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* à grande política”. Não temos a intenção de abordar toda temática da *grande política* em Nietzsche, apenas delimitar nosso entendimento sobre a aristocracia necessária ao espírito livre.

<sup>171</sup> Tratamos aqui, em especial, sobre seguinte aforismo: “Toda a 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. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral” (BM §257). Entendemos que Nietzsche não visa um regresso as antigas aristocracias, mas sim a superação do nivelamento promovido pela democracia. Acreditamos, ademais, que é impossível uma defesa da escravidão no plano social. Deste modo, alinhamo-nos a interpretação de Giacóia (2005), que defende que Nietzsche não legitima a escravidão, mas a utiliza em “um sentido metafórico, ou espiritual: escravidão como distância entre as instâncias psíquicas, como diferenciação no interior do próprio indivíduo” (GIACÓIA, 2005, p.33). Com efeito, a dominação social deve ser entendida metaforicamente, ela é uma forma de elevação “espiritual” e não uma forma de imposição pela força bruta. Concluindo, para nós, força e domínio são indispensáveis, porém não no campo social, mas sim no constante experimento de si mesmo.

<sup>172</sup> No *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche afirma: “O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar, com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é guerreiro” (CI IX §38).



vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu 'espírito') tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder – acreditamos na dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda a espécie, tudo que há de mau no homem, terrível, tirânico, tudo que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie 'homem' quanto o seu contrário [...] (BM §44).

Dentro desse ponto de vista, o espírito livre é uma exceção por encontrar-se avesso aos valores pregados pelo homem moderno. Quando proclama a hierarquia através da luta, posiciona-se frontalmente contra qualquer ideal de igualdade. Na perspectiva da vontade de poder buscar por um igualitarismo, nada mais é senão uma visão falsa de “liberdade” que acaba por negar a vida. Já que a vida é imposição de força e domínio e nunca igualdade. Eis que encontramos aqui mais um perigo para os espíritos livres que ao criarem *novas formas de valoração* (BM §201) são vistos como uma ameaça à estabilidade social. Por estar demasiado longe da mediania, são vistos com temor, “tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é visto como mau” (BM §201).

O *movimento democrático*, para Nietzsche, ainda é a politização da mesma moralidade de rebanho cristã. E a “Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho” e proclama-se como a única verdadeira: “Eu sou a moral mesma, e nada mais além é moral” (BM §201). Concluindo, a democracia promove uma massificação cultural que leva ao último homem, que é inimigo não só de Zaratustra, mas também de todos os espíritos livres. Todavia, ressaltamos que as noções de domínio e força devem ser restritas às experiências de si, pois a nobreza do espírito livre não requer uma revolução política que derrube a democracia e implante a aristocracia, mas sim um *pathos de distância*. Sua diferença hierárquica provém de “alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma*” (BM §287).

Ainda restam-nos duas questões essenciais sobre a filosofia do espírito livre. A primeira é: Os espíritos livres levam a cabo o projeto da superação da moral? Já a segunda: Eles cumprem a tarefa da criação de novos valores?

Para responder a primeira questão devemos recordar que só é possível o florescimento de um espírito livre com o afastamento de todas as convicções. Com efeito, os preconceitos morais não passam de dogmas. Porém, Nietzsche não se

limita a mostrar o aspecto da moral apenas como uma mera crença. Ele vai além, busca pela origem dos valores e coloca uma “nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores será posto em questão*” (GM, Prólogo, §6). E afirma que para isso é indispensável “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram e sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, Prólogo, §6).

Ao olharmos a *vasta terra da moral* vemos que o valor “bom” encontra-se ligado a utilidade<sup>173</sup>, no entanto nem sempre foi assim. Como bom filólogo, Nietzsche, ao analisar a etimologia do termo “bom” (GM I §4), conclui que este fora desenvolvido remetendo-se ao *nobre e aristocrático*, isto é, como estes últimos intitulavam a si próprios. Daí que o termo “ruim” tem desenvolvimento paralelo referindo-se ao *comum*, ao *baixo*. Aqui é importante frisar que ao se definirem como bons, os nobres possuem um modo de valoração ativa. E partem de “de si como ‘bom’ para definir como ruim todo obstáculo à realização de si” (MATTOS, 2007, p.172). De outra sorte, os fracos representam a perspectiva reativa de valoração, isto é, “parte do outro – o dominador – como ‘o mal’ para, num segundo momento, definir como ‘o bem’ tudo o que seja contrário ao dominador” (MATTOS, 2007, p.172).

Os nobres, assim como os espíritos livres, são guerreiros, entendem a luta e a guerra<sup>174</sup> como necessárias à vida. Já os fracos ao buscarem a igualdade e ausência de perigo, em suma, a paz dos pastos verdes, são contrários à guerra.

