NIETZSCHE E A PERSPECTIVA DE UMA NOVA ÉTICA
NIETZSCHE'S NEW ETHICAL PERSPECTIVE

VÂNIA DUTRA DE AZEREDO*
(PUC - Campinas / Brasil)

Resumo

Este artigo apresenta as possibilidades de uma nova perspectiva ética a partir do pensamento de Nietzsche. Essa nova ética tem como especificidade o fato de considerar as determinações profundas não conscientes como prioritárias na definição do agir e por entender as éticas como construções explicativas e imposições de uma dada interpretação que remetem a impulsos, forças e vontades de potência.
Palavras-chave: ação, ética, não-consciente, impulsos, perspectiva

Abstract

This paper shows the possibilities of a new ethical perspective having as a point of departure the thought of Nietzsche. The new Ethics considers deep non-conscious determinations as prior in the definition of acting and understands other Ethics as explanatory constructions and impositions of a certain interpretation which point to impulses, strength and will of power.
Key-words: action, Ethics, non-conscious, impulses, perspective

Mesmo hoje, um século depois da interrupção das investigações filosóficas de Nietzsche, sua obra permite a introdução de um *leitmotiv* pouco investigado ou mesmo não tematizado pela maior parte dos intérpretes. É o caso da afirmação da presença de uma ética, mesmo que encoberta pelo peso da crítica acirrada à moral. Se há um certo consenso quanto ao reconhecimento de que a vertente iconoclasta do filósofo perpassa sua abordagem acerca do agir, existem poucas considerações referentes a uma possível positividade no sentido da tentativa de elaboração de uma nova perspectiva ética. Ainda assim, em nossa ótica, consideramos ser esse o motivo condutor tanto de sua crítica veemente à moralidade quanto da introdução de novos conceitos, especialmente, o de *amor fati*.

Considerando que a crítica de Nietzsche à moral remete à sua forma atual, Haar identifica nessa filosofia a presença de uma ética. Mas nela reconhece, enquanto a remete à afirmação dionisíaca do mundo, algo de sagrado. Ela estaria relacionada ao ideal de uma humanidade futura, bem como a tudo o que porta o porvir, expressando uma religião do *sim:* "Ela é ligada ao ideal mais que humano de uma humanidade futura, (...) e ao que sobretudo os fragmentos póstumos designam como uma 'nova religião'"[2], afirma Haar. É de outra forma, porém, que interpretamos uma ética em Nietzsche. Diferentemente de uma religião do sim, vemos o *amor fati* enquanto ética nietzschiana desde a exposição de uma perspectiva acerca do agir que o remete a determinações profundas. É por reconhecer, nas formulações éticas, a exclusão das inclinações humanas que o filósofo de Sils Maria procura mostrar a impossibilidade de uma medida para a ação a partir seja de suas conseqüências ou proveniências, seja da intencionalidade. Introduz o amor ao necessário como afirmação

da necessidade que vige em profundidade, desde uma perspectiva acerca do agir que se reconhece como perspectiva.

Em Peter Berkowitz, encontramos uma leitura que, como a nossa, considera a proposição de uma ética como questão central no pensamento do autor de *Assim falava Zaratustra*. Denominada de ética da criatividade, tal exposição apresenta uma forma concreta de vida à qual devem ajustar-se os que querem ser criadores em vivendo, ao mesmo tempo, uma ética de criatividade e de autodeificação. Baseada no conhecimento metafísico de que Deus está morto, a meta de uma vida boa torna-se, simultaneamente, a liberação e a capacitação da vontade criativa: "A liberdade absoluta e o poder supremo são alcançados em um tipo supremo, um ser que conquista seu próprio mundo fazendo de sua vontade uma lei para si mesmo"[3], escreve Berkowitz. Ao partirmos da vontade de potência como interpretação, seguimos um caminho diverso do trabalhado por esse autor, pois afirmamos ser a compreensão dos existentes como multiplicidade de impulsos que fornece a Nietzsche elementos para introduzir uma nova compreensão do agir. Como a liberdade, nesse âmbito, é o vencer uma resistência, encontramos a presença de uma legislação que, vigendo em profundidade, regula estimativas e exprime o que se é. Em nossa compreensão, o *amor fati* como ética em Nietzsche manifesta a aquiescência profunda às interpretações introduzidas enquanto se reconhece a necessidade presente na luta entre os impulsos que introduzem interpretações. De fato, reconhecemos que Nietzsche quer que o homem se torne o que ele é como criador de valores, mas remetemos a criação às lutas que se processam no homem, ao bom entendido como intensificação de potência.

Nesse artigo, procuramos expor a introdução de uma nova perspectiva ética em Nietzsche enquanto postula as construções explicativas do agir como imposições de uma dada perspectiva que prescinde da noção de fundamento e recusa os ideais de perfeição e de felicidade. Ambas as posições são preliminares na exposição nietzschiana, pois permitem, simultaneamente, a revisão dos construtos éticos e a formulação de uma nova ética. Nesse caso, nem normativa nem finalista, mas, quiçá, construída a partir da retomada, em uma outra dimensão, da unificação do costume e dos traços de caráter na determinação do agir, desde a assimilação da necessidade e do *amor* a essa necessidade enquanto interpretação[4].

Comecemos por partir das distinções introduzidas por Nietzsche, pois para o filósofo pensar, querer e sentir não provêm da fragmentação humana em faculdades, mas da introdução do conceito abrangente de regência, quer dizer, da organização presente na multiplicidade de impulsos, forças, em suma, vontades de potências que correspondem a essa ou àquela organização humana. Daí ele afirmar que "[o]s julgamentos de valor estão presentes em todas as funções do ser orgânico"[5], pois quem avalia incessantemente são os impulsos, forças, vontades de potência. A mesma argumentação aplica-se aos conceitos de espírito, intelecto e razão vigentes nas mais variadas filosofias. Todos são instrumentos da hierarquia dos impulsos, daquilo que o filósofo chama, algumas vezes, o tirano em nós: "Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a nossa razão, mas

também nossa consciência”[6].

