

Metafísica de Carrascos

Hangman's Metaphysics

Oswaldo Giacoia Junior¹

Resumo

A metafísica da alma e a religião da culpa inventaram a liberdade da vontade para dar fundamento aos juízos de imputação – a invenção da liberdade (mesmo aquela inteligível) é metafísica de carrasco. Tendo dado início à história espiritual da Europa, ela termina, consuma-se e esgota-se ao transformar-se em seu contrário, na doutrina da inocência do devir. A negação da responsabilidade, que Nietzsche empreendera, ainda que sob formas diferenciadas, desde *O Nascimento da Tragédia*, constitui então o pivô, o centro nevrálgico da última e mais radical versão de seu programa filosófico.

Palavras-chave: Metafísica. Liberdade. Responsabilidade. Culpa.

Abstract

The metaphysics of soul and the religion of guilt invented freedom of the will to give ground for imputation judgements – the invention of freedom (even the intelligible one) is hangman's metaphysics. Having started the spiritual history of Europe, it ends, consummates and exhausts itself by transforming on its contrary, in the doctrine of the innocence of becoming. The denial of responsibility, that Nietzsche had undertaken, even if under different forms, since *The Birth of Tragedy*, constitutes thus the pivot, the neuralgic center of the last and more radical version of his philosophical program.

Keywords: Metaphysics. Freedom. Responsibility. Guilt.

De acordo com uma acepção de imputação comumente aceita na filosofia moderna, se a vontade não for pressuposta como livre, então vigoraria, também na ordem da práxis, a causalidade natural (a heteronomia das causas eficientes), condição em que careceria de sentido qualquer juízo sobre o valor moral das ações, conseqüentemente, também a imputação de responsabilidade moral; os homens não seriam propriamente os sujeitos de seu agir, ao invés disso, seriam, em suas ações, como que “agidos” por seus impulsos, postos em movimento pelo

¹ Professor titular do Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil. E-mail: ogiacoia@hotmail.com.

mecanismo da natureza, que operaria também como causalidade de seus atos de vontade. Justamente para salvaguarda desse pressuposto da responsabilidade tanto moral quanto jurídica, Kant busca uma solução para a terceira antinomia da dialética transcendental e, ao resolvê-la, abre o espaço de legitimidade para uma concepção positiva de liberdade sem contradição com a tese acerca da necessidade universalmente vigente na natureza.

A possibilidade dessa conciliação entre natureza e liberdade repousa, como se sabe, sobre a distinção entre caráter inteligível e caráter sensível, segundo a qual a regularidade exibida por nossas ações distribuídas no espaço e no tempo, e conectadas segundo a lei de causalidade, seria a expressão de nosso caráter empírico. Como fenômenos espaço-temporalmente situáveis, as ações seriam uma decorrência natural de nosso caráter, sendo, pois rigorosamente determinadas por causas e circunstâncias antecedentes, do mesmo modo como ocorre com todos os demais fenômenos da natureza. Porém, no âmbito prático da razão, a liberdade há que ser entendida como espécie peculiar de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais que, por meio da determinação espontânea das máximas do querer (estas compreendidas como a regra subjetiva fundamental que organiza, unifica e totaliza formalmente o modo de agir de um sujeito moral) poderiam ser considerados como o princípio causal de suas ações. A lei dessa causalidade seria a lei moral, brotada da espontaneidade da razão como regra para a vontade, razão que, precisamente por isso seria prática. É nesse sentido que, para Kant, uma vontade determinada pela lei da razão pode ser tomada como sinônimo de razão prática.

O caráter empírico e as ações nas quais este se exhibe como o que nelas há de regular e permanente, podem ser ambos referidos à razão em vista de um propósito prático, e não apenas à sensibilidade, ao que Kant denomina ‘modo de sentir’, âmbito em que não há, pois, nenhuma liberdade, pois que se relaciona, como fundamento, àquilo que em nós é natureza, onde vige o mecanismo ou determinismo natural. Desse modo, nessa referência incontornável da vontade humana (enquanto vontade de um ser racional finito) à lei moral, podemos encontrar uma regra (lei do dever), uma medida de acordo com a qual podemos considerar como *não devendo ter ocorrido tudo aquilo que ocorreu e teria inevitavelmente de ocorrer de conformidade com a causalidade da natureza*.

É essa causalidade possível das ideias da razão com respeito às ações fenomênicas do homem que permite pensá-las como podendo e devendo ser determinadas não por causas empíricas, mas por fundamentos da razão que, por esse motivo, pode então ser considerada capacitando a vontade para dar início espontaneamente uma série de eventos, série que –

incondicionada em seu princípio, já que este se encontra no plano transcendental das ideias da razão –, *apareceria* no plano empírico em conformidade com a causalidade da natureza. Este princípio incondicionado da regularidade (caráter) empírica de nossas ações seria nosso caráter inteligível.

Posto ser possível dizer que a razão possui uma causalidade com respeito ao fenômeno, a ação da mesma poderia muito bem ser denominada livre, já que ela é necessária e determinada assaz precisamente no seu caráter empírico (modo de sentir). Este, por sua vez, é determinado no caráter inteligível (modo de pensar). Mas não conhecemos este último, pois o indicamos através de fenômenos que dão propriamente a conhecer de uma forma imediata só o modo de sentir (caráter empírico). Ora, na medida em que é atribuível ao modo de pensar enquanto a sua causa, a ação ainda assim de modo algum *resulta* disso segundo leis empíricas, isto é, de uma forma tal que as condições da razão pura a *precedam*, mas sim unicamente que a *precedam* os efeitos desta última no fenômeno do sentido interno. Enquanto uma faculdade puramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma temporal. A causalidade da razão em seu caráter inteligível não *surge*, nem começa por voltas de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina séries causais segundo o tempo; então a causalidade seria natureza, e não liberdade. Logo é possível dizer que, se a razão possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos, então ela é um poder *através* do qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Pois a condição que se encontra na razão não é sensível, e logo ela mesma não começa. Em decorrência disto, ocorre então aquilo por cuja falta demos em todas as séries empíricas: que a *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada. Com efeito, aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por causas precedentes (KANT, 1980, p.279s²)

Numa formulação diferente, poderíamos acrescentar o seguinte: a causalidade inteligível de nosso caráter empírico só pode tornar-se inteligível sob o ponto de vista não fenomênico de uma ideia da razão, a saber, a lei do dever-ser de nossas ações. Ora, esta ideia racional do dever, por sua vez, contém o conceito de um arbítrio que não pode ser considerado como bruto, mas como essencialmente livre, ainda que, num ser racional finito, seja também submetido a móveis sensíveis. Portanto, a concreção dessa possibilidade da liberdade se dá pela forma de determinação do arbítrio, ou seja pelo modo de subordinação entre essas duas ordens de fundamentação, no interior máxima suprema que determina finalmente esse arbítrio. Assim, o conceito positivo de liberdade – sempre considerado no domínio prático da razão - há que ser entendido como espécie de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais de, através da estrutura formal de suas máximas (relação de subordinação entre fundamento racional e móveis sensíveis) ser considerados como o princípio causador de suas ações.

² Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 579-580.

O fundamento de determinação daquela hierarquia moral das motivações no interior da máxima fundamental só pode ser compreendido – se ele deve ser imputável ao homem, e ele deve sê-lo se nossas ações podem ser objeto de um juízo de valor moral – como um ato de vontade, como um feito, ou seja ele mesmo como uma máxima fundamental. Desse modo, o conceito das ações de um ser racional só pode ser adequadamente compreendido se o tomarmos em *dupla* acepção.

