

O Espírito Livre Tardio em Nietzsche: Vontade de Poder e Perspectivismo

The Late Free Spirit in Nietzsche: Will to Power and Perspectivism.

Daniel de Alvarenga Berbare¹

Jonas Machado Rodeghiero²

Antônio Augusto da Silva Azambuja³

Resumo: Este artigo dedica-se a analisar as formulações tardias do espírito livre em Nietzsche, tal como elaboradas em *Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral*. Nesta fase, essa tipologia superior adquire profundidade ao relacionar-se intrinsecamente com a vontade de poder e o perspectivismo. Demonstramos que o espírito livre maduro caracteriza-se por um antidogmatismo radical, compreendendo o mundo como vontade de poder, isto é, um jogo de forças em luta. Já o conhecimento é entendido como interpretação perspectivista. Longe de um relativismo, o perspectivismo é balizado pela vontade de poder, que estabelece uma hierarquia de valores para distinguir interpretações que afirmam e intensificam a vida daquelas que a empobrecem. O espírito livre, assim, é aquele que, ciente da falsidade do mundo, impõe sua perspectiva e afirma o segredo que a vida ensinou a Zarathustra: ir além.

Palavras-chaves: Espírito livre. Vontade de poder. Perspectivismo.

Abstract: This article is dedicated to analyzing the late formulations of the free spirit in Nietzsche, as elaborated in *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morals*. In this phase, this superior typology acquires depth by intrinsically relating to the will to power and perspectivism. We demonstrate that the mature free spirit is characterized by a radical anti-dogmatism, understanding the world as will to power, that is, a play of forces in struggle, and knowledge as perspectival interpretation. Far from relativism, perspectivism is delimited by the will to power, which establishes a hierarchy of values to distinguish interpretations that affirm and intensify life from those that impoverish it. The free spirit, thus, is the one who, aware of the world's falsity, imposes its perspective and affirms the secret that life taught Zarathustra, to go beyond.

Keywords: Free Spirit. Will to Power. Perspectivism

¹ Servidor Público na Universidade Federal de Pelotas, atuando no Gabinete do Vice-Reitor, setor de bibliotecas da UFPEL. Doutor em Filosofia pela UFPel (2025) Mestre em Filosofia pela UFPel (2015). Pós-Graduado em Educação: Arte e Filosofia, pelo IFSul Campus Pelotas (2012). Graduado em Artes Visuais Licenciatura pela Universidade Federal de Pelotas (2010) e graduação em Filosofia licenciatura pela Universidade Federal de Pelotas (2009). Atuando principalmente nos seguintes temas: Nietzsche; Espírito livre, e crítica da moral. Adorno e a indústria cultural. Walter Benjamin e a reprodução mecânica da arte. Ornitologia. Cultura. Estética. Fotografia.

² Doutor em Filosofia Política na Universidade federal de Pelotas. Possui graduação em Filosofia (Licenciatura plena) pela Universidade Federal de Pelotas (2008). Possui especialização em Gestão e políticas públicas pela FESP-SP (2014). É professor de ensino médio e educação de jovens e adultos no Magistério Gaúcho desde 2015.

³ Possui graduação em Gestão Pública pela Universidade Federal de Pelotas (2012), Pós graduando em Educação Ambiental pela Barão de Mauá (2013) e Mestrado em História (Conceito CAPES 4). Universidade Federal de Pelotas (2018), UFPEL. Atualmente é Servidor Técnico Administrativo da Universidade Federal de Pelotas.

Introdução

Este artigo se dedica a analisar as formulações tardias do espírito livre em Nietzsche, elaboradas em *Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral*. Na última fase do pensamento nietzschiano, essa tipologia superior possui imbricações com as temáticas maduras do filósofo, a saber: a vontade de poder e o perspectivismo.

Distanciando-se de sua configuração inicial, relacionada com a ciência e filosofia histórica, o espírito livre tardio caracteriza-se por um antidogmatismo radical, compreendendo a inverdade e a aparência como condições inerentes ao conhecimento humano.

Longe de representar um relativismo, onde todas as opiniões têm igual valor, o perspectivismo é balizado pela vontade de poder, que estabelece uma hierarquia de valores para distinguir interpretações que afirmam e intensificam a vida daquelas que a empobrecem. O conhecimento, sob esta ótica, não é o desvelamento de uma verdade, mas uma interpretação perspectiva elaborada em um jogo de forças, numa incessante busca de domínio e apropriação. O espírito livre, portanto, é aquele que, ciente do caráter errôneo e falso do mundo, impõe sua perspectiva ativa, compreendendo que o valor do mundo reside precisamente em nossas interpretações que fomentam a vida.

Portanto, a filosofia do espírito livre articula-se de forma indissociável à hipótese do mundo como vontade de poder e ao perspectivismo como forma de conhecimento. Esta imbricação resulta numa declaração de guerra contra toda forma de dogmatismo, posicionando o espírito livre como um experimentador que, cômico da ausência de verdades absolutas, põe-se através da imposição de sua perspectiva e pela contínua superação de si mesmo, seguindo o segredo que a vida confiou a Zaratustra: a vontade de ir além.

