



MORAL COMO NATUREZA E COMO ANTINATUREZA: NIETZSCHE E KANT COMO CASOS EXEMPLARES

Morals as nature and as anti-nature: Nietzsche and Kant as exemplary cases

Vânia Dutra de Azeredo
UNIRIO

Resumo: Partindo das definições de moral como natureza e como antinatureza introduzidas por Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, investigaremos as construções explicativas da ação formuladas por Kant e por Nietzsche objetivando mostrar, por um lado, que ao excluir da ação moral qualquer determinação prático-material, a ética kantiana constitui-se como um caso exemplar da moral como antinatureza. Por outro, que ao recusar remeter a ação a um fundamento ou a uma justificação racional, entendendo o agir a partir de determinações profundas não-conscientes, Nietzsche é o caso exemplar de uma moral como natureza.

Palavras-chave: natureza; antinatureza; moral; ação; não-consciente; dever

Abstract: Starting from the definitions of morality as nature and anti-nature introduced by Nietzsche in *Twilight of the Idols*, we will investigate the explanatory constructions of action formulated by Kant and Nietzsche aiming to show, on the one hand, that by excluding any practical-material determination from moral action, the Kantian ethics constitutes an exemplary case of morality as anti-nature. On the other hand, by refusing to refer the action to a rational foundation or justification, understanding action based on profound non-conscious determinations, Nietzsche is the exemplary case of morality as nature.

Keywords: nature; anti-nature; moral; action; non-conscious; duty;

...nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nossos não e ses e quês - todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol (NIETZSCHE, GM/GM, Prólogo, 2, KSA 5.248)

Neste artigo, apresentaremos a ética do *amor fati* em Nietzsche como caso exemplar de uma moral como natureza enquanto remete o agir a determinações profundas não conscientes, rejeitando ligar a ação moral a um fundamento ou a uma justificação racional¹. Mostraremos que a ética do *amor fati* se contrapõe ao que o filósofo denomina de moral antinatural como recusa e combate à multiplicidade de impulsos em luta no homem, visando a extirpar as paixões ora no pensar ora no agir. De outra parte, mostraremos que a ética kantiana, enquanto estabelece a liberdade como princípio supremo da moralidade que determina a vontade de todo ser racional e exclui dela qualquer determinação prático-material, constitui-se como um caso exemplar da moral como antinatureza. Nos dois casos, o ponto de partida de nossa hipótese é a afirmação de

¹ Cf. AZEREDO, v. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. 2 ed. São Paulo; Curitiba: FAPESP; CRV

Nietzsche, constante no parágrafo V de *Crepúsculo dos ídolos*, em que o filósofo estabelece a distinção entre o naturalismo na moral e a moral enquanto antinatural, qualificando a primeira de sadia e apresentando a segunda como uma sentença condenatória da vida, ainda que as duas morais sejam remetidas à uma condição de vida. Em *Crepúsculo dos ídolos*, lemos:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominada por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não deves’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos².

É preciso considerar que o termo moral, nos textos de Nietzsche, aplica-se, ao mesmo tempo, ao âmbito fisiológico e social, isto é, 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 "moral como elemento regulador do comportamento dos instintos entre eles"³. 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 "doutrina das avaliações humanas para tudo o que toca ao humano"⁴. Nesse caso, as interpretações conceptualizadas expressam as avaliações que se processam em profundidade, isto é, entre os sistemas de vassalagem presentes no corpo, na luta entre impulsos, forças, vontades de potência como estimulações 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, é da compreensão das condições fisiológicas dos impulsos no homem que emerge, para o filósofo, o entendimento do mundo valorativo enquanto promoção ou obstrução da vida e, por conseguinte, como expressão direta de condições fisiológicas. Em vista disso, a moral ser apresentada ou como natureza, no sentido de afirmar os instintos de vida, ou como antinatureza, enquanto destina-se a os extirpar. Convém mencionar que não há uma oposição entre as dimensões fisiológica e social da moral em Nietzsche, porque a moral conceptualizada expressa a hierarquia entre os múltiplos impulsos e a tentativa de manter ou de ultrapassar essa hierarquia, desde uma condição moral enquanto imposição de perspectiva. Daí Nietzsche 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 ao manifestarem uma condição, ou, nas palavras de Nietzsche: "nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido"⁶.

As avaliações conhecidas seriam, assim, produto das desconhecidas. Supondo-se que se possa admitir, com Nietzsche, como é nossa suposição, que o julgamento moral é suportado pela atividade de julgar que se desenrola no organismo. O julgamento moral

² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 36.

³ Ver também *Para além de bem e mal*, § 19.

⁴ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol,

⁵ NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol

⁶ Idem, *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 93.

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 prolongamento dele. O que é veiculado pelo conceito manifesta todo o plano não conceptual que o rege. Em vista disso, a moral poder ser considerada por Nietzsche 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, as forças, as vontades de potência, possibilitando a Nietzsche designar as construções morais seja como natureza ou como antinatureza. A partir da diferença entre uma formulação afirmadora e outra negadora da vida que investigaremos as morais em Kant e em Nietzsche, admitindo que ao adotar uma dada moral, o filósofo "dá um decisivo testemunho *de quem ele é* - isto é da hierarquia em que se dispõe os impulsos mais íntimos da sua natureza"⁷.