Aqui a espinha dorsal do pensamento de Kant é a seguinte: nada é imputável, ou seja, nada pode ser objeto de um julgamento moral que não seja nosso próprio ato. Ora, no caso específico do ser humano temos que considerar a condição peculiar segundo a qual sua vontade pode ser determinada tanto pela lei moral da razão quanto pelas inclinações sensíveis. Tendo em vista o texto acima citado da *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, poder-se-ia, em tese, sustentar que ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei moral representada pelo imperativo categórico, enquanto que todas as ações decorrentes de máximas cujo conteúdo material dominante fosse extraído de motivações sensíveis teriam, como princípio, não a lei da liberdade mas o que, em nós, é natureza. A grande dificuldade consiste, portanto, em explicitar a razão – posto que há que existir forçosamente alguma – pela qual a vontade de um ser racional finito seja inclinada numa ou noutra direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.

Para resolver essa dificuldade, gostaria de sugerir um breve excuro pelo tema do mal radical, em sua acepção filosófica, tal como o encontramos formulado na obra de Kant, em especial na primeira seção de *A Religião nos Limites da Simples Razão*. O tratamento dado por ele ao mal radical torna possível uma resolução do problema da imputação que alarga os horizontes teóricos da noção de caráter inteligível, podendo ser extremamente fecundo para a resolução por Schopenhauer do dilema que consiste em sustentar, ao mesmo tempo, a responsabilidade moral e jurídica pelas ações, sob o pressuposto da negação do livre arbítrio.

De acordo com Kant, sabemos por experiência que o homem, embora reconheça como lei de dever ser de seu agir a lei moral, é inclinado por uma natural propensão a descumar desse preceito em suas circunstâncias concretas de ação, subordinando sua observância à consecução das finalidades egoístas, dando a elas seu assentimento, na condição de móveis sensíveis do arbítrio. Desse modo, cabe perguntar, qual seria a origem e o fundamento dessa peculiar inclinação da vontade humana para afastar-se da lei do dever em sua práxis.

De acordo com o que foi desenvolvido até agora, sabemos que nada pode ser considerado como moralmente mau (isto é, imputável), que não seja nosso próprio *ato*. Todavia, aquilo que se encontra no fundamento de uma *propensão subjetiva* (o termo subjetivo se refere, no caso, à espécie humana, como parte do conjunto dos seres racionais) para a determinação do arbítrio numa determinada direção, tem de ser pensado como *anterior a qualquer ato* e, por conseguinte não sendo ainda a propensão, ela mesma, um *ato*; desse modo,

[...] no conceito de uma simples propensão para o mal haveria uma contradição, se esta expressão não pudesse ser tomada de qualquer maneira em duas significações diferentes todas as duas conciliáveis com o conceito de liberdade. Donde a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações (segundo sua matéria, isto é, referente aos objetos do arbítrio). A propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação (*peccatum originarium*) e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei, e é chamado vício (*peccatum derivatum*); e a primeira falta permanece, mesmo que a segunda (proveniente de motivos que não consistem na própria lei) fosse muitas vezes evitada. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo (*facta pahenomenon*). A primeira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto, com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza (KANT, 1974, p.375³).

É nesse sentido que se pode falar de uma propensão para o mal na natureza humana, ou mais precisamente, que a natureza humana é corrompida em sua raiz. Gostaria de sugerir aqui que esse mal radical, entretecido com a natureza adâmica do homem, constitui o *caráter inteligível da espécie*, caráter que, de acordo com a explicação acima transcrita, se enraíza e fundamenta no princípio formal de seu arbítrio (no sentido de faculdade de desejar acompanhada da consciência de poder também realizar o objeto da representação), caso não se queira privar o homem de sua liberdade. Em termos de Kant:

[...] este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser *extirpado* por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma é necessário poder *dominá-lo* porque se encontra no homem como ente que age livremente (KANT, 1974, p.379⁴).

³ KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*, B 26; A 23-24.

⁴ *Ibid.*, B 36-37; A 33.

É nesse sentido que a lei moral se impõe coercitivamente à vontade como um dever incondicionado, ao qual mesmo o pior dos homens nunca pode recusar a obediência, e que deve se impor como motivo suficiente de determinação do arbítrio, que sempre permanece suscetível ao respeito pelo dever e cioso de sua consciência moral, ainda que *in concretu* suas máximas podem não ser a expressão da incondicionalidade desse dever. Para poder equacionar melhor a questão, sugiro pensar o conceito de mal radical dividindo o conceito de agir (*Handlung*) em duas espécies subordinadas entre si: de um lado o *feito* (*Tat*, ou ato em sentido formal), que sugiro denominar de *proto-agir*; e, de outro lado, a ação segundo a matéria que, derivada do feito, no primeiro sentido, é de natureza sensível e empírica, ou seja as ações concretas de uma pessoa no espaço e no tempo, resultante da influência dos motivos e circunstâncias de vida sobre o caráter do agente.

Aquele proto-agir seria, portanto, um feito, um ato livre do arbítrio que, dada sua natureza inteligível, não estaria submetido nem à forma do sentido interno, nem do sentido externo – sendo, portanto, rigorosamente in-causado, pois a relação causal pressupõe o tempo e o espaço. Trata-se, portanto, de um uso livre do arbítrio, no sentido mais rigoroso do termo liberdade (ausência de necessidade) e, enquanto tal, imputável ao sujeito desse ato. Ele seria constitutivo do *caráter inteligível*, princípio transcendental de determinação do caráter empírico e das ações em que este se exhibe no plano causalmente ordenado da experiência.

Nesse sentido, a totalidade das ações concretas dessa pessoa constituiria o fenômeno, espaço-temporalmente ordenado e encadeado segundo o princípio de razão suficiente (ou seja, causalmente necessitado) do feito atemporal e incondicionado consistente, nas palavras de Kant, no ‘uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio’. Essa máxima suprema hierarquiza, num sujeito singular, o regime de condicionamento e subordinação entre o sentimento de respeito pela lei moral e os motivos derivados do princípio do amor próprio no interior da regra ou norma basilar que uniformiza e imprime a regularidade no agir dessa pessoa, constituindo assim seu caráter (empírico).

Considero que, a despeito do repúdio intransigente por Schopenhauer do próprio conceito de razão prática, tal como o define Kant, esses resultados da filosofia prática de Kant são de valor absolutamente inestimável para o autor do sistema do pensamento único, que deles se apropria para, todavia, deles extrair uma consequência simetricamente oposta à versão kantiana do livre arbítrio. Em sentido metafórico, poder-se-ia dizer que a radical negação por Schopenhauer do *liberum arbitrium indifferentiae* constitui, por sua vez, a versão schopenhaueriana da transvaloração de todos os valores, ou da tarefa de recolocar a verdade,

que estava de ponta cabeça, de novo sobre os próprios pés. É por isso mesmo que o criticismo de Kant constitui, aos olhos do filósofo de Frankfurt, ao mesmo tempo, o ápice do esforço filosófico de fundamentação da ética e um formidável e ilustrativo fracasso desse mesmo empreendimento.

Com efeito, Schopenhauer admite sem qualquer reserva a distinção kantiana entre caráter sensível e caráter inteligível, formulada na solução da terceira antinomia da dialética transcendental na *Crítica da Razão Pura*. Tanto assim que, no parágrafo 55 do livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação* Schopenhauer afirma:

[...] todos os atos (*Taten*) do homem são a exteriorização, permanentemente repetida e com alguma variação na forma, de seu caráter inteligível, e a indução que surge da soma deles proporciona seu caráter empírico. De resto, não repetirei aqui, reelaborada, a magistral exposição de Kant, mas a pressuponho como conhecida (SCHOPENHAUER, 1986, p.399⁵).

