

Nietzsche e a Fisiopsicologia da Vontade de Potência: Perspectivismo, Genealogia e Morfologia

Nietzsche and the Physiopsychology of the Will to Power: Perspectivism, Genealogy and Morphology

Bárbara Lucchesi Ramacciotti¹

Resumo

Foucault (1982, 1985, 1997) defende que Nietzsche inaugura uma nova hermenêutica filosófica, cujo elemento central é o método genealógico (pesquisa genealógica). Para Müller-Lauter (1997), o perspectivismo da vontade de potência é o elemento central da teoria nietzschiana da interpretação. Pretendemos neste artigo, verificar as teses de Foucault e Müller-Lauter, para, em seguida, examinar a seguinte hipótese: a fisiopsicologia da vontade de potência é outra chave nuclear para compreender como opera essa nova hermenêutica filosófica ou teoria nietzschiana da interpretação. Para atingir os objetivos propostos dividimos a análise nos seguintes tópicos: 1. Teoria da Interpretação: Genealogia e Perspectivismo; 2. Fisiopsicologia da Vontade de Potência; 3. Morfologia da Vontade de Potência; 4. Vontade de Potência como Interpretação; 5. Perspectivismo não é um Relativismo Radical.

Palavras-chave: Fisiopsicologia. Vontade de Potência. Perspectivismo. Genealogia. Morfologia.

Abstract

According to Foucault (1982, 1985, 1997), Nietzsche inaugurates a new philosophical hermeneutics, whose central element is the genealogical method (genealogical research); according to Müller-Lauter (1997), the perspectivism of the will to power is the central element of the Nietzschean theory of interpretation. In this paper we intend to verify the theses of Foucault and Müller-Lauter, and then examine the following hypothesis: the physiopsychology of the will to power is another nuclear key to understand how this new philosophical hermeneutics or Nietzschean theory of interpretation operates. To reach the proposed objectives we divided the analysis into the following topics: 1. Theory of Interpretation: Genealogy and Perspectivism; 2. Physiopsychology of the Will to Power; 3. Morphology of the Will to Power; 4. Power Will as Interpretation; 5. Perspectivism is not a Radical Relativism.

Keywords: Physiopsychology. Will to Power. Perspectivism. Genealogy. Morphology.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professora do Mestrado da Universidade de Mogi das Cruzes (UMC-SP) e Coordenadora do Curso de Filosofia da Universidade Santo Amaro (UNISA-SP). São Paulo, SP, Brasil. E-mail: barb.lucrama@hotmail.com.

Introdução

Neste artigo pretendemos demonstrar que a *fisiopsicologia* (*Physiopsycologie*) da vontade de potência é o operador central disto que se pode chamar de teoria nietzschiana da interpretação.² Para tanto, partimos do exame de duas leituras basilares: a de Foucault (1982, 1985, 1997), que defende que Nietzsche inaugura uma nova hermenêutica filosófica, cuja chave é a pesquisa genealógica, e a leitura de Müller-Lauter, em *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* (1997), que afirma que Nietzsche formula uma teoria da interpretação da vontade de potência, cujo elemento central é o perspectivismo. Para esta análise adotamos como referencial teórico, sobretudo, os textos da obra da maturidade (1882-1888). O parágrafo 23 de *Além do Bem e do Mal* é um texto chave para nossa análise, tendo em vista que é um dos raros textos em que o filósofo emprega o termo *Physiopsycologie*. Para explicar o que é sua fisiopsicologia o filósofo usa como sinônimos os termos “morfologia” e “teoria do desenvolvimento da vontade de potência” no mesmo BM 23. Verificar o estatuto desses componentes da teoria nietzschiana da interpretação é o principal objetivo do presente estudo.

Das leituras de Foucault e Müller-Lauter podemos extrair a seguinte tese: Nietzsche estabelece a filologia como nova forma de crítica, o método genealógico e o perspectivismo como bases da “nova hermenêutica filosófica” ou teoria nietzschiana da interpretação. Acrescentamos a seguinte *hipótese*: fisiopsicologia entendida como morfologia da vontade de potência (*Wille zur Macht*) é o operador-chave dessa nova teoria da interpretação.

1. Teoria da interpretação: Perspectivismo e Genealogia

Na história da filosofia todo grande sistema filosófico tem por fundamento uma teoria do conhecimento e uma teoria da verdade, pois com base nelas, os filósofos clássicos apresentam sua concepção de realidade e as condições de possibilidade ou não do conhecimento verdadeiro. Neste sentido, os grandes sistemas filosóficos adotam uma determinada posição no campo da teoria do conhecimento sendo classificados, conforme sistematização de Hessen (2003): (i) quanto a possibilidade do conhecimento: dogmatismo, ceticismo, subjetivismo ou relativismo, pragmatismo e criticismo; (ii) quanto a origem do conhecimento (fonte principal do conhecimento): racionalismo, empirismo, intelectualismo, apriorismo, posicionamento crítico; (iii) quanto a essência do conhecimento: objetivismo, subjetivismo, realismo, idealismo, fenomenalismo, posicionamento crítico.

² Retomamos aqui o capítulo 2, *Fisiopsicologia e Perspectivismo da Vontade de Potência*, da tese de Doutorado (USP, 2002) intitulada *Fisiopsicologia Experimental da Vontade de Potência ou como filosofar com o corpo*.

Nietzsche é um crítico dos grandes sistemas filosóficos de Platão ao idealismo alemão, adotando como um dos principais alvos de sua crítica os fundamentos puramente racionalistas e empiristas das teorias do conhecimento e da verdade. Por essa razão, o filósofo alemão costuma ser colocado em uma posição marginal pelos epistemólogos, sobretudo os herdeiros do racionalismo crítico de matiz kantiana. Quando muito é colocado na posição de cético, relativista ou irracionalista, posições consideradas menores e autorrefutáveis do ponto de vista do racionalismo.³

Entretanto, Nietzsche admite a possibilidade do conhecimento, mas acrescenta que há inumeráveis sentidos e infinitas perspectivas de interpretação, formulando sua concepção de *conhecimento perspectivo*. Reconhecer a possibilidade do conhecimento perspectivo implica tanto na recusa do dogmatismo radical quanto do ceticismo radical, pois se todo conhecimento e verdade são relativos à uma perspectiva de interpretação, tal posição implica em um *relativismo e ceticismo moderados*. O próprio filósofo marca sua posição epistemológica: “Senso de Verdade – Eu elogio todo o ceticismo ao qual posso responder: ‘Tentemos’! Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento. Este é o limite do meu ‘senso de verdade’”. (GC 51).

A redução do perspectivismo da vontade de potência à tese de filosofia irracional também não se sustenta, pois o perspectivismo não substitui a razão aut centrada característica das vertentes racionalistas pela ideia de vontade de potência como impulso inconsciente. O próprio termo perspectivismo da vontade de potência ou conhecimento perspectivo aponta para a necessidade de uma pluralidade ou infinidade de perspectivas de interpretação em relação, sejam elas racionais ou instintivas, irracionais, etc.

A tese da vontade de potência como interpretação e núcleo da filosofia tardia de Nietzsche não é original. Müller-Lauter (1997) defende que a vontade de potência deve ser compreendida antes de tudo como interpretação perspectivista. Na seção 10, intitulada “*A vontade de potência como interpretação*”, Müller-Lauter demonstra que a vontade de potência não é concebida por Nietzsche como *a explicação verdadeira* da efetividade, nem como

³ Cf. Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2002) defende que a filosofia de Nietzsche marca um ponto de inflexão no discurso filosófico da modernidade, pois recusa pela primeira vez a razão como instrumento da crítica filosófica, colocando sob suspeita os fundamentos da racionalidade em nome de um outro da razão. Neste sentido, Habermas classifica a filosofia de Nietzsche e de seus herdeiros como filosofias inconsistentes ou meros irracionalismos, identifica-os também como pensamento pós-moderno já que a crítica à racionalidade moderna é um ponto comum. Examinou alguns tópicos da leitura de Habermas em: RAMACCIOTTI, B. “Nietzsche e Habermas no Tecido da *Dialética do Esclarecimento*”. *Philosophos*, (UFG), v.16, p.209-245, 2011.

substância da vida ou *fundamento* do mundo, tampouco nomeia a *essência* da realidade, mas como um conceito que possibilita a interpretação da efetividade (realidade).

O mundo, a vida, a efetividade do vir-a-ser, para Nietzsche, enquanto objeto de conhecimento, não se reduz aos “fatos”, pois só existem infinitas *perspectivas* de interpretações: “*não há fatos, apenas interpretações*” (FP 1886 7[60]). Por trás de toda interpretação não há fatos, dados, em termos da coisa-em-si, mas construções de pontos de vistas, perspectivas de interpretação: “Posto que também isso seja somente interpretação - e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? - ora tanto melhor!” (BM 22). Conforme Müller-Lauter (1997), Nietzsche ao reconhecer sua teoria da interpretação perspectivista como *uma* interpretação possível confere a sua teoria o estatuto de teoria da meta-interpretação, pois tal teoria não pode ser reduzida a uma filosofia absoluta ou dogmática tendo em vista o pressuposto do perspectivismo:

A interpretação das interpretações em Nietzsche não se compreende como filosofia absoluta. Em verdade, impõe-se em seu pensamento a convicção de que tudo que é seria interpretação. Mas ele não exclui que haja outras interpretações que não estão incluídas no ser-homem (1997, p.149).

