

## A RELAÇÃO DO IMORALISMO COM A AQUIESCÊNCIA DO AMOR FATI EM NIETZSCHE

### *The Relation of Immoralism with Acquiescence of Amor Fati in Nietzsche*

Wagner Soares França<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem o objetivo de analisar a relação entre o imoralismo de Nietzsche e o *Amor Fati* no intuito de estabelecer a relação intrínseca de ambos. A hipótese aqui defendida é que somente o imoralista possui a condição para a aquiescência do *Amor Fati*. Nesse sentido, tais conceitos estão estritamente vinculados, pois de um lado com o imoralismo, Nietzsche crítica toda história da filosofia moral, e por outro lado possui uma posição afirmativa com o *Amor Fati*, perante a existência. Dessa forma pretende-se apontar, porque do ponto de vista do imoralista, amar o destino seria uma instância desprovida de moralidade de cunho metafísico.

**Palavras-chave:** Imoralismo; Moral; Necessário; *Amor Fati*.

**Abstract:** This article aims to analyze the relation between the immorality of Nietzsche's and *Amor Fati* in order to establish the intrinsic relationship of both. The hypothesis defended is that only the immoralist has the condition for the acquiescence of *Amor Fati*. In this sense, such concepts are closely linked, because by one hand with immorality, Nietzsche criticism entire history of moral Philosophy, and by the other hand has an affirmative position with *Amor Fati*, before the existence. Thus it is intended to point out, because from the point of view of immoralist, the love the destination would be devoid of morality metaphysical nature instance.

**Keywords:** Immorality; Moral; Necessary; *Amor Fati*.

O presente trabalho visa aprofundar a relação entre o imoralismo de Nietzsche e o *amor fati* (amor ao destino), sobretudo no período tardio<sup>2</sup> do pensamento nietzschiano, no intuito de estabelecer a relação intrínseca de ambos. A questão norteadora versa que somente o imoralista (*Immoralist*), possui a condição para a aquiescência do *amor fati*. Nesse sentido, tais conceitos estão estritamente vinculados, pois de um lado com o imoralismo, Nietzsche crítica toda história da

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul - FAPERGS. Email: [wagnersf@gmail.com](mailto:wagnersf@gmail.com)

<sup>2</sup> A tradicional divisão dos períodos de Nietzsche, aqui adotada é mencionada por Scarlett Marton em sua obra "Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos", a saber: de 1870 a 1876 - 1ª período ou período romântico; de 1876 a 1882 - 2ª período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 - 3ª período, ou período da transvaloração.

filosofia moral<sup>3</sup> almejando sua superação, e por outro lado possui uma posição afirmativa frente a existência com o *amor fati*. Dessa forma pretende-se apontar, porque do ponto de vista do imoralista, amar o destino seria uma instância desprovida de moralidade de cunho metafísico.

O imoralismo cunhado por Nietzsche, como veremos, diz respeito a uma concepção que recusa a moralidade enquanto conhecimento universal estabelecido pelos ditames da razão, ou seja, nega a realidade de fatos morais ou a supremacia da razão na determinação das ações. Nietzsche vincula toda forma de idealismo, dogma ou regras morais estabelecidas pela razão, como um tipo de interpretação errônea que despreza a carga sensível da natureza humana, em suma despreza o corpo. Para o filósofo as concepções de moralidade estão “infectadas” pela moral cristã, pela mesma atitude de desprezar o corpo em prol de uma ideal, seja filosófico ou religioso. Nesse sentido por mais que os filósofos tendem a investigar a moralidade desprovida de religiosidade, acabam por recaírem na mesma concepção idealista em recusar o corpo como parte integrante das ações. Portanto o imoralismo em Nietzsche se estrutura por uma investigação que desconsidera qualquer idealismo, verdades universais, regras morais ditadas pela razão e a sistemas morais filosóficos. O filósofo pretende com o imoralismo estipular uma filosofia que conceba o corpo e as pulsões como os fatores determinantes das ações. Deve-se esclarecer brevemente, que Nietzsche se intitula de imoralista e não de amoral, pois seu pensamento desloca o âmbito do que poderia ser sua “moral” para o registro do necessário, como veremos posteriormente ao longo do texto. Desse modo, não se pode afirmar que Nietzsche é um amoral, pois um amoral não possui nenhuma concepção de moralidade. A fim de esclarecer como a crítica de Nietzsche procede no tocante a moralidade, deve-se esboçar como o tema o do imoralismo possui um lugar de relevância no *corpus* nietzschiano, para posteriormente relacioná-lo com o *Amor Fati*.