Com base nessa pressuposição, Schopenhauer empreende a construção sua teoria do caráter. De acordo com ela, não apenas o homem, a mais perfeita e mais complexa objetivação da vontade, mas todas as coisas da natureza têm um caráter especificamente determinado, expresso pelo modo como suas forças e qualidades reagem de modo regular e necessário à ação de igualmente determinadas influências. No caso do caráter humano, tais influências constituem os motivos e circunstâncias que, exibidas no *medium* representacional do intelecto (entendimento e razão) a uma conformação singular da vontade num caráter, e sobre ele fazendo incidir o peso de sua influência, determinam necessariamente o curso de suas volições e ações.

Através do caráter inato de cada homem, os fins em geral, em direção aos quais ele tende invariavelmente, estão determinados já em sua essência; os meios aos quais ele recorre para aí chegar estão determinados, em parte pelas circunstâncias exteriores, em parte pela concepção que ele tem das mesmas, cuja exatidão depende, por sua vez, do entendimento e da formação que ele possui. Como resultado final, temos a sucessão de seus atos isolados, portanto o conjunto do papel que ele deve desempenhar no mundo (SCHOPENHAUER, 1986c, p.577⁶).

A espécie humana é considerada por Schopenhauer como o supremo grau de objetivação da vontade metafísica no mundo fenomênico. Unicamente nessa espécie dá-se um desenvolvimento consideravelmente pronunciado do caráter individual, proporcional ao grau de complexidade e perfeição da espécie, que faz com que, no homem, cada indivíduo seja marcado por um caráter absolutamente *singular*. É nesse sentido que se deve entender a noção

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 55.

⁶ SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*.

schopenhaueriana de pessoa, embora não se deva perder de vista que em todos os homens se manifeste também predominantemente o caráter da espécie. No caráter inteligível do indivíduo humano, como o grau mais elevado e complexo de objetividade da vontade, pode-se apreender a Ideia como ato livre e primitivo da vontade metafísica em toda sua clareza. A partir daí, todas as ideias, em todos os graus de objetivação, revelam algo do caráter inteligível humano e, portanto, deixam-se apreender adequadamente como sendo também originariamente livres da vontade, objetivando-se como espécies da natureza, submetidas à necessidade fenomênica.

A forma própria da espécie animal corresponde à Ideia, considerada como ato da vontade fora das formas da representação, portanto atemporal e de uma indivisível unidade. Aliás, é esse desdobramento da Ideia no indivíduo vivo que fará aparecer a finalidade interna de cada organismo. Sabemos, por fim, que no homem, pelo menos, aparece um caráter individual, ao lado do caráter empírico imutável, inato, e que corresponde a um caráter inteligível, isto é, a uma Ideia. Nós alcançamos, enfim, a mais elevada *objetividade* do querer-viver, e sem dúvida a mais clara, nesse sentido de que a Idéia deixa-se aí conhecer como ato primitivo da vontade, ou ainda como liberdade de encontro à necessidade fenomenal. Não é apenas a Ideia do indivíduo humano que poderia ser dita 'caráter inteligível', mas finalmente toda Ideia na natureza inorgânica e orgânica, em todos os graus de objetivação. Metafisicamente o macrocosmo se esclarece a partir do microcosmo humano. A hierarquia irreutível das Idéias revela ainda uma vez a cegueira de uma redução materialista e a impossibilidade de uma explicação mecanicista generalizada (LEFRANC, 2002, p.145s).

Desse modo, o macrocosmo deixa-se compreender à luz do microcosmo humano. Toda pessoa humana, situada no tempo e no espaço tem um caráter empírico, fenomênico, que constitui a manifestação, na esfera espaço-temporal da causalidade, do seu caráter inteligível. Nesse sentido, uma pessoa

[...] nunca é livre, embora seja o modo de aparição (*Erscheinung*) de uma vontade livre: pois ela é justamente desse livre querer que ela é já a manifestação determinada e, na medida em que esta entra na forma de todo objeto, o princípio de razão suficiente, ela desdobra, porém, a unidade daquela vontade na multiplicidade das ações que, no entanto, em virtude da unidade em-si atemporal daquele querer, se apresenta com a regularidade de uma força da natureza (SCHOPENHAUER, 1986, p.398⁷).

Das ideias platônicas e das forças naturais não pode ser predicada a multiplicidade – na medida em que são únicas, embora se refratem, na empiria, em indivíduos ou fenômenos múltiplos, que são suas cópias ou manifestações, submetidas, estas sim, a espaço, tempo e causalidade –; analogamente passa com o caráter inteligível e sua refração espaço-temporal nas múltiplas ações de um homem individual, totalizadas na natureza por seu caráter empírico.

⁷ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 55.

Trata-se, portanto, da mesma relação entre ideias e forças da natureza, por um lado, e realidade empírica e fenômenos naturais, por outro lado, que sempre tem de deixar um resíduo de incompreensibilidade.

Sendo assim, como base para toda explicação científica e causal da natureza, há que se pressupor uma força original, à qual só temos acesso por seus fenômenos necessariamente encadeados segundo a relação de causa e efeito.

Assim, uma explicação desse gênero, qualquer que ele seja, jamais explica tudo, mas deixa sempre, em última análise, qualquer coisa de inexplicável. Isso é o que constatamos a cada instante na física e na química. A explicação dos fenômenos, quer dizer, dos efeitos, assim como os raciocínios que remetem esses fenômenos a sua origem última, pressupõem sempre a existência de certas forças naturais. Uma força natural, considerada em si mesma, não está submetida a nenhuma explicação, mas ela é o princípio de toda explicação. Do mesmo modo, ela não está submetida, nela mesma, a nenhuma causalidade, mas ela é precisamente o que dá a cada causa a causalidade, quer dizer, a possibilidade de produzir seu efeito. Ela é o substrato comum de todos os efeitos dessa espécie e está presente em cada um deles (SCHOPENHAUER, 1986c, p.566⁸).

Do mesmo modo, as ações que testemunham nosso caráter empírico, têm por base inexplicável esse substrato transcendental do caráter inteligível – um feito livre e a-temporal da vontade, a que se pode, portanto, predicar uma liberdade transcendental, com radical negação do livre arbítrio de indiferença.

Pode-se perceber a importância fundamental da tese kantiana do caráter inteligível para o sistema do ‘pensamento único’ de Schopenhauer. Aproximando a dialética transcendental da *Primeira Crítica* do tema do mal radical, podemos discernir não no conceito de razão prática, mas de fundamento de determinação da regra fundamental do arbítrio aquele feito inexplicável, o *proto-ato da vontade*, que constitui o caráter inteligível da espécie como feito único em cada indivíduo singular. E, o que é mais, como *ato livre do arbítrio* e, por conseguinte imputável à vontade.

