

Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração

Oswaldo Giacoia Junior
Universidade Estadual de Campinas – (Unicamp)

RESUMO

O presente trabalho analisa o significado e a função da noção de ordenação ética do mundo, ou significação moral do universo (*sittliche Weltordnung*) na crítica de Friedrich Nietzsche à moral, em particular a função por ela desempenhada no programa de transvaloração de todos os valores. Seu resultado indica a profundidade e a centralidade da filosofia de Arthur Schopenhauer para a compreensão dos alvos mais relevantes do pensamento de Nietzsche, como os conceitos de liberdade, responsabilidade e inocência do vir-a-ser.

ABSTRACT

This paper analyzes the meaning and function of the notion of the world's ethical order or moral significance of the universe (*sittliche Weltordnung*) in Nietzsche's critique of morality, in particular the role played by it in the program of revaluation of all values. The result indicates the depth and centrality of Arthur Schopenhauer's philosophy to understand the main aims of Nietzsche's thought, like the concepts of freedom, responsibility and innocence of becoming.

1 *Crepúsculo dos Ídolos* não é apenas um compêndio da filosofia de Nietzsche, inserido no projeto filosófico concebido com vistas à publicação de *A Vontade de Poder*; não se trata apenas de 'artilharia pesada', salvas de canhão prenunciando o advento que inaugura uma nova era do mundo – um livro escrito com o fim especial de ajudar na apresentação ao público de seu autor, até então praticamente desconhecido, cuja obra, no entanto, daria início a uma nova contagem do tempo.

Crepúsculo dos Ídolos é, antes de tudo, um livro performático, um efetivo exercício de *Umwertung der Werte* – “A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: ‘Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...’ Toda moral, toda religião é esse imperativo – eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto – primeiro exemplo de minha ‘tresvaloração de todos os valores’”.¹ A iniciar pelo título, uma formulação paródica que reduz a ídolos (*Götzen*) os deuses (*Götter*), crepúsculo (*Dämmerung*)

¹ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 2. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 40.

Wagner transfigurou artisticamente na tetralogia do *Anel do Nibelungo*. Como se sabe, *Götterdämmerung* é a terceira parte dessa obra, e Nietzsche a revira pelo avesso com sua *Götzendämmerung*, em pleno apogeu da entronização e consagração pública de Richard Wagner.

2 Uma inversão decisiva é consumada no capítulo intitulado *Os Quatro Grandes Erros*, que empreende uma interpretação a contrapelo da história da filosofia ocidental. Esse capítulo dinâmico é preparado por uma subversiva avaliação fisiopsicológica do personagem Sócrates – o ícone da racionalidade lógica –, bem como do consenso dos sábios a respeito de Sócrates – uma unanimidade que se revela, ao final daquele capítulo, como consenso de não sábios. Um exame pormenorizado de cada um dos quatro grandes erros, sobre a base dos quais repousa o edifício cultural do Ocidente (“E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar permanece ainda em seu átomo!...”²), seria uma tarefa que excede as pretensões e limites desse trabalho. A interpretação que proponho considera-os em conjunto, em regime de recíproca influência, dando destaque, porém, para a reconstituição genealógica do erro da causalidade imaginária.

3 Depois de revelar a falácia inserida na crença em fatos internos – na pseudo empiria que nos leva a acreditar na existência de *fatos mentais*, e em que esses fatos do sentido interno atuam causalmente sobre nossas ações no mundo, assim também como sobre nossos próprios estados afetivos gerais – a saber, de modo que nossos sentimentos e disposições de ânimo, mas também toda a esfera de nosso agir, são vistos como efeitos de representações, de ‘fatos internos’, como, por exemplo, atos de vontade; depois de ter demonstrado que o atual estágio de desenvolvimento das ciências revela que conceitos como Vontade, Consciência (Espírito, Alma) e Eu/Sujeito remetem a fenômenos de acompanhamento de certas representações, a fenômenos epidérmicos, superficiais, que nem de longe são os determinantes da vida anímica – todo esse nosso mundo de sentimentos, pensamentos, afetos, volições pode continuar a existir e atuar, sem ter necessidade de ingressar na consciência; depois de ter revelado que a identificação da consciência como ‘Eu’ (com o núcleo da subjetividade) é uma falácia de sub-repção devida a funções gramaticais inconscientes (de há muito o ‘Eu’ deixou de

² Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 3. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 42.

ser visto como causa do pensamento, sentimento, volição: um pensamento ocorre quando *ele* quer, não quando eu quero) – depois de tudo isso, Nietzsche fornece a seus leitores no aludido capítulo a base teórica para uma transvaloração de valores sem precedentes na história. De acordo com Nietzsche, os três erros fundamentais que formam a pretensa empiria dos ‘fatos internos’ – a saber: Vontade, Consciência (Espírito) e Eu – testemunham, na verdade, como sintomas, de uma tendência regressiva da mente humana, uma força inercial exercida sob pressão de uma herança atávica constituída pelo fetichismo próprio da religião animista que dominou os primórdios do processo civilizatório.

Como sistema religioso de explicação do mundo e do homem, o animismo constitui uma interpretação global do universo que fornece um modo de esclarecimento de como são produzidos os fenômenos da natureza, sistema que repousa sobre a única modalidade de explicação conhecida pelo homem primitivo: a explicação que reporta a produção dos fenômenos à causalidade da própria vontade. A mente primitiva acredita que as ações, pensamentos e atos volitivos particulares são dependentes da vontade dos homens. E projeta essa crença sobre o conjunto dos fenômenos naturais, povoando o universo com hipóstases formadas por entidades subjetivas, vistas como os agentes produtores de todos os fenômenos da natureza, dependentes de sua força e de sua vontade (os deuses pessoais do politeísmo, a personalização das forças da natureza no animismo mais antigo). São essas divindades animistas que a metafísica substitui pelos ‘elementos’, pela concepção abstrata e não mais pessoal das forças cósmicas, quando o sistema metafísico substitui, sem deixar resíduos, a explicação animista-fetichista de interpretação global do universo.

Nesse horizonte, a magia é a técnica do animismo, uma vez que permite a ação de vontade sobre vontade, ou seja, permite que a vontade humana atue causalmente, de modo a pôr em movimento, dispondo-as a seu favor, as vontades dos deuses, tornando-as propícias a seus interesses e fins. É nesse horizonte que se perfila também a lógica do culto religioso, sobretudo dos ritos sacrificiais, como oferendas propiciatórias ou expiatórias, com a finalidade de promover a recompensa ou afastar a punição, reparando a falta. A lógica aqui vigente é, portanto, a relação contratual da dívida e do crédito, ou também da recompensa e do castigo, cujo refinamento produz as diferentes figuras da culpa moral, sobretudo aquela mais elevada da consciência do bem e do mal (*Gewissen*).

Economia doméstica de um estágio fetichista da mente humana, que é também necessariamente a herança arcaica que temos incorporada nos labirintos de nossa alma, e que ainda hoje trazemos conosco enérgica e ativa, posto que induzida pela lógica gramatical de nossa linguagem: o pensamento filosófico, mesmo o mais racionalmente elaborada, “não é tanto uma descoberta quanto reconhecimento, lembrança; retorno a uma primeva, longínqua morada perfeita da alma (*Haushalt der Seele*), de onde os conceitos um dia brotaram – neste sentido, filosofia é um atavismo de primeiríssima ordem. O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconscientes das mesmas funções gramaticais – tudo esteja predisposto e preparado para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.”³

Em virtude da força inercial desse dispositivo lógico-linguístico, jamais nos desembaraçaremos de Deus, segundo Nietzsche, enquanto continuarmos a crer na gramática, em sujeito e predicado, causa e efeito, agente e paciente. “O homem projetou fora de si os seus três fatos interiores’, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as coisas como existentes à sua imagem, conforme a noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, é apenas um reflexo da crença no Eu como causa... O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida da realidade! E denominado *Deus!* – ”⁴

Sabemos hoje que a vontade pode acompanhar ou não nossos atos e processos fisiopsicológicos – não, porém, ser considerada como causa dos mesmos. Sabemos que a consciência é pele e superfície, apenas a ponta do *iceberg* de nosso *si próprio* corporal, que deve antes ser concebido como uma estrutura social de muitas almas; sabemos que boa parte do que consideramos como ‘Eu’ é, na verdade inconsciente; sabemos também que o ‘Ego’ não é sequer senhor em sua

³ Nietzsche, F. *Além de Bem e Mal*, 20. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 24s.