Começamos por apresentar a ética kantiana como caso exemplar da moral como antinatureza enquanto, por um lado, salvaguarda o incondicionado no domínio da moralidade ao afirmar na *Crítica da razão pura* que "o propósito último para o qual conflui, enfim a especulação da razão em seu uso transcendente concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus"⁸e, por outro, ao determinar sequencialmente que o valor de um ato reside na intenção; que o valor moral de uma ação não se encontra no propósito que se quer atingir, mas na máxima que a determina e que o dever vem a ser a ação necessária por respeito à lei na *Fundamentação da metafísica dos costumes*; estabelecendo, na *Crítica da razão prática*, que a vontade que age por dever é condição imperiosa para que se possa ser digno da felicidade. Em ambos os casos, mostraremos que as proposições presentes na ética kantiana vão ao encontro da noção de moral como antinatureza ao procederem à condenação dos afetos, à recusa do desejo e à negação da vida em conjunto, estando em conformidade com a definição de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*.

No que concerne à concepção de Deus como antítese da vida, encontramos em a dialética transcendental a exposição alusiva ao interesse da razão em transpor a série das condições e atingir o incondicionado. Admitindo a presença de uma ilusão transcendental inevitável que responde à exigência do espírito, Kant vai investigá-la a fim de responder à essa necessidade e, ao mesmo tempo, respeitar a distinção entre as respectivas faculdades. Como o pensamento consiste em ligar, cada uma das faculdades opera unificações. Se o entendimento, por meio dos conceitos, subsome a multiplicidade dada na intuição, a razão toma as regras a partir das quais o entendimento opera como ponto de partida, para atingir a unidade dos princípios. Sua unidade deve ser a mais alta e definitiva, denominada de "unidade racional"⁹. A busca de tal unidade maior remete ao incondicionado que é propriamente o intento da razão enquanto a última de todas as condições.

Nesse caso, não se trata de um conhecimento, mas de uma direção ditada pela marcha da razão que aspira ao ilimitado, que pretende representar o universo enquanto totalidade acabada. A última condição na qual reside o interesse da razão é a busca de uma perfeição, em suma, de um ideal. Há de se distinguir ideia e ideal no pensamento kantiano, pois o ideal, por ser determinado pela ideia, está mais distante da realidade objetiva¹⁰. Designando os conceitos puros da razão, ao termo ideia não corresponde um objeto nos sentidos. Muito próxima da ideia platônica, a kantiana aparece "como conceito de um maximum, [que] não poderá jamais ser dada congruentemente in concreto"¹¹. Apesar das diferenças existentes entre o idealismo transcendental e a filosofia de Platão, a definição de ideia platônica é retomada por Kant enquanto conceito puro da razão. Em 'Das idéias em geral', ele expõe a compreensão platônica das ideias que, enquanto não correspondendo a nenhum objeto dado aos sentidos, aproxima-se da sua própria

⁷ Idem, *Para além de bem e mal*. 2 ed. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 14.

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 393.

⁹ Cf. Kant, op. cit., 'Da ilusão transcendental', p. 182.

¹⁰ Idem, ibidem, p. 287.

¹¹ Idem, ibidem, p. 192.

definição.¹² O conceito de ideal guarda uma proximidade com a ideia platônica do entendimento divino, funcionando como força prática. Apesar das diferenças existentes entre o idealismo transcendental e a filosofia de Platão, a definição de ideia platônica é retomada por Kant enquanto conceito puro da razão. Em 'Das idéias em geral', expõe a compreensão platônica das ideias que, enquanto não correspondendo a nenhum objeto dado aos sentidos, aproxima-se da sua própria definição:

"Platão serviu-se da expressão *idéia* de modo tal, que se via bem que por ela entendeu algo que não somente é jamais tomada emprestado dos sentidos, mas que ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento com os quais Aristóteles se ocupava, na medida em que na experiência não é encontrado nada congruente com ela. Para Platão as idéias são arquétipos das próprias coisas e não como as categorias uma simples chave para experiências possíveis. Na sua opinião, elas emanaram da razão suprema, desde a qual tornaram-se partícipes da razão humana, a qual, todavia, não mais se encontra no seu estado originário, mas com esforço tem que reevocar, mediante a recordação (denominada Filosofia), as antigas idéias agora muito obscurecidas"¹³.

O conceito de ideal kantiano, a nosso ver, aproxima-se da ideia platônica do entendimento divino, funcionando como "força prática", isto é, atuando como diretriz reguladora da possibilidade de perfeição: "temos de confessar que a razão humana contém não apenas idéias mas também ideais que, na verdade, não possuem uma força criadora como as platônicas e, contudo, uma força *prática* (como princípios regulativos), subjazendo à possibilidade da perfeição de certas ações"¹⁴. O estabelecimento de uma convergência entre a ideia platônica e a kantiana, a nosso ver, é importante à medida que ela permite sustentar a argumentação de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, segundo a qual se dá, na história da filosofia, a postulação de um mundo verdadeiro a partir do qual o mundo aparente é julgado e condenado desde a progressão da ideia. De outra parte, permite mostrar como tal condenação configura-se como um argumento contra a vida ao recusar conferir ao humano uma dimensão instintual no agir, condenando a presença do desejo através da criação de um mundo modelo a partir do qual a efetividade é avaliada e sentenciada. Afinal, a completude da série das condições, em Kant, é também a instituição de um mundo modelo, qual seja, o das ideias e dos ideais que, em termos práticos, mede o mundo imperfeito desde a perfeição, possibilitando, na ótica de Nietzsche, simultaneamente, fazer do mundo verdadeiro uma obrigação e estabelecer uma ordenação moral do mundo que não seja suscetível à razão. Entendendo que a filosofia teórica de Kant tem como propósito tornar o domínio da moral inatacável, Nietzsche mostra como de dá a criação de um mundo indemonstrável na *Crítica da razão pura*. Em *Aurora*, afirma que:

"a fim de criar espaço para seu 'reino moral', ele se viu obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um 'Além' lógico - para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: *não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar 'o mundo moral' inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão - ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão*¹⁵.