Essa tese permite compreender e fundamentar uma interpretação *sui generis*, de acordo com a Kant é um dos pilares do sistema do próprio Schopenhauer porque, já para o filósofo de Königsberg, a coisa-em-si seria, no fundo, vontade, mesmo que o filósofo de Königsberg não tenha formulado expressamente o problema nesses termos. É o que se depreende da seguinte passagem de Schopenhauer:

De acordo com isso, o conflito sobre a liberdade do fazer individual, sobre o *liberum arbitrium indifferentiae*, gira propriamente em torno da questão sobre se a vontade se

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*.

encontra no tempo ou não. Se ela é a coisa-em-si fora do tempo e de toda forma do princípio de razão suficiente, *como torna necessário tanto a doutrina de Kant como toda minha apresentação*, então não apenas o indivíduo, em idêntica condição tem de agir sempre do mesmo modo, e não apenas cada má ação tem de ser a firma garantia para inúmeras outras que ele *tem de* perfazer e não *pode* deixar, porém deixar-se-ia também calcular, como diz Kant, o comportamento do homem no futuro como uma eclipse do sol ou da lua, desde que fossem completamente dados o caráter empírico e os motivos. Assim como a natureza é consequente, assim é o caráter (SCHOPENHAUER, 1986, p.402⁹)

Com base nisso, podemos perceber que a tese de Schopenhauer, de acordo com a qual não se pode admitir um *liberum arbitrium indifferentiae*, coincide com a necessidade de se postular uma liberdade transcendental da vontade metafísica, na trilha aberta pelo conceito de caráter inteligível de Kant. Apenas que, para Schopenhauer, o caráter inteligível, como as ideias e as forças naturais, não tenha o mesmo estatuto da vontade metafísica, mas o de seu primeiro degrau no caminho da representação: a objetividade da representação não submetida ao princípio de razão, à qual podemos ter acesso, elidindo o que Schopenhauer considerava como uma contradição no âmago mesmo do sistema crítico de Kant. Com efeito, de acordo com Schopenhauer, se o em-si do mundo é vontade, então o caráter inteligível é o correlato do Ser, na oposição Ser X Devir, sendo o caráter sensível o correlato do Devir, assim como o caráter inteligível é o correlato da essência (esse) em relação à existência, constituída pelo caráter empírico, o mesmo ocorrendo na oposição entre o real e o aparente. Ora, sendo a ‘coisa em si’ a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o *ato* originário de seu ingresso no domínio da objetivação. Desse modo, considerado do ponto de vista da Vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade, *eu sou o que eu quis*.

Para Schopenhauer, a tese tradicional do arbítrio livre considera que o homem pode decidir como gostaria de ser, e, de acordo com sua escolha, ele operaria sua própria determinação, de modo que a liberdade da vontade consistiria, propriamente,

[...] em que o homem é sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu digo, ao contrário: ele é sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente acrescentado para iluminar esse fato. Por isso ele não pode resolver ser tal ou tal, nem ainda pode ele tornar-se um outro; mas ele *é* um de uma vez por todas, e conhece sucessivamente *o que ele é*. De acordo com aquela (tradição, OGJ.) ele *quer* o que ele conhece; para mim ele *conhece* o que ele quer (SCHOPENHAUER, 1986, p.403¹⁰).

⁹ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 55.

¹⁰ *Ibidem*.

Daí Schopenhauer poder extrair consequências decisivas tanto para seu próprio sistema quanto para o debate ético contemporâneo: sob o pressuposto da ausência de livre arbítrio (sob o ponto de vista da necessidade das ações), pode-se sustentar conseqüentemente a responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que, num mundo sem Deus, sem fundamento racional, meu ser é ato de minha vontade, ou seja, eu sou responsável por ser o que *sou*, uma vez que o eu (enquanto caráter inteligível) é vontade, um ato intemporal e in-causado da vontade.

Como é fácil perceber, esse caminho conduz a que não temos mais que buscar a obra de nossa *liberdade*, como o faz o ponto de vista comum, em nossas ações singulares, mas no próprio todo de essência e existência do homem, que deve ser pensado como um feito livre (*freie Tat*), que só para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade, se apresenta como uma multiplicidade e diferença de ações. No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, têm de portar todas exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e singularmente determinadas (SCHOPENHAUER, 1986c, p.622¹¹).

A partir dessas bases, Schopenhauer reformula o problema da consciência moral. No parágrafo 13 de *Sobre o Fundamento da Moral*, com extrema ironia, o filósofo empreende uma decomposição ‘química’ do fenômeno da consciência moral “1/5 de temor dos homens, 1/5 de deisidaimonie, 1/5 de preconceito, 1/5 de vaidade e 1/5 de hábito; de tal maneira que ele, no fundo, não é melhor que aquele inglês, que disse sem rodeios: ‘*I cannot afford to keep a conscience*’ [Manter uma consciência moral é para mim muito oneroso]” (SCHOPENHAUER, 1986d, p.723¹²). Evidentemente, essa composição química torna muito difícil atestar a realidade do conceito de consciência moral, e dá o ensejo à dúvida sobre se efetivamente existe uma autêntica consciência moral inata. Certamente não teria cabimento, nos quadros da filosofia de Schopenhauer reeditar a figura do tribunal interior da consciência, como um sucedâneo leigo e ateísta da voz de Deus em nós.

Com base na tese do caráter inteligível, ela pode, porém, ser compreendida como o aguilhão moral voltado contra o *esse* de nosso *operari*, instalado em nosso ser, tal como este se patenteia em nosso agir, posto que é isso que somos, e não qualquer outro. Surgindo da própria maneira de agir, “a consciência moral é justamente apenas o conhecimento que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo” da constituição singular da vontade; isso constitui “propriamente o que se denomina *a consciência moral*, que, por causa disso, só se anuncia *diretamente depois* da ação”; e se anuncia no máximo apenas *indiretamente*, por meio de

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*.

¹² SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*, § 13.

reflexão, “e em retrospectiva sobre casos semelhantes, sobre os quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração então agora como algo a aparecer futuramente” (SCHOPENHAUER, 1986c, p.620s¹³).

Por isso, o *esse* é que é propriamente inculcado pela consciência moral, é verdade, todavia, que por ocasião do *operari*. Uma vez que somos conscientes da *liberdade* só por meio da *responsabilidade*, então onde está a segunda, também tem de estar a primeira: portanto, no *esse*” (SCHOPENHAUER, 1986d, p.708¹⁴). Assim, com base na tese do caráter inteligível, pode-se sustentar também a tese da liberdade transcendental e, com ambas, fazer uma espécie de depuração química daqueles quintos de que se compõe a noção vulgar de consciência moral. Ela pode agora ser vista de modo plausível, desfeitas as sombras da ignorância e da superstição, como a sede autêntica do sentimento de responsabilidade (e culpa), que convive com a mais rigorosa consciência do caráter necessário das ações.

Para Kant: nada é imputável, ou seja, nada pode ser objeto de um julgamento moral que não seja nosso próprio ato. Ora, no caso específico do ser humano temos que considerar a condição peculiar segundo a qual sua vontade pode ser determinada tanto pela lei moral da razão quanto pelas inclinações sensíveis. Ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei moral representada pelo imperativo categórico, enquanto que todas as ações decorrentes de máximas cujo conteúdo material dominante fosse extraído de motivações sensíveis teriam, como princípio, não a lei da liberdade mas o que, em nós, é natureza. A grande dificuldade consiste, portanto, em explicitar a razão – posto que há que existir forçosamente alguma – pela qual a vontade de um ser racional finito seja inclinada numa ou noutra direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.

À luz dessas considerações, pretendo reconstituir a crítica de Nietzsche à tese do livre arbítrio, o que inclui a confrontação e a crítica da filosofia de Kant e Schopenhauer. O resultado alcançado por Nietzsche consiste em integrar a negação do livre arbítrio, conciliando necessidade e liberdade, num programa teórico que só no derradeiro período de sua filosofia chegará ao seu ponto máximo de completude e maturação, como pretendo tornar claro em seguida. Para tanto, tomo como ponto de partida um texto da obra *Humano, Demasiado Humano*:

¹³ SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*, § 10.

Junto à cachoeira. — À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado (HH I 106).

