
Lutero: O Monge Impossível

Luther: The Impossible Monk

Oswaldo Giacoia Junior*

Resumo: O presente trabalho analisa a interpretação por Nietzsche da figura histórica e da obra de Lutero, e explicita a importância e o papel que essa interpretação exerce no contexto da psicologia do ressentimento, especialmente em relação com o projeto nietzscheano de transvaloração de todos os valores.

Palavras-chave: Cristianismo. Transvaloração de todos os valores. Moral. Ressentimento.

Abstract: The present paper analyzes Nietzsche's interpretation of the historical figure and the work of Luther, and explains the importance and the role of this interpretation in the context of the psychology of resentment, especially in relation to the Nietzschean project of transvaluation of all values.

Key words: Christianity. Transvaluation of values. Moral. Resentment.

Lutero – o monge impossível. Esta é a fórmula com a qual Nietzsche, no livro V de *A Gaia Ciência*, no aforismo nº 358, tematiza a imensa riqueza semântica contida no ‘tipo Lutero’. Uma das significações que destaque, para os fins específicos deste trabalho, é que a fórmula do ‘monge impossível’ tem sua razão de ser no ‘fato’ de que, de acordo com Nietzsche, Lutero destruiu a Igreja. Isso teria ocorrido por várias razões, dentre as quais destaco o gesto de ter franqueado os livros sagrados à livre interpretação de todos os fiéis, facilitando que acabassem por cair também nas mãos dos filólogos, ou seja, dos destruidores de todas as crenças que assentam no impresso. Mas Lutero teria também ‘destruído a idéia de Igreja’ ao rejeitar a fé na inspiração divina dos concílios: porque a noção de “igreja” só pode conservar força se admitirmos que o espírito inspirador que fundou esta igreja, vive, e ainda constrói nela, que continua nela a construir a sua

*O autor é professor titular da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pós-doutor pela Freie Universität Berlin (FUB), pela Universidade de Viena (UNIWE) e pela Universidade de Lecce (UNILECCE).

casa. Porém, sua obra fez periclitar também aquela ideia sutil e capciosa, a bem fundada crença popular numa dimensão além-do-humano no homem, a dimensão do milagre, do Deus redentor escondido no homem.

Todos esses aspectos constituem apenas uma pequena parte do mosaico semântico da figura de Lutero, tal como esta aparece no aforismo acima mencionado de A Gaia Ciência. Restringindo o escopo das presentes análises, meu esforço consistirá em destacar o lado pessimista da personalidade de Lutero (sempre, é importante destacá-lo, limitando-se à interpretação de Nietzsche), situando esse pessimismo em relação com o ‘surgimento da vontade’ na longa cadeia da história filosófica ocidental. Nela podemos detectar um traço de continuidade, que apenas esporadicamente é questionado e considerado de um ponto de vista crítico. Trata-se da pergunta acerca questão do primado da vontade sobre a razão – uma questão de fundamento e de legitimação – cuja resposta adquire um sentido que não tem nada a ver com o que experimentamos como o óbvio. Trata-se de um problema que se atesta,

inclusive, num momento cardinal da história da filosofia no Ocidente – de um pensador no qual culmina a antiguidade clássica e se inicia uma nova época do espírito do mundo, no qual a precedência da razão convive, em situação de ambivalência, com a irrupção de uma potência até então desconhecida: a vontade.

A referência é, por certo, a Santo Agostinho: na comparação entre consciência de si e amor de si, tal como a efetua Agostinho, percebemos a introdução daquele elemento novo, gerando uma inflexão epocal: enquanto o espírito humano só ascende a uma consciência de si mesmo quando ele se conhece como si próprio, o amor de si mesmo não é gerado apenas quando ele se ama e sabe que ama, mas radica num extrato muito mais fundamental do espírito, o que deixa em aberto a possibilidade de uma instância mais fundamental, em relação à vida e à existência, do que a racionalidade e a cognição. Há no homem um elemento volitivo irreduzível, que não se deixa absorver na deliberação racional, tal como consideravam Platão e Aristóteles. A vida e a obra de Lutero tem suas raízes

plantadas nessa inflexão decisiva – é isso que o presente artigo procura demonstrar.

