



# Entre a ética e a política: a condição da ação em Nietzsche

*Entre l'éthique et la politique:  
la condition de l'action chez Nietzsche*

**Vânia Dutra de Azeredo**

Professora de Filosofia Contemporânea da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas, SP - Brasil, e-mail: vd.azeredo@uol.com.br

---

## Resumo

O presente trabalho procura mostrar que a filosofia de Nietzsche permite afirmar uma especificidade da ação que termina por retirar, tanto da ética quanto da política, a possibilidade de uma fundamentação. A ação é remetida a uma dimensão profunda e não consciente como regente do seu desenrolar. Nesse sentido, toda produção humana passa a ser compreendida enquanto resultado do conflitante universo instintual, carecendo, por isso, de uma justificação. Tanto a suposição da reflexão pessoal – isto é, da consideração do agir enquanto resultante de uma decisão da consciência ou senso moral – quanto a da ação compreendida desde a posição da inserção social, quer dizer, da sua consideração enquanto exprime os constituintes do elo social, remetem a condicionantes não conscientes como efetivos regentes. Nos dois casos, subjazem ao conjunto da interpretação do agir, quer nos domínios da singularidade

quer nos do âmbito de uma sociedade, móveis intuituais enquanto base de sustentação de uma ética e de uma política que, no limite, possibilita afirmar que elas existem, efetivamente, sem razões.

**Palavras-chave:** Ética. Política. Ação. Filosofia.

## **Resumé**

*Ce travail cherche à montrer que la philosophie chez Nietzsche permet d'affirmer une spécificité de l'action qui aboutit à retirer tant à l'éthique qu'à la politique la possibilité d'une base fondamentale. L'action est renvoyée à une dimension profonde et non consciente qui commande de son déroulement. En ce sens, toute production humaine est comprise comme résultat de l'univers instinctuel conflictuel, dénuée ainsi de justification. La supposition de la réflexion personnelle, à savoir la considération de "l'acte" comme produit d'une décision de la conscience ou du sens moral, tout comme celle de l'action comprise à partir de la position d'insertion sociale, c'est-à-dire, de sa considération en tant qu'il exprime les constituants du lien social, renvoient aux facteurs non conscients comme autorités effectives. Dans les deux cas, l'ensemble de l'interprétation de "l'acte" dans les domaines de la singularité ainsi que dans ceux d'une société, est sous-tendu par des mobiles instinctuels comme base fondatrice d'une éthique et d'une politique qui, à la limite, rend possible d'affirmer qu'elles existent, effectivement, sans raisons.*

**Mots-clés:** Ethique. Politique. Action. Philosophie.

---

## **Introdução**

Efetivamente, para a maior parte dos comentadores, Nietzsche não é um pensador político; ainda assim, encontramos em seus textos referências diretas à política com alusões à distinção entre uma dimensão de grandeza e singularidade a ser perseguida e uma outra de mediocridade e rebanho a ser preterida. Trata-se da afirmação de uma grande individualidade enquanto dimensão maior do fazer humano, cujas ações rechaçariam a regra em favor da exceção. É nessa perspectiva que a fisiologia é apresentada como mestra

maior que viabilizaria o cultivo de uma humanidade superior no sentido de excluir tudo o que degenera na vida. De outra parte, a questão do poder é remetida ao poder de se impor. Eu cito Nietzsche:

mais natural é nossa posição em *política*: o problema da potência, do *quantum* de potência contra um outro *quantum*. Nós só acreditamos em um direito que repouse sobre a potência em afirmando: nós provamos todos os direitos enquanto conquistas (OFC XIII, p. 132).<sup>1</sup>

Essas remissões a uma dimensão política que considera a individualidade como dimensão imperante e ao poder como resultado dum *quantum* de força permitem-nos aproximar, no pensamento de Nietzsche, ética e política desde a recusa de um fundamento último para a ação. Não se trata de requerer para Nietzsche uma apreciação da ação política desde a consideração do que é moralmente certo ou justo, uma vez que ele remete essa avaliação à excelência do seu desempenho. Mas requerer, a partir de Nietzsche, situar a ética e a política em novas bases que as aproximem entre si e as distanciem das concepções tradicionais. Assim, contamos sustentar um imbricamento entre ética e política desde a singularidade da ação no pensamento de Nietzsche.