Por certo, podemos encontrar nesse texto um eco de Schopenhauer:

Figuremo-nos um homem que, encontrando-se, por exemplo, na rua, dissesse a si mesmo: no momento são seis horas da tarde, minha jornada de trabalho está encerrada. Eu posso agora dar um passeio; ou posso ir ao clube; eu posso também subir na torre para ver o pôr do sol; eu bem posso ir ao teatro, como posso fazer uma visita a esse ou aquele amigo; sim, posso também atravessar o portal da cidade e caminhar para fora, lançar-me no vasto mundo e nunca mais regressar (...) Tudo isso não depende senão de mim, eu tenho plena liberdade para qualquer dessas coisas. Entretanto, nesse momento, não faço nada disso, senão que, voluntariamente, dirijo-me para minha casa, para minha esposa. É exatamente como se a água dissesse: eu posso me elevar ruidosamente em altas ondas (sim, no mar encapelado); eu posso descer em curso precipitado, arrastando tudo à minha passagem (sim, como leito de correnteza); eu posso lançar-me para baixo, em borbulhante espuma (a saber, como cachoeira); posso elevar-me no ar, livre como um raio (ou seja, como uma fonte); eu posso, finalmente, até evaporar e desaparecer (a 80 graus de calor). No entanto, no momento não faço nada disso, mas permaneço voluntariamente tranquila e límpida no espelho do lago. Como a água só pode fazer tudo aquilo quando ocorrem causas determinantes para uma coisa ou outra, assim também aquele homem só ode fazer o que considera estar em seu poder sob a mesma condição. Até que as causas ocorram, isso é impossível para ele; porém, uma vez ocorridas, ele *tem de fazê-lo*, tanto quanto a água tem de fazê-lo, assim que esteja colocada em circunstâncias correspondentes (SCHOPENHAUER, 1986b, p.561s¹⁵).

Os trabalhos recentes de Angelo Marinucci e Luca Crescenzi revelaram, para além disso, que essa posição de Nietzsche ecoa suas leituras dos textos do debate científico travado a partir da segunda metade do século XIX, especialmente nos âmbitos da matemática e da física. É o que se pode constatar da seguinte passagem de Laplace:

Todos os eventos, também aqueles que por sua pequenez parecem não obedecer às grandes leis da natureza, são uma consequência necessária delas, assim como o são as revoluções do sol. Podemos pensar o estado atual do universo como uma consequência de seu passado e causa de seu futuro”. Cumpre sublinhar que Laplace considera, no interior dos fenômenos naturais, não apenas aqueles próprios da matéria inanimada, mas também aqueles que caracterizam o vivente. Laplace é citado explicitamente por Du Bois Reymond no discurso ‘*Os Confins*’ (Cf. Emil Du Bois-Reymond. *Os Confins*. In *Os Sete Enigmas do Mundo*. Firenze: Philosophia, 1957, p.

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Über die Freiheit des Willens*.

66s.), que Nietzsche conhecia, como o mostra a carta a Overbeck de 20-21 de agosto de 1881 (MARINUCCI & CRESCENZI, 2015, p.12).

Depreende-se daqui que, a despeito de toda ruptura com a metafísica da vontade de Schopenhauer, que se perfaz em *Humano Demasiado Humano*, a posição teórica de Nietzsche em relação à questão da causalidade da vontade permanece, de algum modo, muito mais próxima do pensamento contido em *O Mundo como Vontade e Representação* do que na filosofia de Kant. O homem é seu caráter – por certo, não um caráter inteligível, nos termos de Schopenhauer, mas há um fato granítico na base do que cada um é – e isso é uma fatalidade.

Num outro aforismo de *Humano, Demasiado Humano* intitulado o *Fatalismo Turco*, Nietzsche retoma essa idéia:

O fatalismo turco contém o erro fundamental de contrapor um ao outro o homem e o fato (*Fatum*) como duas coisas separadas: o homem, diz ele, poderia resistir ao fato, tentar frustrá-lo, mas este finalmente conserva sempre a vitória; razão pela qual o mais razoável seria resignar-se, ou viver à vontade. Na verdade, todo homem é, ele próprio, uma parte do fato; quando ele, daquela mencionada maneira, pensa resistir ao fato, perfaz-se então, justo nisso, também o fato; o combate é uma imaginação, mas também, de igual modo, aquela resignação é fato; todas essas imaginações estão incluídas no fato. – A angústia que muitos têm perante a doutrina da não-liberdade da vontade é a angústia perante o fatalismo turco: eles pensam que o homem tornar-se-ia fraco, resignado, de mãos atadas perante o futuro, porque ele em nada seria capaz de alterá-lo; ou então, que ele soltaria as rédeas a todos os seus caprichos, porque também por esse meio não poderia se tornar pior aquilo que está previamente determinado. As loucuras dos homens são tão parte do fato como suas sabedorias: também aquela angústia perante a crença no fato é fato. Tu mesmo, pobre angustiado, és a incoercível Moira, que reina até sobre os deuses, para tudo o que ocorre; tu és a bênção e a maldição, e em todo caso a cadeia na qual permanece atado o mais forte de todos; em ti está pré-determinado o futuro do mundo humano, de nada te adianta, sentires horror de ti mesmo (HH II AS 61).

Nesse texto, trata-se muito mais de uma crítica acerca da contraposição entre homem e destino, e portanto, da separação entre o homem os processos da natureza do que de um necessitarismo inflexível das ações humanas, ou de um fatalismo cego. Pois, o que Nietzsche tem em vista com a imagem do ‘fatalismo turco’ é bem mais uma paródia da postura resignada, que se refugia numa postura reativa e biliosa, negativa, rendida à inexorabilidade do destino pré-determinado pela Natureza ou pela Providência. Nietzsche empreende uma crítica radical dessa modalidade de resignação, crítica que conduz a uma afirmativa rebeldia do espírito – um exercício para espíritos livres, cujo núcleo seria a recusa intransigente e principiológica da oposição metafísica entre liberdade e necessidade; recusa estratégica, que converte o fatalismo em sintoma de uma adesão (pelo negativo) à nostalgia do livre arbítrio, indisposta contra a

consideração científica do mundo, sintoma de uma má-vontade recalcitrante contra a ‘férrea’ necessidade do vir-a-ser.

Na base do fatalismo turco encontra-se, então, por um lado, a persistente ideia de que podemos fazer um julgamento dos homens amputados de sua história, de seu passado, de seu destino, do conjunto inteiro de seu vir-a-ser. Isto é, que podemos julgá-lo com desconsideração da totalidade a que pertence. Por outro lado, o determinismo radical sustenta a pretensão de que uma inteligência super potente poderia penetrar, pelo cálculo matemático e pela sua aplicação no campo da física, nos meandros dessa totalidade, de modo a resolver univocamente, como apoio em equações completas, todos os problemas de determinação das motivações e das ações humanas.

Já no período de elaboração de *Aurora*, em virtude de seu acesso ao farto debate científico da época, Nietzsche tinha assimilado às suas próprias reflexões sobre (in)compatibilidade entre determinismo e liberdade uma crítica interna dos cientistas a respeito do estatuto ontológico das hipóteses científicas. Recorrendo mais uma vez aos trabalhos de Marinucci e Crescenzi, lemos:

Renouvier sustenta com força que a matemática, e por consequência a física toda, enquanto baseada sobre equações diferenciais, está em condições de fornecer apenas uma imagem da realidade, sem poder apreender a sua natureza íntima. Além disso, a ‘ficção matemática’ não pode fazer outra coisa além de considerar os fenômenos no ‘sujeito ideal da geometria e da mecânica racional, mantendo uma irredutível distância entre o instrumento cognoscitivo e a realidade. Retomando Boutrou, ele afirma que “as ciências positivas estudam a mudança enquanto esta reconduz à permanência. Elas consideram as coisas do ponto de vista da conservação do ser (MARINUCCI & CRESCENZI, 2015, p.20).