⁴ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 3. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 42.

própria casa, quanto mais causa de movimento. Mas sabemos, juntamente com isso, que a crença fetichista em todas essas hipóstases foi a condição mental preparatória e necessária para o desenvolvimento do ‘espírito científico’. Sabemos que a força motriz do animismo fetichista é a mesma que impulsiona a mais rigorosa e metódica experimentação científica – a saber, a força imperiosa que nos leva a evitar a dor, a conjurar o medo, por meio do domínio da natureza interna e externa. Esse conhecimento da relação comum entre o animismo, o mito, a metafísica e a racionalidade científica como estratégias para evitar e fugir do medo não é um resultado da genealogia nietzschiana, mas um *topos* da filosofia positivista.

Em seu *Cours de Philosophie Positive*, na lição nr. 51, Augusto Comte enuncia, como uma decorrência de sua célebre lei dos três estados, uma tese epistemológica cuja fortuna crítica mal pode ser exagerada. “Se, de um lado, o homem, na origem, considera necessariamente a si mesmo como o centro de tudo, por outro lado, ele está, então, não menos inevitavelmente disposto a se erigir também em um tipo universal. Ele não poderia conceber outra explicação primitiva para quaisquer fenômenos senão assimilando-os, tanto quanto possível, a seus próprios atos, os únicos dos quais ele pode acreditar compreender o modo essencial de produção, pela sensação natural que os acompanha diretamente. Pode-se estabelecer, então, invertendo o aforismo ordinário, que o homem, ao contrário, de início não conhece essencialmente senão a si mesmo; desse modo, toda filosofia primitiva deve consistir principalmente em transportar, de modo mais ou menos feliz, essa única unidade espontânea a todos os outros assuntos que puderam atrair sucessivamente sua atenção nascente. A aplicação ulterior do estudo do mundo exterior à sua própria natureza, que ele chega gradualmente a instituir, constitui finalmente o mais irrecusável sintoma de sua plena maturidade filosófica, mesmo ainda hoje ainda muito incompleta ... Mas, na origem, um espírito inteiramente inverso preside inevitavelmente todas as teorias humanas, nas quais o mundo é, ao contrário, sempre subordinado ao homem, tanto na ordem especulativa quanto na ordem ativa”.⁵

Com base nessa tese, Comte explica a precedência natural e necessária da filosofia teológica no início do desenvolvimento do espírito humano, como

⁵ Comte, A. *Cours de Philosophie Positive. Physique Sociale*. Leçon 51. Paris: Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, 1975, p. 213.

resultando de uma projeção sobre o mundo externo da única, imediata e natural noção de unidade de que o espírito humano dispõe em seus primórdios: a unidade de seu próprio eu. Surge, assim, por uma espécie de injunção natural, a primeira cosmovisão, a primeira noção de conjunto, ou visão unitária do cosmos, como resultado psicológico da projeção da única unidade imediatamente conhecida. Ao lado do elemento especulativo, e atuando como seu mais poderoso estimulante, temos também a motivação prática da vida ativa, pois somente ela estava em condições de animar o homem primitivo com uma confiança suficientemente enérgica para inspirar-lhe, relativamente à apreciação de suas forças, um sentimento de supremacia universal.

Este, a despeito de sua natureza quimérica, foi, no entanto, suficiente para infundir-lhe progressivamente confiança na potência de sua ação e intervenção na natureza. Há que se observar aqui uma desproporção, somente em aparência paradoxal, entre a fragilidade das condições e meios de que dispõe a humanidade primitiva, por um lado, e, de outra parte, seu anseio e aspiração por um domínio ilimitado sobre o mundo ao seu redor.

“Essa discordância aparente é perfeitamente análoga, na ordem ativa, àquela que acabamos de apreciar na ordem especulativa. Ela resulta necessariamente, assim como aquela, da tendência inicial que produziu espontaneamente a filosofia teológica; e, por consequência, ela deve ligar o homem mais especialmente a essa filosofia. Pois, considerando todos os fenômenos como regidos unicamente por vontades sob-humanas, ele pode esperar modificar, ao sabor de seus desejos, o conjunto da natureza inteira: não, sem dúvida, de acordo com seus recursos pessoais, cuja miserável insuficiência deve ser então demasiado evidente, mas em virtude do império ilimitado que ele atribui a essas potências ideais, contanto que ele consiga, com o auxílio das solicitações convenientes, conciliar consigo a intervenção arbitrária das mesmas.”⁶