Retomemos a noção de ideia enquanto decisiva para o entendimento da diferença, estabelecida por Kant, entre determinações objetivas e ligações subjetivas dos conceitos. Diferença essa que suporta a solução da terceira antinomia referente à cosmologia racional que termina por fundar o imperativo que é, em Nietzsche, a progressão da ideia

¹² Cf. KANT, op. cit., p. 186 e conforme a citação "força prática", isto é, enquanto reguladora da própria possibilidade de perfeição: "temos de confessar que a razão humana contém não apenas ideias, mas também ideais que, na verdade, não possuem uma força criadora como as platônicas e, contudo, uma força *prática* (como princípios regulativos), subjazendo à possibilidade da perfeição de certas ações" (op. cit. p. 287).

¹³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 186.

¹⁴ KANT, op. cit. p. 287

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 10.

que passa de verdade em Platão, para promessa no cristianismo e termina, em Kant com a introdução de um imperativo que sustenta a dualidade mundo verdadeiro e mundo aparente. Na terceira antinomia, ao apresentar a tese: "A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em seu conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade" e, posteriormente, a antítese: "Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza"¹⁶, Kant procura mostrar que ambas são verdadeiras, sendo a antinomia resultante da aplicação incorreta das respectivas teses, ora tomadas como determinação objetiva, ora como ligação subjetiva. A distinção entre os usos do entendimento e da razão permite conciliar a tese e a antítese a partir de dois planos diferentes, quais sejam, o da experiência, dos fenômenos, que requer para cada causa outra causa, e o dos númenos, das coisas em si mesmas, que admite tanto uma causa livre quanto um primeiro ser necessário. A solução da terceira antinomia dá-se, portanto, desde a verdade da tese com relação à razão e a verdade da antítese com referência ao entendimento. Os atos são determinados no âmbito dos fenômenos e são livres no plano das coisas em si.

A partir da distinção entre dois planos, Kant concilia o determinismo físico e a liberdade humana, possibilitando a postulação de um imperativo categórico que estabelece a ligação necessária entre a vontade e a lei a partir da causalidade pela liberdade. O conceito de liberdade, enquanto uma propriedade da vontade de todos os seres racionais, é condição para a submissão da vontade à lei. Logo, a solução da terceira antinomia, ao afirmar o mundo numênico, salvaguardando uma causalidade pela liberdade, torna viável o imperativo categórico, conduzindo, por um lado, à tese nietzschiana de uma sucessão ininterrupta da ideia na história da filosofia como pano de fundo da diferença entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro e, por outro, à formulação kantiana de uma ética universal, formal e racional. Ao fazê-lo, Kant, em nossa ótica, desenvolve uma moral como antinatureza.

Com referência à razão, Kant escreve: "A razão está presente e é sempre a mesma em todas as ações do homem em todas as circunstâncias temporais, mas ela mesma não é no tempo nem atinge um novo estado no qual antes não estava"; em termos do modo como se relacionam a razão e a ação, ele acrescenta: "a ação que se encontra imediatamente sob o poder da razão, e que está última, em sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso temporal". Ora, é justamente a possibilidade de a razão estar para além do tempo que possibilita a imputação de responsabilidade e, por decorrência, de culpa ao agente, pois a causalidade pela liberdade ao invés de pela necessidade natural é posta como geradora do agir. Mesmo que se trate da afirmação de um domínio pertencente à razão, cuja existência não pode ser anuída sem que se incorra em paralogismos, conduz a marcha do pensamento na busca de um ideal. Se a alma, o mundo e Deus são ideias incognoscíveis, pois nem lhes corresponde uma intuição nem podem ser subsumidas em um conceito, têm, entretanto, um papel regulador. Constituem máximas que conduzem o pensamento à busca do incondicionado. Não são princípios constitutivos, mas reguladores, fazendo com que se proceda como se houvesse a totalidade do mundo, a imortalidade da alma e Deus. Todavia, se tais princípios não têm um uso no domínio especulativo da razão, o têm no domínio prático que é definido, por Kant, como "tudo aquilo que é possível através da liberdade"¹⁷, por conseguinte, fora do tempo.

Se o fim último da razão concerne à liberdade da vontade, à imortalidade da alma e à existência de Deus, então concerne a tudo aquilo que se encontra fora do tempo. Com a vigência do tempo, a razão era prisioneira da causalidade natural e, com isso, não podia transpor a série das condições. Entretanto, no domínio prático, ela tem pleno direito de acesso aos númenos, às coisas em si mesmas, já que se trata de uma ordem na qual a razão

¹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 232.

¹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 391.

não sofre determinação temporal. Assim, a não presença da determinação temporal no incondicionado sustenta justamente a ausência de condições e a permanência de um imperativo. Trata-se de um outro mundo cuja vigência da ideia deve exercer seu influxo sobre o mundo sensível, configurando-se como uma condenação da vida ou, conforme afirmação de Nietzsche, como uma: “*antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida,” embora, como ele declara na sequência, ser: “apenas um juízo de valor da vida – de qual vida? – Já dei uma resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada”¹⁸.