O perspectivismo de Nietzsche radicaliza a posição antirrealista e antidogmática kantiana, pois concebe *todo* conhecimento ou interpretação como constructos de sentido no mundo da experiência possível. Mas diferente de Kant, tal criação não é guiada pelas categorias universais e invariáveis do entendimento para dar forma às percepções dos sentidos. Em Nietzsche, ao contrário, todo valor, toda perspectiva é uma criação das múltiplas vontades de potência, que constituem a diversidade de corpos e seres, os quais não se reduzem à perspectiva humana de interpretação.

Se Copérnico ao substituir o modelo geocêntrico pelo heliocêntrico rompe com o mundo fechado da cosmologia aristotélica e demonstra pela primeira vez que o universo é infinito; se Kant substitui o realismo dogmático da metafísica clássica pelo seu idealismo transcendental, o qual substitui a centralidade do objeto pela centralidade do sujeito no processo de construção do conhecimento, operando a revolução copernicana na filosofia; Nietzsche, por sua vez, amplia essa revolução copernicana quando observa que precisamos admitir que: “O mundo, ao contrário, se tornou para nós um infinito pela segunda vez; enquanto não pudermos refutar a possibilidade *que contém de infinitas interpretações*” (GC 374). Neste viés, a compreensão da teoria nietzschiana da interpretação só é possível se levarmos em conta a concepção do conhecimento perspectivo ou o perspectivismo:

Na medida em que, em geral, a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é cognoscível: porém ele é diversamente interpretável, não tem nenhum sentido por trás de si, mas inumeráveis sentidos: *Perspectivismo!* (FP 1886 7[60]).

Foucault em *As palavras e as coisas* (1985) defende que a filosofia de Nietzsche opera uma ruptura com a tradição filosófica porque inaugura uma “nova hermenêutica filosófica”. Essa nova hermenêutica é marcada por dois elementos centrais: (i) a *filologia* como a nova forma de crítica filosófica: “a filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso torna-se a forma moderna da crítica” (1985, p.314); (ii) a pesquisa *genealógica* como um “novo método” de interpretação filosófica, que recusa a pesquisa pela origem enquanto fundamento e coloca a possibilidade da interpretação de infinitas de signos (perspectivas).

Foucault define hermenêutica como “o conjunto de conhecimento e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido” (*idem*, 1985, p.45). Em *Nietzsche, Freud e Marx* (1997), Foucault observa que a novidade desse método hermenêutico reside na modificação da natureza do signo e da forma de interpretar o signo: “A partir do século XIX, os signos encadearam-se em uma rede inesgotável, e também infinita, não porque se tenham repousado em uma semelhança sem limite, mas porque tinham uma amplitude e abertura irreduzíveis”. (1997, p.20). A interpretação é infinita, porque nunca pode acabar, isto não significa que não haja o que interpretar, mas que não há um começo, um absolutamente primário a interpretar, “porque no fundo tudo já é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos” (1997, p.22). Portanto, a leitura de Foucault da nova hermenêutica filosófica em Nietzsche também aponta para uma teoria das infinitas perspectivas de interpretação, ou seja, para o perspectivismo.

Essa *nova* hermenêutica, em Nietzsche, implica na substituição do problema do fundamento, pressuposto das teorias tradicionais de justificação da verdade, pelo problema da gênese dos valores, dos discursos ou das interpretações. Em *Microfísica do Poder*, no capítulo “Nietzsche, a genealogia e a história” (1982), Foucault faz a exegese dos diversos termos empregados na genealogia nietzschiana, que são usualmente traduzidos por origem. Foucault confere à genealogia o estatuto de novo método ou procedimento de interpretação filosófica, justamente porque “se opõe a pesquisa da origem” (1982, p.16) no sentido tradicional da *Ursprung*.⁴ Essa oposição implica em pelo menos três recusas.

⁴ A palavra *Ursprung* possui dos usos diferentes. 1. Um uso não marcado em que o termo *Ursprung* é empregado em alternância com os termos: *Entstehung* (emergência, gênese, formação), *Herkunft* (procedência, proviniência), *Abkunft* (descendência, ascendência), *Geburt* (nascimento, ascendência). 2. Em outro emprego a palavra *Ursprung* é marcada em um sentido irônico e depreciativo para referir-se à noção metafísica de “fundamento originário” ou de origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*). Enquanto os termos *Entstehung* e *Herkunft* marcam melhor o objeto próprio da genealogia.

Primeira recusa: da origem no sentido de fundamento da moral: “Em que consiste esse fundamento originário (*Ursprung*) da moral que se procura desde Platão?” (Cf. A 102). Segunda recusa: da origem no sentido de “começo originário” ou “fundação” de uma continuidade e totalidade histórica linear e fechada, pressuposto da história tradicional: “De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda *Consideração Extemporânea* é esta forma histórica que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade” (FOUCAULT, 1982, p.26). Terceira recusa: da origem no sentido de princípio da constância, seja a identidade lógica do sujeito do conhecimento, seja a necessidade causal e ontológica das coisas. O novo método genealógico parte da recusa da origem (*Ursprung*) enquanto fundamento, ou seja, como princípio da totalidade, da identidade, da unidade e da constância/continuidade. Recusa, portanto, todo princípio absoluto ou incondicionado, por isso, coloca a questão da história 'efetiva' como acontecimento singular relativo à diferença, à descontinuidade, ao devir das forças em relação.

A *Genealogia da Moral* exemplifica de forma magistral essa nova forma de crítica e de hermenêutica filosófica, que experimenta uma diversidade de perspectivas de interpretação para analisar a multiplicidade de signos e significados atribuídos a efetividade histórica. Na primeira Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche parte da análise filológica das palavras bom e mau em várias línguas para examinar a gênese dos valores morais bom e mau em termos de seu significado fisiológico, psicológico, histórico, político, social, moral e religioso. Nesta passagem, o filósofo mostra o nexos entre o uso das palavras bom e mau em relação a hierarquia social entre os senhores nobres e os dominados “plebeus”, permitindo por meio da análise etimológica das palavras compreender as relações de poder.

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam do ponto de vista etimológico as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom” (*Gut*), no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (*Schlecht*) (GM I 4).

O método genealógico busca o nexos entre as múltiplas perspectivas que determinam as experiências desde a gênese dos significados das palavras, ideias, avaliações, interpretações, valores morais em relação ao que é simultaneamente silenciado e manifesto pelos sintomas do corpo e pelas exigências fisiológicas. Dentre a pluralidade de perspectivas experimentadas pela

nova hermenêutica filosófica destacam-se: a história, a filologia, a psicologia e a fisiologia. Nesta passagem fica patente o nexos entre os registros da psicologia (ideias/valores) e da fisiologia (crescimento/ empobrecimento da vida), miséria/plenitude da força:

Alguns educação *histórica e filológica*, juntamente com um inato senso seletivo em questões *psicológicas*, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM Prólogo 3).

A nota no fim da Primeira Dissertação expressa o que o pensador considera como uma questão filosófica de extrema relevância: “Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a etimologia, para a história da evolução dos conceitos morais?” Observa ainda que o estudo desse problema não deve interessar apenas aos filósofos, mas igualmente aos fisiólogos e médicos.

De fato, toda tábua de valor, todo 'tu deves' conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela moral? Deve ser colocada das mais diversas perspectivas (...). *Todas* as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver *o problema do valor*, deve determinar *a hierarquia dos valores* (GM I 17).

A nova hermenêutica filosófica adota, portanto, além da pesquisa filológica e genealógica como elementos do método ou da teoria nietzschiana de interpretação, a concepção de conhecimento perspectivo, sendo que as perspectivas da *fisiologia* e da *psicologia* são centrais para a elaboração das análises, incluindo a delimitação da “gênese” dos valores bom e mau/ruim.

2. Fisiopsicologia da Vontade de Potência

A tese da nova hermenêutica filosófica implica na compreensão do método genealógico e do conhecimento perspectivo, conforme examinamos acima. Mas além disso é preciso compreender que a centralidade da vontade de potência como operador da teoria nietzschiana da interpretação parte, sobretudo, das perspectivas da psicologia e da fisiologia. As perspectivas da fisiologia e da psicologia formam o núcleo do projeto filosófico de Nietzsche desde os textos da juventude, portanto tal centralidade não se expressa apenas nos textos tardios, quando é formulado o conceito de vontade de potência. No artigo, *Nietzsche:*

Fisiologia como fio condutor (2012), examinamos como a perspectiva da fisiologia, mesmo sofrendo mutações ao longo da obra, é uma peça chave para compreender o conjunto da obra nietzschiana. Aqui faremos apenas um breve resumo desse percurso.