A versão nietzscheana desse ponto de vista aparece na anotação FP 1881 11[151], nos termos seguintes:

A nossa hipótese de que existam corpos, superfícies, linhas, formas é em primeiro lugar a consequência da nossa hipótese de que existam substâncias e coisas, que exista, portanto, o que permanece. Com a mesma certeza pela qual nossos conceitos são invenções, são tais também as figuras da matemática. Não existem coisas iguais – não podemos transformar em realidade uma superfície, um círculo, uma linha, do mesmo modo como não podemos fazê-lo com um conceito. Todo o infinito se encontra sempre como realidade e obstáculo entre dois pontos.

Essa interpretação das teorias científicas e dos modelos matemático-experimentais que os interpreta como esquemas de simplificação, como abreviações e aproximações que tornam possível objetivar um campo de fenômenos para fins de observação, objetivação, intervenção e

controle, que não dá acesso à natureza íntima da realidade é retomada com mais força ainda, como se sabe, já a partir da *Gaia Ciência*:

A vida não é argumento – Armamos para nós um mundo em que podemos viver – ao admitir corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém toleraria agora viver! Mas com isso ainda não é nada demonstrado. A vida não é argumento; entre as condições da vida poderia estar o erro (GC 121).

E, no entanto, a despeito dessa evidência, dessa tomada de consciência, persiste sempre, na filosofia moral, a indisposição contra o vir-a-ser, a mudança, o tempo, o corpo, a impermanência. Essa má-vontade em relação ao devir encontra sua expressão teórica mais sofisticada na versão moderna da tese da liberdade inteligível, tal como essa se apresenta em Kant e Schopenhauer. Do ponto de vista da tradição, há fortes razões para a amargura desse fatalismo: se, no âmbito do querer e do agir humanos, vigora de fato uma necessidade semelhante à que se atesta nas relações invariáveis de causa e efeito entre os fenômenos da natureza, então desaparece, com ela, todo *fundamento* para julgamentos de valor (moral) acerca das ações dos homens.

Na ausência de uma liberdade do arbítrio, capaz de determinar a vontade a deliberar e executar ações mediante a prévia e indispensável ponderação racional de suas conseqüências, perde subsistência a concepção tradicional de *responsabilidade*, fundamento de todo juízo de *imputação*. Sendo assim, o que se encontra em jogo - sob a figuração alegórica e paródica do fatalismo turco - é nada menos que o elemento que constitui o cerne e o âmago da moralidade: a constelação formada pelos conceitos de liberdade, responsabilidade, personalidade e arbítrio e, nessa constelação, a possibilidade de *justificação* filosófica dos juízos sobre o valor moral de nossas ações, a base racional de sustentação para juízos éticos e jurídicos de imputação. Se tudo é necessidade, assim na natureza como na história, então a moralidade é uma construção etérea, fictícia, a rigor, tão desprovida de sentido, aos olhos da ciência, como as noções de vício e virtude, mérito e culpa, punição e recompensa.

Responsabilidade e culpabilidade formam também a base de sustentação da tese de acordo com a qual haveria uma ordenação ética da existência e o universo teria uma significação moral, com recurso à qual seria possível a interpretar todas as figuras do negativo, como o mal, o erro, o sofrimento, o castigo e a retribuição, como conseqüência de uma culpa metafísica. Desse modo, a significação moral do mundo não se prestaria mais como justificativa e horizonte de sentido na decifração dos enigmas da existência.

O conhecimento enfim adquirido com auxílio das ciências e do sentido histórico, que constitui o apanágio da ilustrada consciência moderna, atua como iluminação e emancipação, resgate e alívio da humanidade - até então esmagada sob o peso opressivo do sentimento de culpa, do remorso, alimentados pela ignorância e pela superstição. Ao mesmo tempo, não se poderia mais encontrar nenhuma fundamentação suficiente ou justificava filosoficamente válida para juízos morais de imputação e punição.

Irresponsabilidade e inocência – A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem de conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. – Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se *transformar de moral em sábia*. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas mais densas, e lado a lado se encontram o brilho mais claro e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência. Se o prazer, o egoísmo, a vaidade são *necessários* para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de auto-iluminação e liberação – quem poderia desprezar esses meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente de sua inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa - *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele* (HH I 107).

O que se verifica, com o conhecimento de que ‘tudo é necessidade’, é a inversão, a transvalorização do resignado ‘fatalismo turco’. Dessa reversão brota a certeza de que não há oposição absoluta entre contrários, ou seja, de que um dos polos da oposição condiciona e determina seu oposto - a saber, que os sentimentos moralmente reprováveis (como o egoísmo, a vaidade, a ambição, a cobiça, a ânsia de poder, a sensualidade) são *condições necessárias* para a geração de formas mais elevadas e sublimes de sentimento, como o sentido para a verdade, para a justiça, de maneira que a paulatina compreensão de que tudo é necessário conduz ao refinamento do sentimento e da ideia de justiça; mas de uma justiça que não mais

condena e pune, senão que absolve, que faz compreender também que tudo é inocência, pois tudo se encadeia numa mesma e *única* corrente perpétua do vir-a-ser.

Sendo assim, dissolve-se a oposição platônico-kantiano-schopenhaueriana entre necessidade mecânica vigente na natureza e liberdade (não fenomênica, pois o homem empírico, como parte da natureza, encontra-se submetido à série necessária de causas invariáveis; antes, porém, liberdade transcendental, apreensível do ponto de vista não fenomênico, fora das coordenadas de tempo, espaço e causalidade natural – o último reduto metafísico em que se abrigou, na modernidade, a fábula do livre arbítrio e, com ele, a possibilidade de justificação e fundamentação para os juízos de valor moral e de imputação).

Evidentemente, podemos ainda julgar, condenar e absolver os homens por suas ações. Mas, do ponto de vista da crítica de Nietzsche, tais julgamentos só podem ser extrinsecamente justificados, com base em razões e motivos cuja natureza não é ético-moral, mas razões de natureza utilitária, dentre os quais se destacam as incontornáveis exigências e ditames dos costumes, da vida social, da convivência civilizada, enfim as convenções e maneirismos morais, políticos, sociais, jurídicos que nunca deixaram de cobrar seu preço inevitável. Numa palavra: as necessidades e conveniências inerentes à camisa de força social, com suas convenções, *as razões de utilidade social*. Assim, a justiça penal, por exemplo, que só se justifica como meio de prevenção, intimidação ou pedagogia, não por razões ou fundamentos ético-morais.

A fábula da liberdade inteligível – A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de ‘bom’ ou ‘mau’ é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota, como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este pode se responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. – Schopenhauer, por outro lado, raciocinou assim: desde que certas ações acarretam mal-estar (‘consciência de culpa’), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo o agir do homem ocorresse por necessidade – como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo –, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro *ser* pela mesma necessidade – o que Schopenhauer nega. Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve

ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo -, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. – Aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificação, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível. Mas o mal-estar após o ato não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente. Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. – Além disso, esse mal-estar é coisa que podemos deixar para trás; em muitas pessoas ele não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem. É algo bastante variável, ligado à evolução dos costumes e da cultura, só existente num período relativamente breve da história do mundo, talvez. – Ninguém é responsável por suas ações, ninguém é responsável por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol: no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (HH I 39).

Mas, com base nos já referidos trabalhos de Marinucci e Crescenzi, pode-se afirmar que a posição de Nietzsche a respeito da inocência do vir-a-ser efetivamente se consolida a partir da ambiência espiritual na qual tem origem as anotações que trarão à luz a obra *Aurora* – é com ela que readquire sua plena significação e magnitude a preparação do solo para a semeadura de uma nova figura do humano na história, ou seja de uma *Umwertung*, que implicará na revolução ética da modernidade cultural. Pois entre os anos 1880-1882, na esteira de sua recepção do debate científico iniciado no campo das matemáticas e das ciências naturais na segunda metade do século XIX, Nietzsche conquista um horizonte de independência teórica para estabelecer *seu conceito próprio de liberdade*, que assume a forma do eterno retorno do mesmo. É com ele que Nietzsche abandona de vez o esquema de interpretação do mundo baseado nas categorias de causa e efeito.