Este texto procura mostrar que a filosofia de Nietzsche permite afirmar uma especificidade da ação que termina por retirar tanto da ética quanto da política a possibilidade de uma fundamentação. A ação é remetida a uma dimensão profunda e não consciente como regente do seu desenrolar. Nesse sentido, toda produção humana passa a ser compreendida enquanto resultado do conflitante universo instintual carecendo, por isso, de uma justificação. Tanto a suposição da reflexão pessoal, isto é, da consideração do agir enquanto resultante de uma decisão da consciência ou senso moral, quanto a suposição da ação compreendida desde a posição da inserção social, quer dizer, da sua consideração enquanto exprime os constituintes do elo social remetem a condicionantes não conscientes como efetivos regentes. Nos dois casos, subjazem ao conjunto da interpretação do agir, quer nos domínios da singularidade, quer nos do âmbito de uma sociedade, móveis

---

<sup>1</sup> Usamos aqui a sigla OFC para *Oeuvres philosophiques complètes*. Tradução de Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Paris: Gallimard, 1976, v. XIII, p. 132, referente ao fragmento póstumo 10 [53], do outono de 1887 (KSA XII, p. 482).

instintuais enquanto base de sustentação de uma ética e de uma política que, no limite, possibilita afirmar que elas existem, efetivamente, sem razões.

## **A condição da ação em Nietzsche**

Começemos pela retomada, em Nietzsche, da relação entre a supervalorização do espírito e a condução instintual na produção teórica. Em termos da filosofia, ele declara que “no *essencial*, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado pelos instintos” (OFC VII, p. 23). Ora, que reviravolta o filósofo quer efetivar ao remeter o pensamento consciente ao domínio dos instintos? Entendemos que ele quer justamente, por um lado, mostrar a impossibilidade de o espírito ser responsável pelas elaborações teóricas, pela construção das mais variadas filosofias, e, por outro, a inexistência de objetividade no que concerne a essas produções, já que elas resultam da imposição de uma perspectiva, do introduzir de uma interpretação que remete ao mundo instintual como efetivo regente. Chega, assim, ao ponto de afirmar em *Para além de bem e mal* ter sido toda grande filosofia “a confissão de seu autor, uma sorte de memórias involuntárias e que não são tomadas por tais” (OFC VII, p. 25). Entendemos que ao usar as expressões *involuntária* e *inadvertida* enquanto predicados da produção teórica, ele remete a pretensão de objetividade e de determinação ao âmbito da ausência de um possível referencial na dimensão humana.

Pensando a produção filosófica como produto de uma ausência de voluntariedade, enquanto inexistência de uma deliberação no seu construir, ele reforça a confiança na sua determinação instintual, já que, na sua visão, todas as avaliações são resultantes de condições de existência e se alteram conforme a modificação dessas condições. Na sua visão, cada pensamento, cada sensação, cada volição são um estado global que resulta da correlação de forças atuais de todos os instintos e não tem seu nascimento vinculado a um determinado instinto. O pensamento que se segue manifesta a alteração da correlação de forças em seu conjunto. A argumentação nietzscheana, portanto, subverte a compreensão vigente ao remeter quer a construção do conhecimento quer o estabelecimento das normas jurídicas, éticas e também dos juízos estéticos à hierarquia dos impulsos que rege o filósofo. No limite, toda produção humana é endereçada ao plano não consciente dos impulsos.