Afastando resolutamente a deliberação do que se poderia denominar de competência humana, Nietzsche destitui o valor da ação tanto pela impossibilidade de uma posição objetiva com referência a este ponto quanto pela superficialidade da consciência que se quer colocar como juiz. Com respeito a isto, duas questões são determinantes, quais sejam: a impossibilidade de conhecimento quer da origem quer do fim de uma ação e o seu entendimento como explosão de força. No limite, estas questões estão interligadas, pois é por entender a ação como uma explosão de força que Nietzsche vê sua origem e fim como indeterminados. Nada há de prévio que se possa resgatar enquanto motivo primeiro. Na ótica nietzschiana, os conceitos de fim e motivo constituem um erro que se configura pela necessidade humana de tornar algo compreensível. Visando, ao mesmo tempo, à determinação e à compreensão do agir, estabelece-se a crença seja na intenção seja no fim da ação como seus móveis internos. Ao afirmar que “[e]sta crença é um erro: o fim, o motivo são meios de tornar-nos a nós um acontecimento compreensível e acessível à ação”[7], o filósofo quer, por um lado, dissolver essa crença e, por outro, devolver à ação sua inocência intrínseca. Inocência essa que se manifesta quando se dirime a crença de que em sua base existe algum tipo de deliberação.

No âmbito das investigações feitas por Nietzsche, tanto a medida da ação, por suas conseqüências ou por sua proveniência, quanto por seus estados anexos - prazer e desprazer - não a elucida, visto que há uma impossibilidade implicada, qual seja, a do conhecimento da ação. Ao referir-se às explicações centradas nas conseqüências, o filósofo procura mostrar a inconsistência das formulações utilitaristas. A mesma argumentação pode ser encontrada nos *Fragmentos póstumos de 1888*: “O valor de uma ação deve ser julgado segundo suas conseqüências - dizem os utilitaristas (...) Mas conhece-se as conseqüências?”[8] e em *Para a genealogia da moral*, quando Nietzsche, ao investigar a dupla proveniência dos juízos de valor bom e mau, refuta a explicação inglesa de um vínculo existente entre a ação e as suas conseqüências[9].

Em termos dos estados anexos como meios de se determinar o valor da ação, tem-se que, consoante o filósofo de Sils Maria, eles a acompanham, mas não a determinam. Vale lembrar que, na sua visão, prazer e desprazer são resultantes e, por isso, não podem precisar o sentido ou o móvel da ação. Tais disposições acompanham o sentimento de acréscimo ou diminuição de potência. Os sentimentos de agrado e desagrado não subjazem à aspiração, visto que o querer não pode *querer* diferente, isto é, quer mais e, enquanto age dessa forma, pode compartir sensações de prazer ou desprazer sem conotações de intencionalidade ou finalidade. Nietzsche distancia-se tanto da pressuposição de que o prazer e o desprazer seriam móveis, pois, para ele, “o prazer e o desprazer são simples conseqüências, simples fenômenos secundários”, quanto de uma formulação depreciativa do desprazer, já que afirma poder ele atuar “como um excitante para aumentar a potência”[10] (14 [174] da primavera de 1888). No limite, acompanham a visada das forças na disputa por um *plus* de potência, não lhes cumprindo a definição ou a condução do combate, mas sim a disposição conseqüente dos adversários.

Por seu turno, a crença na intencionalidade expõe, igualmente, o projetar de uma interpretação que conduz a uma avaliação restritiva da ação. O homem não teria competência para determinar a intenção que move cada ação, já que o movimento é a própria ação. A afirmação nietzschiana de uma impossibilidade de dissociar ser e fazer traz conseqüências importantes na construção da moral, pois permite rejeitar as formulações baseadas nessa dissociação, condenando e atribuindo valor ao agir através do resgate da intenção do agente. Quaisquer denominações que sejam atribuídas enquanto uma anteposição mental de móbiles já integram o processo como um todo ao expressarem a força represada e prestes a ser extravasada em uma ação qualquer que, nesse sentido, independe de intenções, fins e meios conscientes. Em *Para além de bem e mal*, ao anunciar um período *extra-moral*, justamente pela possibilidade de um distanciamento dessas concepções, o filósofo admite: "acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas de mais nada significa por si..."[11].

Através do estabelecimento de uma distinção entre duas espécies de causas, quais sejam "a causa do agir da causa do agir de tal e tal modo", Nietzsche mostra as inversões que se processaram ao atribuir ao agir de tal ou tal modo a causa do agir. No primeiro caso, encontra-se a interpretação do agir enquanto explosão de força: "A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma"[12]. No segundo, uma manifestação secundária, de superfície: "a segunda espécie é algo insignificante comparada a essa energia, geralmente um simples acaso, segundo o qual aquele *quantum* se 'desencadeia' de uma maneira ou de outra"[13]. Ora, ao utilizar a palavra 'causa', via de regra excluída de seu campo semântico, Nietzsche quer, na verdade, mostrar que a causa, enquanto possível móvel, é o movimento mesmo, isto é, uma dada quantidade de energia que se extravasa em um determinado momento. A causa da ação é, assim, a própria ação. Novamente, o que está em questão é compreender o agir como explosão de força nem intencional nem tendente a um fim. Por conseguinte, a comparação do filósofo da causa do agir de tal ou tal modo à relação entre o fósforo e o barril de pólvora. O fósforo pertence aos pequenos acasos: "Entre esses pequenos acasos e fósforos incluo todos os pretensos 'fins' e ainda mais as pretensas 'vocações': são relativamente fortuitos (...) quase indiferentes, em relação ao enorme *quantum* de energia que urge, como disse, para ser de alguma forma consumida"[14]. Diante dessa revisão do olhar avaliador, logra-se o resgate do valor da não intencionalidade da ação, já que aquilo que aparece pertence à superfície e não à profundidade do extravasar da força que, efetivamente, toma as rédeas do agir: "Que uma ação se desenrole conforme um fim é freqüentemente o caso: mas o fim aqui não é causa mas efeito dos mesmos processos que condicionaram a ação propriamente dita"[15]. Pensando a causa da ação desde a própria ação, Nietzsche remete o agir à necessidade do extravasar da força, determinando a sua aceitação a partir do sentimento de assimilação desse extravasar.