O percurso filosófico de Nietzsche desde sua juventude até os últimos escritos está repleto de críticas a moral, assim como a instauração dos valores, no que diz respeito a sua gênese e sua inversão na história da humanidade. Tais críticas

---

<sup>3</sup> Trataremos neste trabalho o termo ‘moral’ como todo tipo de filosofia moral que é estabelecida pela razão como instância capaz de sobrepujar os impulsos ou paixões no homem.

podem ser encontradas em muitas de suas obras anteriores ao período tardio de seu pensamento, não de forma tão incisiva quanto no último estágio de sua filosofia, mas sim enquanto meta, caminho ou senda a ser percorrida. Um exemplo disto é o subtítulo da obra *Aurora* (1881), indicando o cerne da mesma: “*Reflexões sobre os preconceitos morais*”. Nietzsche é notoriamente reconhecido como um grande crítico da moral no sentido de superá-la, não na forma de um aprimoramento do homem, podendo assim ser erroneamente associada a uma espécie de evolução moral. Nietzsche não pretende de forma alguma promover uma evolução moral, no intuito de “filosofar” sobre os valores bem e mal, por exemplo, mas sim pretende criar uma filosofia para além de bem e mal, isenta de qualquer aproximação moral e metafísica. Para tal, somente um pensamento desprovido de metafísica e de uma moral estritamente racional, pode almejar tal pretensão.

O pensamento de Nietzsche<sup>4</sup>, de forma geral, no período tardio de sua filosofia constitui-se pela dinâmica das forças<sup>5</sup> (*Kraft*) em constante luta. Essas forças finitas formam através do embate, centros de forças momentâneos que ora exercem sua força, ora são subjugados; embora mesmo uma força dominada, nunca deixa de exercer sua força em relação à força dominante, uma vez que as forças não são destruídas ou criadas; elas apenas estão em constante luta, num eterno conflito, nunca cessando o embate. Essa atividade o filósofo confere ao conceito de vontade de potência<sup>6</sup> (*Wille zur Macht*). Segundo Nietzsche, esse conceito é isento de

---

<sup>4</sup> Dado ao problema central desta pesquisa, torna-se necessário o esclarecimento de alguns conceitos de suma importância do universo nietzschiano de forma sucinta. Somente com o propósito de esclarecer o imoralismo e o *amor fati* no interior da filosofia de Nietzsche que se justifica essa investida. Certos conceitos serão abordados de forma mais detida em notas de rodapé, como por exemplo: a teoria das forças (nota 4); a vontade de potência (nota 5); o vir-a-ser (nota 6) e o eterno retorno (nota 9). Não é propósito deste trabalho esgotar os conceitos aqui tratados, haja vista a complexidade conceitual exigida por cada um e a longa bibliografia existente sobre esses temas; o uso dos conceitos se fazem presentes aqui, como esclarecimento apenas dado o tema tratado.

<sup>5</sup> As forças segundo Patrick Wotling são uma expressão particularizada da vontade potência. A força é assimilada ao instinto ou à pulsão; para Martom a força só existe no plural; não é em si, mas na relação com outras, não é algo, mas um agir sobre, formando campos de força instáveis denominados *quanta* dinâmicos, esses *quanta* dinâmicos agem em relação com outros *quanta* dinâmicos; nas palavras de Nietzsche: “um *quantum* de força é um *quantum* idêntico de pulsão, de vontade, de produção de efeitos – mais ainda, não é absolutamente outra coisa senão, justamente, esse impulsionar, esse querer, esse próprio produzir efeitos e, se parece outra coisa, é somente pela sedução enganadora da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela estão petrificados). (GM 1, § 13.), (NIETZSCHE. 2009. p. 36).