É dessa maneira que Augusto Comte tematiza situação notável que, no conjunto dos fenômenos que povoam o cérebro humano, produz o fenômeno da prece, excepcionalmente importante do ponto de vista intelectual e moral, dotado de plena eficácia psicológica nos estágios rudimentares da evolução espiritual da humanidade. Em seu período religioso-animista, a prece, assim como a magia, tem

⁶ Comte, A. *Cours de Philosophie Positive . Physique Sociale*. Leçon 51. Paris: Hermann, Éditeurs des Sciences et des Arts, 1975, p. 216.

o mesmo estatuto da técnica na fase científica do desenvolvimento humano. Um e outro expediente garantem a eficácia da intervenção humana sobre o mundo externo, com lastro nas hipóteses teóricas que lhes dão sustentação: naquilo que Comte denomina de *filosofia* – seja ela religioso-animista, ou científico positiva.

Nesse sentido, também Friedrich Nietzsche pode ser caracterizado como um herdeiro direto do impulso iluminista. E isso torna-se agudamente perceptível em sua genealogia da religião:

“Religião: Na economia anímica interna do homem primitivo prevalece o *temor* perante o mal (*dem Bösen*). O que é o Mal (*das Böse*). Três coisas: o acaso, o desconhecido, o súbito. Como é que o homem primitivo combate o mal? – Ele o concebe como razão, como poder, como pessoa. Com isso, ele conquista a possibilidade de fazer um contrato com ele e, em geral, de atuar sobre ele por antecipação – de prevenir.”

Outro recurso consiste em afirmar a mera aparência de sua maldade e perniciosidade: interpretam-se as consequências do acaso, do desconhecido, do súbito como algo bem intencionado, sensato...

- Interpreta-se, sobretudo, o que há de ruim como ‘merecido’, justifica-se o mal como castigo...

- In summa: *a gente se submete a ele*: a inteira interpretação moral-religiosa é apenas uma forma de submissão ao mal.

- A crença em que o mal tenha um bom sentido significa renunciar a combatê-lo.

Ora, a inteira história da cultura representa um decréscimo daquele *temor diante do acaso*, do desconhecido, do súbito. Cultura significa aprender a *calcular*, a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a acreditar em necessidade. Com o crescimento da cultura, torna-se prescindível para o homem aquela forma *primitiva* de submissão ao mal (*Übel*) (chamada Religião ou Moral), aquela ‘justificação do mal’. Agora, o homem faz guerra contra aquele ‘mal’ (*Übel*) – ele o suprime. Sim, é possível um estado de sentimento de segurança, de crença em lei e calculabilidade, onde ele [aquele estado OGJ.] surge na consciência como *tédio* –, onde o *prazer no acaso, no desconhecido e no súbito irrompe* como estimulante”.⁷

⁷ Nietzsche, F. Fragmento póstumo do outono de 1887, nr. 10 [21]. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV. 1980. Band. 12. p. 466.

Também Sigmund Freud, em *Totem e Tabu*, defende uma tese que guarda curiosa analogia com a teoria de Comte. Tendo em vista os estágios mais recuados de desenvolvimento anímico da humanidade, escreve Freud: “O animismo é um sistema de pensamento que dá explicação não apenas de um fenômeno isolado, mas permite compreender a totalidade do mundo como um único contexto. Se quisermos seguir os autores, a humanidade produziu, no curso dos tempos, três de tais sistemas, as três grandes cosmovisões: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre essas, a criada primeiramente, o animismo é talvez a mais consequente, a mais exaustiva; uma cosmovisão que esclarece a essência do mundo sem deixar resíduo. Essa primeira cosmovisão da humanidade é, pois, uma teoria psicológica. Vai além de nosso propósito mostrar quanto dela é ainda demonstrável no presente, seja desvalorizada em forma de superstição, ou viva como fundamento de nosso falar, crer e filosofar.”⁸