A obra de juventude, caracterizada pelo projeto da “metafísica de artista”, sobretudo, em o *Nascimento da Tragédia* (1872), o filósofo sistematiza uma concepção cosmológica e estética da *fisiologia dos impulsos* apolíneo e dionisíaco como via para analisar o apogeu e a decadência da cultura grega. Neste período, as pesquisas de Nietzsche ainda estão fortemente marcadas por sua formação como filólogo e helenista, de modo que o termo fisiologia remete à perspectiva cosmológica de *Physiologia* dos primeiros filósofos (pré-socráticos). Outros textos importantes do período, como *A filosofia na época trágica dos gregos*, também exploram essa perspectiva cosmológica da fisiologia, na qual Nietzsche declara a proximidade de sua filosofia à visão agonística do vir-a-ser em Heráclito: “Aquilo que ele (Heráclito) contemplou, a doutrina da lei no vir-a-ser e do jogo da necessidade, tem, a partir de agora, de ser eternamente contemplado...” (FTG 8)⁵.

Humano, demasiado humano (1878) é o livro que marca uma mutação interna na obra, anunciada pelo próprio Nietzsche no Posfácio ao *Nascimento a Tragédia* intitulado “Tentativa de Autocrítica” (1886). Os elementos chaves dessa nova abordagem foram o rompimento com o romantismo de Wagner e Schopenhauer e o deslocamento da pesquisa sobre a cosmologia grega para a pesquisa no campo das ciências da natureza. Neste viés, em *Humano*, Nietzsche anuncia o “novo método” da “filosofia histórica”, o qual adota a *fisiologia e o corpo* como fios condutores para a pesquisa sobre os valores e os sentimentos morais, ou seja, como guia para a pesquisa sobre a psicologia do homem moderno. A “filosofia histórica” é definida como: “o mais novo dos métodos filosóficos”, “que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (HH I 1). No texto “questões fundamentais da metafísica”, Nietzsche parte da fisiologia para analisar “a gênese do pensamento” e a criação dos principais conceitos da metafísica:

Portanto: a crença na liberdade da vontade é um erro originário comum a todo ser orgânico, tão antigo, que existe desde que existem nele as emoções lógicas; a crença em substâncias incondicionadas e em coisas iguais é, do mesmo modo, um erro originário, igualmente antigo, de todo ser orgânico (HH I 18).

Na obra da maturidade (1882-1888), as perspectivas da fisiologia e da psicologia aparecem sempre em conexão nas análises críticas e genealógicas de Nietzsche sobre os mais diversos temas: cultura moderna, moral, religião, sistemas metafísicos, ideal ascético, teorias

⁵ Alguns pontos da recepção de Heráclito por Nietzsche foi objeto do artigo: RAMACCIOTTI, B. Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. *Cadernos Nietzsche* 1, São Paulo (GEN-USP), p. 53-68, 1996.

da verdade etc. A vontade de potência é o elemento-chave que possibilita o nexo entre estas duas perspectivas, por isso o filósofo emprega o termo *fisiopsicologia* (*Physiopsychologie*) no §23 de BM como sinônimo de teoria da vontade de potência.

Neste tópico, não retomaremos a análise da mutação da perspectiva da fisiologia ao longo da obra, como fio condutor da pesquisa genealógica sobre a psicologia da cultura e dos valores modernos e ocidentais, pois interessa-nos examinar aqui a seguinte hipótese: a “morfologia” e a fisiopsicologia da vontade de potência são componentes nucleares para compreender não só o nexo entre as perspectivas da fisiologia e da psicologia, mas como opera e o estatuto da teoria nietzschiana da interpretação.

Na literatura especializada há vários estudos dedicados aos temas: Fisiologia em Nietzsche, como Müller-Lauter (1998) em *Physiologie de la Volonté de Puissance*⁶; Psicologia em Nietzsche, como Assoun (1989) em *Freud e Nietzsche*; e outros que tratam da Psicofisiologia em Nietzsche, como Wotling (1997), em “Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche” e Blondel (1986), em *Le corp et la culture*;⁷ além das inúmeras pesquisas sobre a vontade de potência/poder, considerado o conceito central da filosofia nietzschiana. Não faremos uma revisão crítica do estado da arte,⁸ pois pretende-se examinar, a partir da obra tardia, as diversas definições de Nietzsche para a vontade de potência (*Wille zur Macht*), as quais conferem a tal conceito polissêmico e polimórfico o estatuto de uma teoria morfológica ou de uma morfologia.

O parágrafo 23 de BM corrobora com nossa tese, pois deste texto extraímos duas hipóteses: (i) o termo *fisiopsicologia* é introduzido como um sinônimo de “*morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência*”; (ii) o que possibilita a distinção entre a perspectiva psicológica de Nietzsche e a psicologia racional clássica, objeto de sua crítica, é justamente o fato de sua psicologia partir da análise da fisiologia, ou seja, do exame dos sintomas que se expressam na superfície dos corpos como expressão dos impulsos inconscientes, das “profundezas” da psique, recusadas pelos moralistas:

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 do*

⁶ Os textos originais de Müller-Lauter reunidos por Patrick Wotling nesta tradução francesa são: *Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht; Der Organismus als innerer Kampf; Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche; Wille zur Macht als Organisation Formung and Machinalisation*.

⁷ Wotling (1997) observa que a fisiologia e a psicologia nietzschianas não seriam ciências autônomas e autossuficientes, pois nenhuma nem a outra possibilitam conhecer objetivamente o corpo. Wotling compartilha da posição defendida por Blondel (1986) de que a linguagem simbólica caracteriza os textos nietzschianos, emergindo daí as *metáforas psico-fisiológicas*. (WOTLING, 1997, p. 14).

⁸ Fizemos um breve revisão desses textos na Tese de Doutorado (USP, 2002).

desenvolvimento da vontade de potência, tal como faço - isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos - de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada. Uma autêntica *fisiopsicologia* (*Physiopsychologie*) tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, (que) tem “o coração” contra si: já uma teoria do conhecimento mútuo dos impulsos “bons” e “maus” desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada - e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus (BM, 23).

Nietzsche é amplamente reconhecido como um crítico radical da psicologia racional e do moralismo religioso e filosófico. Na passagem acima, o filósofo destaca a conexão entre a psicologia racional e os preconceitos morais, além de apontar a fisiopsicologia da vontade de potência como o principal instrumento para descer “às profundezas” das necessidades fisiológicas, travestidas sob o manto da objetividade. A teoria nietzschiana da interpretação, na medida em que parte da fisiopsicologia da vontade de potência, ou seja, do exame simultâneo das perspectivas da psicologia e da fisiologia, possibilita ver “no que foi até agora escrito”, pela tradição filosófica que nega o corpo e os impulsos inconscientes, “um sintoma do que foi até aqui silenciado”. Por isso, Nietzsche coloca a questão: a filosofia até hoje não foi apenas uma má-compreensão do corpo?

O inconsciente travestimento de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras (GC Prefácio 2).

No parágrafo 23 de BM, Nietzsche afirma que compreender a psicologia “como *morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência*”, como ele faz, significa compreendê-la como uma “autêntica fisiopsicologia”, ou seja, como uma perspectiva de interpretação que opera simultaneamente com os registros da fisiologia e da psicologia para poder trazer para a superfície do corpo (como indivíduo, cultura, civilização etc.) tudo aquilo que é silenciado pela tradição da psicologia racional, desde Platão, ou seja, os desejos, afetos, instintos inconscientes, as afecção do corpo, por serem considerados a fonte dos vícios e das paixões da alma, que precisam ser negadas e controladas.

Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longividência, uma até então inaudita profundidade ou ‘abissalidade’ psicológica. (...) Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – a *difamação do mundo*? (...) Quem, entre os filósofos, foi antes de

mim *psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia (EH Por que sou um destino 6).

Neste sentido, Nietzsche identifica a interdição desses preconceitos moralistas como um limite para o avanço das pesquisas no campo da psicologia enquanto conhecimento que deveria orientar-se pela dúvida, pela suspeita guiada por um método crítico, cujo pressuposto, desde o método cartesiano, reside na recusa de convicções e de preconceitos. Contudo, este método crítico, que parte do fio condutor do corpo, recusa inclusive a convicção na auto-evidência do *cogito* cartesiano e o pressuposto da razão autocentrada. Por isso, Nietzsche afirma que antes dele não havia psicologia, referindo-se a essa nova concepção de psicologia, que coloca sob suspeita os pressupostos da psicologia racional na medida em que parte da fisiologia dos impulsos conscientes e inconscientes, dos instintos, das vontades de potência.

3. Morfologia da Vontade de Potência

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 do desenvolvimento da vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento (...). Uma autêntica *fisiopsicologia* tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o coração contra si (...) (BM 23).