Convém mostrar que, nessa acepção, há, de fato, uma distinção, cara a Nietzsche, entre profundidade e superfície. Com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum, através da fala, os estados vivenciados. Por profundidade, ele entende os processos indeterminados,

desconhecidos, inapreensíves, que se passam na luta entre aquilo que ele denomina de impulso, força ou vontade de potência. Instância detentora de qualquer expressar, não se deixa vulgarizar a ponto de ser traduzida em uma linguagem passível de compartilha, mas, ao contrário, é vedado o acesso a esse domínio via consciência. Nada há de pessoal na consciência, na visão do filósofo, já que a mesma se desenvolveu devido à necessidade de comunicação, estando, por isso, vinculada à rede do comunicar e do utilizar. Tem-se aqui uma especificidade da compreensão nietzschiana acerca do pensar e do estar consciente desse pensar: "*o homem como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior...*"[16]. A distinção existente entre o pensar, que não se separa do querer e do sentir, e do estar consciente desse pensar separa diametralmente a profundidade e a superfície. No primeiro caso, a inexistência de comunicação; no segundo, a vulgarização que permite o tornar comum. Disso decorre a impossibilidade de apreensão e compartilha dos processos que se passam aquém da comunicação, isto é, de tudo aquilo que se passa em profundidade. Daí a consciência não poder julgar uma ação: "Na realidade, a consciência reprova uma ação porque ela já foi reprovada desde muito tempo. Ela só faz repetir: ela não cria valores"[17]. Remeter a ética ao *amor* ao necessário é reconhecer, simultaneamente, a limitação da consciência na avaliação do agir e a assimilação do agir desde a sua aceitação por reconhecê-la necessária. Ao utilizar a palavra *amor*, Nietzsche quer justamente retirar as considerações acerca do agir de uma dimensão racional calculadora e situá-las no horizonte dos afetos em que pensar, querer e sentir se encontram interligados.

Algumas questões, entre outras, se impõem, quando se pensa em situar o ético em novo horizonte: como, segundo Nietzsche, aparece a ética no homem, desde a superfície, desde a profundidade ou em ambas? Em que medida é possível ao homem sobreviver sem uma ética? Supondo-se que Nietzsche formula uma interpretação que conduz a uma nova ética, quais prerrogativas podem-lhe conferir supremacia sem, ao mesmo tempo, lhe conferir pretensões de fundamentação? Tais questões remetem a uma outra, de fundo, que perpassa o conjunto da interpretação nietzschiana, qual seja, a da possibilidade de atingir-se a profundidade a partir de um discurso que, em aplicando suas exposições, situa-se, como os demais, na superfície.

Mas se não se tem acesso à profundidade que, no limite, é determinante, como se pode, investigando a superfície - única via que se pode atingir -, afirmar algo? Efetivamente, quando o filósofo se detém a analisar este ou aquele juízo de valor está buscando determinar a perspectiva que está em jogo, como, por exemplo, a conservação de uma comunidade, de um indivíduo, de um Estado, etc., já que, admitindo que cada julgamento de valor não pode ser compartilhado no sentido de poder igualmente pertencer a outro, tem de se concentrar, nas perspectivas provisórias, que se manifestam, principalmente, nas avaliações morais, já que são o pano de fundo a partir do qual se constrói uma visão de mundo em seu conjunto. Somente com este procedimento, pode-se mostrar que se trata de avaliações de fachada, de perspectivas provisórias, interpretações que permitem ao

homem se situar no mundo.

Especularmente, por outro lado, o filósofo admite existir uma espécie de moralidade efetiva que perpassa o corpo enquanto presença de uma série de "tu deves" que não aparecem, mas que regulam silenciosamente nossas estimativas e expressam também aquilo que somos. Trata-se de diagnosticar, naquilo que aparece, o que se esconde, de verificar nas interpretações morais as interpretações que se dão em profundidade. Uma moral pressupõe outra moral, do mesmo modo que um julgamento pressupõe outro julgamento; ao menos assim indica em um fragmento póstumo de 1884: "E *o fato* de que se queira uma moral, pressupõe já um cânon moral. Deve-se respeitar essa moral ENCARNADA da *conservação de si*! Ela é de longe o mais astuto sistema da moral!**"**[18]. Ora, o filósofo quer defender a existência de um sistema moral não consciente que regula secretamente o plano da consciência, no qual se manifesta a moral conceptual. Diz-se não consciente por se tratar de uma moral enraizada no *quantum* de energia encarnada em um corpo. O corpo teria, assim, um sistema de regulação tão astuto que expressaria o que lhe é mais proveitoso, promotor do seu crescimento, e o que lhe seria mais prejudicial, no sentido de seu definhamento: "O número de 'tu deves' que trabalham continuamente em nós! As considerações que eles têm uns pelos outros, os postos de comando e os postos de obediência! O saber sobre as funções superiores e inferiores que estão em obra!"[19].

As avaliações conhecidas seriam, assim, produto das desconhecidas. Nesse caso, o julgamento moral é suportado pela atividade de julgar que se desenrola no organismo. O julgamento moral seria apenas a superfície de um grande *iceberg*, cujas dimensões e possibilidades não podem ser atingidas. Ainda assim, manifestam-se, no julgamento moral, como uma forma de seu prolongamento. O que é veiculado pelo conceito manifesta, em segredo, todo o plano não-conceptual que o rege. Eis aqui o sentido nietzschiano de considerar a moral como uma semiótica dos afetos, isto é, como uma via de investigação - o termo mais adequado talvez seja perscrutação - da regulação vigente entre os impulsos, forças, vontades de potência. Na sua ótica, a tarefa da ética estaria em determinar "as diferenças de valor como hierarquia fisiológica segundo 'o superior' e 'o inferior' ('mais importante, mais essencial, mais indispensável, mais insubstituível', etc.)"[20].

Não há nada, na sua visão, que seja mais importante e decisivo, em termos de avaliações, do que a diferença hierárquica entre o superior e o inferior. Considerando que tal distinção se encontra em todos os organismos vivos, ele atribui sua presença aos menos e aos mais complexos em termos de organização. Estar vivo implica o avaliar ou, na formulação do filósofo, "'*vivo:*' isto já quer dizer estimar"[21]. Observe-se que, na base da argumentação nietzschiana, se encontra uma ampliação do uso aplicativo do termo avaliar, já que define o estar vivo pelo estar avaliando. Assim, as avaliações processam-se em tudo aquilo que vive. Todavia, a vida humana é, manifestamente, um caso especial, já que, externaliza as avaliações que ocorrem em profundidade e que já supõem uma hierarquia: "diferença entre funções *inferiores* **e** *superiores:* hierarquia dos órgãos e das necessidades, representadas pelas personagens que comandam e que obedecem"[22] e mascara essa hierarquia ao traduzi-la

em uma linguagem conceptual. No limite, o conceito é uma interpretação, um valor, que esconde as interpretações que ocorrem entre os órgãos e manifestam necessidades singulares.