A irrupção da vontade - eis o aspecto mais decisivo, oriundo de uma tradição feita de continuidade e de ruptura. “Pela primeira vez pode ser empregado um conceito teológico de vontade sobre questões antropológicas – e vice-versa. Isso combina precisamente com o pregnante voluntarismo da Bíblia, que, no entanto, não é levado ao conceito. “Sabemos que a lei é espiritual; eu, contudo, não o sou, pois fui vendido como escravo ao pecado. Não entendo o que faço. Pois não faço o que desejo, mas o que odeio. E, se faço *o que não desejo, admito que a lei é boa. Neste caso, não sou mais eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim.* Das reflexões de Agostinho germinou uma concepção de vontade que, com independência e anteriormente quanto ao ato de conhecimento racional - e, todavia, separadamente das excitações espontâneas sensíveis e emocionais, colocando o homem, portanto, em condições responder às imperscrutáveis expressões da vontade de

Deus, e de assumir responsabilidade religiosa e moral. O novo conceito de vontade de Agostinho emerge nos mais diferentes contextos de sua doutrina, não somente em sua doutrina da trindade, relativamente tardia. A vontade tornou-se o ponto de referência central nas reflexões sobre o relacionamento entre o intelecto e a sensibilidade, a liberdade e a determinação prévia, na avaliação moral de propósito e ação, e sobretudo na doutrina da queda e da redenção do homem”¹.

A partir de Agostinho, a sensibilidade, e com ela a sensualidade e a sexualidade deixaram de ser os únicos adversários da razão na luta pelo princípio de determinação do agir humano, ainda que esse dualismo, herdado da tradição grega, seja bem conhecido e familiar a Agostinho. As afecções às quais o homem está permanentemente exposto em razão de sua pertença ao mundo dos sentidos não são mais consideradas por ele como o mal em si mesmo. É a vontade do homem que se apresenta, em Agostinho, como a única causa do mal moral – vontade esta que sucumbe

¹ Dihle, A. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 142s.

à pressão da sensualidade, que faz concessão a ela, ao invés de voltar-se para o que é superior, para o Bem, como princípio de determinação das ações.

A vontade atua, portanto, como o princípio defectivo, pelo qual o homem se afasta dos preceitos traçados pela vontade de Deus – em virtude de sua própria decisão, pela qual, portanto, responde e faz-se responsável. “ sabemos que a lei é espiritual; eu, contudo, não o sou, pois fui vendido como escravo ao pecado. Não entendo o que faço. Pois não faço o que desejo, mas o que odeio. E, se faço o que não desejo, admito que a lei é boa. Neste caso, não sou mais eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim”. (Epístola aos Romanos, VII, 14-17). Esta é a versão agostiniana da doutrina paulina, transformada por Agostinho no filosofema do servo arbítrio.

Estas são as condições iniciais que nos permitem situar Lutero no centro do alvo crítico da genealogia nietzscheana. Lutero, considerado por Nietzsche como pertencendo à linhagem dos grandes pessimistas alemães, em cujo legado Nietzsche faz questão de se reconhecer: “Pois, em face da natu-

reza e da história, em face da radical imoralidade da natureza e da história, Kant era, como todo bom alemão desde antiguidades, pessimista; acreditava na moral, não porque ela é demonstrada pela natureza e pela história, mas a despeito de que a natureza e a história constantemente a contradizem”. Eis essencialmente o pessimismo, uma herança que dá a pensar.

Pode-se talvez, para entender este "a despeito de (...)", lembrar-se de algo aparentado em Lutero, esse outro grande pessimista, de acordo com a avaliação de Nietzsche. A proverbial temeridade luterana, recomendou, certa feita, a seus amigos: "Se se pudesse captar pela razão como pode ser clemente e justo o Deus que mostra tanta ira e maldade, para que se precisaria da crença? Nada, com efeito, desde sempre, gerou uma impressão mais profunda na alma alemã, nada a "tentou "mais, do que este mais perigoso de todos os raciocínios, que para qualquer bom romano seria um pecado contra o espírito: *credo quia absurdum est*: com ele, pela primeira vez, a lógica alemã entra em cena na história do dogma cristão: mas ainda hoje, um mi-

lênio mais tarde, nós, alemães de hoje, alemães tardios sob todos os aspectos, faremos - algo de verdade, de possibilidade de verdade, por trás da celebre proposição-fundamental real-dialética, com que Hegel em seu tempo ajudou o espírito alemão a triunfar sobre a Europa - "a contradição move o mundo, todas as coisas são contraditórias consigo mesmas" - somos, justamente, até mesmo lógica adentro, pessimistas"².

Eis as coordenadas principais, que servem de fundamentação e referência à doutrina do servo arbítrio, tal como a conhecemos tanto em Lutero quanto na rica fortuna crítica que a recebe no idealismo alemão. Trata-se de uma linhagem que vai de Agostinho e Tertuliano a Lutero, de Lutero a Kant, e deste a Hegel e Schopenhauer - e que Nietzsche identifica como o traço autenticamente alemão no pessimismo filosófico ocidental, sua mais genuína modalidade.