Desta forma, o primeiro tipo, isto é, os nobres, possuem uma moral ativa, pois auto afirmam-se como bons e criam os valores a partir de si mesmos. De outro modo, os fracos possuem uma moral reativa, “sua ação é no fundo reação” (GM §10), uma reação de ódio a tudo que é altivo no homem, tudo que ele tem de animal de rapina e temerário. Nietzsche nos diz metaforicamente: “Que as ovelhas tenham

<sup>173</sup> Para Nietzsche, a moral dos escravos é fundamentalmente “uma moral ad utilidade” (BM §260).

<sup>174</sup> Em *Ecce Homo*, Nietzsche compreende-se como um guerreiro, mas não devemos entender a guerra no sentido físico, isto é, uma luta de vida ou morte. Conforme vimos no estudo da vontade de poder, a luta pressupõe que exista resistência. Não obstante, entendemos que a maior luta que deve ser travada é contra a moral e seus valores. Luta no sentido de criação de novos valores, pois toda criação também necessita da destruição. Nas palavras do filósofo de Sils-Maria: “Outra coisa é a guerra. Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência. [...] A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo” (EH, Por que sou tão sábio, §7). Conforme, também EH, Além do bem e do mal, §1.

rancor às grandes aves de rapina não surpreende [...]” (GM I §13). Infelizmente, o rebanho não se limita em ter somente cólera dos fortes, ele realiza a mais terrível das vinganças: *A rebelião escrava da moral*. Com ela ocorre a inversão dos valores: “E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for menos possível ave de rapina e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’” (GM I §13).

O valor do bom não aparece mais como uma autorreferência, mas sim em reação a algo. Em outras palavras, consideram os nobres como maus, para em sua oposição considerarem-se como bons. Marton (1990, p.73) define nos seguintes termos: “O fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar”.

Como grande psicólogo da alma humana, o filósofo do espírito livre desmascara todo ressentimento<sup>175</sup> por trás deste modo de valorar. Já que não podem vencer a luta, dirigem seu ódio aos valores e unem-se para inverter essa perspectiva.

Já passam de dois mil anos da vitória escrava na moral e com ela o advento da perspectiva platônico-cristã de avaliar a vida. Com o povo judeu inicia-se esta rebelião (BM §195) e o seu último movimento é a revolução francesa em seu ideal democrático<sup>176</sup>, pois com sua tendência ao nivelamento, igualdade e defesa dos fracos ao invés de ser uma transvaloração, ela nada mais é senão uma continuação dos mesmos valores de rebanho presentes na moral escrava.

Conforme já abordamos, o igualitarismo democrático vai de encontro ao espírito livre. Em sua tendência niveladora acaba por desconsiderar a hierarquia e com isso desemboca na “decadência e diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (BM §203). Nietzsche então anuncia: essa moral é algo que

<sup>175</sup> Corroborando com nosso entendimento sobre o ressentimento, Marton (1990, p.74) nos ensina: “O ressentido, ao contrário, avalia antes de tudo as ações e julga os homens *em decorrência*. Pouco importa o critério de avaliação que adote: pode apreciar as ações, examinando suas consequências, considerando os motivos que as inspiraram, ponderando as intenções com que foram realizadas ou até imaginando-as boas ou más “em si”; o pano de fundo de sua avaliação será sempre o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com o grupo de que faz parte: se o forte é “mau” porque causa temor, “bom” deve ser aquele de quem não há nada a temer. Instaurando a cisão entre o homem e o ato, inaugura um processo de moralização cada vez mais abrangente. Ora, julgar um homem por seus atos é pressupor que a ele teria sido possível agir de outro modo. Que o forte não atue enquanto tal ou que o fraco se comporte como forte, são votos igualmente insensatos”. Nessa ótica, o ressentido nega a vontade de poder em seu caráter essencial, isto é, na sua expressão enquanto força. Não obstante, reforça a ideia de que o seu modo de valorar é reativo.

<sup>176</sup> Encontramos essa relação em *Aurora*: “Também se começa a perceber que a última tentativa de uma grande mudança das valorações, aliás no âmbito da política — a “grande Revolução” — não foi mais que uma patética e sangrenta *charlatanice* [...]” (A §534).

deve ser superado (BM §32). Como “a moral”, nessa perspectiva, é um espectro do cristianismo, colocamos a seguinte questão: para a superação da moral a religião também deve ser eliminada? A resposta é não, pois elas são necessárias para a *educação* e *cultivo* do homem superior. Ademais, da mesma forma que ele se utiliza da moral também o faz com as *condições políticas* de seu tempo. A religião contribui para *vencer a resistência* dos dominados e “é um laço que une dominadores e súditos” (BM §61). No seu aspecto educativo, ela oferece a condição de possibilidade de alguns fracos preparem-se “para dominar e comandar um dia” (BM §61). Através de seu *ascetismo*, que, aliás, é essencial ao *enobrecimento*, ela incentiva o *autodomínio* e coloca “à prova os sentimentos da grande superação de si mesmo, do silêncio e da solidão” (BM §61). Todavia, isso é para poucos. Na maioria dos casos a religião é apenas um meio de consolo e utilidade social “e que apenas assim tem *direito* a existir” (BM §61).