Para marcar a especificidade de seu campo de análise/interpretação, Nietzsche concebe toda psicologia como “morfologia”, “*teoria do desenvolvimento da vontade de potência*” e *fisiopsicologia*. O que ele quer dizer com isto? A palavra morfologia, derivada da composição das palavras gregas *morphé* (forma) e *logos* (linguagem, discurso, palavra, razão) quer dizer:

- (i) O estudo da forma, da estrutura, da classificação das palavras, agrupadas em dez classes: substantivo, verbo, adjetivo, pronome, preposição etc.;
- (ii) O estudo da forma, da estrutura, da aparência externa da matéria, da configuração de um órgão ou ser vivo.

Nietzsche ao empregar o termo morfologia como sinônimo de “teoria do desenvolvimento da vontade de potência” está referindo-se a morfologia: tanto no sentido das formas das palavras, ou seja, da polissemia dos nomes usados para expressar a vontade de potência, quanto no sentido das diferentes formas e estruturas assumidas pela vontade de potência, ou seja, de sua polimorfia: como vida, mundo, corpo, efetividade, *pathos*, interpretação, impulsos, instinto etc.

Em um póstumo sobre a morfologia, Nietzsche enumera as diversas formas de manifestação da vontade de potência: “Vontade de potência enquanto ‘Natureza’, vida,

sociedade, vontade de verdade, religião, arte, moral e Humanidade” (FP 1888 14[72]). Assim, a morfologia da vontade de potência pode ser compreendida como uma teoria do desenvolvimento das múltiplas formas da vontade de potência tanto em termos polissêmicos quanto polimórficos.

O termo morfologia da vontade de potência conferido a este conceito o estatuto de um operador chave da teoria nietzschiana da interpretação, pois a vontade de potência não é apenas *uma* forma (nome, ser) que interpreta, mas a *multiplicidade* de formas e de nomes que interpretam, ou melhor, vontade de potência nada mais é que um impulso que interpreta. Para compreender essa polissemia e polimorfia da vontade de potência como interpretação é preciso examinar como Nietzsche tece tal morfologia.

3.1. Vontade de Potência como Vida

Nietzsche deriva seu conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*) em suas primeiras formulações da concepção schopenhaueriana de vontade de viver. Na obra publicada, a expressão vontade de potência é definida no § 349 de *A Gaia Ciência*, como a dinâmica de luta pelo crescimento e desenvolvimento em distinção à noção de luta pela vida (sobrevivência, conservação), pois esta seria apenas uma exceção da vontade de viver (*Wille zum Leben*)⁹.

A luta pela vida é uma exceção, uma restrição momentânea da vontade de viver, a grande e a pequena luta se desenrolam em toda parte ao redor da preponderância do crescimento, do desenvolvimento e da potência de acordo com a vontade de potência, precisamente da vontade que é viver. (GC 349).

Em “Da superação de si” (*Assim Falou Zaratustra*) a vontade de potência não é mais identificada à noção schopenhaueriana de *vontade de viver* (conservação), pois aparece como sinônimo de vida (*Leben*) enquanto superação: “Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de viver, senão – eis o que te ensino – vontade de potência” (ZA II Da superação de si mesmo – *Von der Selbst-Uberwindung*). Enquanto a vontade de viver refere-se ao impulso de conservação (luta pela sobrevivência), a vontade de potência é caracterizada como um impulso à superação de si, sendo esta dinâmica constitutiva da vida:

Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei a vontade de ser senhor. (...) E este segredo a própria vida me contou: “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*”. (ZA II Da superação de si mesmo).

⁹ Nos fragmentos póstumos, a expressão schopenhaueriana *Wille zum Leben* está presente desde os escritos do fim de 1876 e verão de 1877.

Em textos posteriores ao *Zarathustra*, encontramos passagens em que os termos vida (*Leben*) e “vontade de vida” (*Wille des Lebes*) são empregados como sinônimos, mas é preciso ter em conta que a característica central da vida já fora definida como superação de si e não da conservação: “(...) e vida é precisamente vontade de potência” (...) “é uma consequência da vontade de potência, que é precisamente vontade de vida” (BM 259); “Mas com isso se desconhece a essência da vida, a vontade de potência” (GM II 12).

Outro aspecto importante que deve ser considerado na definição de vontade de potência como vida ou vontade de vida/viver, estes não são concebidos como um impulso particular dos seres orgânicos, pois não há uma linha de separação entre o mundo orgânico e o inorgânico. Assim, os corpos, segundo Nietzsche, se formaram através de um longo processo de síntese entre muitos impulsos orgânicos e inorgânicos. Este processo de síntese é analisado a partir da perspectiva morfológica, que examina as diferentes formas dos seres vivos, das espécies, incluindo o ser humano, tendo por fio condutor a teoria do desenvolvimento das múltiplas formas da vontade de potência (cf. BM 23).

O homem não é apenas um indivíduo, mas o orgânico-em-conjunto continuando a viver (*das Fortlebende Gesamt-Organische*) em uma determinada linha. Que ele subsiste, com isso está provado que uma espécie de interpretação não mudou. ‘Adaptação’ (FP 1886 7[2]).

A vida e os seres orgânicos são concebidos como um processo pluralista em que múltiplas vontades de potência assumem formas diversas, conjugando várias forças e impulso orgânicos e inorgânicos em um mesmo sentido. O próprio ser humano é definido como o orgânico-em-conjunto, não como um indivíduo, mas como um vivente formado pela síntese entre uma multiplicidade de seres orgânicos. A distinção entre mundo orgânico e inorgânico não passa de uma diferença de complexidade do vir-a-ser, sendo esta diferença um recurso analítico para interpretar a efetividade.

3.2. Vontade de Potência como *Quanta* de Força e Mundo

A abolição da fronteira entre os mundos orgânico e inorgânico é um passo importante para a formulação da concepção mais ampla da vontade de potência enquanto *qualidade* interna da força, ou como *quanta de força*. Segundo Nietzsche, não há *nada morto* na natureza, já que não há mais a separação entre seres orgânicos e inorgânicos, pois da matéria resta apenas as intensidades dinâmicas, os *quanta* de força, cujo grau marca a relação com outras intensidades na disputa pelo comando.

Este vitorioso conceito de ‘força’, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda de um complemento: é preciso lhe atribuir uma *dimensão interna* que eu chamarei ‘vontade de potência’, quer dizer, *apetite insaciável* de demonstração de potência; ou uso e exercício de potência, sob a forma de *impulso criador*, etc. (FP 1885 36 [31], grifos nossos).

A vontade de potência deixa de ser definida apenas em relação à vida, pois se trata da *qualidade interna* de toda e qualquer força da efetividade. Contudo, a vontade de potência como *quanta* não se confunde com a aceção física de uma quantidade indivisível de energia eletromagnética sempre associada a um campo, pois em vez de ser uma *quantidade* mensurável das forças é uma “*qualidade interna*” da força no sentido de um “*apetite de demonstração de potência*”, ou ainda de um “*impulso criador*”. Na condição de qualidade interna, a vontade de potência não se reduz à noção de ‘princípio’ nem de ‘lei’ ou ‘ordem’ de todo acontecer, pois não é nem a causa de todo efeito nem o sujeito de toda ação, sendo definida antes como uma dinâmica relacional entre *quanta* de forças que exercem potência sobre outros *quanta*.

Quando algo acontece de tal ou qual maneira e não de outra forma não é consequência de um ‘princípio’, de uma ‘lei’, de uma ‘ordem’, mas demonstra que ‘*quanta*’ de forças estão em ação, cuja própria essência é a de exercer a potência sobre outros ‘*quanta*’ de forças (FP 1888 14[81]).

A vontade de potência seja como vontade de vida seja como qualidade interna da força, como *quanta* de força, não é concebida apenas no registro fisiológico nem no físico, pois em ambas formulações são empregados termos do registro psicológico como apetite, afeto, impulso, instinto. Isso aponta para a concepção da vontade de potência como um operador da perspectiva fisiopsicológica de interpretação, sendo esta a característica central que lhe confere o estatuto não somente de conceito chave do pensamento tardio, mas de operador da teoria nietzschiana da interpretação.

“O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (BM 36). Nietzsche ao afirmar que “o mundo é vontade de potência” quer dizer que a vontade de potência não se limita à esfera da vida, pois o mundo em um sentido mais amplo não seria somente o mundo orgânico, mas o caos: “O mundo não é absolutamente um organismo, mas o caos” (FP 1887 11[74]). O mundo como caos das vontades de potência implica que há uma “superabundância das forças do vir-a-ser, muito ricas ou muito diversas para serem limitadas à vida”¹⁰. “Caos universal”

¹⁰ M. Haar no texto “Vida e totalidade natural” defende a tese de que o modelo que comanda a filosofia nietzschiana da natureza não é o modelo estóico do grande vivente regido por um *logos* universal, mas o modelo do mundo como caos, isto é, como uma totalidade sem razão (Cf. HAAR, M. “Vie et totalité naturell” In *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993).

significa que o mundo não é submetido à lógica do vivente, que a vontade de potência como *quanta* de força não se limita à ideia de vontade de viver, pois o impulso da superação de si e não de conservação da vida é o que caracteriza o dinamismo e pluralismo das forças.