Pretendo elucidar, na sequência do presente trabalho, como esse pessimismo se evidencia no

conceito kantiano de natureza humana e mal radical, assim como na concepção schopenhaueriana de mundo como o que não deveria ser. Trata-se, pois, de duas modalidades de um mesmo problema que foi enfrentado por Paulo, na experiência de sua conversão, e que determinou os rumos futuros do ocidente, a saber, do mais radical dos pessimismos - a impossibilidade de cumprimento da lei, o desespero em relação à lei e à sua exigência. O afrontamento entre a lei e a vida, a perpetuação do castigo pela lei, a redenção como superação, como pleroma da Lei e libertação da culpa. É nesse contexto que podemos aproximar as interpretações por Nietzsche dos tipos psicológicos representados pelo apóstolo Paulo e pelo reformador Lutero. É relativamente ao vínculo entre a Lei e a vida, a exigência da Lei e seu cumprimento impossível que se revela o parentesco entre o fariseu impossível e o monge impossível. A **experiência vivida** com o Messias - que cumpre e abole a exigência infinita da Lei é, em ambos os casos, a chave da in-

²Nietzsche, F. Aurora. Prefácio. In: Obras Incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores, 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 137s.

interpretação:

O caráter provavelmente essencial do messianismo é precisamente sua relação particular com a Lei. Tanto no âmbito judaico quanto no cristão e no xiita, o acontecimento messiânico significa sobretudo uma crise e uma transformação radical de toda a ordem da Lei. A tese que gostaria de propor é que o Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da consciência religiosa, mas é seu conceito-limite. Porque o Messias é a figura na qual a religião se confronta com o problema da Lei, chega a uma prestação de contas definitiva com a Lei; e uma vez que a filosofia está constitutivamente comprometida em uma confrontação com a Lei, o messianismo representa o ponto de maior proximidade entre a religião e a filosofia. Por isso as três grandes religiões monoteístas sempre trataram de controlar e reduzir por todos os meios suas próprias instâncias messiânicas essenciais, sem, no fundo, conseguir levar isso até o fundo³.

Ora, o problema da relação entre a vida humana e a Lei desdobra-se no problema da relação essencial da redenção, da justificação, bem como da instância que justifica: ou a Lei (e, por conseguinte, as obras, que são praticadas sob inspiração e em vista da Lei), ou então a fé. Sabemos que a justificação pela fé – pela fé na potência messiânica divina – é a resposta tanto de Paulo quanto de Lutero para o martírio da impossibilidade de cumprir a Lei. Resposta que inclui a abolição da Lei – o pleroma é ao mesmo tempo seu cumprimento paroxístico e sua supressão. O poder implacável da Lei que perpetua a culpa (e que prossegue na consciência moral, no sistema do direito, no judiciário e na polícia) é suprassumido pelo cumprimento vicário da Lei na pessoa do Messias. Eis o conteúdo essencial do messianismo paulino, que conhece uma inflexão decisiva em Agostinho e Lutero:

O primeiro cristão – Se o barco do cristianismo arremessou ao mar uma boa parte do lastro ju-

³Agamben, G. *Il Messia e il Sovrano. Il problema della Legge in W. Benjamin*. In: *Anima e paura. Studi in onore di M Ranchetti*. Macerata: Quodlibet, 1988, p. 13.

deu, se andou e pôde andar entre os pagãos – isto se liga à história desse único homem, um homem muito atormentado, bem digno de compaixão, bastante desagradável, e desagradável para si mesmo. Ele sofreu de uma idéia fixa, ou, mais exatamente, de uma questão fixa, sempre presente, e que nunca descansou: qual a situação da Lei judaica? Em particular, do cumprimento dessa Lei? Na sua juventude, procura ele mesmo satisfazê-la, ávido da suprema distinção que os judeus podiam conceber – esse povo que levou a imaginação da grandeza moral a um nível mais alto que qualquer outro, o único que chegou à criação de um Deus sagrado, juntamente com a idéia de que o pecado é uma ofensa a esta divindade. Paulo torna-se o fanático defensor e guarda de honra desse Deus e de sua lei continuamente à espreita e em luta contra os que a infringiam e questionavam, duro e mau para com eles, e inclinado a extremos de castigo. E então se deu conta de que ele próprio – impetuoso,

sensual, melancólico, maldoso no ódio, como era – não podia cumprir a Lei, e, o que lhe pareceu mais estranho: que sua desenfreada ânsia de domínio era continuamente incitada a infringi-la, e que ele tinha de ceder a esse aguilhão. É realmente a carnalidade que sempre torna a fazê-lo um transgressor? E não, como posteriormente suspeitou, a Lei mesma por trás dela, que sempre tem de provar ser inobservável e, com irresistível magia, convida à transgressão? Mas naquele tempo ele não tinha essa escapatória. Muitas coisas carregava na consciência – alude a inimizade, assassinato, feitiçaria, idolatria, luxúria, embriaguez e gosto por desenfreadas orgias – e, por mais que também procurasse desafogar essa consciência, e ainda mais sua ânsia de domínio, com extremo fanatismo da veneração e defesa da fé, houve momentos em que disse a si próprio.⁴