Cabe notar que também para Freud, não seria plausível admitir que a humanidade se elevasse até a criação de seu primeiro sistema de explicação global do universo por razões unicamente especulativas, ou por puro desejo de saber. “A necessidade prática de dominar o mundo tem de ter sua parte nesse esforço. Por isso, não ficamos surpresos em experimentar que alguma outra coisa andava par e passo com o sistema animista, uma indicação de como deveríamos proceder para nos assenhorearmos dos homens, dos animais e das coisas, ou de seus espíritos. Essa indicação, conhecida pelo nome de *feitiço e magia*, S. Reinach denomina a estratégia do animismo; eu preferiria compará-la com a técnica, como o fazem Hubert e Mauss.”⁹

O sentido dessa digressão é vincular a gênese da religião, das restrições morais, e dos primeiros sistemas de cosmovisão numa presumível infância espiritual da humanidade a um sistema simbólico que provê a fuga do medo e a realização do desejo de assenhorar-se da natureza – constituindo assim os antecedentes necessários, brotados das mesmas fontes motivacionais que, mais tarde, impulsionaram o desenvolvimento tecno-científico.

De acordo com essa hipótese, aliás bastante conhecida no final do século XIX e difundida no século XX, a origem da religião, assim como da ciência, é o medo que o homem sente perante a ameaça representada pela virulência das forças

⁸ Freud, S. *Totem und Tabu*. Frankfurt-M: Fischer Taschenbuch Verlag, 1986, p.83.

⁹ Freud, S. *Totem und Tabu*. Frankfurt-M: Fischer Taschenbuch Verlag, 1986, p. 84.

da natureza, sua condição de fragilidade e desamparo em face dos outros animais, da fúria desencadeada dos elementos incontroláveis. A magia provê, no animismo, um primeiro recurso de proteção, a prece faz o mesmo nas religiões mais desenvolvidas; a técnica garante a eficácia tornada possível pela objetividade das ciências positivas. O esquema lógico e prático, porém, permanece sempre o mesmo: *saber para prever, prever para prover*.

A esse respeito, é conveniente notar que, se desde a mais remota origem, a espiritualidade humana nunca esteve dissociada da vontade de poder, a eficácia do domínio alcançado sobre o mundo e sobre si mesmo, em todos os planos da existência, sempre teve como contrapartida a necessidade de renúncia à animalidade natural – o homem só consegue transpor o limiar que o eleva ao mundo da cultura por meio da repressão da natureza, da inibição das forças instintivas e pulsionais do bicho-homem, de modo que é por meio do deslocamento de suas metas naturais de satisfação (uma exigência incontornável das tarefas da cultura) que o homínideo se transfigura em *zóon politikon*.

Trata-se de um lento, longo e doloroso processo integrado tanto pelo animismo fetichista como pela especulação metafísica a respeito dos elementos e forças formadoras do *cosmos* – mas também pela ciência como conhecimento metódico, controlado, verificável, demonstrável e, sobretudo, falsificável. Trata-se da mesma vontade de saber e ânsia de poder que são respostas ao medo primordial – medo dos outros homens, das forças da natureza, dos perigosos animais, inclusive daquele que desde sempre habita o interior do homem – mesmo o mais refinado, espiritualizado, intelectualizado.

4 Feitas essas considerações gerais, concentro a análise no erro da causalidade imaginária: *porque* acreditamos na causalidade dos ‘fatos interiores’, inferimos dessa crença que nossas disposições de ânimo, nossos estados afetivos e sentimentos gerais são efeitos ou conseqüências de certas representações e ações. De acordo com isso, sentimentos gerais de mal estar – frustração, apreensões, sentimentos penosos, angústia, sofrimentos psíquicos de toda ordem – são imaginariamente interpretados como efeitos de outros estados mentais e ações (sentimentos, pensamentos, paixões, atos censuráveis e pecaminosos, por pensamentos, palavras e obras), considerados *moralmente* censuráveis; ou então como efeitos de um curso de ação mal sucedido, de ações que ‘deram errado’, que

malograram, em virtude da falta de um atributo desejável (fé, esperança, caridade, compaixão, obediência, etc.).

O bem estar, por sua vez, é interpretado, segundo a mesma (i) lógica imaginária como resultado de ações bem sucedidas, exitosas; como consequências de uma vida virtuosa, em pensamentos, sentimentos, palavras e ações; como efeito da presença em nós de uma perfeição qualquer, como os ‘bons’ atributos de nossas mentes e corações. Em suma: estados gerais de prazer e desprazer interpretados segundo a lógica da causalidade, num processo comandado pela imaginação que atribui, ao mesmo tempo, eficácia causal e significação moral a entidades ou seres fictícios: espíritos, deuses, vontades substanciais, consciência, sobretudo a consciência moral (*Gewissen*).