Esta definição do mundo como caos das vontades de potência contrapõe-se à concepção mecânica do mundo fundada sobre o paradigma do determinismo causa-efeito. Ao recusar o modelo mecânico do mundo, o filósofo não recupera o modelo orgânico do mundo como o grande vivente, tal como defendido pelo estoicismo. Evitando reduzir o mundo a um modelo, o filósofo afasta-se das armadilhas do discurso lógico-metafísico, pois a definição da vontade de potência como *quanta* de força evidencia a impossibilidade de reduzir o mundo do vir-a-ser às categorias do Ser e à lógica da identidade, da unidade e da substancialidade.

Os limites da visão mecanicista do mundo centrada no modelo causa-efeito refletem justamente os limites da lógica fundada na relação sujeito-predicado. A hipótese de interpretação do mundo como vontade de potência remete para o dinamismo da relação entre a pluralidade de *quanta* de força, não sendo possível fixar nem separar o agente da ação, a causa do efeito, o sujeito do objeto. A visão mecanicista, desde Descartes até a Física newtoniana, consolidara a lógica dualista da causa-efeito, a qual estabelece a contraposição entre a esfera do sujeito e a do mundo objetivado. No aforismo *Nosso ponto de interrogação* há a rejeição desta separação entre homem (sujeito) e mundo (objeto), como se fossem instâncias diferentes, separadas e somadas pelo conectivo “e”:

A inteira atitude ‘*homem contra mundo*’, o homem como ‘princípio negador do mundo’, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência sobre a sua balança e a acha leve demais (...) homem e mundo colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da *palavrinha “e”!* (GC 346).

O dinamismo e o pluralismo do mundo como vontade de potência opera, portanto, a desconstrução do modelo mecanicista ao abolir o dualismo entre as esferas: do mundo material e espiritual, do inteligível e do sensível, do sujeito e do objeto, da mente e do corpo, da razão e da paixão, da psicologia e da fisiologia, etc. Nesses termos, a hipótese do mundo como caos de *quanta* de forças, ou como eterno vir-a-ser só tem validade mediante a constatação da insuficiência das oposição clássicas da metafísica, e do novo dualismo estabelecido pelas categorias da física mecanicista, tais como: substância, matéria, átomo, unidade, totalidade - para compreender o caráter geral da existência.

Pois enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contraditoriamente a todos os sentidos, que a terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e

partícula da terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra (BM 12).

Neste aforismo 12 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche reconhece sua dívida a Boscovich e a Copérnico para a refutação cabal do atomismo materialista, pois considera o conceito de átomo como o último resquício de fundamentação da matéria. No lugar destas noções que conduzem à substancialização da realidade, Nietzsche desdobra sua teoria da vontade de potência a partir do dinamismo e do pluralismo das forças e das perspectivas de interpretação. Com isto, a hipótese do mundo enquanto caos funciona como uma estratégia nietzschiana para desconstruir e neutralizar toda perspectiva fechada em princípios absolutos, sendo o antídoto para não deixar sua filosofia transformar-se em mais uma interpretação metafísica ou em uma doutrina dogmática.

3.3. Vontade de Potência como Hipótese da Única Causalidade

Se a efetividade nada mais é do que o caos dos *quanta* de forças, entretanto, é preciso uma “fé no ser”, assevera o filósofo, para tornar o mundo inteligível. O corpo enquanto pluralidade de vontades de potência é esse fio condutor, esta “fé no ser”, um operador de discurso, que torna inteligível o mundo.

(...) O corpo como fio condutor (*Am Leitfaden des Leibes*) (...). No fim das contas: mesmo supondo que tudo seja vir-a-ser, o conhecimento só é possível sobre a base de uma fé no ser (FP 1885 2[91]).

Portanto, o mundo não se reduz ao modelo do corpo, do organismo, mas o corpo enquanto pluralidade de vontades de potência em relação se revela como um fio condutor das interpretações para tornar o mundo inteligível. Neste modelo, não se trata mais do corpo sólido e empírico da física newton-cartesiana, mas de um corpo dinâmico de *quanta* de força, de vontades de potência em relação. Neste modelo de corpo e de fio condutor das interpretações, a vontade de potência opera como a hipótese da única causalidade, hipótese apresentada no §36 de BM:

A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente*, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos - e no fundo a crença *nisso* é justamente nossa crença na própria causalidade -, *temos de fazer* o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única (BM 36).

Para Nietzsche, as noções de causa, eu, sujeito são derivadas na noção clássica de vontade como livre arbítrio, a qual não passa de um “preconceito” nascido da identificação da

sensação de prazer, gerada pelos impulsos que comandam, com a ação atribuída ao sujeito. Assim, a definição da vontade como livre arbítrio “é a expressão para o multiforme estado de *prazer* do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou” (BM 19). A ideia de uma vontade livre deriva, portanto, do hábito de atribuir o efeito de toda ação a um “eu”, quando, de fato, quem age é a pluralidade de vontades, ou de “almas” constitutivas do corpo:

Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem sucedidos, as ‘sub-vontades’ ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet cést moi*: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe de regente se identifica com os êxitos da comunidade (BM 19).

Ao definir o corpo como um edifício social de muitas “almas” (BM 19), Nietzsche arrisca a hipótese das múltiplas “almas” ou vontades de potência constitutivas dos corpos como a “causa eficiente” ou motora de toda ação, acontecer, em suma, do mundo fenomênico ou “mecânico”, que experimentamos e interpretamos:

‘Vontade’, naturalmente, só pode fazer efeito sobre ‘vontade’ - e não sobre ‘matéria’ (não sobre ‘nervos, por exemplo): é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade - e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade (BM 36).

Nietzsche não recusa somente, como fez Kant, a possibilidade de conhecermos o mundo da coisa em si, mas recusa a noção de causa eficiente reduzida à condição de lei da natureza e da realidade objetiva pelo cientificismo positivista do século XIX, como aquela que determina fatos, acontecimentos, experiências. Nestes termos, Nietzsche retoma em sua hipótese da vontade de potência como única causalidade o ceticismo de Hume quanto à possibilidade de qualquer realismo dogmático e a possibilidade de um conhecimento empírico relativo aos hábitos, às sensações, aos afetos. Posto que os efeitos que atribuímos aos fenômenos mecânicos ou biológicos não passariam de “efeitos” da vontade de potência a partir da hipótese da única causalidade.

– Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição –; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e da nutrição – isto é *um* problema –, com isso se teria adquirido o direito de determinar *toda* força eficiente univocamente como: *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por

seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso (BM 36).

Posto que nossa vida de impulsos nada mais seria do que a ramificação dessa forma fundamental da vontade, ou ainda dessa *protoforma* que é a vontade de potência, o mundo que criamos só poderia ser derivado do mundo mais primitivo das emoções. O mundo em seu caráter inteligível seria vontade de potência e nada, além disso. Trata-se de uma hipótese de interpretação e não da *verdadeira* interpretação da realidade em si do mundo, pois a vontade de potência não é uma causa em si.

Portanto, a “vontade de potência enquanto única causalidade” não se confunde com a noção tradicional de causa, pois ela não atua como *Um* sujeito, também não é *Um* princípio, nem *Uma* lei universal. A vontade de potência como “única causalidade” só pode ser pensada como uma hipótese de interpretação, pois ela somente atua sobre vontade, sobre impulsos, de modo que não pode ser confundida nem como o ser o mundo mecânico e material nem como o mundo do “vir-a-ser”, pois vontade de potência refere-se ao *pathos* interpretante: “A vontade de potência não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *pathos*, - ela é o fato elementar de onde resulta um vir-a-ser e uma ação...” (FP 1888 14[79]).

Não é por acaso que Nietzsche emprega o termo *pathos* para formular a definição mais geral da vontade de potência, pois esse termo foi usado pelos pensadores gregos em um duplo registro, referindo-se tanto “ao que acontece aos corpos” como “o que acontece às almas”¹¹. Esses dois registros bifurcados pela especulação grega clássica são fundidos pelo filósofo alemão ao empregar o termo *pathos* para definir a vontade de potência como impulso fisiopsicológico. Partindo do suposto de que somos formados por uma pluralidade de *pathos*, de vontade de potência, logo não podemos subir nem descer a outra realidade senão “à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas uma proporção desses impulsos entre si” (BM 36).