A grande suspeita, tal como a interpreta Nietzsche, consiste em que

⁴Nietzsche, F. *Aurora*. Aforismo nr. 68. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2004., p. 52s.

haveria algo nos bastidores da Lei – por detrás dela – que suscita, se-
duz, desercaminha, e, portanto,
conduz à transgressão. E tem
de fazê-lo, caso tenha também de
manter-se fiel à sua própria exigên-
cia infinita, ou seja, de perpetu-
amente demonstrar-se como ideal
de perfeição, inatingível, impos-
sível de ser cuprida. Em face
dessa exigência terrível, todo es-
forço seria baldado, redundando
na amarga experiência do fracasso,
do ‘em vão’.

‘É tudo em vão! O tormento do
não-cumprimento da Lei não pode
ser superado’. Lutero pode ter
sentido algo semelhante, quando
quis tornar-se, em seu monastério,
o homem perfeito do ideal ecle-
siástico: e, de modo semelhante
a Lutero, que um dia um dia co-
meçou a odiar o ideal eclesiástico,
o papa, os santos e toda a cleri-
calha, com ódio verdadeiramente
mortal, tanto maior quanto menos
podia reconhecê-lo – de modo se-
melhante sucedeu com Paulo. A
Lei era a cruz a que se sentia pre-
gado: como a odiava! Como lhe
guardava rancor! Como olhava
em torno, a buscar um meio de
destruí-la – não mais de cumpri-la
em sua pessoa! E enfim surgiu-

lhe o pensamento salvador, acom-
panhado de uma visão, como te-
ria de ser com esse epilético: a ele,
o furibundo zelador da Lei, total-
mente cansado dela no seu íntimo,
apareceu-lhe em estrada solitária
o Cristo, o rosto brilhando com a
luz divina, e Paulo ouviu as pala-
vras: ‘Por que me persegues?’ O
que ali se deu, no essencial, foi isto:
sua *mente* ficou clara: ‘*é irracional*’
-, falou consigo, ‘perseguir justa-
mente esse Cristo! Eis a escapa-
tória, eis a vingança perfeita, eis
aqui, somente aqui, o *destruidor da
Lei!*’. Doente da mais atormentada
soberba, de repente sente-se resta-
belecido,, o desespero moral se foi,
pois a moral se foi, foi destruída –
isto é, *cumprida* lá na cruz! Até en-
tão, vira aquela morte vergonhosa
como o principal argumento con-
tra a ‘messianidade’ de que fala-
vam os seguidores da nova dou-
trina: e se ela fosse *necessária* para
abolir a Lei? – As enormes con-
seqüências dessa idéia, dessa so-
lução do enigma, revoltavam ante
o seu olhar, ele se torna o mais
feliz dos homens – o destino dos
judeus, não, de todos os homens,
parece-lhe atado a essa idéia, a esse
instante de repentina iluminação,
ele tem a idéia das idéias, a chave

das chaves, a luz das luzes; em torno dele gira doravante a história! Pois ele é, a partir de então, aquele que ensina a *destruição da Lei!* Morrer para o mal – significa também morrer para Lei; viver na carne – significa também viver na Lei! Haver-se tornado um com Cristo – significa haver-se tornado com ele o destruidor da Lei; ter morrido com ele – significa ter morrido para a Lei! Mesmo que ainda fosse possível pecar, não seria mais contra a Lei, ‘estou fora dela’. ‘Se eu agora abraçasse de novo a Lei e me submetesse a ela, tornaria Cristo cúmplice do pecado.’; pois a Lei existia pra que se pecasse, ela produzia sempre o pecado, como humores corrosivos geram a doença. Deus jamais teria decidido a morte de Cristo, se o cumprimento da Lei fosse possível sem esta morte; agora não apenas toda culpa foi levada, como a culpa em si foi destruída; agora a Lei está morta, agora a carnalidade em que ela habitava se acha morta – ou, pelo menos, em contínuo morrer, como que se decompondo. Ainda um breve tempo no meio dessa decomposição! – Eis a sina do cristão, antes de, tornado um com Cristo, ressuscitar com Cristo, partilhar com Cristo a glória divina e tornar-se ‘filho de Deus’ como Cristo. – Este é o *primeiro cristão*, o inventor da cristandade! Até então havia apenas alguns sectários judeus”.⁵ Esta seria, segundo Nietzsche, a interpretação fisiopsicológica do apóstolo Paulo, ao mesmo tempo o apóstolo dos Gentios e o fariseu impossível. É precisamente nesse *ducto* que abordo, sob o ponto de vista filosófico, a noção de culpa e de culpabilidade, em associação com os conceitos de imputação e responsabilidade, essenciais para toda e qualquer teoria da ação. Com base neles, tento explicitar o que se pode compreender por consciência moral – *Gewissen*. *Agency*, como a concebem os pensadores de tradição anglo-americana, é um domínio no qual conceitos como os de responsabilidade, e autonomia da vontade fundem-se com a auto-compreensão humana da liberdade, da subjetividade capacidade de tornar-se efetivamente res-