Entretanto, o espírito livre pode utilizar a religião em seu cultivo (apenas em sua conotação ascética filosófica), mas de forma alguma deve prender-se somente a perspectiva religiosa. Ela é só uma ponte para seu cultivo, nunca um fim. O ideal ascético, sob o ponto de vista dos padres e sacerdotes, nega a vida no aquém em detrimento de outra vida no além. Nas palavras de Marton (1990, p.85): “Criam outra vida, inventam outro mundo, desejam ser de outro modo, querem estar em outra parte, porque neles a vida, ela mesma, está em degeneração”. Dentro dessas visões encontramos duas perspectivas diferentes de relacionar-se com ideal ascético, são elas: a dos filósofos (espíritos livres) e dos sacerdotes. Vejamos melhor quais são essas diferenças começando pela segunda.

Na perspectiva dos sacerdotes, o ideal ascético da vida é um erro que deve ser refutado (GM III §13), afastando-se de seus desejos e paixões. Em suma, nega as vontades humanas. Essa negação da vontade está intimamente imbricada com a afirmação de outra existência no além: “o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para outra existência” (GM III §11).

Seu mais fervoroso desejo é *ser-outro* e estar *em outro lugar*. Ele prega o domínio sobre si e atribui ao sofrimento o passaporte para a redenção. Nada mais cristão do que isto: felizes são somente os que sofrem<sup>177</sup>. Embora ele possa parecer fraco, o sacerdote ascético é um *poderoso adversário*, isto é, sua fraqueza é apenas aparente. Nietzsche, então, revela-nos: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e

<sup>177</sup> Mateus 5: versículos 3 à 12.

proteção de uma vida que degenera” (GM III §13). Em sua rejeição da vida, o sacerdote não percebe que na verdade a está afirmando<sup>178</sup>. Resta-nos a pergunta: qual a vida que ele afirma? Certamente, não é a dos espíritos livres e dos fortes, mas uma vida degenerada e doentia que não se entende como vontade de poder.

Há, no entanto, outra perspectiva de encarar o ideal ascético: a dos filósofos. Nela encontram-se as condições para uma elevada espiritualidade e, ao contrário dos sacerdotes, ele não afirma outra existência com este ideal e sim a sua própria. Nietzsche pergunta-se: “Que significa então o ideal ascético para os filósofos?” (GM III §7). Para logo em seguida responder: “já se terá percebido – o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições mais alta e ousada espiritualidade.” (GM III §7). Portanto, “ele não nega com isso a ‘existência’, antes afirma a sua existência, *apenas* a sua ‘existência’” (GM III §7). Contudo, o espírito livre não fica preso apenas a esse ideal, o ascetismo é uma ponte para elevação e não um fim em si mesmo.

Para concluir, resta-nos dizer que o ideal ascético também promove uma vontade de verdade. Este ponto interessa-nos fundamentalmente porque é essa vontade que pode levar a superação da moral. A vontade de verdade leva ao desenvolvimento do conhecimento científico, conforme já abordamos, e com ele o descrédito do divino. “Ao ateísmo incondicional e reto (...), uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por for se proíbe a *mentira de crer* em Deus.” (GM III §27).

Daí que a religião nada mais seja do que um simples dogma. A flecha da vontade de verdade lançada pelo cristianismo volta-se contra o arqueiro! Do mesmo modo, a moral cristã, companheira inseparável da “verdade”, é conduzida a tirar conclusões contra si mesma. Sendo assim, o filósofo do espírito livre nos ensina: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária ‘autossuperação’ que há na essência da vida” (GM III §27). Portanto, a moral supera-se por si mesma, ou melhor, pelo ideal de veracidade por ela promulgada. Cabe, então, perguntar: toda a moral encontra-se superada?

---

<sup>178</sup> Nas palavras de Nietzsche: “Já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este negador – ele está estre as grandes potências *conservadores e afirmadoras* da vida” (GM III §13).

Em nosso entendimento, a questão da superação da moral deve ser respondida em dois níveis. O primeiro de uma forma mais crítica e negativa, ou seja, da superação da moral vista enquanto dogma. E o segundo na perspectiva afirmativa, isto é, da criação de novos valores. Para nós, no primeiro nível, o espírito livre ultrapassa toda moralidade cristã e a supera. Corroborando com nossa tese, Nietzsche afirma em um póstumo: “A moral é impelida ao seu ponto máximo e ultrapassada por intermédio da ‘filosofia do espírito livre’” (X 4 (16)). O libertar-se da moralidade não é só negativo, mas um desprender-se para poder construir. Todavia, no que tange ao segundo nível, entendemos que ela é ainda é uma tarefa por fazer. Embora o espírito livre não se vincule a nenhuma convicção de seus dogmas, ainda permanece no impasse do caminho do criador. Em vista de um melhor entendimento desse ponto, retomamos aqui a questão: os espíritos livres executam a tarefa da criação de novos valores?