Convém assinalar como ponto de partida das análises nietzscheanas a compreensão de que pensar, querer e sentir não provêm da fragmentação humana em faculdades, mas da introdução do conceito abrangente de regência, quer dizer, da organização presente na multiplicidade de impulsos, forças, em suma, vontades de potência que correspondem a essa ou àquela organização humana. Daí ele afirmar que “os julgamentos de valor estão implicados em todas as funções do ser orgânico” (OFC X, p. 190), pois quem avalia incessantemente são os impulsos, forças, vontades de potência. Por isso, a mesma argumentação aplica-se aos conceitos de espírito, intelecto e razão vigentes nas mais variadas elaborações humanas, do individual ao social, da ética à política. Todas são instrumentos da hierarquia dos impulsos, daquilo que Nietzsche chama, algumas vezes, o tirano em nós: “ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a nossa razão, mas também nossa consciência” (OFC VII, p. 93).

Ora, está em questão justamente a discussão sobre a pertinência de justificação e fundamentação da *praxis* a partir de razões universais ou, o que é nossa hipótese de trabalho, a da afirmação, a partir do pensamento do autor de *Ainsi parlait Zarathoustra*, da impossibilidade de tal fundamentação. Buscamos elementos que remetem o agir, seja no âmbito de uma repercussão individual ou coletiva, à esfera do sem sentido prévio, do sem razões preliminares, à dimensão iniludível da carência absoluta de fundamentos, quer dizer, ao contrário da tradição – entendida de Platão a Hegel – ao âmbito de que tudo existe sem razão, sem causa. Somente dessa forma entendemos as bases para a possibilidade efetiva de se pensar uma ética e uma política a partir de Nietzsche. A reviravolta no conceito de ação nos remete a essas consequências teóricas.

Partamos da perspectiva nietzscheana de afastar resolutamente a deliberação do que se poderia denominar de competência humana. O filósofo destituiu o valor da ação tanto pela impossibilidade de uma posição objetiva com referência a esse ponto quanto pela superficialidade da consciência que se quer colocar como juiz. Com referência a isto, duas questões são determinantes, quais sejam: a impossibilidade de conhecimento quer da origem quer do fim de uma ação e o seu entendimento como explosão de força. No limite, estas questões estão interligadas, pois é por entender a ação como explosão de força que Nietzsche vê sua origem e fim como indeterminados. Nada há de prévio que se possa resgatar enquanto motivo primeiro. Na ótica nietzscheana, os conceitos de fim e

motivo constituem um erro que se configura pela necessidade humana de tornar algo compreensível. Visando, ao mesmo tempo, à determinação e à compreensão do agir, estabelece-se a crença seja na intenção seja no fim da ação como seus móveis internos. Ao afirmar “[e]sta crença é um erro: o fim, o motivo são meios de tornar-nos a nós um acontecimento compreensível e acessível à ação” (OFC XI, p. 165), o filósofo quer, por um lado, dissolver essa crença e, por outro, devolver à ação sua inocência intrínseca. Inocência essa que se manifesta quando se dirime a crença de que em sua base existe algum tipo de deliberação. Ora, é justamente a recusa da deliberação mediante o seu entendimento como explosão de força que requer uma revisão da compreensão do agir e a sua remessa a determinações não conscientes como prioritárias.

No âmbito das investigações feitas por Nietzsche, tanto a medida da ação por suas consequências ou por sua proveniência quanto por seus estados anexos – prazer e desprazer – não a elucida, visto que há uma impossibilidade implicada, qual seja, a do conhecimento da ação. Ao referir-se as explicações que se centram nas consequências, o filósofo procura mostrar a inconsistência das formulações utilitaristas. A mesma argumentação pode ser encontrada nos *Fragments póstumos de 1888* quando pergunta “quem conhece as conseqüências?” e em *Para a genealogia da moral*, quando Nietzsche, ao julgar a dupla proveniência dos juízos de valor bom e mau, refuta a explicação inglesa de um vínculo existente entre a ação e suas consequências.