⁵Nietzsche, F. *Aurora*. Aforismo nr. 68. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo : Companhia das Letras, 2004., p. 52s.

ponsável, uma prerrogativa essencialmente humana.

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 imputa 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 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 re-

pousa, 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 as leis 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 ela – a vontade – deve ser tomada como sinônimo de razão prática.

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 nou-

tra 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 descurar desse preceito em suas circunstâncias concretas de ação, subordinando sua observância à consecução das finalidades egoístas, dando a elas seu as-

sentimento, 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.

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 phaenomenon*). 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.”⁶

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*, 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 máxi-

mas é pressuposto como corrompido; da mesma forma é necessário poder *dominá-lo* porque se encontra no homem como ente que age livremente”.⁷

Considero que, a despeito do repúdio intransigente de Schopenhauer pelo 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 formi-

⁶Kant, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão* Trad. Tânia Maria Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 375; B 26; A 23-24.

⁷Id. P. 379. B 36-37; A 33.

dável 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, re-elaborada, a magistral exposição de Kant, mas a pressuposto como conhecida’.⁸

Schopenhauer empreende uma reinterpretção extremamente original da tese kantiana do caráter inteligível, que é traduzida nos termos da filosofia do pensamento único schopenhaueriana – ou seja, na tese do caráter inato, imutável e hereditário do caráter humano. Aproximando a dialética transcen-

dental 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 encontra no tempo ou não. Se ela é a coisa-

⁸ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, par. 55. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band I, p. 399.

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 firme 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 conseqüente, assim é o caráter⁹

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 idéias e

as forças naturais, não tenham 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*.

⁹ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. IV, parágrafo 55; op. cit, p. 402.

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”.¹⁰

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 pre-

conceito, 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]”¹¹. 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 agulhão 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 ín-

¹⁰ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, op. cit. p. 403.

¹¹ Schopenhauer, A. *Über die Grundlage der Moral* Par. 13. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 723.

timo” 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 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”.¹²

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*”¹³. 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 su-

perstição, como a sede autêntica do sentimento de responsabilidade (e culpa), que convive com a mais rigorosa consciência do caráter necessário das ações.

Em vista disso, demonstra-se como indispensável levar a sério o diagnóstico feito por Nietzsche ainda no tempo de seu livro *Humano, Demasiado Humano*, um diagnóstico que contém um fecundo paradoxo, a saber, aquele que se enuncia na fórmula *reação como progresso*. Não se pode esquecer que o livro ora mencionado atesta uma pronunciada inclinação de Nietzsche na direção dos ideais da *Auflärung* e do progresso intelectual e ético que esse movimento traz à luz, isto é, no sentido da cultura científica e de seus pressupostos. Ora, é precisamente nesse contexto que Nietzsche mobiliza um conceito que ocupa um lugar estratégico no conjunto de sua filosofia: o conceito de justiça.

A irrupção, no seio de uma cultura científica e do avanço por ela representada, de uma figura reacionária, desempenha, nos termos

¹² Schopenhauer, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 620s.

¹³ Schopenhauer, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, par. 10, op. cit. p. 708.

de Nietzsche, uma dupla função: em primeiro lugar, elas nos servem como poderosos auxiliares para tomar consciência e apreciar devidamente o vigor e a importância das potências culturais que em tais figuras fazem seu ressurgimento – é o caso do Cristianismo medieval e seus aparentados orientais, com as respectivas visões de homem e mundo, que vêm à tona na tendência restaurativo-reacionária da filosofia de Schopenhauer ou com a intervenção de Lutero na crise do catolicismo, no século XVI.

Em segundo lugar, esses casos extraordinários de ‘regressão’ do espírito dão ensejo a um movimento em direção contrária àquele em que atuam, pois que favorecem o progresso e impelem em sua direção, ao tornar possível que a religião e a moral - e com elas o modo de relacionamento do próprio presente com as mesmas tornem-se objeto de consideração científica, ou seja, que a fase religiosa da humanidade e seus sucedâneos presentes possam ser compreendidos à luz da célebre “necessidade metafísica” do homem, agora assumida pelo aprofundamento do progresso das Luzes.