Para responder essa questão é necessário voltarmos à distinção entre os espíritos livres e os filósofos do futuro (espíritos muito livres). Já abordamos os principais atributos dos primeiros, mas devemos enfatizar que agora eles não são o tipo final de homem superior, mas sim uma espécie provisória. Se em *Humano* o espírito livre era a tipologia final, agora eles assemelham-se a Zarathustra, isto é, são arautos de um tipo ainda superior. Não mais o além-do-homem, mas sim os filósofos do futuro.

Os filósofos do futuro são os grandes *tentadores*, *algo ainda maior* que os espíritos livres: eles serão *espíritos muito livres*. Segundo Marton (1990, p.97):

Ao tratar dos filósofos do futuro, Nietzsche afirma que “teriam pleno direito de ser chamados de críticos; e certamente serão homens de experimentos” (BM § 210). Mais uma vez, deixa entrever a íntima relação entre perspectivismo e experimentalismo: quem se entrega à tarefa filosófica, buscando criar novos valores, não pode deixar de adotar diferentes perspectivas, não deve furtar-se a fazer experimentos com o pensar.

A tarefa da criação é prerrogativa dos filósofos do futuro, eles são propriamente os criadores de valores. Nietzsche, de forma genial, deixa claro já nos subtítulos de suas obras o modo como concebe a filosofia do espírito livre. Se em *Humano* o subtítulo era “um livro para espíritos livres”, em *Além do bem e do mal* anuncia “prelúdio a uma filosofia do futuro”. No primeiro como um tipo final de homem superior, já no segundo apenas um prelúdio de um tipo ainda mais nobre: os espíritos muito livres.

O espírito livre, embora procure superar todas as convicções, ainda está preso ao mundo moderno, ele é o “mais moderno dos modernos” (GC §379), preso ainda ao sentido histórico e a tarefa da crítica dos valores.

Já os espíritos muito livres são mais leves e criativos, possuem uma solidão maior e, no entanto, mais serena, “transbordante de sua vontade; precisamente a isso se chamará de grandeza: poder ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno” (BM §212). Mas não são, ainda, algo consumado e sim um porvir.

Os espíritos livres delegam a tarefa da criação de novos valores aos filósofos do futuro. Portanto, os filósofos do futuro reforçam algumas características dos espíritos livres, tais como a solidão, a independência, o experimentalismo, e não se detém nesse ponto, vão ainda além, são filósofos no sentido mais autêntico: aqueles que criam novos valores! Nas palavras de Nietzsche:

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles como um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos? [...] (BM §212).*

Logo, é inevitável concluirmos que ao relegar a tarefa da criação para os filósofos do futuro, os espíritos livres não realizam a parte mais afirmativa da filosofia que é justamente cunhar novos valores. No entanto, são uma etapa necessária a criação. Tal qual o leão é necessário para que a criança surja, os espíritos livres são fundamentais para o florescimento dos espíritos muito livres. Daí que colocamos a questão: qual o papel dos espíritos livres nas suas últimas formulações? Cabe aos espíritos livres *varrer para longe todo equívoco e preconceito* que apequena o homem a ser o *arauto* e *precursor* (BM §44) dos filósofos do futuro. Longe de todo o dogmatismo e negação da vida, os espíritos livres podem expressar sua vontade de poder em suas múltiplas perspectivas, buscando interpretações mais profundas e hierarquizadas em prol da vida. Acabam, assim, por preparar o terreno para o surgimento dos espíritos muitos livres, isto é, para os criadores de novos valores.

## Considerações finais

Em nosso estudo sobre a filosofia do espírito livre no horizonte nietzschiano podemos observar que ela desenvolve-se, inicialmente, com sua viagem a Sorrento, na Itália, em 1876, e é caracterizada por uma ruptura com seus antigos mestres, a saber: Wagner e Schopenhauer, e culmina com o desenvolvimento e retomada de sua própria filosofia. Tendo como marco inicial a publicação de *Humano, demasiado humano* no ano de 1878.

Aos 32 anos de idade o filósofo de Sils-Maria sente a necessidade de um balanço intelectual de sua vida, decepcionado com a “possibilidade de uma regeneração da cultura alemã” (D’IORIO, 2014, p.11) na arte de Wagner e com a filosofia schopenhauriana da vontade, por esta cair em um pessimismo negador da vida e em uma metafísica da vontade. Nietzsche desenvolve, então, o desejo de seguir seu próprio caminho, de construir a sua filosofia. Porém, este é um momento difícil para o filósofo, pois tudo que lhe era mais venerável agora já não lhe serve mais.

O nascimento do espírito livre é definido como um *grande livramento*. Neste sentido, sua natividade inicialmente é identificada por um libertar-se de algo, isto é, uma liberdade negativa. Nietzsche compara essa sensação com a de um *tremor de terra*<sup>179</sup> e de um enorme estranhamento, pois já que não possui mais a confiança nas antigas convicções corre o risco de perder-se em seu próprio desprendimento.

Todavia, aqueles que conseguem superar esta dolorosa etapa e dispõem do *autodomínio* e da *disciplina do coração* “até a madura liberdade do espírito” (HHI §4) sentem uma indescritível felicidade. O espírito livre dá, então, “um passo adiante na convalescença. [...] Somente agora vê a si mesmo – e que surpresa não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade [...]” (HHI §5). Com efeito, o processo de libertação, embora doloroso, fornece a condição de possibilidade do maior de todos os experimentos: o experimento de si! E esse experimento promove o prazer de descobrir novas formas de se viver, novas felicidades.