O governo absoluto da razão em termos de moralidade possibilita a universalidade da legislação e a resposta a questão kantiana referente ao agir humano. Através do estabelecimento de uma distinção entre uma forma superior e uma inferior da faculdade de desejar, conforme a representação pressuposta na determinação da vontade, Kant qualifica a ação como prática ou patológica. No primeiro caso, a representação deve ser de uma pura forma; no segundo, a representação está ligada ao objeto representado. A síntese *a priori* pressupõe a eliminação de toda matéria da lei e a permanência da forma legisladora. Nesse caso, tem-se a forma superior da faculdade, que coincide com a determinação da vontade pela simples forma da lei. Encontramos aqui a vontade humana tomando interesse por algo, que é o interesse prático pela ação e jamais o interesse empírico pelo objeto que se possa desejar.

A razão fornece uma lei que determina inteiramente a vontade. Para o ser humano – uma vez que a vontade pode seguir a inclinação sensível – a regra prática deve assumir a forma de um imperativo. É ele que faz com que a ação seja designada como obrigação, como dever, determinando a vontade de forma objetiva e necessária. Kant apresenta como lei fundamental da razão pura prática a que se segue: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁹. Sendo a universalidade incompatível com a determinação empírica, Kant exclui, em simultâneo, a interferência do objeto e do desejo na ação moral e estabelece uma ligação necessária entre a vontade e a lei tornada possível por meio do conceito de liberdade enquanto propriedade da vontade de todos os seres racionais. Daí, ele afirmar que: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos enquanto racionais e, liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente...”²⁰. Porque a liberdade viabiliza a submissão da vontade à lei, a máxima que a determina subjetivamente só pode valer como princípio de uma legislação universal à medida em que dela se exclua totalmente a matéria, deixando somente a forma. Afinal, pela matéria, objeto do querer, a vontade fica submetida à lei natural – heteronomia da vontade-; pela forma, ela pode se submeter à causalidade pela liberdade – autonomia da vontade. No que tange à autonomia, Kant afirma: “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes;” no que concerne à heteronomia, ele declara: “toda heteronomia do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade.”²¹

A vontade enquanto autônoma de fato implica a independência total da determinação empírica, mas como esta independência não seria possível se ao ser racional não fosse concedido pertencer a uma ordem superior à dos fenômenos, Kant precisa admitir uma ordem suprassensível em que o homem possa ser definido como coisa em si ou númeno. O ser racional, enquanto pertencente ao mundo sensível está submetido à determinação causal. A vontade, nesse caso, não é capaz de produzir uma ação verdadeiramente moral, pois a condição necessária para tal fica excluída devido ao condicionamento empírico. Ora, a dependência com todo e qualquer dado empírico corresponde a uma heteronomia para a vontade. Desse modo, a vontade não encontraria a forma legisladora que caracteriza a moralidade. Entretanto a impossibilidade de recusar

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 36.

¹⁹ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 42.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 93.

²¹ Idem, *ibidem*, p. 45.

o fato da moralidade, conduz a buscar um mundo livre da causalidade natural que possa fornecer uma lei adequada para a determinação da vontade. Kant demonstra, mediante a liberdade da vontade e o poder de legislação da razão sobre ela, que a razão é por si mesma prática, ou seja, que possui um uso prático e é responsável pela moralidade. O fim de tal uso é único e exclusivamente a determinação do agir humano, pois ele, enquanto racional, pertencente a uma ordem inteligível em que, determinado somente pela razão, realiza a ação moral. É por isto que na ética de Kant o valor de um ato reside na intenção e o valor moral de uma ação encontra-se na máxima que a determina e jamais no propósito que se objetiva atingir. Em ambos os casos, encontramos o aniquilamento das paixões e dos desejos que nos leva a considerar Kant como caso padrão da moral como antinatureza. Afinal, como afirma Nietzsche: “Aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. (...), Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida*...”²². Poderíamos, sem perda do sentido atribuído por Nietzsche, substituir “a prática da Igreja” por “a prática da moral kantiana” e afirmar que ela é *hostil à vida*.

Neste momento, convém abordar o único sentimento admitido na ética kantiana, mas isto requer que se tematize o conceito de dever. Ao formular a terceira proposição em a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant mostra-nos a dimensão solitária do dever e do respeito mediante o cumprimento necessário da ação que se conduz por ele: “A terceira proposição, consequência das anteriores, formulá-la-ia assim: - *Dever é a necessidade de uma ação por puro respeito à lei*. Pelo objeto, como efeito de uma ação em vista, posso eu sentir, em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade”²³. A obediência incondicionada, ao ligar a vontade por princípio à lei, afastando-a de todos os cálculos na escolha, configura o dever em Kant, justamente por eliminar por completo a interferência ínfima da inclinação sensível no agir. Convém mencionar que não se trata neste texto de verificar se a exigência do filósofo de Königsberg é realizável ou não, mas de mostrar como a construção explicativa do agir moral, a ética por ele proposta, apresenta-se como um caso exemplar da moral como antinatureza consoante a Nietzsche. Com alusão ao respeito, embora seja apresentado como sentimento, conforme nota de Kant em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, precisamos considerar a especificidade desse estado peculiar enquanto não provém da inclinação sensível como, por exemplo, o medo, embora tenha algo análogo com a inclinação e o temor. Em certo sentido, o respeito oscila entre algo da ordem da razão e do sentimento, pois, conforme Kant é produzido enquanto um conceito da razão, diferindo de todos os demais sentimentos que são remetidos à inclinação.