Sem dúvida, o próprio Schope-

nhauer sustentava a pretensão de que seu sistema teria elevado a metafísica à altura das ciências mais desenvolvidas de seu tempo; o próprio Nietzsche reconhece também que há muita ciência no sistema filosófico de Schopenhauer; e, contudo, o que nele domina é a velha e tradicional metafísica, com seu conjunto de ‘necessidades’ e ‘faculdades’. Desse modo, o grande proveito dessa reação consiste em, por algum tempo, promover o acesso no presente, a formas antigas e potentes de ver o mundo e os homens, às quais nenhum outro caminho varia tão direta e facilmente.

Na aurora da *Aufklärung*, suas potencialidades eram ainda incertas, incipientes, juvenis, claudicantes, e foram reforçadas justamente pelas reações desencadeadas por tipos como Lutero e Schopenhauer. É nessa conjunção que Nietzsche pode julgar que a vigorosa oposição representada por Lutero ou Schopenhauer ao desenvolvimento das Luzes produz, por um lado, justiça histórica em relação ao passado, e, ao mesmo tempo, confere mais energia às potências do presente, ao torná-las mais autoconsciente as forças em jogo, atualizando suas virtualidades. É nesse

sentido que se pode ler o final do aforismo número 26 de Humano, Demasiado Humano:

“O ganho para a história e a justiça é muito grande: creio que ninguém hoje conseguiria facilmente, sem a ajuda de Schopenhauer, fazer justiça ao cristianismo e seus parentes asiáticos: o que é impossível, sobretudo, partindo do terreno do cristianismo existente. Somente após esse grande *êxito da justiça*, somente após termos corrigido, num ponto tão essencial, a concepção histórica que a era do Iluminismo trouxe consigo, poderemos de novo levar adiante a bandeira do Iluminismo — a bandeira com os três nomes: Petrarca, Erasmo, Voltaire. Da reação fizemos um progresso”.¹⁴

Nos quadros dessa interpretação, Nietzsche conserva ainda a expectativa de poder fazer da reação um progresso, de voltar a interpretar a herança luterana nas filosofias morais de Kant e Schopenhauer à luz de sua disruptiva arqueo-genealogia da moral, levada a efeito ao fio condutor do conceito de fisiopsicologia. A nova

versão que resulta dessa hermenêutica e dessa crítica é a concepção de inocência do vir-a-ser, a tentativa de recuperação da inocência pela supressão dos fundamentos da culpabilidade e da imputação.

Nesse sentido, o que o supra mencionado aforismo nos recorda é que a auto-afirmação das forças do presente, pela via da auto-consciência, demonstra-se no confronto e na luta com aquilo que a elas resiste. Em nosso caso, a reação, em todo seu vigor, toma a forma ameaçadora dos arcaísmos abrigados na dinâmica do progresso tecnológico. Para poder superá-los, é necessária, portanto, a ultrapassar a regressão para que se possa caminhar à frente, no sentido do progresso. Ora, não há dúvida de que persiste ainda muito arcaísmo e fetiche no estado atual do progresso tecnológico. E justo por causa disso um passo atrás, no sentido da recuperação de algo poderoso no passado histórico do ocidente torna-se necessário e imprescindível. Talvez tenhamos tocado o limiar em que se torna imprescin-

¹⁴Nietzsche, F. *Humano, Demasiado Humano*, I. Aforismo 26. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 34s.

dível recuperar a necessidade do inútil, de resgatar a abundância em humanidade que existe no seio da verdadeira pobreza.

A tese da liberdade inteligível, tal como esta se apresenta em Kant e Schopenhauer é uma versão sofisticada desse arcaísmo. 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. E, 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 do-*

res 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 da-quele”.¹⁵

O que se verifica, com o conhecimento de que ‘tudo é necessidade’, é a inversão, a transvaloração 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 idéia 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 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; an-

¹⁵Nietzsche, F. *Humano, Demasiado Humano I*, aforismo 107. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 81s.

tes, 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, inti-

midação ou pedagogia, não por razões ou fundamentos ético-morais. Desse modo, a liberdade inteligível acaba por revelar-se como uma fábula, cuja natureza pode ser perscutada numa história natural da moralidade humana.

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, as-

sim como influencia o futuro, que se formará a partir desse desenca- deamento. Este instante, portanto, configura-se 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 gravidade¹⁶.