Uma ética conceptual jamais poderá transpor o corte transversal que impede o acesso da consciência aos processos que se dão nas profundezas de cada organismo conferindo-lhes especificidade e singularidade. Essa é a característica de uma ação, enquanto pessoal, interessada e singular. Em contrapartida, Nietzsche refere-se, simultaneamente, à emergência de uma tarefa ética e à falha das outras éticas: "*Toda* ética até aqui mostrou-se infinitamente limitada e local: cega e de má-fé com relação às leis reais, ainda por cima", diz em um fragmento de 1884. Em um parágrafo de *A gaia ciência***,** o filósofo afirma que todas as vivencias são morais: "Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível"[23]. Desse modo, não se teria como investigar ou avaliar a moral senão desde uma posição moral. Tem-se, com isso, um círculo vicioso que só reputa a presença de cada interpretação em curso, pois não há medida acima das avaliações e sua expressão conceptual é tão-somente uma máscara.

Ora, a afirmação da pessoalidade, individualidade e singularidade do agir não se coaduna com a formulação de uma ética conceptual, uma vez que a noção de corte transversal impede o acesso justamente a essa pessoalidade do agir que se manifesta sempre travestida quando do uso das palavras. Expressões como dever, responsabilidade, consciência e liberdade não podem se endereçar ao que há de pessoal, mas tão-somente àquilo que é marca do rebanho, àquilo que foi previamente simplificado, a fim de ser comunicado a um determinado número de homens. Há uma limitação necessária de um código de normas enquanto resultantes da superficialidade da consciência, pois só expressam as prescrições necessárias à sobrevivência de grupos humanos que já resultam de uma interpretação. É no domínio da associação entre os homens que eles têm sentido e, somente por isso, vigência. Entretanto, porque não podem dizer absolutamente nada acerca da ação que já não tenha sido traduzida através da linguagem em uma perspectiva comum, não falam de uma constituição humana, mas exprimem as avaliações de fachada de um determinado grupo. Efetivamente, a diferenciação estabelecida por Nietzsche, entre superfície e profundidade, situa as formulações éticas em uma dimensão estritamente superficial. Eis a base da crítica ferrenha do filósofo à imputação de um dever ao ser, haja vista a ausência de prerrogativas humanas para efetuar esse tipo de imputação sem atribuir-lhe o estatuto imediato de uma interpretação provisória.

É possível, ainda assim, construir uma interpretação ética sem recorrer à idéia de natureza ou de constituição humana, mas enquanto expressão de uma dada condição de vida. Esse é o caminho para a compreensão de uma outra perspectiva ética, em Nietzsche, enquanto *amor fati*. Por um lado, ele admite haver uma necessidade, vigendo em profundidade que prescreve as avaliações manifestas através de uma linguagem conceptual. Embora não se tenha acesso às avaliações que se processam aquém da comunicação, Nietzsche atribui a elas um papel determinante nas avaliações conhecidas. São elas que impõem um modo de avaliar segundo a precisão orgânica. Em vista disso, reiteradas vezes ele relaciona o quanto de potência que se é com o lugar que se ocupa. No limite

é este quanto de potência que, legislando em silêncio, situa a ação humana. Com o *amor fati*, o filósofo retoma o conceito de necessidade como destino, isto é, entende que o destino da existência humana é determinado por avaliações às quais nos falta competência para acessar. Em um fragmento de 1880, ele afirma: "Como todos os nossos atos são necessidades absolutas e de igual modo coisas absolutamente desconhecidas para nós, então todo o: deves fazer isso incondicionalmente são palavras ao vento"[24], acrescentando, na seqüência, a impossibilidade de nosso controle sobre o querer: "Nem podemos de forma diferente do que devemos, nem nos é possível controlar em cada caso singular se algo aconteceu que deveríamos fazer"[25].

A afirmação de necessidade de 1880 corresponde à da moral encarnada da conservação de si de 1884[26]. Em ambos os casos, está posto o caráter imprescindível das avaliações que se processam em profundidade enquanto determinantes daquelas ocorridas na superfície. Professar o *amor* ao necessário, nesse âmbito, é afirmar a necessidade que vige em profundidade desde a introdução de uma perspectiva acerca do agir, que é, em muitos sentidos, indeterminado. É reconhecer que o desconhecido regula o conhecido e que dele somente à necessidade é dado ascender. Por isso, querer amar, doravante, o que é necessário aparecer como única atitude compatível com a competência humana diante do próprio agir. Não determiná-lo com vista a algo, mas interpretá-lo desde o que se manifesta. O *amor fati*, enquanto interpretação ética, é a exposição de como se processa a ação no homem enquanto interpretação do próprio agir, pois não há como atingir um fundamento. Se Nietzsche afirma que esta será a sua moral, é porque entende o agir desde uma inocência intrínseca manifesta pela impossibilidade de determinação de suas causas. Inocência essa proveniente da própria necessidade do agir, cuja assimilação dá-se mediante o sentimento de sua aceitação.

Transparece, nesse momento, a primeira característica de uma ética nietzschiana: o reconhecimento de que o agir carece de fundamento. Daí ele prescrever o *amor ao fatum* enquanto sentimento de aceitação da necessidade que independe de justificativas. Não há uma causalidade exterior que o explique e tampouco uma causa primeira ou razão última. A ação humana é desprovida de uma razão suficiente que a possa sustentar. Efetivamente, não há, para Nietzsche, uma causa que a faça ser, mas uma explosão de força que não admite dissociação entre causa e efeito. A necessidade do agir enquanto imposição de força exclui terminantemente a necessidade de uma causa. Ao contrário, o caráter fortuito da ação é que ganha relevo, pois, por mais que uma necessidade instintual seja determinante, a impossibilidade de conhecê-la ou de precisá-la torna a sua manifestação sem fundamento, já que se está sempre no domínio da interpretação. No limite, o que Nietzsche percebe nesse jogo entre profundidade e superfície é que o agir não tem um porquê, uma razão de ser, nem tende a um fim. É a essa carência de justificativas que o termo 'fortuito' remete.