Em nota, o filósofo afirma: “Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade”²⁴. Trata-se da consciência da vontade que ao se deixar determinar pela lei passa a refletir sobre a diferença do agir no ser racional, já que ele se efetiva através da representação da lei ao invés de se dar pela conformidade com ela. Por isso, ele tem uma vontade prática que segue a representação ordenadora, permitindo que se manifeste a vivência de uma veneração, uma forma de reverência enquanto sentimento frente ao caráter imperioso do mandamento que o ‘eu’ reconhece. O respeito aparece, assim, diante da compreensão do sentido de uma ação em que o sujeito adere à lei, gerando um estado peculiar de reconhecimento simultâneo do poder da lei e da ação do sujeito mediante a obrigatoriedade autônoma de agir pela representação dela. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, lemos:

Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa

²² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 33.

²³ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 31.

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 32.

determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática e, por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações²⁵.

Em nossa visão, encontramos, novamente, o aniquilamento das paixões, a recusa de manifestações originadas nos afetos e nos desejos; a condenação confessa dos impulsos, dos instintos e de toda e qualquer manifestação não racional no agir enquanto característica definidora do sentimento de respeito na moral kantiana. A remessa exclusiva do referido sentimento ao mental, o confirma. Acrescente-se a isso o resgate de Deus, a postulação de um outro mundo em oposição e condenação do efetivo e, por fim, o conceito kantiano de bem supremo enquanto requeredor do acordo da virtude com a felicidade, estabelecendo a possibilidade da felicidade enquanto em proporção à moralidade. Na *Crítica da razão prática*, o autor afirma: “Eis porque a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos *dignos* da felicidade”, acrescentando na sequência que: “Só quando a religião se acrescenta é que também surge a esperança de um dia participarmos na felicidade na medida em que tivermos o cuidado de dela não sermos indignos”²⁶. Para Kant, todo mérito pertence à conduta moral enquanto torna o soberano bem condição de tudo, especialmente, da participação possível na felicidade. Ora, todas as particularidades por nós elencadas coincidem completamente com a aceção de uma moral antinatural proposta por Nietzsche, notadamente, em *Crepúsculo dos Ídolos*, enquanto promove à condenação da vida em conjunto, ainda que se configure como expressão de uma vida em declínio, levando-nos a apresentar Kant como caso exemplar de uma moral como antinatureza. No limite, ao retomar a definição nietzschiana: “A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos”²⁷, entendemos que ela envolve por completo a filosofia prática de Kant e o intento presente desde *A crítica da razão pura*.

No que concerne a Nietzsche como caso exemplar da moral como natureza, consideramos que a filosofia propositiva dele parte da dissolução da metafísica e objetiva a construção de uma interpretação que, conferindo um novo sentido ao homem, ao tempo e ao mundo, situa o agir em uma dimensão diferente daquelas a partir das quais ele era pensado. Ao fazê-lo, Nietzsche, em nossa ótica, propõe uma moral como natureza enquanto expressão de saúde através do resgate do que ele denomina de instinto de vida, isto é, da presença de mandamentos não conscientes como uma série de “deves” e “não deves” que, regendo os organismos, determinam as ações humanas sem que haja nelas a ínfima deliberação. É deste modo que entendemos a relação entre ‘deves’ e ‘não deves’ remetida aos postos de comando e de obediência constante no fragmento de 1884: “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!”. Em paralelo, entendemos a exortação ao cumprimento da moral encarnada enquanto condição de saúde: “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!”²⁸.

Há, em Nietzsche, uma moralidade efetiva no corpo enquanto presença de variados “tu deves” que não aparecem, mas que regulam silenciosamente nossas estimativas, expressando aquilo que somos. Daí, uma moral pressupor outra moral, do mesmo modo que um julgamento presume outro julgamento, levando-o a defender a existência de um sistema moral não consciente que regula e rege o plano da consciência, no qual se manifesta a moral conceptual. Diz-se não consciente por se tratar de uma moral

²⁵ Idem, *ibidem*, p. 31.

²⁶ Idem. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 149.

²⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 36.

²⁸ Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, v. X, p. 145. (*Oeuvres philosophiques complètes*, XIV v.).

enraizada no *quantum* de energia no 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. Da diferença entre uma interpretação que promove o ascender e outra que estimula o definhar, o autor de *Assim falava Zaratustra* avalia as morais como natureza ou como antinatureza; a primeira externaliza e promove a saúde; a segunda declara e desenvolve a doença. Nos dois casos, o autor remete as manifestações, em termos do querer, do sentir e do pensar às relações dos impulsos entre si: “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”²⁹.

Tomando por base da ação moral o plano não consciente da luta entre os impulsos, Nietzsche elimina o conceito de deliberação da competência humana, destituindo 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, em Nietzsche, pois é por entender a ação como uma explosão de força que ele vê a origem e fim como indeterminados. Afinal, para ele, nada há de prévio que se possa resgatar enquanto motivo primeiro. Os conceitos de fim e de motivo constituem um erro que se configura pela necessidade humana de tornar algo compreensível.