Do ponto de vista da matemática e da física, restava, enfim, seguramente demonstrado que

[...] é nas bifurcações das equações de movimento que um princípio diretor não tem necessidade de nenhuma força mecânica para conduzir o sistema material no qual ele reside: é aí que todo o trabalho de desencadeamento (*travail décrochant*) torna-se supérfluo, aí somente que a vida pode influir sobre os fatos de uma maneira própria, quer dizer, sem tomar de empréstimo o modo de ação das forças físicas (BOUSSINESQ, 1878, p.33).

Fica salvaguardada, dessa maneira, a validade do princípio físico de conservação da energia, e apresenta-se o foco de surgimento de um conceito que, desde então, torna-se cardinal no pensamento de Nietzsche, em particular no âmbito de sua teoria das forças, a saber o conceito

de *Auslösung* (desencadeamento, descarga), que vai garantir a ela a plausibilidade da hipótese de dar uma direção à força, de modificar o sentido das forças no interior de um sistema¹⁶, ou seja, de cada complexa correlação entre a multiplicidade das forças em aliança e oposição. Abandono, portanto, do esquema categorial causa/efeito, em prol do conceito de *Auslösung*, que se coloca, portanto, na base de uma filosofia experimental: “Para nós, não existem causa e efeito, porém apenas consequências [*Folgen*] (‘Auslösungen’)” (FP 1881 11[81]).

A medida da força do todo é *determinada*, nada de “infinito”: tomemos cuidado face a tais excessos do conceito! Consequentemente o número das situações, das mudanças, das combinações e dos desenvolvimentos desta força é prodigiosamente grande e praticamente “*imensurável*”, porém de qualquer forma determinado, e não infinito. É verdade que o tempo, no qual o cosmo exercita sua força é infinito; isto é, a força é eternamente igual e eternamente atuante: - até o presente momento já transcorreu uma infinidade, isto é, por isso todos os desenvolvimentos possíveis têm que *já ter existido*. Consequentemente, o desenvolvimento neste instante tem de ser uma repetição, e assim o que gerou este instante, e aquele que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo existiu incalculáveis vezes, porque o estado geral [*Gesammtlage*] de todas as forças retorna sempre. Se, todavia, *fazendo-se abstração disso*, algo de idêntico já existiu, isso é completamente indemonstrável. Parece que o estado geral [*Gesammtlage*] forma de novo as *qualidades* até no interior do mais ínfimo, de tal modo que duas diferentes situações gerais não podem ter nada igual. Se, numa dada situação complexiva pode haver algo igual, por exemplo *duas folhas*? Eu duvido: isso pressuporia que elas tivessem um surgimento absolutamente igual, e com isso teríamos que *admitir* que, *em toda uma eternidade para trás*, tivesse existido algo igual teria subsistido, a despeito de todas as mudanças dos estados gerais [*Gesammtlagen*] e a criação de novas qualidades - uma suposição impossível! (FP 1881 11[202])

É a partir desse horizonte que exerce todo seu peso o ensinamento do eterno retorno, como um novo centro de gravidade, que repõe o universo sobre outros eixos. Trata-se de um pensamento cujo âmbito de validade é tanto experimental quanto existencial: na medida em que nenhuma teoria científica pode sustentar coerentemente a pretensão de ser mais do que uma interpretação aproximativa de um real incognoscível – uma simplificação com base em esquemas matemáticos e experimentais, cujo eventual acerto empírico não demonstra sua ‘verdade ontológica’ – o experimento com o pensamento do eterno retorno pode exercer uma influência desencadeante sobre a direção das forças em cada situação complexiva configurada a cada instante. Desse modo, cada instante justifica o passado, pois que tudo o que ocorreu foi uma necessária preparação para exatamente esta configuração, assim como influencia o futuro, que se formará a partir desse desencadeamento. Este instante, portanto, configura-se

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 52: “Dans la seconde classe se rangeront, au contraire, les mouvements dont les équations admettront des intégrales singulières, et dans lesquels il faudra qu’une cause distincte des forces physico-chimiques intervienne, de temps en temps ou d’une manière continue, sans d’ailleurs apporter aucune part d’action mécanique, mais simplement pour diriger le système à chaque bifurcation d’intégrales qui se présentera”.

necessariamente *sub specie aeternitates*, e realiza a máxima aproximação entre o ser e o vir-a-ser, o tempo e a eternidade, o infinito e o finito.

“Mas, se tudo é necessário, como posso eu dispor de minhas ações?” O pensamento e a crença é uma gravidade que, ao lado de todos os outros pesos, exercem pressão sobre ti e mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, o ar, a sociedade te modificam e determinam? Ora. Tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a esse alimento, lugar, ar, sociedade. – Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, então ele te transformará. A propósito de tudo, a pergunta: “isto é de tal maneira que eu o quero fazer inumeráveis vezes?” é a maior gravidade (FP 1881 11[143]).

Depois da publicação da tetralogia que tomou a forma dos quatro livros de *Assim Falou Zarathustra*, Nietzsche dedica-se intensamente aos planos para a elaboração de sua *Hauptwerk* – e deles surgem os diferentes projetos com os títulos *Der Wille zur Macht* e *Umwertung aller Werte*, que se revezam e trocam de posição como título e subtítulo da projetada obra, de 1885 a 1888. A partir de 1887, a problemática do niilismo europeu ingressa no campo de reflexões e no conjunto dos problemas que seriam tratados no livro em planejamento.

Mais ou menos por volta de setembro de 1888, o projeto editorial é abandonado, e *O Anticristo*, que nos esboços finais deveria ser o primeiro livro da *Umwertung aller Werte*, acaba sendo identificado por Nietzsche como a própria transvaloração. De todo modo, pode-se detectar uma constância na concepção geral da obra, a despeito de todas as hesitações e modificações nos planos literários e editoriais de Nietzsche: o niilismo, definido com a perda de vigência e força vinculante por parte dos supremos valores de nossa cultura constitui o pano de fundo do livro, cujas partes constitutivas são uma crítica do Cristianismo, da Moral, da Filosofia/Ciência, seguidas pelo anúncio da filosofia de Dioniso, justamente a filosofia do eterno retorno do mesmo.

Nessas condições, ao apagar-se da vida lúcida de Nietzsche, os livros escritos e preparados por ele para a publicação em 1888 (por exemplo, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Ecce Homo*, *O Caso Wagner* e *O Anticristo*), levam ao paroxismo seu diagnóstico do niilismo europeu como verdade histórica do mundo moderno, como crise da razão e catástrofe dos valores supremos, que serviram de base e referência normativa para a cultura ocidental. Nesse contexto, abrir-se-á, então, um espaço para a retomada das preocupações que se colocavam na raiz do pensamento do eterno retorno. Tanto é assim que no célebre fragmento denominado *Lenzer-Heide*, que trata do niilismo europeu, Nietzsche considera, a título experimental, como esse pensamento poderia exercer seu efeito formativo sobre aqueles que se atestarão como os mais fortes.