<sup>6</sup> Adotaremos nesta pesquisa a tradução do conceito *Wille zur Macht* por vontade de potência, pois julgamos que tal tradução possui maior proximidade semântica com a expressão original. Em 1945 uma das primeiras traduções para vontade de potência no Brasil é atribuída a Mario Ferreira dos

qualquer aproximação metafísica, pois não existe enquanto substância formadora do mundo muito menos como princípio autônomo responsável pelo acontecer; da mesma forma que não possui um fim último e nem uma meta a ser alcançada, muito menos uma utilidade. De acordo com essa dinâmica todas as instâncias do mundo, desde o orgânico ao inorgânico, são efeitos desse dinamismo concebido pelo filósofo como vir-a-ser (*Werden*), estabelecendo assim, para Nietzsche sua visão de mundo<sup>7</sup> como centros de forças que se criam e se destroem eternamente. Com o

---

Santos, ao traduzir a obra homônima. Tomamos a liberdade de reproduzir aqui trechos da defesa de Mario a esta tradução: a vontade de potência “é um nome humano dado ao acontecer universal, como movimento. Esse nome justifica e dá uma “vivência” ao dinamismo. Foi por isso que preferimos traduzir ‘Der Wille zur Macht’ por vontade de potência. A frase ‘vontade de poder’ é demasiadamente estreita e dá lugar a equívocos, como tem dado; Título restrito que tem permitido a muitos, que não leram a obra, concluir que o nietzscheísmo é simplesmente uma metafísica da violência; Impõe-se, pois isso, uma justificação. A tradução literal de ‘Der Wille zur Macht’ deveria ser: ‘A Vontade para poder’, pois *zur* é dativo. Ora, Nietzsche, como vimos anteriormente, considerava ‘Der Wille zur Macht’ a simbolização do todo. Tudo é *Wille zur Macht*; Potência é uma acepção mais vasta, mais ‘cósmica’ e se adapta perfeitamente a toda variedade de acepções empregadas por Nietzsche, o que não se dá com a palavra *poder*; há também vontade de poder como espécie da vontade de potência; e note-se ainda, que Nietzsche usava-a quase sempre entre parênteses ou grifada, o que indica que não queria empregá-la no sentido estreito de poder como faculdade física, o que estaria em desacordo absoluto com a concepção de *vontade de potência*” (conforme *A Vontade Potência* pg 105-106-107); no Brasil Scarlett Marton também defende o uso dessa tradução afirmando que se traduzir a expressão por vontade de potência pode induzir o leitor ao conferir o termo “potência” conotação aristotélica; “traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de leva-lo a outros, como de tornar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano)”, (MARTON. 2009, p. 214 nota 2). Estipulado o uso da tradução, Nietzsche introduz tal conceito na obra *Assim falou Zaratustra* (1883- 1885); nesta obra Nietzsche vinculava a vontade potência apenas ao mundo orgânico; entretanto no fim do período tardio de sua atividade intelectual, Nietzsche sustentava que até mesmo o mundo inorgânico é vontade de potência. Assim o domínio dos seres vivos e a esfera do “matéria”, segundo o filósofo, “o mundo é vontade de potência e nada mais além disso” (Nachlass/FP 38[12] de Junho/Julho de 1885). Nietzsche torna admissível a possibilidade de inserir na filosofia um conceito, abrangente o suficiente com a pretensão de esclarecer o todo existente, desde o orgânico ao inorgânico que são segundo Nietzsche, expressões da vontade de potência. Recomendamos os trabalhos em língua portuguesa: *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos* de Wolfgang Müller-Lauter; *Das forças cósmicas aos valores humanos* de Scarlett Marton; *Nietzsche e o problema da civilização* de Patrick Wotling, para o devido aprofundamento desse conceito.

<sup>7</sup> Em um fragmento póstumo da época da redação de *Assim Falou Zaratustra* em 1885, Nietzsche esclarece sua concepção do que é o mundo abordando sua noção de vir-a-ser e o conceito de vontade de potência que são formas plasmadoras de seu mundo *Dionisiaco*. Neste fragmento, Nietzsche declara “E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso (...) mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando e ao mesmo tempo ali mingando (...) com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações (...) esse meu mundo *dionisiaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo (...) sem alvo (...) sem vontade (...). Quereis um *nome* para esse