A ciência e a filosofia são as ferramentas utilizadas inicialmente na libertação

---

<sup>179</sup> Conforme prefácio de 1886 para *Humano, demasiado humano* §3.



do espírito. A primeira, através da sua dúvida metódica, isto é, sua postura firme em não aceitar nada que não seja possível de verificação racional, acaba por desestabilizar todo o dogmatismo metafísico. Já a segunda demonstra que a vida é um processo histórico natural e o mundo como um constante vir-a-ser, um fluxo intermitente onde tudo é transitório. Com a história aprendemos que a humanidade apresenta um desenvolvimento cultural caracterizado por três fases distintas: a primeira religiosa, a segunda artística e a terceira científica. O florescimento do espírito livre, nessa ótica, só é possível na última fase, porque nela encontra o conhecimento imprescindível para romper com as ilusões metafísicas.

Segundo Nietzsche, com o advento da ciência, em especial na sua vontade de verdade, não somos mais autorizados em acreditar em Deus e tampouco em qualquer verdade universal. Daí que, se não é possível encontrar a verdade, a vida é apenas erro e ilusão. Mas a ilusão é necessária à vida, eis uma dura constatação do espírito livre que passa a ser, então, aquele que vive para o conhecimento. Ele pode desfrutar de todas as fontes históricas passadas sem se prender a nenhuma convicção, aumentando cada vez mais suas perspectivas.

No entanto, o espírito livre ainda é um conceito relativo. Ele só é livre em oposição aos espíritos cativos, isto é, em antinomia com aqueles presos a tradição. Pois o primeiro exige razão e não mais a fé.

Com o grande livramento, passado o estranhamento inicial, o espírito livre caminha para uma filosofia da manhã. A vida passa a ser um experimento daquele que conhece e ele entende-se como um andarilho no mundo. É cômico que nas luzes do conhecimento há também a projeção de suas sombras. O fruto do conhecimento, embora possível, nunca é algo totalmente garantido. Só um dogmático poderia garantir um conhecimento último das coisas e o espírito livre, longe de todo dogmatismo, sabe que na “verdade” só há inúmeros pontos de vista, alguns mais elevados e sublimes e outros mais nivelados e empobrecedores da vida.

Contudo, ainda existe o maior de todos os pesos que o espírito tem de desprender-se: o *tu deves*, ou melhor, Deus. Só com a morte de Deus abre-se a possibilidade para o caminho da liberdade e com ela, o caminho da criação. Daí que o louco entra em cena, ele anuncia a morte de Deus na praça do mercado. Melhor lugar para o anúncio não há, já que ela é o espaço público por excelência. Nela nasceu toda a filosofia e suas mirabolantes ideias metafísicas. Não obstante, é na

praça do mercado que Pedro prega o evangelho de Cristo. Sendo assim, não existe lugar melhor para anunciar o deicídio. E a escolha do louco para realizar a comunicação demonstra a necessidade do ilógico para o conhecimento, pois a própria lógica tem raízes instintivas e suas postulações são meras avaliações de fachadas que buscam conservar um tipo específico de vida.

O público presente no mercado é composto basicamente por ateus, eles também já não creem mais em Deus, mas não sentem o abalo cósmico ocasionado por tal ato. Deste modo, não percebem que com a queda do numinoso caem junto toda e qualquer concepção metafísica. Não possuímos mais nenhuma referência para fundamentar nossos valores. O homem não é mais o centro da criação e tampouco a Terra o centro do universo. A grandeza do ato é sentido só pelo louco. Mas como pode Deus morrer? A imortalidade por acaso não é um dos seus principais atributos?

Nietzsche demonstra que a morte de Deus na verdade é um assassinato. Todos nós o matamos, pois com o desenvolvimento científico não é mais lícito crer em Deus (GM III §27). A moral, ao promulgar uma vontade de verdade, vontade essa que será desenvolvida pela consciência científica, acaba por voltar contra si mesma e, por fim, a busca da verdade desmascara a falácia de um Deus uno. Para nós, só com a morte de Deus o espírito pode encontrar a sua liberdade, retomar o valor do mundo e redescobrir a vida em todas as suas diferentes tonalidades.

A temática do óbito divino é retomada e aprofundada por Zaratustra. No entanto, em contraposição ao louco não é no mercado que ele a anuncia, mas sim introspectivamente logo após iniciar a descida de sua montanha. Após dez anos de cultivo de sua sabedoria e solidão, ele se encontra com o santo que o vira subir o monte.

O santo apercebe-se da mudança ocorrida em Zaratustra, transformação essa ocasionada pela superação da morte de Deus. O eremita dá-se conta do despertar de seu interlocutor e o previne contra o perigo enfrentado por aqueles que ousam pensar diferente. É aí que a morte de Deus é novamente anunciada: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!”. (ZA, Prólogo, §2).