Indisfarçável é, nesse contexto, a evocação de um pensamento redentor – de uma nova figura da re-

denção, que nos resgata da condenação à Lei e à inexorável impermanência do tempo. A partir dessas coordenadas, a referência a Lutero torna-se mais uma vez essencial, originária, epocal: Lutero, o monge impossível, tal como Paulo foi o redentor impossível. Mas também nos começos da consolidação do Cristianismo histórico, sob a forma da oposição entre a "teologia rabínica de Paulo", seu efetivo fundador, e o autêntico Evangelho de Jesus de Nazaré. É nesse contexto que percebemos como o ‘tipo’ Lutero constitui uma repetição e um retorno do ‘tipo’ Paulo de Tarso.

Porém, uma outra repetição, tematizada sob a forma da extraordinária tentativa de auto-superação do Catolicismo romano pelos ideais pagãos do Renascimento, foi inviabilizada pela eficaz repressão fundamentalista da reforma protestante. Uma repetição cuja lógica só pode ser recuperada por meio da alternância entre esquecimento e recordação:

Aqui é necessário tocar em uma

¹⁶Nietzsche, F. Fragmento Póstumo nº 11[143]. Primavera-Outono de 1881. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980, B. 9, p. 496.

recordação ainda cem vezes mais penosa para alemães. Os alemães privaram a Europa da última grande colheita de civilização que houve para a Europa - a do Renascimento. Entende-se afinal, quer-se entender, o que foi o Renascimento? A transvaloração dos valores cristãos, o ensaio empreendido com todos os meios, com todos os instintos, com todo gênio, de levar os valores opostos, os valores nobres, à vitória (...) Até agora houve apenas essa grande guerra, até agora não houve nenhum questionamento mais decisivo que o do Renascimento - minha questão é sua questão: - também, nunca houve uma forma mais fundamental, mais direta, mais rigorosamente desencadeada em toda a frente e em pleno centro, de assalto/ Tomar de assalto a posição decisiva, a própria sede do cristianismo, aqui levar os valores nobres ao trono, quer dizer, infiltrá-los nos instintos, nas mais profundas necessidades e apetites daqueles que nele estavam assentados (...) Vejo diante de mim uma possibilidade, de um perfeito feitiço e colorido extraterreno: - parece-me que ela

resplandece com todos os arrepios de refinada beleza, que nela está em obra uma arte tão divina, tão diabolicamente divina, que em vão se rebuscam milênios em busca de uma segunda possibilidade semelhante: vejo um espetáculo tão rico de sentido, tão maravilhosamente paradoxal ao mesmo tempo, que todas as divindades do Olimpo teriam ensejo para uma imortal gargalhada- César Bórgia como Papa (...) Entendem-me? (...) Pois bem, isso teria sido uma vitória, pela qual, eu, hoje, clamo sozinho:-com isso, o cristianismo estaria abolido! (...) E o que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, veio para Roma. Esse monge, trazendo no corpo todos os instintos vingativos de um padre malogrado, revoltou-se em Roma contra o Renascimento(...) Em vez de, com a mais profunda gratidão, entender o descomunal que havia acontecido, a superação do cristianismo em sua sede entendeu seu ódio tirar desse espetáculo somente seu alimento. Um homem religioso só pensa em si- Lutero viu a corrupção do Papado, enquanto era precisamente o contrário que se podia pegar

*comas mãos: a velha corrupção, o peccatum originale, o Cristianismo, não estava mais sentado na cadeira do Papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! Mas sim o grande Sim a todas as altas, belas, temerárias coisas! (...) E Lutero restabeleceu a Igreja: tomou-a de assalto (...) O Renascimento-um acontecimento sem sentido, um grande em vão! - Ah esses alemães, o que eles já nos custaram! Em vão - isso foi sempre obra dos alemães - a Reforma; Leibniz; Kant e a assim chamada filosofia alemã; as guerras de liberdade; o Reich- cada vez um em vão para algo que já estava aí, para algo irrecuperável(...)*¹⁷

Se Lutero restabeleceu a Igreja, trata-se, pois, doravante, de dar o passo conseqüente e aprofundar o pessimismo alemão: ou seja, não mais restabelecer, mas superar, o que Nietzsche pensa conceitualmente na forma da *Selbstaufhebung* (autosupressão). No mundo contemporâneo, com o aprofunda-

mento e a máxima intensificação do niilismo – e, portanto, a partir da experiência histórica da perda de sentido e cogência por parte dos supremos valores que serviram de alicerce e de referência axiológica para a aventura humana na história -, abrem-se novamente os horizontes para uma repetição ímpar, para o resgate de uma virtualidade cultural que corresponderia a um ultrapassamento dos mais sagrados ideais vividos até o presente.