vir-a-ser não há espaço para fixidez, para sistemas e para razão. Toda forma de fixar o devir, tanto como essência linguística quanto nas formas da lógica, constitui em erro e conseqüentemente em metafísica. Para Nietzsche a necessidade de sobrevivência fez com que o homem erroneamente igualasse o desigual a fim de manter a espécie. Essa tendência em tratar o semelhante como igual consiste na base da lógica; segundo Müller-Lauter, essa capacidade em igualar o devir é apenas ilusória e de acordo com o comentador é ilógica “pois não há em si nada igual” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.41). “Não há nenhum grau de igualdade: apenas algo por completo diferente do igual. Visto com rigor, há tão pouca semelhança em si como igualdade em si: semelhança sempre é semelhança apenas ‘para nós’ (Nachlass/FP da primavera-outono de 1881, 11[166]). O mundo é um fluxo constante de forças e nesse contexto o homem também se torna parte deste fluxo, pois é composto por centros de força. O homem enquanto corpo, pois Nietzsche não dissocia corpo e alma, é para o pensador nada mais que uma pluralidade de “almas”; segundo Scarlet Marton o filósofo “toma nosso corpo como um edifício de múltiplas almas: referindo-se a almas mortais, posiciona-se *contra* o indivíduo; desqualifica a hipótese de um *sujeito único* e aponta seu caráter transitório” (MARTON, 2010. p. 54), essa transição atribuída ao corpo diz respeito aos impulsos em constante confronto, almejando cada um exercer seu domínio ao máximo. Os impulsos mais fortes no decorrer deste processo conflitante formam hierarquias pulsionais, estabelecendo seu domínio momentâneo resultando em ações. Desse modo pensar a existência de um sujeito dotado de vontade autônoma não faz sentido na filosofia nietzschiana porque exclui todo o processo que leva um impulso tornar-se “vontade”. Mas não só a vontade é criticada pelo filósofo, toda pretensão de normatizar as ações em regras ou sistemas morais que tenham a razão como elemento último, é rejeitado por Nietzsche.

---

mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? (...) – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vos próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso.” (KSA 11.610, Nachlass/FP 38 [12] outono de 1884 – outono de 1885). O mundo representado por essa dinâmica do devir, isto é, do “eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio”, é um jogo de forças uno e ao mesmo tempo múltiplo, definindo o todo na compreensão do filósofo.

Nietzsche crítica a história da filosofia desde Sócrates até o período em que viveu, pois admite que toda a filosofia desde Platão<sup>8</sup> é engendrada pelo ideal e posteriormente com ascensão da moral cristã todas as filosofias subsequentes são permeadas de cristianismo. A plenitude racional do qual dispunha o homem, ou seja, como uma faculdade separada do corpo que pode intervir nesse na relação de mando e obediência, podendo sujeitar os impulsos no homem à sua vontade e assim agir conforme sua razão. A razão, dessa forma seria a causa última das ações humanas, inexistindo a possibilidade de agir diferentemente dela. Para Nietzsche o problema central consiste em assumir a existência de instâncias metafísicas como o sujeito autônomo dotado de razão, por exemplo. Para Nietzsche essa capacidade racional não passa de uma ficção, de um erro, de pura ilusão; “o julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades” (CI, VII §6), (NIETZSCHE, 2006. p. 49), pois de acordo com a dinâmica dos impulsos no indivíduo a razão é apenas outro impulso. A filosofia de Nietzsche pelo seu caráter pulsional desconsidera a plenitude da razão e recusa ainda a intencionalidade dos atos. Nietzsche indica que toda intencionalidade como resultado da razão, não passa de conhecimento superficial porque só atende aos efeitos das ações e não a sua origem. Toda a moral de intenções racionais para Nietzsche constitui “num preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas em todo caso, algo a ser superado” (BM, §32), (NIETZSCHE, 2002. p. 14). Segundo o filósofo no homem não há ações intencionais regidas por atos conscientes, mas sim este age conforme o resultado da dinâmica pulsional existente nele. Com efeito, não existe ação em Nietzsche que não esteja submetida à dinâmica pulsional, logo é inviável um sistema moral e por conseguinte regras morais.

Segundo o autor de *Genealogia da Moral* “toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (BM, §6), (NIETZSCHE, 2002. p. 13) Nietzsche esta afirmando que

---

<sup>8</sup> Tal posição é retirada da afirmação de Nietzsche em “Além de Bem e Mal” (BM. §191) (NIETZSCHE. 2002, p. 91), onde lê-se: “Platão, mais inocente nessas coisas, e despido de astúcia plebeia, quis, com toda a energia - a maior energia que um filósofo já empregara! - provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos teólogos e filósofos seguem a mesma trilha”.