A afirmação nietzschiana sobre a impossibilidade de dissociar ser e fazer traz consequências importantes na construção da moral, pois permite rejeitar as formulações baseadas em tal dissociação, condenando e atribuindo valor ao agir através do resgate da intenção do agente. Quaisquer denominações que sejam atribuídas, enquanto uma anteposição mental de móveis, 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. Ao anunciar um período *extramoral* em *Para além de bem e mal*, o filósofo afirma: “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, além disso um sinal que, por significar coisas de mais, nada significa por si...”³⁰.

Conduzindo a uma avaliação restritiva da ação, a crença na intencionalidade expõe o projetar de uma interpretação que conduz e expressa uma moral como antinatureza. De modo inverso, ao considerar o movimento como a ação, mostra-se que o homem não tem competência para determinar a intenção que a move, liberando-o de uma responsabilidade e, com isso, de uma possível culpa. No último caso, a moral é proposta em consonância com a condição humana e, por isso, como guardião da natureza. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...”³¹ Em vista disso, entendermos que a moral em Nietzsche é um caso exemplar de natureza ao explicar a ação desde a necessidade e ao rechaçar o conceito de liberdade da vontade, salvo se, for alusiva ao curso dos afetos nos corpos e entre corpos em termos do vencer uma resistência.

Encontramos a explicitação do elo entre liberdade e superação de uma resistência em *Crepúsculo dos ídolos*, quando Nietzsche identifica na hierarquia presente entre os impulsos a plenitude no organismo. A liberdade é apresentada enquanto esforço despendido para manter-se em uma posição elevada, sendo medida pela resistência que se supera. Na afirmação do autor: “liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos...”, acrescentando no que tange a indivíduos e povos que: “Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como

²⁹ Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, v. XII, p. 305. (*Oeuvres philosophiques complètes*, XIV v.).

³⁰ Idem, *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 38.

³¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 37

em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em acima*³². O conceito de liberdade relaciona-se com o de hierarquia, pois é na disjunção mandar/obedecer que o homem, a partir das lutas entre os impulsos, as forças, as vontades de potência, o experiência. Trata-se do sentimento de superioridade que advém da subjugação exercida sobre aqueles que se encontram em uma situação hierárquica inferior, forçando-os a um constrangimento. Fazer ceder ou ter de ceder, ao expressar a intensidade da força, determina a posição na hierarquia. Daí provém, para o filósofo alemão, o ser livre ou não livre. Em um fragmento póstumo de 1885, ele afirma acerca do sentir-se não livre que: “Quando nós encontramos uma resistência e somos forçados a ceder, nós nos sentimos não livres”³³. De modo inverso, para manifestar a presença da liberdade, ele declara: “livres quando nós não cedemos a ela, mas a obrigamos a nos ceder”³⁴. Na ótica de Nietzsche, a segurança de quem ordena face à necessidade da obediência do outro exprime um tal estado: “é o sentimento de nosso excesso de força que nós designamos pelo nome de ‘liberdade da vontade’”³⁵.

Em um outro fragmento póstumo, Nietzsche define o livre arbítrio na relação com o exercício do domínio, afirmando: “O que se chama ‘livre arbítrio’ é essencialmente um sentimento de superioridade em relação àquilo que deve obedecer: ‘eu sou livre, ele tem de obedecer’”³⁶. Considerando a diferença existente entre o exercício do mando ou da obediência na relação entre vontades de potência, ele estabelece a distinção entre vontades fortes e fracas em *Para além de bem e mal*: “o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer (...), a incondicional valoração que diz ‘isso e apenas isso é necessário agora’, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena”³⁷, acrescentando em outro parágrafo que: “O ‘servo arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*”³⁸. Assim, o sentido da expressão liberdade em Nietzsche é remetido às oscilações de domínio, sem referência a uma anteposição mental de fins e meios conscientes. Como a liberdade, nesse âmbito, é o vencer uma resistência, encontramos a presença de uma legislação que, vigendo em profundidade, regula as estimativas e exprime o que se é enquanto expressão de uma moral como natureza.

De outra parte, ao retirar os predicados de responsabilidade e de unidade do homem e do mundo, Nietzsche procura devolver-lhes a dimensão de fatalidade e situá-los no horizonte ao qual eles pertencem enquanto natureza, qual seja, o da inocência do vir-a-ser. Ao perguntar sobre a especificidade da doutrina por ele introduzida, Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos ídolos*: “Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais...”³⁹. Com relação ao homem, objetiva isentá-lo da resposta por sua condição ao recusar que se possa responsabilizá-lo por estar em tal lugar e sob certas circunstâncias; em vista disso, ele escreve: “Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar ‘um ideal de ser humano’ ou ‘um ideal de felicidade’ ou ‘um ideal de moralidade’, acrescentando que: “é absurdo empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de finalidade...”⁴⁰. Do mundo, Nietzsche exclui o momento inicial de sua criação, ao rejeitar uma causa primeira apartada do todo que possa prévia ou externamente explicar o decurso dele. Ao fazê-lo, o filósofo restitui a inocência do vir-a-ser através de uma construção explicativa que exclui, terminantemente, causas,

³² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 97.

³³ Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, XI, p. 234. (*Oeuvres philosophiques complètes*, XIV v.).

³⁴ Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, v. XI, p. 234. (*Oeuvres philosophiques complètes*, v. XIV).

³⁵ Idem, *ibidem*.