1- O ESPÍRITO LIVRE E A VONTADE DE PODER

O presente artigo dedica-se a analisar as formulações tardias do espírito livre (*Der freie Geist*), tal como elaboradas por Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral*. Nesta fase final de seu pensamento, essa tipologia superior adquire uma profundidade e complexidade, distanciando-se de sua configuração inicial, predominantemente crítica e científica. Agora, a filosofia do espírito livre relaciona-se com temas presentes nas últimas fases

do pensamento nietzschiano, dentre os quais destacamos: a vontade de poder e o perspectivismo. Esta concepção madura revela um perfil que dialoga com as tradições do cinismo e do estoicismo, caracterizando-se por um antidogmatismo radical, com a utilização da virtude honestidade que é uma nova interpretação da paresia cínica e um ascetismo radical que visa o acúmulo de vontade de poder e interpretações perspectivas elevadas e altivas.

Entretanto, cabe frisar que a filosofia do espírito livre em Nietzsche nasceu da tensão e ruptura com seus antigos mestres e seus cânones filosóficos e culturais, a saber Wagner e Schopenhauer. 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*⁴ o levou à desilusão de uma renovação cultural alemã com a arte wagneriana e filosófica com Schopenhauer⁵, 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. Por fim, ressaltamos que as configurações iniciais do espírito livre (*Freigeist*) a filosofia histórica e a metodologia científica têm um papel essencial nesse período.

Seguindo, destacamos 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. Nesta última fase do pensamento do filósofo de Sils-Maria, os conceitos de vontade de poder⁶, eterno retorno, perspectivismo e método genealógico são

⁴ No meio da vida (esta expressão é o título do aforismo GC § 324).

⁵ 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).

⁶ 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 sentido, cada tradução tem a sua vantagem e desvantagem, e utilizamos a tradução para o conceito usada por Paulo César Souza.

centrais. Neste sentido, para nós, as últimas formulações da filosofia do espírito livre⁷ estão intimamente relacionadas com temas do último período. Neste sentido, buscaremos demonstrar como se relaciona com a vontade de poder e com o perspectivismo.

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 superior⁸, 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 descaminhos⁹. 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 poder¹⁰ seja desenvolvida de modo mais contundente

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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).

¹⁰ 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 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, dismantellou os procedimentos sórdidos realizados por Elizabeth. A

nos anos de 1884-85, ela já aparece em 1883 no Zaratustra. 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 poder, e à vontade de poder ao se pôr 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 poder, 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”. 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-LAUTER, 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 obediência¹¹. “[...] em todo vivente .. que tudo faz não para se conversar, mas para tornar-se mais” (14 [121] primavera de 1888). Porém, não devemos buscar ver só no dominante essa força, ela também se manifesta na resistência¹² 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 um caráter perspectivo e também interpretativo. A vida, nessa ótica, seria apenas

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).

¹¹ 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 predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder” (BM §259).

¹² 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).

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 manifestação¹³. 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, quanta¹⁴ 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. 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 metafísica no sentido clássico da palavra” (MOURA, 2005, p.193). Müller-Lauter (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-LAUTER, 1997, p.74-75)¹⁵.

¹³ 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”.

¹⁴ 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).

¹⁵ Em conformidade com Müller-Lauter (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

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 ontológica¹⁶, 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” (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 fraco¹⁷. Ademais, a vida é a vontade de ir além, a lei necessária a todo vivente que é a de superar-se.

maneira para si, nem sequer é “fundamento do ser”. Só há ‘efetiva’ unidade como organização e combinação de quanta de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.84-85).

¹⁶ 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).

¹⁷ 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

Voltamos aqui à questão: ao identificar a vida e o mundo com a vontade de poder 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. Sendo assim, em nossa perspectiva, em consonância com Moura (2005):

[...] 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 todo dedicado aos espíritos livres. Os prefácios¹⁸ 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

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).

¹⁸ 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).

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, afirmativa¹⁹ 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 promovam²⁰. Nas mais diferentes formas de encarar a vida, Nietzsche distingue dois tipos de morais: a moral dos senhores e a moral dos escravos²¹. Aqui basta essa pequena 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).

¹⁹ 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.

²⁰ 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).

²¹ Não é possível esgotar a problemática que envolve a moral do senhor e do escravo no presente artigo, mas sim diferenciá-las e demonstrar que a filosofia do espírito livre alia-se a moral dos 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.

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 fracas²² e que todo impulso, ao pretender o domínio, busca filosofar²³. 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).

O conhecimento desenvolvido pelo espírito livre leva a sua compreensão que a vida é uma dentre as diversas formas de manifestações da vontade de poder, e que essa vontade é expressa por meio de um jogo de forças, em uma busca contínua de afirmação e intensificação de poder. Ademais, o espírito livre se aprimora até perceber a exploração e injustiça como intrínsecos à vida. E que em todas as valorações existe uma perspectiva, ou de afirmação da vida ou de sua negação. Sob esse aspecto, 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 perspectivista de cada valoração. Qual seria, então, o problema por 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

²² Conforme BM §21, “[...] na vida real há apenas vontades fortes e fracas”.