toda busca filosófica tende a obedecer aos impulsos. As grandes filosofias não só obedecem aos impulsos de seu autor como estão sujeitas a uma moral refletida na filosofia deste. Em *Para Além de Bem e Mal* (1886), Nietzsche indica essa possibilidade pulsional na criação de sistemas filosóficos, afirmando que “no filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (BM, §6), (NIETZSCHE, 2002. p. 14). Para o filósofo, existem impulsos que operam a favor de uma moral e não em detrimento da verdade como os filósofos ‘tradicionais’ operando somente pela razão pretendem estabelecer. O que se almeja como conhecimento verdadeiro nas investigações filosóficas está submetido a uma determinada moral. Logo, toda forma de conhecimento perscrutada pela filosofia, almejando ser a verdade última está condicionada a uma moral específica, da qual seu autor faz parte, então a relação entre “verdade” e moral parecem indissociáveis. Portanto, Nietzsche afirma a inviabilidade da existência de filosofias que busquem verdades universais sob a égide da impessoalidade. A filosofia moral nesse sentido é uma espécie de conhecimento superficial, uma tentativa falha em esclarecer os motes das ações humanas. “Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente uma má interpretação” (CI, VII §6), (NIETZSCHE, 2006. p. 49.) Na perspectiva do filósofo a moralidade deve ser superada em prol de uma filosofia que envolva o processo dinâmico das pulsões.

Em *Ecce Homo* (1888) o filósofo intitula-se como o primeiro imoralista<sup>9</sup>, assumindo, assim, uma postura antagonista frente a moral, a sistemas filosóficos, a verdades universais e acima de tudo a racionalidade. O imoralismo de Nietzsche consiste na capacidade de reconhecer que nossas ações não são autônomas ou livres, necessitamos superar o conhecimento superficial das ações, em suma, desconsiderar a moral. O imoralista segundo Nietzsche, é aquele que se compreende como parte do fluxo de forças e composto pela dinâmica pulsional; destarte Nietzsche declara: “pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua

---

<sup>9</sup> Conforme (EH, Por que sou um destino - §2.) (NIETZSCHE. 2011, p. 103)

intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto. Sabido, “tornado consciente”, pertence ainda à superfície” (BM, §32), (NIETZSCHE, 2002. p. 32). O filósofo afirma que o verdadeiro valor de uma ação está justamente na não-intencionalidade da ação, no seu caráter desprovido de intenção.

O imoralismo de Nietzsche torna admissível um registro de discussão no qual recusa a moralidade, sendo totalmente coerente com sua filosofia, pois admite o “sujeito”, ou seja, uma configuração momentânea de força como parte do fluxo de forças. Ora, se Nietzsche afirma que o homem é parte do todo como centro de força instável e se nada pode existir fora do mundo das forças, então seu pensamento é estritamente cosmológico. Se as ações humanas racionais e intencionais não existem e são o resultado de um processo pulsional que remete ao todo; logo o homem não pode ser separado do mundo, em outras palavras, a filosofia de Nietzsche consiste no monismo da vontade de potência, onde cada “sujeito” é “influenciado” pelo todo e conseqüentemente interfere no todo, em relação a isso, o filósofo afirma: “cada um 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!*” (CI, VI §8), (NIETZSCHE, 2006. p. 46). A cosmologia nietzschiana possui essa característica em não admitir diferenças substanciais entre o homem e a realidade fora dele, para Nietzsche o domínio do orgânico e do inorgânico são dois aspectos da mesma realidade - o vir-a-ser; o que define a diferença são os centros de força no qual cada aspecto é formado.

Na passagem anterior Nietzsche faz uso do termo destino, “cada um é um pedaço de destino”, cabe aqui analisar o significado dado por Nietzsche ao termo destino em dois momentos. Em primeiro lugar, Nietzsche não diferencia o destino do necessário, uma vez que o necessário diz respeito ao mundo em vir-a-ser, isto é o mundo da vontade de potência; então para Nietzsche o destino e o necessário são sinônimos plenamente intercambiáveis. Não se pode confundir o significado dado pelo filósofo a sua concepção de destino, como algo previamente estabelecido dotado de uma intencionalidade externa ao mundo, concebidos em artífices como: Deuses, o Demiurgo platônico, o Gênio maligno cartesiano ou O Absoluto de