³⁶ Idem. Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, v. XI, p. 339. (*Oeuvres philosophiques complètes*, v. XIV).

³⁷ Idem. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 24.

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 27.

³⁹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p.46.

⁴⁰ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 46

deliberações, intervenções e direções internas e externas seja da ação humana seja do transcurso do mundo. Nos dois casos, temos o que ele denomina de “pedaço de fatalidade”, permitindo que se rechace a presença de uma intencionalidade legisladora que permitiria dirigir deliberadamente o conhecimento, a moral e o gosto; conferindo à doutrina por ele introduzida, “Qual pode ser a *nossa* doutrina?”, a função de redimir o mundo através da reformulação do sentido da relação que o homem estabelece em termos de condição consigo e com o mundo.

“Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos a Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo⁴¹.

Em nossa ótica, é 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”, que Nietzsche mostra as inversões que se processaram ao atribuir ao agir de tal ou tal modo a causa do agir, consistindo tal atribuição na base a partir da qual são formuladas as morais contra a natureza. Observe-se que, no primeiro caso, se encontra a interpretação do agir enquanto explosão de força: “A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma⁴². 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 outra⁴³. Ao utilizar a palavra ‘causa’, geralmente excluída de seu campo semântico, Nietzsche, a nosso ver, quer mostrar que a causa, enquanto possível móvel, é o movimento mesmo, isto é, uma dada quantidade de energia que se extravasa em determinado momento. A causa da ação é, assim, a própria ação como explosão de força, sem intencionalidade ou direção a um fim. Em vista disso, Nietzsche comparar, em a *Gaia ciência* § 360, a causa do agir de tal ou tal modo à relação entre o fósforo e o barril de pólvora, considerando que 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 consumida⁴⁴.”

Entendendo que aquilo que aparece pertence à superfície e não à profundidade do extravasar da força que, efetivamente, toma as rédeas do agir, Nietzsche promove o resgate do valor da não intencionalidade da ação: “Que uma ação se desenrole conforme um fim é frequentemente o caso: mas o fim aqui não é causa, mas efeito dos mesmos processos que condicionaram a ação propriamente dita⁴⁵. Pensando a causa da ação desde a própria ação, o autor remete o agir à necessidade do extravasar da força, determinando a sua aceitação a partir do sentimento de assimilação desse extravasar enquanto condição de crescimento. Ao fazê-lo, não só entende a causa da ação desde a própria ação, mas determina a aceitação dela a partir do sentimento de assimilação desse extravasar. Neste caso, a nosso ver, há a prescrição de uma aquiescência ao que tem de ser enquanto explosão de força sem intenções e fins. Nela, propomos a presença de uma ética em Nietzsche como *amor fati* que corresponde a afirmação feita por ele em um fragmento póstumo de 1881: “*amor fati*, eis o que será minha moral⁴⁶.”

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 47.

⁴² Idem, *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 262.

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ Idem, *ibidem*.

⁴⁵ Idem. *Fragments posthumes printemps-automne 1884*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 316. (*Oeuvres philosophiques complètes*, v. XIV).

⁴⁶ Idem, *ibidem*, v. V, p. 518.

Nietzsche 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, ele 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*, em nossa ótica, 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, encontramos a seguinte afirmação: "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"⁴⁷, acrescentando, na sequência, 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"⁴⁸.

Se considerarmos que a afirmação de necessidade de 1880 corresponde à da moral encarnada da conservação de si de 1884, como aceitamos, podemos afirmar que nos dois 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, consistiria em afirmar a necessidade que vige em profundidade desde a introdução de uma perspectiva acerca do agir, que é, em muitos sentidos, indeterminado; reconhecendo que o desconhecido regula o conhecido e que dele somente à necessidade é dado atingir. Em vista disso, nossa proposição de que querer amar, doravante, o que é necessário aparecer como única atitude compatível com a competência humana diante do próprio agir. Não o determinar com vista a algo, mas interpretá-lo desde o que se manifesta; enquanto interpretação ética, o *amor fati* 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 na impossibilidade de determinação das causas dele.

Reconhecendo que o agir carece de fundamento, Nietzsche 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. Em havendo uma explosão de força que não admite dissociação entre causa e efeito, o caráter fortuito da ação ganha relevo, pois, por mais que uma necessidade instintual seja determinante, a impossibilidade de conhecê-la ou de precisá-la requer que se exclua qualquer fundamento de tal manifestação. Visando, ao mesmo tempo, a compreender e a determinar o agir, as elaborações elucidativas dele até a interpretação de Nietzsche estabelecem a crença seja na intenção seja no fim como seus móveis internos. Ao afirmar que "esta crença é um erro: o fim, o motivo são meios de tornar-nos a nós um acontecimento compreensível e acessível à ação"⁴⁹, o filósofo quer, por um lado, dissolver essa crença e, por outro, devolver à ação sua inocência intrínseca. A inocência manifesta-se quando se dirige a convicção de que na base do agir existe algum tipo de deliberação. Ao fazê-lo, entendemos que Nietzsche reconhece a aquiescência profunda como sendo a única competência humana diante da ação, já que a remeça dela à necessidade do extravasar da força requer a aceitação daquilo que por condição tem de ser, sem recorrer a intenções ou a fins. Em nossa compreensão, a aquiescência profunda às interpretações

⁴⁷ Idem, *Aurore*. Pensées sur les préjugés moraux. Trad. Julien Hervier, Paris: Gallimard, 1982, p. 487. (*Oeuvres philosophiques complètes*, v. IV).