²³ Conforme BM §6, “Pois todo o impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”.

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 moral²⁴. 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.

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 levam-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).

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

²⁴ Neste sentido, ver BM §186.

visavam procurar o fundamento último do ser. Ademais, o próprio pensamento não é nada mais do que um processo instintivo²⁵. 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 básica²⁶, 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 vida²⁷.

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 tomá-la cúmplice da metafísica”. Em sua *Tentativa de autocrítica*²⁸, Nietzsche problematiza o conhecimento científico e propõe que a ciência deve

²⁵ Conforme BM §3: “A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas”

²⁶ 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”

²⁷ 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”.

²⁸ Prefácio de 1886 para *O nascimento da tragédia*.

ser “encarada como um sintoma da vida” (NT §1), sendo assim, “(...) o problema da ciência não pode ser 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 fê, 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 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 consciência²⁹, ultrapassa em muito toda a pretensão dogmática de uma verdade única, ao afirmar que não há “fatos”³⁰, apenas interpretações, isto é, apenas um conhecimento perspectivo em que somos levados a considerar que quanto mais olhares diferentes³¹ 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 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 destrutivo³². Como, então, não podemos considerar em pé de igualdade

²⁹ 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.

³⁰ 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).

³¹ Conforme GM III §12.

³² 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

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 biológica³³ 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 dionisiacos, 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 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

se em sua contraposição à verdade reside, por assim dizer, seu lado crítico-destrutivo, agora se trata do lado construtivo.” (LIMA, 2010, p.147).

³³ 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).

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, *cuja 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, direis 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” cartesiano³⁴ 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 decompõem o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja 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 que Zaratustra chama de si mesmo³⁵ 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

³⁴ 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).

³⁵ 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.”

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 grandes 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 interpretações³⁶. E é na 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

³⁶ 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 um meio mesmo para se tornar senhor de algo*. (O processo orgânico pressupõe contínuo interpretar)” (2 [148], outono de 1885- outono de 1886).

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 adivinho³⁷. Todavia, ao estipular uma possibilidade de avaliação do mundo dentro da perspectiva da vontade de poder, o espírito livre tem a condição de possibilitar o enfrentamento 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, 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 efetivo 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 Zaratustra: a vontade de ir além.

³⁷ “Tudo é igual, nada vale a pena, o mundo é sem sentido, o saber sufoca” (ZA, O grito de socorro).

3 Considerações finais

O presente artigo, buscou demonstrar que as últimas formulações do espírito livre não se limitam ao livramento ou a sua relação com a ciência presente na fase inicial, mas se apresenta como uma tipologia que se define pela relação intrínseca com a vontade de poder e o perspectivismo. O espírito livre (*Der freie geist*) compreende o mundo como vontade de poder, um jogo de forças em luta constante, e não como uma verdade ou melhor, uma única interpretação válida da existência. Dessa compreensão deriva seu antidogmatismo radical. Ele reconhece que o conhecimento não é desvelamento de uma verdade, mas interpretação perspectivista. No entanto, longe de cair em um relativismo nivelador, o espírito livre utiliza a vontade de poder como critério hierárquico para valoração das interpretações. Ele distingue as perspectivas que afirmam e intensificam a vida, visando a mais alta espiritualidade e o acúmulo de poder, daquelas interpretações reativas e empobrecedoras da vida, próprias dos espíritos cativos e da moral de escravos.

Portanto, a filosofia do espírito livre, para nós, articula-se de forma indissociável a hipótese do mundo como vontade de poder, bem como com o perspectivismo como forma de conhecimento, resultando em uma declaração de guerra contra toda forma de dogmatismo.

Referências

- ARALDI, Clademir Luís. *Nilismo e criação de valores em Nietzsche*. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 16, 2004, pp. 355-385.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Vontade de Potência e Interpretação**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- BURNETT, Henry. *Os prefácios de 1886: uma autobiografia filosófica?* In: **Nietzsche-Studien**, Berlim, v. 37, 2008, pp. 342-360.
- D'IORIO, Paolo. **Nietzsche: o espírito livre e a desilusão de Sorrento**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Unifesp, 2014.
- LIMA, Márcia Cristina de. **Corpo e Perspectivismo em Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MATTOS, Rômulo Lins. *A morte de Deus e a libertação do espírito*. In: **Revista de Filosofia Moderna**, Brasília, v. 5, n. 2, 2007, pp. 115-130.
- 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.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: Sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Luís Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crítica Moderna (Fragmentos Póstumos)*. In: _____. *Obras Incompletas*. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, Róbson Ramos de. *Vontade de poder e vida: uma leitura a partir de Müller-Lauter*. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, 2009, pp. 55-70