A hipótese da vontade de potência como única causalidade sustenta-se no “pressuposto” fisiopsicológico da interpretação humana, pois como não podemos subir nem descer a outra realidade senão a de nossos impulsos, estes, por sua vez, não podem ser divididos entre mentais e corporais, entre objetivos e subjetivos, entre inteligível e sensível. Com isto, a teoria da vontade de potência e o modelo do corpo como pluralidade de impulsos formam a

¹¹ A história da palavra *pathos* está obscurecida por uma multiplicidade de conotações. A especulação filosófica bifurca-se a partir dessa altura em dois sentidos diferentes, investigando o *pathos* tanto como “o que acontece aos corpos” como “o que acontece às almas”, o primeiro sob a rubrica geral de qualidades, o segundo sob a de emoções. A fonte é fornecida pelas teorias materialistas da sensação que reduzem o conhecimento sensorial a um *pathos* dos sentidos que, por sua vez, é capaz de disparar os *pathe* da alma (Cf. PETERS. *Termos Filosóficos gregos*, op. Cit. p.183)

base da teoria nietzschiana da interpretação, pois delimitam o campo da leitura fisiopsicológica dos impulsos. O corpo é então definido como o modelo privilegiado já que todo signo - seja individual ou arbitrário, psicológico ou fisiológico, metafórico ou conceitual, concreto ou abstrato – nada mais é do que a interpretação do sintoma manifesto em nossa vida fisiopsicológica.

4. Vontade de Potência como Interpretação

A vontade de potência *interpreta*: quando um órgão toma forma se trata de uma interpretação; a vontade de potência delimita, determina os graus, as diferenças de potência. As simples diferenças de potências seriam incapazes de se sentir como tais: é preciso que exista alguma coisa que quer crescer, que interprete com referência neste valor qualquer outra coisa que queira crescer. (...) – Em verdade, *a interpretação é um meio em si mesmo de tornar-se mestre de qualquer coisa. O processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar* (FP 1885 2[148]).

A vontade de potência interpreta no processo de formação dos corpos, isto é, na luta entre os impulsos pelo crescimento ou degeneração dos corpos. Nesse sentido, o *critério* para mensurar o valor de toda interpretação é o crescimento, pois todo impulso busca *intensificar a potência* para assumir o domínio da luta. Portanto, para compreender a dinâmica da vontade de potência como interpretação é preciso observar que a vontade de “tornar-se mestre de qualquer coisa”, isto é, o impulso de potência (crescimento) ou impotência (degeneração) determina todo *valor*.

Em um póstumo o filósofo afirma que: “o ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação e de crescimento* das formações complexas de vida no interior do vir-a-ser” (FP 1887 11[73]). “Formação complexa de vida” significa todo corpo, todo vivente constituído por uma multiplicidade de *vontades de potência* que interpreta e valora para poder existir, crescer e conservar-se. Um vivente pode ser definido, então, como uma pluralidade de forças reunidas por um processo de alimentação comum.

Em um protoplasma, por exemplo, o núcleo celular vivo é composto por uma multiplicidade de centros de força, de vontade de potência que interpretam buscando intensificar sua potência. Assim, o protoplasma primitivo procura obstáculos estendendo seus pseudópodes e não apenas os tasteia, mas procura incorporá-los para se transformar e crescer. Já nas formações complexas de vida várias funções são derivadas da nutrição comum, de modo que o sentimento e o pensamento parecem se desprender da pele para ganhar autonomia, mas é pelo sentimento que o vivente mede as resistências, interpreta e valora (cf. FP 1888 13 [229]).

Nietzsche entende por “formação de domínio” (*Herrschafts-Gebilde*): a natureza, a vida, a sociedade, o Estado, a arte, a ciência, a moral, o ser humano – todo *corpo* que se constitui como um complexo de perspectivas, de vontades de potência. São, portanto, as *necessidades* relativas ao crescimento e a conservação das formas complexas de vida que interpretam, pois cada perspectiva impõe um valor para assegurar o domínio: “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos” (FP 1886 7[60]).

Destarte, todo valor dá centralidade à uma perspectiva que se manifesta como dominante, pois dentro da hierarquia entre os impulsos há aquele que se impõe na relação com outros. Todo corpo só pode ser compreendido a partir desse caráter perspectivo da existência. A definição do conhecimento perspectivo significa aceitar que o mundo comporta infinitas interpretações, inúmeras perspectivas. No aforismo intitulado “Nosso novo infinito”, o filósofo afirma que a concepção de conhecimento perspectivo deriva do próprio “caráter perspectivo” e interpretativo “da existência”, sobretudo, da existência humana, já que não podemos ver para além dos limites da perspectiva humana de visão.

Até onde vai o caráter perspectivo da existência, ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem ‘sentido’ [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas (GC 374).

O perspectivismo significa, portanto, a condição pela qual todo centro de força, todo corpo – e não somente o ser humano organiza um modo de vida, constrói a interpretação do mundo partindo de si mesmo, isto é, criando valores, perspectivas e pontos de vista para interpretar o mundo circundante. Apesar da existência manifestar-se através do perspectivismo, ou seja, mesmo que todos os viventes interpretem, não podemos fugir ao nosso ângulo humano de visão.

É nos impossível mudar o ângulo de nossa observação: curiosidade sem esperança de êxito aquela de procurar saber que outras espécies de intelectos e perspectivas podem existir, por exemplo, se existem seres que podem conceber o tempo reverso, ou alternado: para o futuro e para o passado (razão para se obter uma outra direção vital e outra concepção de causa e efeito). Espero entretanto que atualmente estejamos pelo menos suficientemente afastados dessa ridícula falta de modéstia de querer detectar do nosso ângulo que apenas dele se pode ter o *direito* de ter perspectivas (GC 374).

Neste sentido, o perspectivismo inscrito no mundo parte do pressuposto de que toda vontade de potência interpreta: “não há fatos, apenas interpretações” (FP 1886 7[60]). Deste modo, Nietzsche define a efetividade, o mundo como o processo de interpretação da pluralidade de vontades de potência. O que significa afirmar que a vontade de potência interpreta? Se não podemos mudar o ângulo de observação da perspectiva humana, isto não nos autoriza afirmar que apenas tal ângulo possui o *direito* de ter perspectivas, o que seria uma “ridícula falta de modéstia”, ou melhor, seria uma visão estritamente antropocêntrica.

Contudo, procurar pela existência de outras espécies de intelectos e perspectivas “seria uma curiosidade sem êxito”, adverte o filósofo, pois apesar da interpretação ser uma atividade própria de qualquer vivente, só podemos interpretar do ponto de vista humano, de modo que o valor do mundo só pode estar em nossa interpretação. Não se trata de reafirmar o antropocentrismo, ao contrário, mas de afirmar a relatividade perspectiva, ou seja, os limites do conhecimento humano. A possibilidade de elevação do ser humano não implica na busca de outras perspectivas diferentes, mas sim na superação de perspectivas de interpretação mais estreitas, sobretudo aquelas que se consideram como as mais verdadeiras e absolutas.

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 até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nos conservamos na vida, na vontade de potência, de crescimento da potência, que cada *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes - isto percorre meus escritos (FP 1885 2[108]).

Qual é o nosso ponto de vista? Mas quem ou o que interpreta? “É finalmente necessário colocar o intérprete atrás da interpretação? Já isto é ficção, hipótese” (FP 1886 7[60]). A interpretação não é uma atividade puramente humana, já “que são possíveis talvez em algum lugar ainda outras interpretações além das simplesmente humanas”. Nietzsche desantropologiza, portanto, a perspectiva da interpretação quando afirma a tese do perspectivismo inscrito no mundo, operando, com isto, a desconstrução da concepção moderna de subjetividade, de conhecimento e de razão autocentrados, pois põe em xeque os fundamentos da racionalidade autocentrada, ou seja, os critérios puramente cognitivos e empíricos de justificação da verdade.

5. Perspectivismo não é um Relativismo Radical

A teoria nietzschiana da interpretação na medida em que adota a vontade de potência como operador das múltiplas perspectivas de vida-interpretante não pode ser reduzida a um

relativismo cognitivo ou moral de tipo radical, que implique em um “vale tudo”, ou seja, em um “igualitarismo cognitivo” das perspectivas interpretantes, para o qual todo valor, opinião ou crença são igualmente justificáveis em função de suas respectivas regras de evidência. O igualitarismo cognitivo admite a coexistência de opiniões rivais e contraditórias, desde que apresentem boas razões são opiniões válidas, não havendo necessidade de substituir uma crença por outra. Esta posição afirma que os critérios adotados para identificar o que é verdadeiro constituem a verdade propriamente dita¹².

No máximo, podemos pensar com Nietzsche em um relativismo cognitivo moderado, que significa em termos epistemológicos a posição teórica que recusa critérios ou fundamentos universais e invariáveis de validade para a verdade, pois admite a validade relativa da verdade, restrita a um determinado padrão: cultural, filosófico, moral, científico, religioso etc.¹³ Esta posição é amplamente aceita pela epistemologia contemporânea, dado que não se pode mais sustentar, depois da revolução operada pela Física Quântica e pela Teoria da Relatividade, critérios ou fundamentos absolutos e invariáveis, a começar pelas categorias de espaço e tempo¹⁴.

Também não se pode afirmar que em Nietzsche haja um relativismo moral ou cultural forte, tal como adotado pelas teorias e antropologias da cultura, que partem do conceito de diversidade cultural e de relativização da perspectiva eurocêntrica dominante na Civilização Ocidental. O relativismo cultural ou moral não se confunde com o campo de problematização filosófico da teoria do conhecimento/interpretação ou da epistemologia, pois não busca nem questiona as regras de justificação da verdade em termos da racionalidade filosófico-científica, apenas admite que a “verdade” é relativa às crenças de um indivíduo ou de um grupo, podendo variar de época e de lugar para lugar.