Em termos dos estados anexos como meios de determinar o valor da ação, tem-se que, consoante a Nietzsche, eles a acompanham, mas não a determinam. Vale lembrar que, na sua visão, prazer e desprazer são resultantes e, por isso, não podem precisar o sentimento de acréscimo ou diminuição de potência. Os sentimentos de agrado e desagrado não subjazem à aspiração, visto que o *querer* não pode querer diferente, isto é, quer mais e, enquanto age dessa forma, pode compartilhar sensações de prazer ou desprazer sem conotações de intencionalidade ou finalidade. Nietzsche distancia-se tanto da pressuposição de que o prazer e o desprazer seriam móveis, pois para ele são fenômenos secundários, quanto de uma formulação depreciativa do desprazer, já que afirma poder ele atuar como um excitante para aumentar a potência. No limite, acompanham a visada das forças na disputa por um *plus* de potência não lhe cumprindo a definição ou a condução do combate, mas sim a disposição consequente dos adversários. Daí ele declarar que “todas

as funções sadias do organismo têm essa necessidade – e todo organismo [...] é um complexo de sistemas lutando pelo crescimento de sentimentos de potência” (OFC XIV, p. 139).<sup>2</sup>

Por outro lado, a crença na intencionalidade expõe igualmente o projetar de uma interpretação que conduz a uma avaliação restritiva e, na visão nietzschiana, incorreta da ação. O homem não teria competência para determinar a intenção que move cada ação, já que o movimento é a própria ação. A compreensão nietzschiana de uma impossibilidade de dissociar ser e fazer traz conseqüências importantes na construção tanto da ética quanto da política, pois permite rejeitar as formulações que se baseiam nessa dissociação, condenando e atribuindo valor ao agir através do resgate da intenção do agente. Quaisquer denominações que sejam atribuídas enquanto uma anteposição mental de móbiles já integram o processo como um todo, ao expressarem a força represada e prestes a ser extravasada em uma ação qualquer que, nesse sentido, independe de intenções, fins e meios conscientes. Em *Para além de bem e mal* ao anunciar um período *extramoral*, justamente pela possibilidade de um distanciamento dessas concepções, o filósofo afirma: “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação e, além disso, um sinal que, por significar coisas de mais nada significa por si...” (OFC VII, p. 51).

Através do estabelecimento de uma distinção entre duas espécies de causas, quais sejam “a causa do agir da causa do agir de tal e tal modo”, Nietzsche mostra as inversões que se processaram ao atribuir ao agir de tal ou tal modo a causa do agir. No primeiro caso, encontra-se a interpretação do agir enquanto explosão de força: “A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma”

---

<sup>2</sup> É interessante observar que Nietzsche faz alusão à presença, no desprazer, de uma categoria especial, qual seja, a de esgotamento, que não se deve confundir com o desprazer enquanto estímulo da vontade de potência. No primeiro caso, trata-se de uma impossibilidade de opor resistência, queda-se vencido; no segundo, trata-se do desafio ao que resiste, consistindo em um aumento de excitação à potência: “Confundi-se o desprazer com uma categoria especial do desprazer, com o esgotamento: este representa uma profunda diminuição e depressão da vontade de potência, uma perda avaliável de força. Isso quer dizer que há desprazer como excitante para aumentar a potência, e desprazer após um desperdício de potência: no primeiro caso um *stimulus*; no segundo, a conseqüência de uma irritação excessiva...” (OFC XIV, p. 43). Com efeito, para o filósofo, “qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer acontecimento pressupõe uma resistência vencida” e, nesse sentido, a presença do desprazer enquanto obstáculo que a vontade tem de transpor para vencer uma resistência.

(GC, 360). No segundo, uma manifestação secundária, de superfície: “a segunda espécie é algo insignificante comparada a essa energia, geralmente um simples acaso, segundo o qual aquele *quantum* se ‘desencadeia’ de uma maneira ou de outra” (GC, 360). Ora, ao utilizar a palavra ‘causa’, via de regra excluída de seu campo semântico, Nietzsche quer, na verdade, mostrar que a causa, enquanto possível móvel, é o movimento mesmo, isto é, uma dada quantidade de energia que se extravasa em um determinado momento, A causa da ação é, assim, a própria ação. Novamente, o que está em questão é compreender o agir como explosão de força nem intencional nem tendente a um fim. Por conseguinte, tem-se a comparação do filósofo da causa do agir de tal ou tal modo à relação entre o fósforo e o barril de pólvora. O fósforo pertence aos pequenos acasos:

Entre esses pequenos acasos e fósforos incluo todos os pretensos ‘fins’ e ainda mais as pretensas ‘vocações’: são relativamente fortuitos [...] quase indiferentes, em relação ao enorme *quantum* de energia que urge, como disse, para ser de alguma forma consumida (GC, 360).