Não há mais uma proposta didática, isto é, de informar ao público a morte de Deus, mas sim de dar um novo presente à humanidade. Zaratustra anuncia então o além-do-homem, mas também constata uma nova desilusão: o último homem. O

segundo nada mais é senão o legítimo representante do nivelamento cultural que busca a felicidade no rebanho. O primeiro, por outro lado, é aquele capaz de superar o deserto do niilismo e criar novos valores.

O importante aqui é destacar que o espírito livre não é mais o homem superior por excelência, este papel agora cabe ao além-do-homem e por uma razão lógica simples: Zaratustra não pode ser este, enquanto anunciante não pode ser, ao mesmo tempo, o anunciado. O além-do-homem é uma possibilidade futura.

Semelhante às três fases da humanidade, o espírito passa por transformações. Quando ele transforma-se em espírito é representado pelo camelo, é a fase da obediência e do *tu debes*. Já a primeira metamorfose é a do leão: a do espírito livre, que no lugar do *tu debes* impõe o *eu quero*. O rei dos felinos é um negador, mas a sua liberdade não é puramente negativa, é uma liberdade para a criação, para a criança. A última metamorfose do espírito é a do leão para criança, essa representa a criação, uma santa afirmação à vida – nesse sentido aproxima-se muito mais do além-do-homem do que de Zaratustra e dos espíritos livres.

Ao analisarmos a filosofia nietzschiana, vemos que os tipos superiores de homem encontram-se ligados aos temas filosóficos desenvolvidos no mesmo período, por exemplo, em *Humano* com a ciência e a filosofia histórica. Logo após, na *Gaia ciência* e no *Zaratustra*, com a morte de Deus e as transmutações do espírito, respectivamente. Nas últimas configurações do espírito livre, principalmente em *Além do bem e do mal* e nos prefácios de 1886, as temáticas presentes e fundamentais para o espírito livre são: a vontade de poder e perspectivismo.

Vimos que a primeira é caracterizada por um contínuo jogo de forças em conflito por mais poder. Está presente não só no mundo orgânico como também no mundo inorgânico. Vida é essencialmente vontade de poder, bem como “o mundo visto de dentro [...] é ‘vontade de poder’, e nada mais” (BM §36). Deveríamos concluir, então, que essa tese é metafísica? Já que essa vontade está por trás de tudo, seria ela a essência ou fundamento do ser? Não, mil vezes não, a vontade de poder é múltipla e não pode ser isolada. Só existe no movimento, no incessante conflito por domínio e amplificação de seu poder inicial.

Em sua relação com a vida, o aspecto central é a autossuperação. Através da luta todo ser vivo busca crescer, expandir, apropriar, em suma, superar-se. Há vontades mais fortes e outras mais fracas, dominantes e dominados, e a injustiça faz parte da vida. Contudo, os mais fracos não devem ser eliminados, a vontade de

poder, como já demonstramos, é um jogo e não uma luta de vida ou morte. Ela precisa da resistência para atuar. Até nos fracos está presente a vontade de dominação.

O espírito livre, ao exprimir sua vontade de poder, não se fixa em nenhuma convicção e supera-se cada vez mais no caminho de novas perspectivas.

Com o perspectivismo, o dogmatismo é abolido e, no lugar de uma visão única de mundo baseada em uma verdade, o espírito livre afirma as múltiplas formas de se ver o mundo. Essa compreensão muda sua relação com a ciência, ademais ele percebe que ela encontra-se presa à mesma vontade de verdade presente na religião, ou seja, ela vai na mesma convicção: a crença em uma verdade. O conhecimento passa a ser uma interpretação do mundo e não uma explicação. Então questionamos: o perspectivismo é uma espécie de relativismo? Pois se não há nenhuma explicação do mundo resta-nos apenas os diferentes olhares que lançamos sobre ele, sendo assim, é correto afirmar que todas as interpretações tem peso igual?

Longe de ser um relativismo, a teoria nietzschiana da interpretação possui uma hierarquia de valores. Esse critério hierárquico está ancorado na vontade de poder e tem uma conotação biológica, segundo Marton (1990), já que a falsidade de um juízo não é o determinante sobre seu valor, mas sim em que medida ele promove ou conserva a vida. Neste sentido, há interpretações *raras* que levam a *elevação do tipo homem* e outras raras que levam ao seu apequenamento. Ademais, cada uma delas favorece um tipo de vida e, sendo assim, pode não servir a outra tipologia. Nietzsche afirma que aquilo que serve de *bálsamo* para o espírito livre “deve ser quase veneno para um tipo diverso e menor” (BM §30).

Por fim, buscamos demonstrar os últimos aspectos do espírito livre com o intuito de saber se em suas últimas formulações ele realiza a tarefa da superação da moral e da criação de novos valores. Passemos a elas.