Simultaneamente, o acaso e a necessidade estão presentes no agir em Nietzsche, pois o acaso expressa o caráter fortuito das combinações de forças. A multiplicidade de vontades de potência, que o filósofo interpreta enquanto acontecer, corresponde ao céu acaso: "Em verdade é uma benção e não uma blasfêmia, quando eu ensino: 'Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu

inocência, o céu casualidade, o céu arrojo”[27], escreve em *Assim falava Zaratustra*. Mas existem os lances de dados jogados no céu acaso que determinam as combinações possíveis entre as forças. Cada lance de dados marca a combinação que se dá num e noutro lances. A necessidade aparece, ao mesmo tempo, no lance de dados e na combinação, isto é, vige a necessidade de novos lances de dados, no sentido de outras combinações de forças que, constantemente, se deslocam, o movimento lhes é inerente, e na interpretação que resulta da combinação proveniente da luta entre as forças. Assim, acaso e necessidade não são conceitos contraditórios no pensamento nietzschiano, mas complementares, já que é a presença do acaso que remete a necessidade apenas à combinação. Do contrário, Nietzsche cairia no conceito de uma necessidade natural que dirigiria não as coisas, mas os impulsos, forças, vontades de potência. Nesse caso, o existente é pensado como uma unidade à qual determinada necessidade é posta e não como pluralidade cuja combinação casual impõe uma interpretação necessária. Necessário é retirar a necessidade do conceito dos existentes, e isso Nietzsche faz ao situar as combinações de forças no céu acaso. Não é a necessidade que as dirige, mas o acaso, ainda que haja a presença da necessidade enquanto produto da combinação de um lance casual. Compreender o agir em Nietzsche, desde a vontade de potência, é entender a distinção entre uma necessidade inerente à qual o filósofo quer ultrapassar e uma necessidade resultante das lutas entre as forças, que se concilia com o acaso. O *amor fati* exprime a assimilação do resultado das lutas e não de sua inerência às forças.

A ação, por conseguinte, não se desencadeia com vistas a cumprir determinados fins. Desencadeia-se tão-somente de acordo com a necessidade resultante da combinação de forças. Mas, há de se acentuar que, seja pensando a ação desde o acaso das combinações de forças, seja da imposição de perspectiva necessária resultante da combinação, a falta de fundamento concerne a ambas. Ao retirar o fundamento da ação, Nietzsche ataca diretamente as construções éticas que a assentam seja no domínio de uma máxima incondicional, seja no da projeção de um ideal. A rejeição de uma tendência inerente à ação, enquanto motivo interno regido por uma natureza universal pertencente a todos os homens, é substituída pela necessidade orgânica de agir de tal ou qual modo. Necessidade esta que, ao pôr em relevo o interesse das forças por um *plus* de potência, confere à condução instintual a base do agir, retirando o primado de uma possível razão legisladora. A própria noção de base do agir é decomposta pelo caráter fortuito das combinações, não havendo como desmembrar a ação a partir de uma causalidade anterior. O homem é posto por Nietzsche no mundo desde o desconhecimento de um fundamento. O que conta são as inclinações humanas: seus impulsos, enquanto manifestando necessidades, introduzem interpretações.

Se entendermos ética como as construções explicativas do agir elaboradas na tradição do pensamento ocidental, podemos relacionar o termo *amor fati* ao termo ética, em Nietzsche, desde a perspectiva da necessidade e da afirmação dessa necessidade enquanto interpretação. Com o primeiro, ele designa o sentimento de aceitação incondicional do que se fez não apenas no instante; porém, na dimensão de um retorno eterno. Com o segundo, simultaneamente a mudança de atitude,

que se processa no homem quando ele deixa de julgar a vida passando a afirmá-la, e o reconhecimento de que, na base do seu agir, há uma determinação profunda que não lhe permite julgá-lo, mas apenas afirmar a interpretação introduzida. Ao afirmar a vida sem julgá-la, o homem passa a manifestar uma aquiescência profunda diante do que foi, do que é e do que será, convertendo a assimilação da vida em um profundo *amor* ao destino. Sob outro aspecto, a mudança de atitude é expressão das condições do homem que avalia enquanto produto das avaliações que se dão em profundidade, expressando a necessidade que o faz ser: "A aprendizagem nos transforma; faz como toda alimentação, que não apenas 'conserva' -: como bem sabe o fisiólogo. Mas no fundo de todos nós, 'lá embaixo', existe algo que não aprende, um granito de *fatum*..."[28], escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal.*

Assim, uma segunda característica de uma ética em Nietzsche, relacionada diretamente à primeira, é o reconhecimento da presença de uma determinação profunda do agir como imposição de perspectivas. A admissão de que há um 'granito de *fatum*' por trás das avaliações conhecidas enquanto seus efetivos regentes: "as formas conscientes de nosso querer, de nossa sensibilidade, de nosso pensamento estão a serviço de um querer, de uma sensibilidade e de um pensamento bem mais amplos"[29]. As perguntas e respostas que se podem formular já manifestam esse plano decisivo do querer, do pensar e do sentir; já expressam uma interpretação. Nietzsche parte do conceito de vontade de potência para expor o agir. Se os julgamentos de valor são decisivos em termos do que se aceita e da forma como se aceita, esses julgamentos são remetidos à vontade de potência que, para o filósofo, os inspira e regra. Por isso, a moralidade efetiva que o homem porta em seu corpo é a expressão das lutas e hierarquias que se dão entre as diversas vontades de potência. Também a moral conceptual que rege um determinado grupo é, igualmente, inspirada e regrada pela vontade de potência. Em ambos os casos, tem-se interpretações. Todavia, a moral conceptual visa ao grande número enquanto a moral encarnada no corpo, a multiplicidade de tu deves que se exercem no corpo, manifesta a singularidade de cada existente. Entretanto, essa singularidade é mascarada, na ótica de Nietzsche, por uma moral canônica.

Quando as morais explicam o agir, o dever e o conjunto da sua respectiva moral dirigindo-se à totalidade dos homens, o fazem desde a pressuposição de uma igualdade constitutiva deles que já expressa uma interpretação. Por um lado, essa pressuposição já é um cânon moral que determina como o homem deve ser enquanto natureza humana, *o* homem. Por outro, exprime a moral vigente nas lutas de um corpo que busca a sua conservação enquanto impõe sua perspectiva. É o julgamento de que a igualdade viabiliza a sobrevivência de um maior número que determina a sua associação, bem como as prescrições igualitárias. Na visão de Nietzsche, como há uma moralidade efetiva no corpo, há um número de "tu deves" que, continuamente, se manifesta na regência dos postos de comando e de obediência, na luta entre as vontades, esta moral mais relevante deve ser levada em conta mais do que a moralização do conceito. Que tipo de vida quer uma moral ao partir já de determinado cânon moral? Mais especificamente, que tipo quer uma moral ao adotar determi-

nadas prescrições? Nesse caso, não há exceções, a moral conceptual visa a um tipo que manifesta a necessidade presente na profundidade mesmo na associação entre os homens. Toda moral, em Nietzsche, visa a um tipo e as necessidades de suas inclinações formam um tipo. Assim, o tipo é determinado pelos sistemas de vassalagem nele presentes e a moral conceptual, pela tentativa de preservá-lo ou não.