Uma normatividade elementar atua na base dessas inferências; sua matriz é a lógica jurídica da recompensa e do castigo, da culpa e da expiação, em suma a relação obrigacional econômico-jurídica do débito e do crédito, que dá apoio à forma imperativa de toda religião e moral: faça ou não faça, senão... Ao escrutínio fisiopsicológico de Nietzsche, todo esse processo é reforçado por um caminho associativo cujo sentido é a recondução imaginária do desconhecido ao conhecido, funcionando a memória como auxiliar da imaginação. Com a ajuda da memória, a imaginação recorre a situações e estados vividos anteriores, análogos ao atualmente experimentado – portanto, a vivências conhecidas e semelhantes – aos quais são remetidos os estados e experiências atuais, inquietantes *porque* desconhecidas. A reiteração dessa recondução do novo ao antigo, do incógnito ao conhecido, do diferente ao semelhante, induz e fortalece, por via da repetição, um hábito que se fixa como sistema de interpretação preferencial. A repetição que gera e fixa o hábito, tornando-o explicação preferencial é viabilizada pelo sucesso da operação: o efeito de alívio produzido pela descoberta de razões, motivos, causas e fundamentos, pois razões tranquilizam; *qualquer* explicação é sempre melhor do que explicação nenhuma.

Fixado o hábito, já não se recorre mais a uma explicação qualquer, à interpretação habitual, incorporada ao longo dos séculos, tornada enfim automatismo mental, estrutura cristalizada: somos felizes como prêmio da virtude, sofremos como expiação da culpa. Eis então que a dissecação da desrazão imortal, do delírio da causalidade imaginária, revela o que desde sempre o anima: a vontade de poder sob a forma do domínio sobre o desconhecido e inquietante, ou seja, a

uma variante da fuga do medo. Verificamos com isso que a transvaloração dos valores converteu a ‘*sittliche Weltordnung*’ – a tese da significação moral do universo – numa ordenação extra moral do mundo, ou seja, numa modalidade de conjuração do medo e do absurdo: “O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O ‘por que’ deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie* de causa – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência dessa necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não vivenciado – as explicações *mais habituais*. – Consequência: um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no ‘negócio’, o cristão no ‘pecado’, a garota, em seu amor.”¹⁰

5) A meu ver, a lição mais importante que a psicologia dos ideais ascéticos praticada em *Para a Genealogia da Moral* nos transmite consiste num paradoxo: o ominoso não é a dor, mas a falta de sentido da dor; mais ainda, o intolerável é a dor da falta de sentido. A função dos ideais ascéticos, e a razão de ser de seu domínio prolongado na história da civilização ocidental consiste em que esses ideais provêm o narcótico para a dor da falta de sentido: a anestesia dessa dor insuportável é ministrada como ‘vontade de nada’, como negação da vontade de vida, ou melhor, como fictícia autonegação da vontade. Fictícia porque a vontade de nada não é um nada de vontade, antes, de acordo com Nietzsche, uma vontade de *ser outro*, de estar n’outra parte, pois, no extremo limite, a vontade prefere ainda querer o nada a nada querer. É nesse limite crucial que Schopenhauer comparece na genealogia nietzschiana da lógica do delírio:

“Muito longe de portar o caráter de um *presente* (*Geschenck*), a existência humana tem inteiramente o caráter de uma *dívida/culpa* (*Schuld*) contraída. A exigência de pagamento desta aparece na forma daquela existência colocada em

¹⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 5. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 44.

meio de carências urgentes, penosos desejos, e infinita miséria. Em regra, todo o tempo de vida é empregado no pagamento dessa dívida: com isso, todavia, são pagos apenas os juros. O pagamento do capital acontece por meio da morte. – E quando foi contraída essa *dívida/culpa*? – no ato da geração. –”¹¹

Budista em solo europeu, Schopenhauer é o mais probo dos idealistas: quanto mais fundo mergulhamos os olhos na vida, mais fundo enxergamos o sofrimento – viver é sofrer. Esse estranho budista conhecia bem as quatro nobres verdades: Tudo é sofrimento e sofredor. Existe uma origem, um surgimento do sofrimento. Existe uma cessação do sofrimento. Existe um caminho que leva à cessação do sofrimento. E Schopenhauer sabia também que nenhuma teodiceia é capaz de resgatar o infortúnio de um único sofrimento, que nenhuma Providência governa o curso do mundo, nenhum intelecto supremo, dirigindo uma vontade infinitamente boa, pode ser considerado honestamente como princípio de produção, causa eficiente ou fundamento de inteligibilidade do universo.