Diante dessa revisão do olhar avaliador, logra-se o resgate do valor da não intencionalidade da ação, já que aquilo que aparece pertence à superfície e não à profundidade do extravasar da força que, efetivamente, toma as rédeas do agir: “Que uma ação se desenrole conforme um fim é freqüentemente o caso: mas o fim aqui não é causa, mas efeito dos mesmos processos que condicionaram a ação propriamente dita” (OFC X, p. 316).

Entendemos que a recusa da causa do agir, assim como a afirmação de uma distinção entre uma dimensão profunda e uma superficial, requer a revisão do estatuto da ação na política e na ética em termos da rejeição terminante do fundamento. Observe-se que há, de fato, uma distinção, cara a Nietzsche, qual seja, a que vige entre profundidade e superfície. Com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum, por meio da fala, os estados vivenciados. Por profundidade, ele entende os processos indeterminados, desconhecidos, inapreensíveis, que se passam na luta entre aquilo que ele denomina de impulso, força ou vontade de potência. Instância detentora de qualquer expressar, não se deixa vulgarizar a ponto de ser traduzida em uma linguagem passível de compartilhar, mas, ao contrário, é vedado o acesso a esse domínio via consciência. Nada há de pessoal na consciência, na visão do filósofo, já que a mesma se desenvolveu



em virtude da necessidade de comunicação, estando, por isso, vinculada à rede do comunicar e do utilizar. Tem-se aqui uma especificidade da compreensão nietzscheana acerca do pensar e do estar consciente desse pensar: “o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior...” (GC, 354; OFC V, p. 253).<sup>3</sup> A distinção existente entre o pensar, que não se separa do querer e do sentir, e do estar consciente desse pensar separa diametralmente a profundidade e a superfície. No primeiro caso, a inexistência de comunicação; no segundo, a vulgarização que permite o tornar comum. Disso decorre a impossibilidade de apreensão e compartilha dos processos que se passam aquém da comunicação, isto é, de tudo aquilo que se passa em profundidade. Daí a consciência não poder julgar uma ação: “Na realidade, a consciência reprova uma ação porque ela já foi reprovada desde muito tempo. Ela só faz repetir: ela não cria valores” (OFC XIV, p. 217).

Convém lembrar que Nietzsche condiciona o desenvolvimento da consciência, enquanto esse “tomar consciência de si”, ao da linguagem, pois entende que a necessidade, oriunda da fragilidade humana, determinou a precisão de um tornar comum alguns estados. É enquanto ser social que o homem compartilha sua superfície com os demais, visando à utilização dessa comunhão para o desenvolvimento do rebanho. Entretanto, o tomar consciência de si implica o não conhecer a si, já que trazer algo não

---

<sup>3</sup> Na verdade, a afirmação de que o organismo vivo pensa continuamente remonta a Leibniz, pois, na exposição de sua metafísica das Mônadas, ele se refere a esse pensar constante: “O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou substância simples, é precisamente o que se chama de *Percepção*, que deve distinguir-se da apercepção ou da consciência [...]. Foi este o ponto onde falharam os Cartesianos, ao desprezarem as percepções inapercebidas”, diz no texto *Monadologia*. (LEIBNIZ, 1983, p. 106). Efetivamente, Leibniz, ao expor sua compreensão de um mundo dinâmico em que substâncias simples, mônadas, mover-se-iam constantemente como forças vivas, atribui a estas forças percepções não percebidas e, com isso, antecipa a perspectiva de Nietzsche referente ao pensar constante do qual não temos consciência. Embora, haja diferenças marcantes entre a força leibniziana, sem portas e sem janelas, e a força nietzscheana, sempre em relação com outra força, em termos das percepções inapercebidas há uma aproximação e, em certo sentido, antecipação do pensamento nietzscheano. O filósofo de Sils Maria inclusive o admite ao citar Leibniz em sua *Gaia Ciência*: “O problema do ter-consciência (mais corretamente do tomar-consciência-de-si) só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo de conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia (as quais, portanto, precisaram de dois séculos para alcançar a premonição de Leibniz, que voava na sua dianteira)” (GC, 354).

consciente à consciência requer o abandono de tudo que for pessoal e individual. Por isso Nietzsche, afirma, acerca da consciência, “que não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza da comunidade e do rebanho” (GC, 354).