É interessante sublinhar que, sob este aspecto, uma questão vem à tona: a possível relação entre a moralidade efetiva do corpo e a moral conceptual na formação do tipo. Em Nietzsche, a moral conceptual é totalmente determinada por uma moral do corpo ou há alguma espécie de influência mútua? Por vezes, Nietzsche parece oscilar entre as duas possibilidades, isto é, admite resolutamente que a moralidade que atravessa o corpo seria determinante de qualquer outra conceptualização moral, já que os julgamentos de valor são manifestações das lutas entre as vontades de potência: "o instinto mais comum e mais subterrâneo em todo fazer e querer vem a ser (...) o mais desconhecido e secreto, porque *na prática* nós obedecemos sempre ao seu comando, que nós *somos* esse comando" (11 [96] do novembro de 1887/março de 1888). Entretanto, reconhece que toda moral que impõe sua lei disciplina um certo tipo de homem: "Toda moral que, de uma forma qualquer, impôs sua lei, consiste em adestrar e disciplinar um certo tipo de homem, presumindo que este tipo de homem era o fim essencial e mesmo exclusivo: enfim, presumindo sempre um tipo**"**[30]. Como conciliar o exercício da disciplina com a determinação profunda das lutas entre as vontades de potência? Como relacionar o granito de *fatum* com a terminologia "formação de um tipo"?

Ora, encontra-se, em Nietzsche, um conceito de dever que se relaciona, também, com a necessidade que vige em profundidade. É nesse conceito que contamos encontrar a ligação entre o *fatum* e a formação. Distinto de uma noção abstrata de dever que prescreveria aquilo que "deve ser", uma obrigação moral considerada nela mesma, o conceito nietzschiano de dever remete ao conceito de obediência incondicional. É por entender que há uma série de "tu deves" regulando as relações entre as múltiplas vontades de potência que o filósofo percebe na natureza, entendida como campo de batalha da luta entre os impulsos, um imperativo que prescreve a obediência enquanto condição de plenitude orgânica: "'Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo' - esse me parece ser o imperativo categórico da natureza"[31], escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal***,** contrapondo o que entende como imperativo da natureza à abstração imposta pelo imperativo categórico kantiano que se dirige ao indivíduo[32].

A perspectiva de que há uma necessidade que vige em profundidade inviabiliza a postulação de qualquer imperativo categórico, mas tão-somente condicional enquanto respeita o introduzir de interpretações que se manifesta em profundidade e reconhece no imperativo condicional a possibilidade de uma interpretação acerca do agir. Ao endereçar a obediência ao inteiro bicho homem, a *o* homem, Nietzsche conecta as características das lutas entre as vontades de potências que, entendidas desde as relações de mando, compõem o homem com uma formação social do inteiro bicho

homem, desde a transposição dos vínculos corporais aos sociais. Trata-se de pensar que o mesmo tipo de relação hierárquica entre quem manda e quem obedece em um corpo seja a base para o estabelecimento de uma hierarquia em um corpo entendido socialmente. Por isso, a obediência não se dirige ao indivíduo, especialmente enquanto pondo a si mesmo a possibilidade ou não de obedecer a uma determinada prescrição, mas engloba os povos e o homem a partir do "deves obedecer" que o forma de tal ou qual modo. Ou a obediência conduz a uma hierarquia que confere plenitude orgânica ou, em sua ausência, a uma desagregação completa dos impulsos. Todavia, é condição de plenitude a presença da hierarquia, tanto entre os órgãos quanto entre os homens, assentada no conceito de obediência incondicional. Não importa ao que se obedece desde que se obedeça: "toda a moral *sadia*, é dominada por um instinto de vida - algum mandamento de vida é preenchido por um determinado cânon do 'deves' e 'não deves'..."[33], escreve Nietzsche.

O termo moral, nos textos de Nietzsche, aplica-se, ao mesmo tempo, ao âmbito fisiológico e social, à regulamentação vigente entre as ínfimas partes que compõem o organismo e à hierarquia estabelecida entre os homens. Enquanto destina-se à regulação entre os impulsos, o filósofo confere-lhe a significação de elemento regulador do comportamento dos instintos[34]. As morais seriam, assim, do ponto de vista fisiológico, tão-somente formas de expressar a hierarquia presente entre os impulsos, as interpretações que se dão nas profundezas. Os estados morais são entendidos, nesse sentido, como estados de perspectivas fisiológicas. Sob outro aspecto, a moral aparece, na ótica do filósofo, como a forma a partir da qual os homens se hierarquizam. As hierarquias entre os homens e a avaliação de tudo o que concerne ao humano são remetidas à moral enquanto uma espécie de doutrina das avaliações humanas. Nesse caso, as interpretações conceptualizadas expressam as avaliações que se processam em profundidade como estimações para o que concerne ao humano. Operando, aparentemente, em um duplo registro, Nietzsche entenderia, por um lado, a moral como a regulamentação que se processa em profundidade enquanto ordenação fisiológica entre os impulsos e, por outro, como regulação das valorações humanas no âmbito social. Contudo, da compreensão das condições fisiológicas dos impulsos no homem, emerge, para o filósofo, o entendimento de seu mundo valorativo enquanto promoção ou obstrução da vida. Efetivamente, não há uma oposição entre as dimensões fisiológica e social da moral, porque a moral conceptualizada expressa a hierarquia entre os múltiplos impulsos e a tentativa de manter ou ultrapassar essa hierarquia, desde uma condição moral enquanto imposição de perspectiva.

Nesse sentido, acreditamos que uma ética, em Nietzsche, retoma os traços de caráter na determinação do agir em uma outra dimensão, uma vez que remete à profundidade como determinadora das avaliações e interpretações. É a luta entre as vontades de potência processadas aquém da comunicação que prescreve aquilo que vem a ser como sentido e valor, consoante ao filósofo, enquanto aquilo que vem a ser desde a perspectiva de sua fisiologia. É nesse âmbito que se dá a interpretação que, independente de intérprete impõe uma perspectiva. Ainda que haja a sua conceptualização enquanto tentativa de um tornar comum as avaliações que se processam em profundi-

dade e às quais não se tem acesso via linguagem, são elas que se manifestam sempre que sentidos e valores são introduzidos. A linguagem torna comum processos eminentemente singulares que, ao serem traduzidos, exprimem apenas aproximadamente as avaliações, desde a diferença entre os tipos. Por isso a pressuposição de uma igualdade entre os homens rechaçaria a mínima possibilidade que se tem de apreender, através da diferença, a singularidade da ação humana. O que Nietzsche retoma é o sentido de *êthos* como a base da *práxis*, isto é, o *êthos* nietzschiano corresponde às lutas entre as vontades de potência que se processam em profundidade. Esse é o lugar de onde brota o agir humano, lugar esse que está no homem mesmo e que exprime as lutas que o compõem. É do *êthos***,** enquanto traços de caráter remetidos à vontade de potência, que emanam os atos singulares do homem, em Nietzsche, enquanto interpretação.