Para Schopenhauer, a essência metafísica do universo é vontade, e vontade é sinônimo de vontade de vida (*Wille zum Leben*), mas este é um impulso cego, irracional, portanto desprovido de finalidade e justificação. Por causa de seu princípio, o mundo não pode deixar de refletir, na face eternamente sofredora de todas as suas objetivações, a contradição interna da vontade: fratura irreparável, falta permanente, insatisfação eterna, a roda de Ixion e a devoração da própria carne. Mas o erro da causalidade imaginário salva do desespero absoluto da filosofia de Schopenhauer, e, por uma imponderável magia dos extremos, transfigura seu pessimismo teórico em otimismo prático. A âncora de salvação é a tese do merecimento, cuja formulação teórica mais elaborada é a doutrina da liberdade inteligível: todo sofrimento é *merecido*, porque pode ser imputado ao próprio ser do sofredor.

“Se quisermos medir o grau de culpa com a qual nossa existência é lastreada, olhemos então o sofrimento que a ela encontra-se ligado. Toda grande dor, seja ela corporal ou espiritual, expressa aquilo que merecemos: pois ela não poderia nos atingir, se não a merecêssemos. Que também o Cristianismo enxerga a vida a essa mesma luz, é provado por uma passagem do comentário de Lutero a

¹¹ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Kapitel 46: *Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1986, Band II, p.743.

Gálatas, capítulo III, do qual disponho apenas em latim: ‘Com nossos corpos e relacionamentos, somos todos, porém, submetidos ao demônio, e somos estrangeiros nesse mundo, do qual este é príncipe e Deus. Por isso, tudo se encontra sob seu domínio: o pão que comemos, a bebida que bebemos, a vestimenta que usamos, sim, até mesmo o ar e tudo aquilo por meio do que vivemos na carne.’ Gritou-se sobre o caráter melancólico e desprovido de consolo de minha filosofia: isso reside meramente em que, ao invés de fabular como equivalente dos pecados um inferno futuro, eu demonstrei que onde jaz a culpa, neste mundo, aí também já existe algo de infernal: quem, porém, quiser negar isso – este pode facilmente experimentá-lo alguma vez.”¹²

O absurdo corajosamente visto, assumido, reconhecido, foi novamente conjurado pela taumaturgia ascética: todo sofrimento tem um *sentido*, haurido na significação moral do universo. O sofrimento é castigo pela injustiça da existência, pelo delito maior da geração. É nessa chave ascética que Schopenhauer interpreta o fragmento de Anaximandro como arauto da ‘sittliche Weltordnung’: “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.”¹³ De acordo com a tradução de Nietzsche: “De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo”.¹⁴

A existência é injustiça a ser expiada, por isso a única e autêntica libertação e redenção consiste na autonegação da vontade de viver, da qual o Nirvana budista é uma alegoria religiosa. O mundo é o que não deveria ser, a geração é injustiça e sacrilégio a que corresponde a justa retribuição do sofrimento e da morte, segundo a lógica da justiça eterna. A culpa pelo pecado maior não se encontra na responsabilidade por nossas ações, senão que o aguilhão da consciência moral nos aterroriza e tortura *pelo que somos*, o *esse*, não o *operari*, constitui o verdadeiro fundamento dos juízos de inculpação. Essa é a versão schopenhaueriana da tese da

¹² Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Kapitel 46: *Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1986, Band II, p.743s.

¹³ Anaximandro de Mileto. In: *Os Pré-Socráticos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 22.

¹⁴ Id. P. 23.

liberdade inteligível. “O contrassenso dessa última ideia foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por Platão.”¹⁵

Por meio desse *tour de force* Schopenhauer quebra a ponta, no plano ético, de seu pessimismo metafísico, convertendo sua filosofia senão em teodiceia pelo menos em soteriologia, cuja inspiração é a santidade e a ascese: jejum, castidade, obediência incondicional como quebrantamento definitivo da vontade. Nenhum motivo mais, nenhum combustível para o querer, mas quietivo, aniquilação da vontade, salto milagroso do volen ao nolen.