Ao afirmar resolutamente a pessoalidade, a singularidade, a impossibilidade de compartilha de nossas ações, situando-as em uma dimensão de profundidade que não pode ser atingida sem ser, ao mesmo tempo, abandonada: “Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais [...] mas, tão logo nós as traduzimos na consciência, elas não parecem mais sê-lo...” (GC, 254). É isso que ele denomina de “*corte transversal*”, quer dizer, querer adentrar na profundidade e trazê-la à superfície implica ficar na superfície, pois a fala, na sua ótica, tem sua invenção relacionada ao mediano, ao superficial, ao corte transversal. Nesse sentido, Nietzsche identifica como sendo dramático, na condição humana, por ser uma espécie de condenação, o fato de, em querendo conhecer-se, simultaneamente, desconhecer-se. Disso decorre a impossibilidade de julgamento de nossas ações, uma vez que não há, efetivamente, nem uma posição objetiva a partir da qual as avaliáramos, nem condições de atingir a profundidade que as determina. O homem juiz de suas ações é sempre, ao mesmo tempo, réu e parte interessada e, quiçá, enquanto réu e parte interessada esteja mais próximo de si do que enquanto juiz.

Herdeiros de uma avaliação de fachada, sempre restritiva e de superfície, proveniente de sua condição, os homens criaram explicações para a ação no âmbito da consciência individual, o que remete às éticas diversas, no duplo sentido que a palavra diversidade comporta, e a ação no âmbito da repercussão social, o que envia à política. Efetivamente, estabeleceram julgamentos objetivos e imparciais para a ação, como se houvesse um lugar obscuro e iniludível que os pudesse sustentar, fazendo-os parecer absolutos, decisivos, universais e, por vezes, eminentemente formais. Entretanto, se, sob o aspecto da superfície, as avaliações eram compartilhadas e, objetivamente, acordadas; na perspectiva da profundidade, eram, desde sempre, produtos de processos comunicáveis. É precisamente nesta distinção limite, neste corte transversal, que separa uma posição da outra, que se encontra a possibilidade da crítica nietzscheana às formulações do Ocidente no sentido da postulação de um fundamento racional tanto para a ética quanto para a política. Desde Nietzsche, a recusa de uma finalidade

e causalidade no agir retira de sua explicação o fundamento e o remete ao caráter fortuito. Nietzsche quer justamente retirar as considerações acerca do agir de uma dimensão racional calculadora e situá-las no horizonte dos afetos em que pensar, querer e sentir se encontram interligados e essa seria a base de qualquer construção explicativa em ética em política que permitiria relacioná-las e implicá-las diretamente.

A investigação do móvel do agir formulada até Nietzsche permite verificar que o fato de ações humanas serem compreendidas, via de regra, como resultado de uma escolha, permite, efetivamente, a construção de justificativas do agir nesses termos. A vontade, nesse caso, é apresentada, mormente na tradição filosófica, como uma faculdade que contém o princípio racional da ação, os atos ditos propriamente humanos são aqueles realizados de forma consciente e intencional. Somente essas características podem, de um lado, conferir-lhes um estatuto de efetividade e, de outro, possibilitar estimativas da ação em termos morais e políticos. Por isso, o agir é pensado enquanto determinado pelo estado consciente e, desse modo, como resultante de uma escolha pessoal consciente e intencional. A ação situa-se, assim, dentro de parâmetros que, à primeira vista, parecem fornecer a base para os construtos da ética, mas também da política.