Hegel, por exemplo. O destino para Nietzsche é o mundo das forças, e nada pode existir fora das forças. Em segundo lugar o destino remete a sua hipótese do eterno retorno<sup>10</sup> (*Ewige Wiederkehr*). O filósofo lança mão dessa hipótese, sobretudo nos escritos póstumos referentes ao período delimitado, sustentando que dado a eternidade do tempo, pois Nietzsche considera o tempo como eterno, e concebendo o mundo como uma totalidade de forças finitas, mas em constante fluxo; Nietzsche afirma que em algum momento na eternidade as configurações de forças se repetem na mesma ordem, proporção e intensidade; colocando o problema de outro modo, para Patrick Wotling, Nietzsche “contesta a hipótese de um estado final do universo baseando-se na infinidade do tempo e no caráter finito das forças, de sorte que todos os estados da realidade devem se repetir” (WOTLING. 2011, 35). Nietzsche então, concebe o mundo como uma totalidade de forças finitas que se repetem infinitamente, sendo uno e múltiplo ao mesmo tempo. O eterno retorno então possui um lugar central no pensamento de Nietzsche. Através dele o filósofo acredita estabelecer uma nova forma da relação do homem com sua existência. Para Nietzsche um homem dotado da aceitação plena da possibilidade de infinitamente vivenciar cada experiência de sua vida “tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o mais ‘abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas” (EH, ZA §6) (NIETZSCHE).

---

<sup>10</sup> O eterno retorno é sem dúvida o pensamento mais complexo do *corpus* nietzschiano, e é quase sempre designado por Nietzsche como “doutrina”, ou seja como algo a ser ensinado. “Essa fórmula suprema de afirmação a que se pode em absoluto alcançar, - é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘6.000 pés acima do homem e do tempo’ (EH, ZA §1) (NIETZSCHE. 2011. p. 79). Este pensamento é introduzido na filosofia de Nietzsche na obra *A Gaia Ciência* no §341, intitulado “*O maior dos pesos*”. O filósofo introduz este pensamento na forma de um raciocínio de aspecto científico, ora na forma de experiência ou proposta ao leitor. Segundo Wotling “o pensamento do eterno retorno apresenta-se, pois, antes de mais nada como uma *prova* ou como um *teste*: quem é forte o suficiente para assimilar, incorporar o pensamento eterno retorno, fazer dele um valor? Por isso, um aforismo de *A Gaia Ciência* designa-o como “o peso mais pesado” (WOTLING. 2011. p. 37). De acordo com essa tese, julgando estar na possibilidade cosmológica do eterno retorno que Nietzsche encontra a possibilidade da transvaloração de todos os valores que Rubira firma “foi na possibilidade cosmológica do eterno retorno do mesmo, ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, que Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores” (RUBIRA. 2010. p. 17). Dessa forma o eterno retorno representa a forma suprema do assentimento que na prática traduz concretamente num querer viver novamente o que já foi vivido, uma afirmação da qual consiste em um novo “centro de gravidade” da existência. Recomendamos as leituras do artigo “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético” de Scarlett Marton; e os livros *La linea i el circolo* de Paolo D’Iorio e *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. de Luis Rubira.

2011, p. 86). Para Nietzsche a aceitação do eterno retorno é a mais elevada forma de afirmação que o homem pode obter, o “supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência -: minha fórmula para isso é *amor fati*” (Naschlass/FP 1888, 16[32]). O supremo estado a qual Nietzsche se refere é a aceitação do eterno retorno; nessa passagem o filósofo vincula a aceitação do eterno retorno transfigurada na forma do Deus grego Dionísio e conclui com a introdução da expressão *amor fati*<sup>11</sup>, como fórmula de suportar o aspecto trágico da existência. Por conseguinte, estar dionisiacamente<sup>12</sup> diante da existência “requer, portanto, a afirmação do pensamento do eterno retorno do mesmo, a suportabilidade daquilo que é necessário, algo que se opera com o *amor ao destino*” (RUBIRA. 2012. p. 208). Nota-se então o estreito vínculo entre eterno retorno e *amor fati*, pois somente pela aceitação do eterno curso circular de todas as coisas que Nietzsche encontra na fórmula do *amor fati* a capacidade de suportar a vida.