6 É justamente nesse reduto derradeiro que Nietzsche se distingue essencialmente de Schopenhauer: seu pessimismo é dionisíaco, um pessimismo da força, *porque nega sem ressentimento* esse último bastião onde se refugia a fuga do medo, a dor do absurdo: a significação moral do universo. A existência é sofrimento, absurdo desprovido de todo sentido ou justificação moral. Não existe motivo, razão ou fundamento para o sofrimento, para a dor da falta de sentido, que é irredimível – isso porque a liberdade inteligível é menos uma tese do que uma fábula, cuja plausibilidade é nutrida pelo erro da causalidade imaginária. Para toda mentalidade sacerdotal e moralista, é preciso antes de tudo salvar a possibilidade de fundamentação dos juízos de imputação: há que existir um direito de julgar e de condenar, porque só com ela subsiste a possibilidade e a *legitimidade* da inculpação. “A doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito ... Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*.”¹⁶ A interpretação jurídico-moral do universo é ‘metafísica de carrascos’.

Ora, a desconstrução dos fundamentos da crença na causalidade imaginária pelo tratamento genealógico dos quatro grandes erros que sustentam o mundo da eterna desrazão produz então o seguinte resultado: “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* ... *Ninguém* é responsável

¹⁵ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 8. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 46.

¹⁶ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 8. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 45s.

pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias e nesse ambiente. A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será ... *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser...*”¹⁷ A grande libertação, que restitui a inocência ao mundo do devir é a destruição implacável de todo *direito* (causa, razão, fundamento, legitimidade) para juízos de imputação de culpa.

7 É assim que *Crepúsculo dos Ídolos* é, de fato, o anúncio mais efetivo da transformação desconcertante que aconteceu no final da vida lúcida de Nietzsche, a total revisão do estatuto da obra *O Anticristo*. Como sabemos, este que seria o *primeiro livro* do programa de transvaloração de todos os valores acabou por ser identificado, pelo próprio filósofo, como a totalidade e cumprimento desse mesmo programa. *O Anticristo* opera essencialmente uma implosão da tese filosófica da ‘ordenação moral do mundo’, com a qual, nessa obra paroxística, Nietzsche rompe em todos os fronts, principalmente naquele ocupado pela metafísica de Schopenhauer. O verdadeiro pessimismo da força, o pessimismo dionisíaco, consiste na negação da significação ética do universo. Os gregos são modelo para Nietzsche porque, de acordo com sua interpretação do helenismo, a tragédia realiza a única justificação aceitável e legítima do sofrimento, da dor da falta de sentido – a justificação artística, extra moral. Justamente por causa disso, Nietzsche modifica, na segunda edição de *O Nascimento da Tragédia* o título que figurava na primeira edição. Ao invés de *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, o título passa a ser o seguinte: *O Nascimento da Tragédia: Helenismo e Pessimismo*. Trata-se de um indício que dá sustentação à hipótese hermenêutica de acordo com a qual Nietzsche, desde sua obra inaugural, é um pensador antischopenhaueriano.

O sofrimento, mesmo o mais atroz, não é um motivo de resignação ou negação da vida, mas o caminho da vida que cria para além de si mesma. Dizer sim à vida sem acréscimo nem subtração, afirmar o sofrimento como elemento condicionador da felicidade, a destruição como caminho da vida, é o sentido mais profundo das celebrações dionisíacas das bacanais. Heráclito, não Anaximandro é o arauto do pessimismo da força. “Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma significação moral, é a maior, a mais perniciosa, o erro

¹⁷ Nietzsche, F. *Crepúsculo dos Ídolos. Os Quatro Grandes Erros*, 8. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p 46s.

fundamental, a própria *perversidade da mente*, e é bem, no fundo, isso que a fé personificou no *Anticristo*.”¹⁸ A isso Nietzsche, sem hesitação, responde: “Eu sou, em grego e não somente em grego, o *Anticristo*...”¹⁹

¹⁸ Schopenhauer, A. Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena*. Kapitel 8, § 109. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1986, Band V, p. 238s.

¹⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo. Por que escrevo tão bons livros 2*. Tradução Paulo César de Douza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 55.