Nietzsche ratifica que todos os conhecimentos são impulsos e nossa vida instintiva não passa de uma *ramificação da vontade de poder*. Não há um sentido no mundo e se há é justamente aquele que nós colocamos nele. Como não há mais um fundamento último, não se faz necessário um *sofrimento pela verdade*. Essa não precisa mais de defensores. Todavia, o espírito livre percebe o perigo daqueles que ousam pensar diferente e assim escolhem *a boa solidão*.

Há um aprofundamento no tema da solidão no terceiro período da filosofia nietzschiana. Os espíritos livres sabem que só com ela podem “esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela (...)” (BM §26). Mas como não é possível e nem saudável viver em um isolamento pleno, eles usam máscaras.

Aqueles que são profundos amam as máscaras, pois acobertam o *perigo mortal* dos espíritos livres para o povo. Elas crescem devido à má interpretação que os fracos fazem dele. Aquele que não reconhece a força no forte, acaba por confundi-lo e, assim, criam-se as máscaras que o permitem passar despercebido. Já temos aqui duas novas características do espírito livre: eles são os filósofos do perigoso e usam máscaras. O espírito livre busca “preservar-se: a mais dura prova de independência” (BM §41). Deste modo, não se prendem a nada, nem ao próprio desprendimento.

O filósofo de Sils-Maria passa, agora, a distinguir os tipos de espíritos livres, são eles: os espíritos muito livres, os espíritos livres e os livres pensadores. Começamos pelos últimos, pois em verdade eles são falsos espíritos livres e devemos ter todo cuidado para não confundi-los com estes. Representam os ideais democráticos e todo nivelamento cultural. Buscam a felicidade do rebanho e nada mais avesso aos tipos superiores do que a igualdade. Contudo, ao realizarmos a crítica à democracia por sua tendência a massificação cultural que leva ao *último homem*, concluímos que devemos adotar a ingênua visão de defender uma revolução atrás da força bruta que leva a pôr em seu lugar uma aristocracia.

Aliados com a interpretação de Giacóia Junior (2005), entendemos que o filósofo de Zarathustra afirma que toda a *elevação do tipo homem* ocorreu sempre em sociedades aristocráticas, pois esta acredita na hierarquia e na diferença de valor entre os homens e, nessa ótica, são necessários a dominação social e o *pathos* de distância. Porém, essas afirmações, segundo o comentador, devem ser entendidas metaforicamente. A dominação é a de si mesmo, é a interiorização dela em busca de estados cada vez mais elevados da “alma”. Portanto, não é o domínio de uma classe sobre a outra, “mas aqueles refinados estados anímicos de tensão máxima, aquele delicado domínio de si mesmo que, para ele, caracteriza uma forma sublime de aristocracia – a excelência do espírito” (GIACÓIA JUNIOR, 2005, p.33).

Mas como se separam os primeiros dos segundos, isto é, os espíritos livres dos espíritos muito livres?

Os próprios subtítulos das obras, onde aparece mais enfaticamente a figura desses tipos superiores, indicam parte dessa distinção. Se em *Humano* o livre era dedicado aos espíritos livres, ou seja, para um tipo final. Em *Além do bem e do mal* eles são, ainda, um *prelúdio* para os *filósofos do futuro*. Os espíritos muito livres são um tipo ainda mais raro e elevado, em suma: são mais nobres. Possuem uma solidão mais serena e criativa, a sua liberdade vai além da crítica, ela efetiva a criação. Portanto, Nietzsche é cômico de que a tarefa de criação de novos valores é ainda algo a ser realizado, pois delega essa prerrogativa aos filósofos do futuro já no subtítulo de sua obra.

Os espíritos livres, embora tenham a solidão, a independência e sejam os *mais modernos dos modernos*, ainda estão presos ao sentido histórico e a crítica dos valores.

Sendo assim, para responder a questão da superação da moral e da criação de novos valores, devemos necessariamente nos remeter aos filósofos do futuro. No que tange a superação da moral, observamos que os espíritos livres são antidogmáticos por natureza e, desta forma, não se prendem a nenhuma convicção. A vontade de verdade promulgada pela religião cristã e desenvolvida pela ciência leva a moral a tirar conclusão contra si mesma, ela percebe-se como falsa. Essa é a lei da vida: a autossuperação! Sendo assim, os espíritos livres levam ao máximo a moral e a ultrapassam. Mas acreditamos que a questão da moral deva ser respondida em dois níveis. O primeiro é o de libertar-se de toda moral, isto é, estar além do bem e do mal. Já o segundo é o da criação de novos valores. No primeiro nível a moral é superada. Todavia no segundo é relegada conscientemente por Nietzsche para os filósofos do futuro.

Portanto, o espírito livre ainda permanece na tensão da superação completa da moral e da formulação de novos valores. Os espíritos livres representam uma liberdade para a criação, mas essa é ainda uma tarefa para os filósofos do futuro, que serão os legisladores. Aos primeiros convém preparar as condições de possibilidade para o nascimento dos filósofos do futuro e a esses cabe a geração de novos valores. Concluindo, percebemos que as tensões, mudanças e inovações na filosofia do espírito livre em Nietzsche estão intimamente ligadas à vida e ao desenvolvimento temático de sua filosofia.