Como a existência está submetida ao necessário, pelo eterno retorno, o homem torna-se o seu próprio destino como afirma Nietzsche: “tornar-se a si mesmo como um *fatum*, não se querer ‘diferente’ (...) isso é a *grande sensatez*” (EH. Por que sou tão sábio. §6) (NIETZSCHE. 2011. p. 29). Para entender o que Nietzsche afirma nesta passagem, é preciso levar em consideração que a hipótese do eterno retorno está estritamente ligada a sua teoria das forças, e por conceber o mundo como a totalidade dessas forças, o filósofo pensa o homem como parcela

---

<sup>11</sup> A fórmula para a existência Nietzsche intitulada de *amor fati*, literalmente quer dizer amor ao destino. O amor fati aparece primeiramente na obra de Nietzsche na *Gaia Ciência* (1882), no aforismo chamado “*Para o ano novo*”, neste primeiro momento caracteriza-se como um desejo; “*amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acurar os acusadores (...) quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC §276) (Nietzsche. 2009. p. 187). Nota-se nessa passagem que o *amor fati* não possui uma aceitação plena. Nesse tocante Luis Rubira afirma: “é na forma de um desejo, de um querer “ser” algum dia a própria expressão do *amor fati*, que o pensador faz um pedido diante do ‘ano novo’” (RUBIRA. 2012. p. 204). Nietzsche se refere a ele então como um desejo apenas, almejando algum dia poder dizer Sim. O *amor fati* só volta a parecer na obra do filósofo em 1888, em *Ecce Homo*, mais precisamente. Nesta obra há uma mudança significativa na relação como Nietzsche se refere ao *amor fati*. Nela Nietzsche se refere ao *amor fati* com sua natureza mais íntima, uma postura diferente daquela de *A Gaia Ciência* “o necessário não me fere: *amor fati* é a minha natureza mais íntima”. (EH, O Caso Wagner §4), (NIETZSCHE. 2011. p. 101).

<sup>12</sup> O dionisiaco para Nietzsche extrapola o campo artístico. Dionísio “exprimi fundamentalmente uma certa compreensão do devir, pensado como potência irresistível de metamorfose. Assim Nietzsche pode qualificar a própria estrutura da realidade, de tal modo que venha a se identificar com as noções de vontade de potência e aparência” (WOTLING.2011. p. 31). Nietzsche, no fim de sua atividade intelectual associa Dionísio com o vir-a-ser, ou seja o mundo como vontade de potência.

integrante do todo. Ao tomar essa posição do homem sendo uma parte do mundo o filósofo não faz uma distinção entre o determinismo existente pela necessidade, isto é, destino e a vontade do homem. Ora, sendo o homem parte do todo, tanto o destino o determina, quanto ele determina o destino. Neste tocante ao abordar o determinismo Nietzsche afirma: “eu mesmo sou um *fatum* e *condiciono a existência desde eternidades*” (X, 21(6) – Outono de 1883), mantendo a mesma concepção acerca disso escreve dois anos mais tarde: “se todas as coisas são um *fatum*, eu também sou um *fatum* para todas as coisas” (XI, 29(13) – Outono de 1884 – fim de 1885). Com isso, Nietzsche não separa mais o homem e o mundo e justamente por isso a expressão *amor fati* é tida como fórmula para a existência, pois negar o destino ou odiá-lo é renegar a si mesmo e ao mundo. O *amor fati* não caracteriza um conformismo ou resignação em relação a existência, mas sim um querer - querer amar o destino; “minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja por toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (EH, Por que sou tão inteligente §10), (NIETZSCHE. 2011. p.49). Como vimos toda forma de idealismo para Nietzsche é uma espécie de mentira, de ilusão que remete em última instância a moralidade, por isso a necessidade de Nietzsche ser tão crítico em relação a moral no intuito de superá-la e até mesmo pretender sua aniquilação, em prol de uma filosofia afirmativa destituída de moral.

Nietzsche pretende com o *amor fati* uma fórmula capaz de suportar os aspectos mais terríveis e trágicos da existência; essa fórmula não vincula-se a uma via que ajuste-se com a perspectiva da moralidade, do conformismo, da resignação, da tristeza ou ódio, mas sim por um viés afirmativo amando aquilo que é necessário, ou seja, amando seu destino, pois o homem, tanto é determinado pelo todo como também influência na determinação do todo. Em virtude do que foi mencionado, o imoralismo nietzschiano pode ser caracterizado como uma identificação com o todo, com o jogo forças em conflito; o homem seria uma parcela deste todo e por ser parte do todo, tanto é determinado por este como influencia o todo, e por meio da fórmula do *amor fati*, que consiste na identificação com o todo, reconhecendo-se como parte do mundo e não fora dele.