A sua ética é a do modo de ser do humano lançado no mundo sem sentidos prévios, cujo caráter do homem, entendido desde a luta entre vontades de potência que impõe uma perspectiva, dota-o de sentido e valor. Nesse caso, Nietzsche distancia-se da compreensão do caráter como modo de ser que se vai adquirindo ao longo da existência. Não se trata da retomada de uma perspectiva aristotélica, que vê o caráter ser adquirido mediante os hábitos. Em Nietzsche, não são os hábitos que determinam o caráter, mas o caráter que determina os hábitos, isto é, a composição humana desde as lutas vigentes em seu corpo, entendidas enquanto caráter, determinam o costume e a moral. Há uma necessidade que vige em profundidade como detentora daquilo que vem a ser. A ética manifesta-se, por conseguinte, desde o modo de vir-a-ser que exprime as lutas entre as vontades de potência. No limite, é ao granito de *fatum* **q**ue Nietzsche remete sentido, valor, hábito, costume, etc. Efetivamente, o pensador alemão introduz com a ética do *amor fati*, uma nova relação do homem com o bem e o mal, a partir da retomada, em outra dimensão, dos pressupostos éticos da ligação social, desde a introdução de determinações não-conscientes e singulares no agir enquanto imposição de perspectivas. Se o entendimento e a compartilha do sentido e do valor supõem a inscrição em uma cadeia de interlocuções, a sua produção provém das lutas que se processam em um corpo singular. Daí a impossibilidade, em seu discurso, de uma ética universal que vigore incondicionalmente.

Ora, além da ausência iniludível de fundamento e das determinações profundas como regentes, duas questões são prerrogativas para uma ética em Nietzsche, quais sejam, a compreensão de que não há uma igualdade constitutiva do homem e a admissão da presença da hierarquia, tanto entre os impulsos quanto entre os homens. Diferença e hierarquia estão diretamente relacionadas, pois a dessemelhança entre homem e homem sustenta a hierarquia entre eles. Da mesma forma que a multiplicidade organizada em um corpo não pode ser encontrada em outro, o conceito de igualdade não encontra referente na efetividade, no campo de luta entre as diversas vontades de potência. Ainda que a luta esteja presente em todas as formas de vida e a hierarquia resultante da luta seja a manifestação das relações de mando e obediência que se processam em um corpo, a sua composição não é encontrada em outro. Caso fosse, teria de haver uma estabilidade entre os adversários, visto que a definição de igualdade implicaria a impossibilidade da disputa desde a diferença entre

dominador e dominado. Com a inserção da igualdade no âmbito de sua interpretação fisiológica, o conceito de luta, enquanto movimento de disputa constante presente nos organismos, perde o sentido. O mesmo se processa caso se pense na igualdade permeando as relações sociais, pois a disputa entre os homens também deixaria de existir. Em vista disso, a igualdade em Nietzsche só aparecer como paridade referida a alguns, enquanto compartem os mesmos direitos por distinguirem-se como fortes ou fracos. Todavia, permanece a diferença mesmo entre os fortes e entre os fracos.

No lugar de enunciar o que *deve ser* dirigido ao conjunto dos homens, a ética de Nietzsche professa *o que vem a ser***,** enquanto manifestação singular que diferencia os homens. Cada homem apresenta um devir diferente, dado expressar as lutas processadas apenas no seu organismo e, por isso, diferenciadas das que se dão em outro. Novamente, é o quanto de potência que se é que decide o vir-a-ser humano assim como a distinção irredutível entre homem e homem. De fato, Nietzsche situa o agir humano na perspectiva da explosão de força, isto é, na manifestação das lutas que se processam em profundidade. Assim, falar no que vem a ser é resgatar os processos não conscientes determinantes daquilo que se tem acesso através da consciência. Por isso, a necessidade manifesta-se no sentido de que só pode vir-a-ser aquilo que já se é, pois são as hierarquias resultantes das lutas que situam o homem na relação com outro homem. Nesse sentido, a ética nietzschiana remonta à sua interpretação fisiológica, trata-se da interpretação de uma multiplicidade de vontades de potência que se digladiam permanentemente e introduzem perspectivas que dotam a existência de sentido e de valor. Entretanto, não se trata de um princípio metafísico, explicar a ação desde a unidade da vontade, mas de interpretar a presença de uma multiplicidade de vontades enquanto acontecer. É na necessidade da luta e na perspectiva necessária enquanto resultado da disputa que se encontra, em Nietzsche, a possibilidade de interpretar o agir humano desde a necessidade e prescrever-lhe o *amor* enquanto aceitação do seu vir-a-se como *fatum***.**