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Idem, *Fragments posthumes automne 1884-automne 1885*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 165. (*Oeuvres philosophiques 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.

introduzidas define o *amor fati*, reconhecendo e afirmando a necessidade presente na luta entre os impulsos que introduz interpretações e determinando a capacidade humana frente ao agir.

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 e passa a afirmá-la ao reconhecer que na base do seu agir há uma determinação profunda que não permite julgamento, mas apenas afirmação. 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. Afinal, 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 grânito de *fatum*..."⁵⁰, escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal*.

Ao admitir a presença de uma determinação profunda do agir como imposição de perspectivas, Nietzsche, em nossa ótica, introduz uma construção explicativa para o agir. Nela, reconhecemos uma ética como *amor fati*. A admissão de que há um 'grânito 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"⁵¹. As perguntas e respostas que se podem formular, manifestam o plano decisivo do querer, do pensar e do sentir; expressando uma interpretação. Nietzsche parte do conceito de impulsos, forças, vontades de potências 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 instância que os inspira e os rege. Por isso, a moralidade efetiva que o homem porta em seu corpo é a expressão das lutas e das hierarquias que se dão nele. A moral conceptual que rege um determinado grupo é, igualmente, inspirada e regrada por lutas e por hierarquias que se dão em um plano não consciente. Todavia, a moral conceptual visa ao grande número enquanto a moral encarnada no corpo, a multiplicidade de tu deves que se exercem, manifesta a singularidade de cada existente. Entretanto, essa singularidade é mascarada, na ótica de Nietzsche, por uma moral canônica que se volta contra os instintos da vida, como afirma Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: "quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada"⁵².

Acreditamos que uma ética como natureza, em Nietzsche, ética do *amor fati* retoma os traços de caráter na determinação do agir enquanto remete à profundidade como determinadora das avaliações e das interpretações, sendo a luta entre as vontades de potência processadas aquém da comunicação, que prescreve aquilo que vem a ser como sentido e valor. É nesse âmbito que se dá a interpretação que, independentemente de intérprete impõe uma perspectiva. Ainda que haja a sua conceptualização enquanto tentativa de um tornar comum as avaliações que se processam em profundidade e às quais não se tem acesso via linguagem, são elas que se manifestam sempre que sentidos e valores são introduzidos. Daí Nietzsche retomar, em nossa avaliação, o sentido de *êthos* como a base da *práxis*, isto é, o *êthos* enquanto corresponde às lutas entre as vontades de potência que

⁵⁰ Idem, *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 139.

⁵¹ Idem, Idem, *Fragments posthumes automne 1884 - automne 1885*. Trad. Michel Haar e Marc B. de Launay, Paris: Gallimard, 1982, p. 190. (*Oeuvres philosophiques complètes*, v. XI).

⁵² Idem, *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 36.

se processam em profundidade. É do *êthos*, como traços de caráter remetidos às vontades de potência, que emanam os atos singulares do homem 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, levando Nietzsche a distanciar-se da compreensão do caráter como modo de ser que se vai adquirindo ao longo da existência. 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* que Nietzsche remete sentido, valor, e costume, introduzindo 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.

Ao utilizar a palavra *amor*, Nietzsche objetiva justamente retirar as considerações acerca da ação de uma dimensão racional calculadora e situá-las no horizonte dos afetos em que pensar, querer e sentir se encontram interligados, construindo uma interpretação ética sem recorrer à ideia de natureza humana, mas enquanto expressão de uma dada condição de vida. Se o entendimento e a compartilha do sentido e do valor supõem a inscrição em uma cadeia de interlocuções, a produção deles provém das lutas que se processam em um corpo singular, tornado impossível, no discurso filosófico de Nietzsche, uma ética universal que vigore incondicionalmente e remetendo o autor à formulação de uma ética da aquiescência profunda, uma ética do *amor fati* que, a nosso ver, torna Nietzsche o caso exemplar da formulação de uma moral como natureza, haja vista que vai ao encontro da definição por ele proposta em *Crepúsculo dos ídolos*: “toda moral *sadia*, é dominada por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não debes’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado...”⁵³.

Permite também reiterar que o esquecimento não pode ser controlado. O que não significa que possa ser negligenciado e até mesmo buscado, por exemplo, no recolhimento, no silêncio e na solidão de certos ambientes que favorecem o seu aparecimento como estratégia para uma atenção sobre si. Ambientes que podem ser identificados com a natureza, e não apenas no caso de Kopenawa, que de fato retorna à floresta para restabelecer os laços consigo mesmo, mas no de Fausto que retorna à sua fonte de vida, em seu quarto, no de Zaratustra, que precisa retornar à sua caverna e, por fim no caso do próprio para Nietzsche, que busca seu refúgio em seu quarto de pensão, em “sua caverna” (GM III 8), onde encontra um lugar de repouso e reestabelecimento. Nesse ambiente, conforme a hipótese explorada neste estudo, o homem reencontra sua natureza, esquece aquilo que lhe é estranho, reencontra os espíritos que falam com ele, num exercício de preservação de si que o revigora para sua tarefa em outras jornadas.

Doutorado em Filosofia (USP, 2003)

Pós-Doutorado em Filosofia (UNICAMP, 2023)

Professora do Departamento de Filosofia (UNIRIO)

E-mail: vd.azeredo@uol.com.br

⁵³ Idem, *ibidem*.