Se, de um lado, essas classificações fornecem parâmetros, de certo modo seguros, para o agir; de outro, suscitam questões diversas atinentes ao seu próprio estatuto, pois não há qualquer garantia de que a ação se processe em função de uma norma incondicional ou de um ideal de perfeição, de felicidade ou o que quer que seja. Isso requer, justamente, que se ponha em questão essas classificações e se busquem outras possibilidades em termos de uma construção explicativa para o agir. Os conceitos de racionalidade, vontade, intencionalidade, consciência, assim como os de moralidade ou eticidade, devem ser colocados em suspenso, a fim de possibilitarem sua melhor precisão. A referência à precisão quer assinalar que tais conceitos, na ótica da investigação nietzscheana, são tão somente o resultado de uma interpretação, o que lhes retira qualquer estatuto instituinte no sentido de uma fundamentação a partir do ser.

Essas afirmações nos situam diretamente no horizonte do discurso interpretativo de Nietzsche, mediante a inclusão de uma suspeita com relação tanto à incondicionalidade das normas, quanto aos ideais de perfeição e de felicidade. A questão estaria, assim, posta em outro plano, visto ser percebida não como a busca de um fundamento, mas de compreensão

das construções explicativas do agir enquanto imposições de uma dada perspectiva. Ambas as posições são preliminares na exposição nietzscheana, pois permitem, simultaneamente, a revisão dos constructos da ética e da política e a reformulação de ambas mediante a remessa da ação à dimensão não consciente dos impulsos.

Nietzsche admite existir uma espécie de moralidade efetiva que perpassa o corpo enquanto presença de uma série de “tu deves” que não aparecem, mas que regulam silenciosamente nossas estimativas e expressam também aquilo que somos. Dimensão similar atribuímos à política enquanto repousa sobre o poder de se impor. Trata-se de diagnosticar naquilo que aparece o que se esconde. Uma moral pressupõe outra moral e uma política pressupõe outra política, do mesmo modo que um julgamento pressupõe outro julgamento, ao menos assim indica em um *Fragmento póstumo de 1884*: “E o fato de que se queira uma moral, pressupõe já um cânon moral. Deve-se respeitar essa moral ENCARNADA da *conservação de si!* Ela é de longe o mais astuto sistema da moral!” (OFC X, p. 145). Ora, o filósofo quer defender a existência de um sistema moral não consciente que regula secretamente o plano da consciência no qual se manifesta a moral conceptual. No mesmo plano, podemos afirmar um sistema político em termos de ação. Diz-se não consciente por se tratar de uma moral/política enraizada não na carne enquanto matéria, mas no *quantum* de energia encarnada em um corpo. O corpo teria, assim, um sistema de regulação tão astuto que expressaria aquilo que lhe é mais proveitoso, promotor do seu crescimento e o que lhe seria mais prejudicial, no sentido de seu definhamento. “O número de ‘tu deves’ que trabalham continuamente em nós! As considerações que eles têm uns pelos outros, os postos de comando e os postos de obediência! O saber sobre as funções superiores e inferiores que estão em obra!” (OFC X, p. 145).

As avaliações que são conhecidas seriam, assim, produto das desconhecidas. Supondo-se que se possa admitir, com Nietzsche, que se processe com o cânon moral-conceptual o mesmo que com o agir e o agir de tal e tal modo. Nesse caso, o julgamento é suportado pela atividade de julgar que se desenrola no organismo. O julgamento moral/político seria apenas a superfície de um grande *iceberg*, cujas dimensões e possibilidades não podem ser atingidas. Ainda assim, manifestam-se, no julgamento moral, como uma forma de seu prolongamento. O que é veiculado pelo conceito manifesta, em segredo, todo o plano não conceptual que o rege. Na sua ótica, a tarefa da ética e, em nossa avaliação, também da política, estaria em determinar justamente os valores

em termos das suas diferenças como hierarquia fisiológica desde o superior e o inferior. Eis o mais importante e insubstituível.