Notas

[*] Professora do Centro de Ciências Humanas da PUC-Campinas.
[1] HAAR, Michel. *Par-delá le nihilisme.* Paris: PUF, 1998, p. 2.
[2] BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche the Ethics of an Inmoralist*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 208.
[3] À guisa de esclarecimento metodológico, cumpre informar que existem, pelo menos, duas posições clássicas referentes à questão dos fragmentos póstumos de Nietzsche, quais sejam: a de Heidegger, que afirma estar a filosofia propriamente dita desse pensador nesses fragmentos e, assim, os considera indispensáveis (cf HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, v I, p.11), e a de Schlechta, que parte exclusivamente das obras publicadas e destinadas à publicação pelo filósofo (cf. SCHLECHTA, K. *Le cas Nietzsche*.Tradução André Coeuroy. Paris: Gallimard, 1960, p. 13). De nossa parte, compartimos a posição de Heidegger e consideramos os fragmentos póstumos fundamentais para a compreensão do conjunto da filosofia de Nietzsche e remetemos a possibilidade de interpretação deles, especialmente na atualidade, à conclusão da edição crítica realizada por G. Colli e M. Montinari que, como afirma Muller-Lauter em *A doutrina da vontade de poder*, antes mesmo de sua conclusão: "...já segundo os volumes até aqui publicados dessa edição, pode ser dito que, sobre a base do material ora tornado conhecido, a pesquisa sobre Nietzsche (Nietzsche-Forschung) se vê colocada, sob vários aspectos, diante de uma nova situação" (Muller-Lauter *A doutrina da vontade de poder*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: Anna Blume, 1997, p. 57). De outra parte, queremos assinalar, ainda, que compartilhamos da periodização apresentada por Scarlett Marton no Brasil, segundo a qual seria possível identificar três períodos diferentes no pensamento de Nietzsche que servem de parâmetro para uma melhor compreensão do autor, com a ressalva de que não se trata de uma divisão em "unidades fechadas". Compartimos com a autora de *Das forças cósmicas aos valores humanos*, a compreensão de um primeiro período em que a filosofia de Schopenhauer, a música de Wagner e o estudo filológico constituem o pano de fundo de suas reflexões de 1870 a 1876. De 1878 a 1882, é a influência do positivismo que motiva a investigação de Nietzsche. Já a partir de 1883 suas obras revelam a sua autêntica filosofia, que se estende aos fragmentos de 1888 (cf. MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 21-38). Mas centramos nossa compreensão na inexistência de unidades fechadas e estanques, justificando, por vezes, o recurso a textos de diferentes períodos para a apresentação de noções similares por vezes em gérmen num período anterior e retomadas no terceiro período.
[4] NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes printemp-automne 1884.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 190. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. X).
[5] Idem, *Para além de bem e mal.* Trad. Paulo César Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 81.
[6] Idem, *Fragments posthumes automne 1884-automne 1885.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 165. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XI). Encontra-se uma argumentação similar nos seguintes textos póstumos: 10 [46], [47] do outono de 1887, XIV, 14 [185], 15 [72], [92], da primavera de 1888, entre outros.
[7] NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes dédut 1888 – début janvier 1889.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 146. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XIV).
[8] Como exemplo dessas análises, Nietzsche cita uma explicação referente ao surgimento do juízo bom em *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 21.
[9] NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes dédut 1888 – début janvier 1889.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 138. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XIV).
[10] Idem, *Para além de bem e mal.* Trad. Paulo César Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 38.
[11] Idem, *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 262.
[12] Idem, ibidem.
[13] Idem, ibidem.
[14] Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 316. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XIV).
[15] Idem, *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 353. Na verdade, a afirmação de que o organismo vivo pensa continuamente, remonta a Leibniz, pois, na exposição de sua metafísica das Mônadas, ele se refere a esse pensar constante: "O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou substância simples, é precisamente o que se chama de *Percepção*, que deve distinguir-se da apercepção ou da consciência (...). Foi este o ponto onde falharam os Cartesianos, ao desprezarem as percepções inapercebidas" diz no texto *Monadologia.* (G. LEIBNIZ, Monadologia. In: *Coleção Os pensadores*, Trad. Marilena Chauí, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 106).
[16] Idem, NIETZSCHE, F. *Fragments posthumes dédut 1888 – début janvier 1889.* Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 216. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XIV).

[17] Idem, *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 145. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. X).
[18] Idem, ibidem.
[19] Idem, *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 23. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. X).
[20] Idem, ibidem, p. 144.
[21] Idem, ibidem, p. 133.
[22] Idem, *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p.141.
[23] Idem, *Aurore*. Pensées sur les préjugés moraux. Trad. Julien Hervier, Paris: Gallimard, 1982, p. 487. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. IV).
[24] Idem, ibidem.
[25]
[26] Idem, *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 2 ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1981, p.172.
[27] Idem, *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 139.
[28] Idem, Idem, *Fragments posthumes automne 1884 - automne 1885*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 190. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. XI).
[29] Idem, Idem, *Fragments posthumes automne 1885 – automne 1887*. Trad. Julien Hervier, Paris: Gallimard, 1982, p. 73. (*Oeuvres philosofiques complètes*, v. X).
[30] Idem, *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 87.
[31] Bernd Magnus também reconhece um imperativo presente na filosofia de Nietzsche, mas a partir da doutrina do eterno retorno. Por concernir apenas ao indivíduo, ao invés de ser categórico, é existencial. Ao rejeitar a necessidade de pensar no valor de verdade da doutrina enquanto cosmologicamente supõe a verdade e normativamente se age como se fosse verdade, Magnus formula um imperativo pluralista que não supõe a universalidade da lei, mas vale para cada um. Não determina o que se deve desejar em termos de vida mas sim a necessidade de desejar a vida: "O retorno (e sua verdade real ou possível) é uma representação visual e conceptual de uma atitude particular em relação à vida" (MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's existential imperative*. Blomington & London: Indiana University Press, 1978, p. 142). Na leitura de Gilles Deleuze, a filosofia de Nietzsche dirige suas teses centrais à dialética. Ainda assim, reconhece no seu pensamento uma regra prática tão rigorosa quanto a kantiana. É o eterno retorno entendido, como pensamento ético e seletivo que apresenta uma nova formulação da síntese prática: "*O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1970, p. 77). Nosso imperativo, diferentemente de Magnus e de Deleuze, é condicional por prescrever condições de plenitude e por se apresentar como uma interpretação. Por outro lado, em nossa ótica, a presença de uma ética, em Nietzsche, não está na atribuição de uma regra ao eterno retorno, seja entendida como imperativo existencial ou regra prática, mas na aceitação incondicional da vida expressa no *amor fati* que supõe a compreensão do eterno retorno.
[32] NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 36.
[33]Ver também *Para além de bem e mal*, § 19.

Referências

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche the Ethics of an Inmoralist***.** Massachusetts: Harvard University-Press, 1996

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie,* Paris: PUF, 1962.

HAAR, Michel. *Par-delá le nihilisme.* Paris: PUF, 1998.

HEIDEGGER, M.. *Nietzsche*.Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 2 v.

MAGNUS, Bernard. *Nietzsche's Existencial Imperative.* Bloomington, Indiana University Press, 1978.

MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos,* São Paulo, Brasiliense, 1990

Muller-Lauter em *A doutrina da vontade de poder*. Trad. Oswaldo Giacoia, São Paulo: Anna Blume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

_____. *Oeuvres philosophiques complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1971/1997. 18 vol.

_____. *Para além de bem e mal.* Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da Moral.* Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

_____.*Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SCHLECHTA, K. *Le cas Nietzsche*.Trad. André Coeuroy, Paris: Gallimard, 1960.