O relativismo cultural ou descritivo, ao partir da tese da diversidade cultural, admite que vários sistemas de crenças podem ser verdadeiros, pois não estabelece a diferença entre a aparência que uma coisa assume para uma pessoa (identificação da verdade) e o conhecimento

¹² Cf. PALESTINO, Caetano. *Relativismo Cognitivo*. Universidade de São Paulo, (mimeo).

¹³ Na história da filosofia, os Sofistas gregos foram os primeiros representantes do relativismo ou do ceticismo relativo. A posição dos sofistas pode ser definida como um ceticismo relativo, pois mesmo duvidando da validade universal da verdade, admitem a validade da verdade relativa aos valores humanos. No diálogo *Teeteto* de Platão, a frase atribuída ao sofista Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas" - é tomada como lema do relativismo sofístico.

¹⁴ O relativismo moderado é a posição epistemológica adotada por exemplo por: Thomas Kuhn, Rorty e Feyerabend (em seus últimos textos). O relativismo cognitivo sugere, a partir de evidências históricas, que certos padrões de investigação são estabelecidos em função dos objetivos cognitivos, que variam com o tempo e dependem do contexto considerado. Ainda considera que a validade e autoridade dependem da prática estabelecida no interior de uma comunidade.

da realidade dessa mesma coisa (os critérios ou regras que definem a verdade da coisa). Como toda opinião é válida, não há possibilidade de estabelecer a diferença entre conhecimento verdadeiro e falso ou errado, ou a diferença entre conhecimento verdadeiro e a mera opinião¹⁵.

Para afastar a redução aos relativismos radicais, cognitivo ou moral, precisamos compreender o duplo movimento crítico operado pela teoria nietzschiana da interpretação, pois, se de um lado, põe em relevo a relatividade de todo conhecimento perspectivo e de todo valor em relação a vida, de outro, recusa todo critério absoluto e fundamento incondicionado de justificação da verdade, incluindo a crença empirista na prova ou dado sensível, observável e mensurável. Por isso, Nietzsche reconhece que sua filosofia parte de uma “nova exigência”, pois coloca pela primeira vez o problema do “valor dos valores”, ou seja, o problema da gênese de todo valor, incluindo o valor da verdade.

No caso da teoria nietzschiana da interpretação perspectivista fica claro que há um critério de medida de todo valor, que possibilita uma hierarquia entre as múltiplas perspectivas de interpretação. Portanto, se há um critério de avaliação dos valores e das interpretações fica excluída a possibilidade de um “igualitarismo cognitivo” e um “relativismo moral”, do tipo “vale tudo” ou todas as verdades/opiniões se igualam. Esse critério, como visto acima, é a intensificação da potência da *vida*, traduzida em crescimento e autossuperação do nível de potência já alcançado por cada corpo, ser, perspectiva de existência-interpretação.

Müller-Lauter observa que o próprio Nietzsche nos fornece “um *kriterium* para aquilo que ele entende por verdade” (1997, p. 34). O *kriterium* de verdade assenta na “intensificação da potência” (*Machesteigerung*), pois: “toda interpretação (*Ausdeutung*)” deve ser lida “como um sintoma de crescimento ou de declínio” da potência atuante” (FP 1885 2[117]). Assim, uma interpretação que intensifique a potência da vida é mais verdadeira do que as que simplesmente conservam a vida ou degenera.

Por exemplo, Nietzsche aponta os limites grosseiros da visão mecanicista do mundo quando comparada ao perspectivismo, pois a relação causa-efeito é substituída pelo dinamismo e pelo pluralismo das vontades de potência¹⁶. A interpretação mecanicista do mundo inventa

¹⁵ Cf. PALESTINO, Caetano. *Relativismo Cognitivo*. Universidade de São Paulo, (mimeo).

¹⁶ “Uma interpretação ‘científica’ do mundo, tal como a compreendeis, seria conseqüentemente ainda e sempre uma das mais néscias, isto é, das mais pobres de sentido de todas as interpretações do mundo possíveis: diz-se isso ao ouvido e à consciência dos senhores mecânicos, que de bom grado se misturam hoje em dia com os filósofos e supõem que a mecânica é a doutrina dos primeiros e últimos mandamentos, e que sobre tais alicerces toda a existência deve ser construída.”(CG 373); “(...) a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (...) e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apoia nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação.(...) - afinal segue instintivamente o cânon de verdade do sensualismo eternamente popular” (BM 14).

unidades constantes, leis “para fins de mais fácil calculabilidade” e *dominação da natureza* (FP 1884 26 [227]), fechando a efetividade dentro do modelo causa-efeito e garantindo somente a manutenção do grau de potência já alcançado. Em contrapartida, o perspectivismo, por não partir de unidades e categorias fixas, mas da visão dinâmica e pluralista, possibilita a superação de visões mais estreitas, e, com isto, o aumento da potência da própria vida. Nas palavras de Nietzsche: “O valor do mundo jaz em nossa interpretação (...) cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretação mais estreitas...” (FP 1885 2[108]).

A teoria nietzschiana da interpretação ou o perspectivismo seguindo a via de Müller-Lauter nos aponta não somente um caminho de ruptura com a metafísica tradicional, já que a vontade de potência não pode ser reduzida à condição de fundamento, de substância ou *subjectum* metafísico, pois não é *um* efetivo que subsiste a todas as coisas, não está lançada como o fundo essencial de todas as coisas, mas é concebida como a única *qualidade* do vir-a-ser: como *quantum* de força, e no limite, como interpretação.

Müller-Lauter defende a tese segundo a qual Nietzsche além de implodir a metafísica por dentro dela própria, constrói uma teoria da meta-interpretação, pois sua teoria da interpretação revela os limites e a relatividade de toda interpretação perspectiva, propondo um novo critério para avaliar o valor das interpretações: a intensificação da potência das forças atuantes. No limite, o critério de valoração e validação de uma interpretação estaria em relação à afirmação ou à negação da vida, ao crescimento ou à decadência, à superação ou à conservação/degeneração. Daí Nietzsche considerar, na *Genealogia da Moral*, todas as grandes interpretações, desde a religião, passando pela metafísica, até a ciência moderna, como perspectivas fisiologicamente decadentes, como expressões do ideal ascético, pois negam a vida em nome de uma verdade mais santa, mais pura, mais objetiva.

O pensamento em torno do qual aqui se polemiza, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: a vida, “juntamente com a natureza, mundo, toda a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra: a vida ascética, serve de ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado... O que significa isso? Um tal monstruoso modo de valorar? (GM III 11).

Nestes termos, a noção de vida opera como um certo “pressuposto” da teoria nietzschiana da interpretação perspectivista, pois, como observa o filósofo, o valor da vida (*Werth des Lebens*) não pode ser avaliado por um vivente. Todo vivente é parte interessada, logo os juízos de valor sobre a vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, são apenas sintomas dos diferentes modos de experimentar a vida:

Juízos de valor sobre a vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer o experimento de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser avaliado*. Nem por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo (CI O problema de Sócrates 2).

Se, de um lado, a concepção do conhecimento perspectivo e a recusa de qualquer critério ou fundamento absoluto de validação da verdade são confundidos com relativismos radicais, de outro lado, há aqueles que afirmam que atribuir qualquer positividade à vontade de potência em nome da qual a vida é afirmada significa reduzir tal pensamento a uma Filosofia da Natureza ou a uma metafísica de cunho biologizante, tal como observa Gerard Lebrun:

Já vemos, então, aqui que não é exatamente por ‘dogmatismo’ que Nietzsche nega (ou teria negado) à ‘filosofia’ o direito de citar perante sua corte o conceito de ‘vontade de potência’ – depois de reduzi-lo a uma hipótese metafísica a mais, que teria sido emitida para tratar da essência da vida, e de anexar essa hipótese, com igual violência, a um preconceito ‘biologista’ (1988, p. 138).

Segundo Lebrun, a vontade de potência não é mais um conceito metafísico, apenas um instrumento neutralizador de discursos: “mais sóbrio dos léxicos, no sentido de um fundo não-tematizável que escapa a toda objetivação”. Assim, a vontade de potência não permitiria compreender melhor os significados, nem os explicar melhor: apenas permitiria apreendê-los enquanto criações da força de interpretar (*idem*, p.132). Nestes termos que Lebrun defende que a vontade de potência é um operador das interpretações de Nietzsche. Não obstante, para Lebrun, atribuir à vontade de potência qualquer relação com a vida seria transformar tal conceito na origem de alguma *Naturphilosophie vitalista*.