Não há nada, na sua visão, que seja mais importante e decisivo, em termos de avaliações, do que a diferença hierárquica entre o superior e o inferior. Considerando que tal distinção se encontra em todos os organismos vivos, ele atribui sua presença aos menos e aos mais complexos em termos de organização. Estar vivo implica o avaliar. Observe-se que na base da argumentação nietzscheana se encontra uma ampliação do uso aplicativo do termo avaliar, já que define o estar vivo pelo estar avaliando. Assim, as avaliações processam-se em tudo aquilo que vive. Todavia, a vida humana é, manifestamente, um caso especial, já que externaliza as avaliações que ocorrem em profundidade e que já supõem uma hierarquia determinada pela distinção das funções inferiores e superiores – trata-se da hierarquia dos órgãos em que há elementos que comandam e outros que obedecem – e mascara essa hierarquia ao traduzi-la em uma linguagem conceptual.

## Considerações finais

É impossível transpor o corte transversal que impede o acesso da consciência aos processos que se dão nas profundezas de cada organismo conferindo-lhes especificidade e singularidade. Essa é a característica de uma ação, enquanto pessoal, interessada e singular. Ora, a afirmação da personalidade, individualidade e singularidade do agir não se coaduna com a formulação de uma ética ou de uma política conceptual, uma vez que a noção de corte transversal impede o acesso justamente a essa personalidade do agir, que se manifesta sempre travestida quando do uso das palavras. Expressões como dever, responsabilidade, consciência e liberdade não podem se endereçar ao que há de pessoal, mas tão somente àquilo que é da marca do rebanho, àquilo que foi previamente simplificado a fim de ser comunicado entre um determinado número de homens. Há uma limitação necessária de um código de normas, enquanto resultantes da superficialidade da consciência, pois só expressam as prescrições necessárias à sobrevivência de grupos humanos. É no domínio da associação entre os homens que eles têm sentido e, somente por isso, vigência. Entretanto, porque não podem dizer absolutamente nada acerca da ação que já não tenha sido traduzido por meio da linguagem em uma perspectiva comum, não falam

de uma constituição humana, mas exprimem as avaliações de fachada de um determinado grupo. Efetivamente, a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre profundidade e superfície situa as formulações éticas em uma dimensão estritamente superficial. Dimensão análoga permite situar as formulações políticas que reivindicam o estado consciente como dimensão imperante em questões de poder. Ora, a revisão do estatuto da ação requer que se remeta a ética e a política às expressões aproximadas do mundo não consciente dos afetos, impulsos, em suma, vontades de potência que, no agir humano, tomam a palavra e as palavras atando de modo iniludível ética e política.

Haverá doravante as condições iniciais favoráveis à formação de organismos de dominação mais vastos, tais que não houve ainda jamais nem parecidos. E isto não é ainda o mais importante; é possível que apareçam associações eugênicas internacionais que assumirão por tarefa elevar uma raça de mestres, os futuros “mestres da terra” – uma nova e prodigiosa aristocracia, fundada sobre a mais dura auto-legislação, [...] – de homens superiores que, graças a preponderância de sua vontade, e seu saber, de sua riqueza e de sua influência se servirão da Europa democrática como do seu instrumento mais dócil e mais flexível para tomar nas mãos os destinos da terra para trabalhar como artistas para formar o próprio homem.

É suficiente, chegou o tempo em que se aprenderá coisas novas sobre a política (OFC XII, p. 96).

## Referências

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962.

DELEUZE, G. Conclusions: sur la volonté de puissance et l'éternel retour. **Nietzsche – Cahier de Royaumont**, Paris, p. 275-287, 1967.

DELEUZE, G. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett. (Org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

LEIBNIZ, G. W. **Monadologia**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

MARTON, S. (Org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

---

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

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. v. 15.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

NIETZSCHE, F. **Oeuvres philosophiques completes**. Herausgegeben von Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1977.

NIETZSCHE, F. **Para além de bem e mal**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. **O caso Wagner**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. Tradução de Joca Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Recebido: 15/05/10

*Reçue*: 15/05/10

Aprovado: 20/05/10

*Approuvé*: 20/05/10