“Vejo diante de mim uma possibilidade, de um perfeito feitiço e colorido extraterreno: - parece-me que ela resplandece com todos os arrepios de refinada beleza, que nela está em obra uma arte tão divina, tão diabolicamente divina, que em vão se rebuscam milênios em busca de uma segunda possibilidade semelhante: vejo um espetáculo tão rico de sentido, tão maravilhosamente paradoxal ao mesmo tempo, que todas as divindades do Olimpo teriam ensejo para uma imortal gargalhada(...)”¹⁸ Também nessa confrontação, portanto, de análoga maneira como fora neces-

¹⁷ Nietzsche, F. *O Anticristo*, Par. 61: In: *Obra Incompleta* Trad. Rubens R. Torres Filho Col. Os Pensadores São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 368.

¹⁸ Nietzsche, F. *O Anticristo*, Par. 61: In: *Obra Incompleta* Trad. Rubens R. Torres Filho Col. Os Pensadores São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 368.

sárioum Paulo de Tarso e um Lutero, é necessário recuperar a memória histórica e o conceito de justiça.

Uma transvaloração do conteúdo ético-religioso dos valores fundamentais – um resgate de sentido para o antigo conceito de redenção ('Erlösung') - e para tanto é necessário que seja um alemão autêntico, capaz de reeditar o gesto de Lutero, mas, ao fazê-lo de modo incondicional e intransigente, também de superá-lo. Um alemão em quem se torna carne e gênio toda profundidade e fatalidade do atávico "pessimismo alemão", aquele cuja tarefa epocal consistirá em realizar uma transvaloração do conteúdo axiológico da Reforma luterana e, com ela, do Espírito do Cristianismo.

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome Zarathustra (...) Zarathustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas - a trans-

posição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zarathustra criou este mais fatal dos erros, a moral: em conseqüência, deve ser também o primeiro a reconhecê-lo. Compreendem-me? (...) A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário -em mim-, isto significa em minha boca o nome Zarathustra¹⁹

Com efeito, ao realizar-se de maneira integral e sem resíduos, a intransigente veracidade cristã traz à luz suacriação mais sublime e depurada: a honestidade intelectual, essa virtude *par excellence* da consciência moral moderna. Esse escrúpulo da consciência científica, por seu turno- ao retomar o gesto de Paulo de Tarso em relação à religiãomosaica e à sua moralidade correspondente, ao repetir a obstinada intransigência de Lutero em face da 'corrupção' da Igreja romana-, não se permite mais nenhuma condescendência em relação a toda forma de improbidade

¹⁹Nietzsche, F. *Ecce Homo. Por que sou um Destino*, § 3. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980, Band VI, p. 367.

intelectual, inclusive aquela que se expressa como hipocrisia presente em variantes modernas de "tartuferie" moral, nas escatologias religiosas sobrevividas ou nas utopias-pacificadoras de um redentor final da história.

O que, perguntado em todo rigor, triunfou propriamente sobre o Deus cristão? (...) A resposta está em minha Gaia Ciência, aforismo 357: A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente, o refinamento de confessores da consciência cristã, traduzido e sublimado em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço (...) é por esse rigor, se é que é por alguma coisa, que somos justamente bons europeus e herdeiros da mais longa e mais corajosa auto-superação da Europa (...) Dessa forma, o cristianismo, como dogma, foi ao fundo por sua própria moral; dessa forma também, o cristianismo, como moral, tem ainda de ir ao fundo - estamos no limiar desse acontecimento.²⁰

A partir dessas coordenadas, compreende-se melhora inesgotável potência simbólica da figura de Lutero, no pensamento de Nietzsche. Trata-se, também aqui, da mesma experiência de retorno, recalque, esquecimento e repetição, porém destavez tematizada a propósito da reconstituição do sentido fundamental da religião e da moralidade hinduísta na Índia, relacionando-a com o devir histórico da metafísica ocidental. Esse modelo oferece uma linha e um horizonte de inteligibilidade tanto para o apogeu como para o ocaso do mundo moderno.

Por isso, Nietzsche julga-se autorizado a interpretar seu *O Anticristo* tanto como uma epocal e decisiva refutação de Platão e São Paulo, quanto da descendência filosófica dos mesmos, representada por 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 inocên-

²⁰Nietzsche, F. *Para a Genealogia da Moral*, III, § 27. Trad. Rubens R. Torres Filho. In: Coleção Os Pensadores, 1ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 368s

cia da existência e da abolição do sentimento de culpa. Mais uma vez, a chave de abóboda desse contexto é buscada por Nietzsche no contexto (eminentemente 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 contra-senso dessa última idéia 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 conseqüência 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 mundo²¹.

Percebe-se, então, como o círculo

²¹Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, Os quatro grandes erros, aforismo 8. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 46s.

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. “- Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado ...” – assim se encerra a autobiografia intelectual de Nietzsche, intitulada *Ecce Homo*.