Portanto, tomar a vontade de potência como instância em nome da qual Nietzsche pronunciaria seu veredicto sobre a vida, nada mais seria do que atribuir ao filósofo um dogmatismo ingênuo; mais do que isso significa acreditar em uma nova ideologia que arraiga os valores no “biológico”: “pois se assim fosse anexaria a tal conceito um preconceito ‘biologista’”. (LEBRUN, 1988, p. 138). Nietzsche “proíbe de reinscrever o *pathos* da verdade em uma configuração de forças” (*idem*, p.138), pois “o que interessa a Nietzsche não é, absolutamente, propor mais uma gênese, desta vez ‘biologista’, da Verdade – mas fazer-nos compreender por que a ‘Verdade’ inevitavelmente resulta de uma mistificação” (*idem*, p. 140). A verdade, em Nietzsche, deve ser compreendida como um valor perspectivo, isto é, como uma interpretação limitada por um ponto de vista. Nesse sentido, toda verdade só pode ser compreendida em relação a um campo de força interpretante.

Entretanto, vimos que a hipótese da vontade de potência como núcleo da teoria nietzschiana da interpretação não exclui, conforme observa Müller-Lauter, o critério da intensificação da potência como medida para a avaliação dos valores, sentidos, perspectivas relativas à vida. Essa via de leitura deixa claro que a vontade de potência não possui uma positividade, não nomeia uma substância, essência ou fundamento, logo não pode ser reduzida à ideia de um conceito metafísico nem físico ou biológico, posto que enquanto operador das múltiplas perspectivas de interpretação a vontade de potência nada mais é que um fio condutor para a inteligibilidade do mundo, no limite, uma hipótese de interpretação. O termo vida aqui não se reduz à perspectiva biológica ou fisiológica, no sentido de *bios* em grego, mas aponta para a imanência dos registros vitais da fisiopsicologia como condição de possibilidade da existência e da interpretação humana, demasiado humana. A morfologia da vontade de potência, ou seja, a multiplicidade de nomes e formas expressas pela vontade de potência atesta a hipótese da vontade de potência enquanto operador da teoria da interpretação.

Considerações finais

Nietzsche substitui, com a pesquisa genealógica, o problema clássico da busca do fundamento ontológico e lógico/epistemológico do conhecimento e da verdade pelo problema do valor dos valores. Por isso, Nietzsche reconhece que sua filosofia parte de uma “nova exigência”, pois coloca pela primeira vez o problema do “valor dos valores”, ou seja, o problema da gênese de todo valor, incluindo o valor da verdade.

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário o conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob quais se desenvolveram e se modificaram (...). Tomava-se o *valor* desses ‘valores’ como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao ‘bom’ valor mais elevado que ao ‘mau’ (...) (GM Prefácio 6).

Giacóia observa que, “o desdobramento do exame deste problema determinará, para Nietzsche, em seguida à constatação da natureza moral do valor-verdade, a necessidade de uma avaliação do valor atribuído à verdade” (1989, p.99). A crítica genealógica inova na medida em que observa que o critério de avaliação do valor atribuído à verdade não pode “transformar-se em objeto de avaliação por intermédio de outro valor no qual aquele pudesse ser subsumido”. Neste viés, todo conhecimento, juízo e valor são interpretações que criam sentido e significado para a vida.

Seria preciso ter uma posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que a viveram, para poder em geral tocar o problema

do valor da vida: razões bastantes para se compreender que este problema é um problema inacessível para nós. Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valoriza através de nós, quanto instituímos valores... (CI Moral como contranatureza 5).

A vida ou o valor da vida opera como um “fundo” sem-fundamento no sentido de um “plano de imanência”, conforme Deleuze (1995), a partir do qual todo valor e interpretação se expressam, se manifestam: “Dir-se-á da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada mais. Ela não é imanência à vida, mas a imanência que não está em nada é ela mesma uma vida. Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completas”¹⁷.

Do exposto, infere-se que a filosofia de Nietzsche inaugura uma nova hermenêutica ou uma nova teoria da interpretação, cujo operador é a vontade de potência. A originalidade de tal projeto filosófico não reside apenas na ruptura com os fundamentos do pensamento metafísico tradicional no sentido da recusa do realismo dogmático, pois tal ruptura já fora feita antes por Kant. A inovação da crítica nietzschiana reside justamente em radicalizar o projeto kantiano ao colocar os próprios fundamentos da racionalidade autocentrada, ou seja, os fundamentos das teorias do conhecimento e da verdade centradas em critérios puramente lógicos-empíricos em xeque, abrindo o campo da epistemologia para a problematização axiológica dos valores, cognitivos e morais, que sustentam os critérios e métodos de justificação da verdade.

Esse novo projeto crítico delineia uma nova teoria do conhecimento ou da interpretação em torno dos seguintes elementos articulados:

- (i) *A filologia* e a análise dos discursos como a nova forma de crítica;
- (ii) O método ou a *pesquisa genealógica* substitui o problema do fundamento pela questão do valor dos valores, no lugar da busca pela “origem” ou por critérios absolutos ou incondicionados de justificação da verdade é posto o critério da intensificação da potência da vida, do corpo, da multiplicidade de vontades de potência no sentido da superação de si e não da conservação do nível de potência já alcançado;
- (iii) *A morfologia ou teoria da vontade de potência* evidencia que este conceito-chave é um operador das infinitas perspectivas de interpretação, por isso a vontade de potência assume uma pluralidade de nomes e de formas: vida, corpo, mundo, sociedade, povo, cultura, Estado, dimensão interna da força, *quanta* de força, *pathos*

¹⁷ Último texto publicado por Deleuze na revista *Philosophie*, no 47, setembro de 1995, p.3-7. Ele também se encontra na coletânea *Deux regimes de fous. Textes et entretiens* (1975-1995). Paris: Minuit, 2003, p.359-363. Tradução de Sandro Kobol Fornazari (2015).

- etc. Neste sentido, a vontade de potência, sobretudo, com a hipótese da “única causalidade” assume o estatuto de operador da teoria nietzschiana da interpretação;
- (iv) O *conhecimento perspectivo* impossibilita qualquer posição dogmática, qualquer fundamento universal e inquestionável, abrindo para a filosofia o campo do relativismo moderado, tendo em vista que o critério da intensificação da potência afasta a possibilidade de um relativismo radical em termos cognitivos e morais;
 - (v) Dentre as múltiplas perspectivas de interpretação constitutivas da efetividade do vir-a-ser, do mundo, as *perspectivas fisiológica e psicológica* são centrais, posto que compõem o próprio ponto de vista humano;
 - (vi) O termo fisiopsicologia é uma chave importante para compreender tanto a morfologia da vontade de potência quanto o perspectivismo nietzschiano, pois por mais que admitamos as infinitas perspectivas, nosso ângulo de visão está limitado, sobretudo, às perspectivas fisiológica e psicológica de corpo e mente, donde o critério para a avaliar o valor das interpretações ser a intensificação da potência da vida.

Referências bibliográficas

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud e Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BLONDEL, Éric. *Le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. “Nietzsche a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GIACÓIA, O. “O Grande Experimento: sobre a oposição entre Eticidade (Sittlichkeit) e Autonomia em Nietzsche”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 12, p. 97-132, 1989.

DELEUZE. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução Antônio Marques. Porto: Rés, 2001.

HAAR, M. “Vie et totalité naturelle”. In: *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HABERMAS. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. “Dépassement de la métaphysique”. In: *Essais et Conférences*. Gallimard,

Paris, 1990. *Ensaio e Conferencias*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. *Sobre o Humanismo*. Tradução Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEBRUN, G. *O Averso da Dialética*. Tradução Renato Janine. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER-LAUTER. “L’organisme comme lutte intérieure”. In: *Nietzsche – Physiologie de la Volonté de Puissance*. Paris: Allia, 1998.

_____. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. O. Giacóia. São Paulo: Anablumem, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli eazzino Montinari, 15 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.

_____. *O Nascimento da Tragédia* (NT). São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Humano, Demasiado Humano* (HHI). São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *A Gaia Ciência* (GC). Trad. P.C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Assim Falou Zaratustra* (Za). Tradução de Mário da Silva. 5ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987.

_____. *Além do Bem e do Mal* (BM). Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da Moral* (GM). Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PALESTINO, Caetano. *Relativismo Cognitivo*. Universidade de São Paulo (mimeo).

PETERS. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

RAMACCIOTTI, B.L. *Fisiopsicologia experimental da vontade de potência: como filosofar com o corpo*. 222f. Tese (Doutorado em Filosofia): Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

_____. “Nietzsche e a ciência: do Romantismo ao novo Esclarecimento”. *Artefilosofia*, Ouro Preto, UFOP, v.11, p.127-143, 2011.

_____. “Nietzsche e Habermas no Tecido da *Dialética do Esclarecimento*”. *Philosophos*, Goiânia (UFG), v.16, p.209-245, 2011.

_____. “Nietzsche: Fisiologia como fio condutor”. *Estudos Nietzsche*, Curitiba (PUC-PR), vol.3, n.1, p.65-90, jan./jun. 2012.

_____. “Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito”. *Cadernos Nietzsche* 1, São Paulo (GEN-USP), p. 53-68, 1996.

WOTLING, Patrick. “Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”. *Nietzsche Studien*, band 26. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.