Assim com o imoralismo, não há espaço para uma moral com bases nos ditames da razão, em um sentido racional de ação, de abertura a contrários, ao domínio da razão sobre os impulsos - pois o homem seria uma parte do todo e não algo separado dele, (como no caso da relação entre sujeito e objeto). A fórmula do *amor fati*, consiste em que cada instante por mais trágico e alegre que possa, deve ser amado, desejado em cada pormenor. Dessa forma o *amor fati*, estabelece uma posição da mais alta forma de afirmação que possa ser feita, uma espécie de completude em relação ao todo, onde o homem está inserido e faz parte do todo. Com efeito, podemos destacar que pela perspectiva ‘negativa’ do imoralismo - de uma existência determinada pelo todo.

Com o a fórmula do *amor fati*, existe a condição de possibilidade do homem compreender-se como parcela, tanto determinada quanto determinante no mundo das forças; uma via afirmativa perante os aspectos mais trágicos da existência. Não se trata de um conformismo ou resignação perante a existência, o *amor fati* é uma afirmação que envolve um profundo querer, ou seja, uma aquiescência em seu sentido mais amplo. De acordo com o pensamento nietzschiano, não há mais a tradicional distinção entre sujeito e objeto, o que existe é apenas o mundo das forças e o *amor fati*, caracteriza essa aceitação em afirmar a existência em todos os seus aspectos, como parcela do todo. Assim o imoralismo e o *amor fati* estão relacionados intrinsecamente, pois o *amor fati* somente pode ser aquiescido pelo imoralista, por possuir a condição necessária para tal. Embora não necessariamente o imoralista tenha de possuir a aquiescência do *amor fati* como uma ‘mandamento’ ou ‘regra’, mas o *amor fati*, somente pode ser aquiescido pelo imoralista. Por fim, esta a relação que se pretendeu mostrar nesta breve investigação entre o imoralismo e o *amor fati*. Como Nietzsche não admite uma moral nos moldes racionais, o filósofo desloca o âmbito do que poderia ser uma possível “moral” para o campo do necessário e com a aquiescência do *amor fati*, proclamar o eterno dizer Sim a vida. Nietzsche com seu pensamento, radicaliza noções de extrema importância na Filosofia, Ética e Política, como os conceitos de liberdade, responsabilidade e até mesmo a noção de justiça, proporcionando um outro registro filosófico para refletir os elementos basilares constituintes do mundo ocidental.

**Referências:**

- ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.
- AZEREDO, VÂNIA DUTRA DE. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUÍ, 2008.
- AZEREDO, VÂNIA DUTRA DE. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a crítica a metafísica do sujeito: por um ‘si’ corporal?”. In.: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. p. 445 - 4667. André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva (org.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In.: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. p. 212 - 232. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BRUSOTTI, Marco. Tensão: um conceito para o grande e para o pequeno. Trad. de Rogério Lopes. In: **Dissertatio**, n.33. Pelotas, inverno de 2011. p.35-62.
- COLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D’agua Editores, 2000.
- D’IORIO, Paolo. **La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno retorno in Nietzsche**. Genova: Pantograf, CNR, 1995.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- MARTON, Scarlett. “A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças”, in: *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARTON, Scarlett. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012. **Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1º ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

NIETZSCHE, Friedrich. **Sabedoria para depois de amanhã**. Seleção de fragmentos póstumos por Friedrich, Heinz. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondência (1887-1889) (Vol VI)**. Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. **Ecce homo**. Tradução e prefácio de José Marinho. Lisboa: Guimarães & Cº Editores, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

RUBIRA, Luís. “A afirmação trágica do eterno retorno nos Dítirambos de Dionísio”. In.: **Cadernos Nietzsche**. N. 30, p. 183 - 219. São Paulo: GEN/Editora. 2012.

RUBIRA, Luís. “O *amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?”. In.: **Polymatheia**. p. 227 - 236. Fortaleza, VOL. I. n.º 6, 2008.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores**. São Paulo: Discurso editorial: Barcarolla, 2010.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco : Nietzsche e a mania da razão**. Tradução de de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo : Vozes, 1993.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

WOTLING, Patrick. **Vocabulario de Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

Recebido em : 15/08/2014

Aceito : 02/10/2014