Quais [homens, OGJ.] se demonstrarão aí como os *mais fortes*? Os mais comedidos, aqueles que não têm *necessidade* de extremos artigos de fé, aqueles que não apenas admitem, como amam, uma boa parte de acaso, absurdo, aqueles que podem pensar a respeito do homem com uma significativa redução de seu valor, sem com isso se tornar pequeno e fraco: os mais ricos em saúde, aqueles que estão à altura da maioria dos *malheurs* e por isso não temem tanto esses *malheurs* – homens que *estão seguros de seu poder* e, com orgulho consciente, representam a *alcançada* força do homem. Como pensaria um tal homem no eterno retorno? – (FP 1886-1887 5[71])¹⁷

O *Crepúsculo dos Ídolos e Ecce Homo* são, de algum modo, escritos preparatórios do *Anticristo*, e a missão desses dois livros consistia em preparar o público europeu para o acontecimento epocal que seria a publicação de *O Anticristo*, transvaloração de todos os valores, que marcaria o limiar de uma nova era na história da Europa. Em vista disso, Nietzsche chega a considerar-se não como um homem, mas como dinamite. *Crepúsculo dos Ídolos* é um extrato, uma seleta apresentação resumida do conjunto da obra de Nietzsche. *Ecce Homo*, por sua vez, é uma autobiografia filosófica, um *auto-portrait* do autor, retirado de uma reflexão sobre o sentido e a missão de suas obras, levando em consideração o encadeamento *necessário* que comanda trajetória em que se inscrevem. Também ela apresenta ao mundo uma catástrofe: a do homem Friedrich Nietzsche, ou de Dioniso como filósofo.

Essa quintessência do combate contra a moral e a religião cristãs – que é uma crítica radical de toda forma de dogmatismo, inclusive e principalmente o irrefletido dogmatismo da ciência moderna – tem a pretensão de ser também uma inversão (*Umwertung*) do platonismo, e de realizar a mais pertinaz ambição filosófica de Nietzsche, a de revirar Platão pelo avesso, pois, para Nietzsche, Platão é o verdadeiro demiurgo do Ocidente – sendo o Cristianismo um platonismo vulgarizado, enquanto que democracia e socialismo seriam subprodutos laicizados da moral cristã. Em Platão, com sua entronização metafísica da crença na razão pura e no bem em si, encontra-se a raiz última do ressentimento contra o mundo, o tempo, a finitude e a morte.

Toda a psicologia antiga, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um *direito* de infligir penas – ou queriam ao menos criar um direito para que Deus o fizesse... Os homens foram pensados como ‘livres’, para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser *culpados*. Consequentemente, toda ação *precisaria* ser considerada como desejada, a origem de toda ação como estando situada na consciência (– com o que a *mais fundamental* fabricação de moedas falsas transformou-se, no interior do psicologicismo, em princípio da própria psicologia...). Hoje, quando adentramos o movimento *inverso*, quando nós imoralistas buscamos novamente com toda força sobretudo retirar do mundo o conceito de culpa e o

¹⁷ NIETZSCHE, F. Fragmento Póstumo nr. 5 [71], do Verão de 1886-Outono de 1887. In: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York/München: de Gruyter/DTV. 1980. Vol. 12, p. 211.

conceito de punição, purificando destes conceitos a psicologia, a história, a natureza, as instituições e as sanções comunitárias, não há em nossos olhos nenhum antagonismo mais radical do que o em relação aos teólogos que continuam a infectar a inocência do vir-a-ser com as noções de ‘punição’ e ‘culpa’, a partir do conceito de ‘ordem moral do mundo’. O cristianismo é uma metafísica de carrasco... (CI Os quatro grandes erros 7)

Ora, esse programa crítico, essencialmente anti-platônico da arqueo-genealogia de Nietzsche tem em sua oposição à filosofia crítica de Kant uma de suas estações mais fundamentais. Pois também em Kant atua insidiosamente o desejo de vingança que inspira e alimenta toda construção metafísica. O sistema crítico de Kant constitui, para Nietzsche, um dos exemplos mais expressivos de que a filosofia alemã foi nutrida com o leite materno da teologia. Por isso, Nietzsche julga-se autorizado a interpretar seu *O Anticristo*, como uma epocal e decidida refutação de *Platão e São Paulo*, assim como da descendência filosófica deles derivada em *Lutero, Kant e Schopenhauer*.

A (auto) supressão da moral cristã significa, para Nietzsche, também a inversão simultânea da metafísica que remonta a Platão, podendo também abrir o horizonte espiritual de um *Novo Evangelho*, o livro da *Boa-Nova* do resgate da inocência da existência e da abolição do sentimento de culpa. Mais uma vez, a chave de abóboda desse contexto é buscada por Nietzsche no contexto (eminente trágico) da afirmação incondicional da totalidade da vida, da justificação unicamente estética da existência do mundo e, nele, da existência humana.

Qual pode ser a *nossa* doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (- o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por Platão). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. 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’ – é absurdo querer empurrar o seu ser pra uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: não realidade *não* se encontra finalidade ... 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 Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo. – (CI Os quatro grandes erros 8)

Percebe-se, então, como o círculo se fecha: a metafísica da alma e a religião da culpa inventaram a liberdade da vontade para dar fundamento aos juízos de imputação – a invenção

da liberdade (mesmo aquela inteligível) é metafísica de carrasco. Tendo dado início à história espiritual da Europa, ela termina, consuma-se e esgota-se ao transformar-se em seu contrário, na doutrina da inocência do devir. A *negação da responsabilidade*, que Nietzsche empreendera, ainda que sob formas diferenciadas, desde o *Nascimento da Tragédia*, constitui então o pivô, o centro nevrálgico da última e mais radical versão de seu programa filosófico. Eixo teórico que se mantém na negação radical de toda *justificativa racional* para os conceitos de responsabilidade, culpabilidade, imputação e, portanto, de todo fundamento para juízos a respeito do valor ético-moral de nossas ações.

A continuidade desse programa filosófico, cujo germe já se encontra, como vimos, em sua primeira problematização da essência da tragédia e do trágico, mantendo, desde então, indissolúveis vinculações com os correspondentes deslocamentos de sentido daqueles conceitos, leva o filosofar nietzschiano a uma culminância verdadeiramente paroxística, que assume, por fim, a forma de uma tensão superlativa, manifestando em seu mais alto grau a função estruturante da oposição e do antagonismo na construção de seu pensamento. Isso nos fornece um valioso elemento de explicação para a frase final de *Ecce Homo*: - *Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado...*

O tensionamento do arco espiritual exigido por essa antítese talvez tenha sido pesada demais para a demasiada humana capacidade de resistência das cordas nervosas do indivíduo empírico Friedrich Nietzsche. Como quer que seja, ele ajuda a apreender numa fórmula a tragédia filosófica do pensador, a catastrófica missão, assumida como vocação, que o insere com justiça no panteão dos grandes personagens da história da filosofia ocidental.

Referências bibliográficas

BOUSSINESQ, J. *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*. Paris: Gauthier-Villars, 1878.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Moosburger. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARINUCCI, A & CRESCENZI, L. *Über die ewige Wiederkehr des Gleichen in den Notizen vom Heft M III 1. Eine genealogische und philosophische Untersuchung*. 2015 (versão alemã inédita¹⁸).

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Ed. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York/München: de Gruyter/DTV., 1980.

NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano II: O Viandante e sua Sombra*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). E. G. Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980, volume I, p. 580.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: Coleção Os Pensadores, 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LEFRANC, J. *Comprendre Schopenhauer*. Paris: Armand Colin, 2002

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung IV*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band I

SCHOPENHAUER, A. *Über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986 (b), Band III.

SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986 (c), Band III

SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986 (d), Band III.

¹⁸ Apesar do texto alemão não estar publicado, uma versão em francês do artigo encontra-se na edição da *Estudos Nietzsche* do segundo semestre de 2015 cf. MARINUCCI, A. & CRESCENZI, L. *MIII 1: Nietzsche et le retour éternel. Une nouvelle recherche généalogique et philosophique*. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 6, n. 2, 2015, p.161-197.