## Referências

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n.5, p.75-94, 1998.

\_\_\_\_\_. **Karl Lowith e a posição da questão fundamental do pensamento nietzschiano**. Artigo elaborado a partir do seminário apresentado para disciplina “Nietzsche, uma leitura crítica de Assim falava Zaratustra” no doutorado em Filosofia da USP, 2000.

\_\_\_\_\_. Os desafios da Filosofia da Interpretação. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.12, p.7-13, 2002.

\_\_\_\_\_. **NIILISMO, CRIAÇÃO, ANIQUILAMENTO Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Editora Unijuí, Discurso Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. Nietzsche como crítico da moral. “**DISSERTATIO**”, Ufpel, p.33-53, 2008.

\_\_\_\_\_. “DAS TRÊS TRANSMUTAÇÕES”: INDICAÇÕES PARA UMA NOVA ARTE DE VIVER. **SEARA Filosófica**, n.9, p.7-26, verão 2012a.

\_\_\_\_\_. A vontade de potência e a naturalização da moral. **Cadernos Nietzsche**, n.30, p.101-120, GEN, 2012b.

AZEREDO, Vania Dutra de. **Encontros Nietzsche**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2003a.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a dissolução da moral**. 2ª Ed. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2003b.

\_\_\_\_\_. **Caminhos percorridos e Terras Incógnitas**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Falando de Nietzsche**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2008.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Seis Modernos**. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 2005.

BENOIT, Blaise. Meio dia; instante da mais curta sombra. **Cadernos Nietzsche**, n.23, p.7-26, 2007.

BURNETT, Henry. Humano, demasiado humano, livro 1 Nice, primavera de 1886. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n.8, p.55-88, 2000.

\_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros**. Belo Horizonte: Editora Tessitura, 2008.

COLLI, G., MONTINARI, M. (Org.). **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998.

D'IORIO, Paolo, Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia. Rio de Janeiro, Zahar, 2014.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FRANK, Didier. As mortes de Deus. **Cadernos Nietzsche**, n.19, p.07-42, 2005.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar**: um ensaio a partir da Filosofia de Nietzsche. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal LTDA, 1999.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. **Labirintos da Alma**: Nietzsche e a Auto-supressão da Moral. São Paulo, Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche & Para Além do Bem e do Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.



\_\_\_\_\_. Moralidade e memória: dramas do destino da alma. 120 anos de Para uma Genealogia da Moral. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR.; W. A. (Org.). **Coleção Nietzsche em perspectiva**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008. p.187-243.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOLLINRAKE, R. **Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

ITAPARICA, André Luis Mota. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2002.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, n.19, p.79-100, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. (Coleção Clássicos). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Editora vozes, 2003.

LIMA, Márcio Jose Silveira, **Perspectivismo e verdade em Nietzsche**: Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo. 2010. 203f. Tese (Doutorado em Filosofia) - USP, São Paulo, 2010.

LOPES, Camila. **O espírito livre em Nietzsche**. 2007. 129f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFC, 2007.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra**: tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Graal, 1999.

MARQUES, Antonio, **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. **Friedrich Nietzsche**. 3ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **A obra feita e a obra por fazer**. 1998. Tese (Livre Docência) - Departamento da Filosofia, USP, São Paulo 1998.

\_\_\_\_\_. **Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

\_\_\_\_\_. Como ler Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n.26, p.35-52, São Paulo, GEN, 2010.

MATTOS, Fernando Costa, **Nietzsche e o primado da prática**: o espírito livre em guerra contra o dogmatismo. 2007. 270f. Tese (Doutorado em Filosofia) - USP, São Paulo, 2007.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo, Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche e sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NASSER, Eduardo. O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n.30, p.287-302, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado humano**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009c.

\_\_\_\_\_. O Niilismo Europeu. **Estudos Nietzsche**, n.2, v.3, p.249-255, 2013. (Tradução de Clademir Araldi).

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v.2, n.1, p.59-72, 1º semestre de 2009.

ONATE, Alberto Marcos. **A questão do Humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. 1999. 295f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a auto-superação da moral.** (Nietzsche em Perspectiva). Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009.

PASCUAL, André Sánchez. **Considerações Extemporâneas.** Buenos Aires: Alianza, 1994.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche e a ciência: Do Romantismo ao “Novo Esclarecimento” (Aufklärung). **ARTE e FILOSOFIA**, 2011, UFOP, p.127 a 143, 2011. Disponível em: <[http://www.raf.ufop.br/pdf/artefilosofia\\_11/Nietzsche\\_Ciencia.pdf](http://www.raf.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Nietzsche_Ciencia.pdf)> Acesso em: 15 nov. 2014.

SALAQUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. **Cadernos Nietzsche**, v.2, p.17-39, 1997.

\_\_\_\_\_; WILSON, Antonio Frezzatti Jr. **120 anos de Para a Genealogia da Moral.** Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008.

TORRES FILHO, Rubens R. **Nietzsche.** Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

TÜRCKE, Christoph. **O louco:** Nietzsche e a mania da Razão. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.