



**Newton P. Amusquivar Jr.<sup>1</sup>**

**Crítica de Nietzsche à liberdade inteligível em *Humano, demasiado humano***

**Resumo:** Na filosofia transcendental de Kant e Schopenhauer se fundamenta a moral através do conceito metafísico de liberdade inteligível. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe com a metafísica da vontade e critica o conceito de liberdade inteligível. Busco mostrar nesse artigo como esse conceito de liberdade é fundamental para a constituição da moral de Kant e Schopenhauer e também como essa crítica de Nietzsche à liberdade inteligível constitui uma primeira posição contra a moral ao afirmar uma inocência e irresponsabilidade das ações humanas.

**Palavra-chave:** liberdade inteligível, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, inocência.

**Abstract:** In the transcendental philosophy of Kant and Schopenhauer morality is based on the metaphysical concept of intelligible freedom. In *Human, all too human*, Nietzsche ruptures with the metaphysics of the will and criticizes the concept of intelligible freedom. I seek to show in this article how this concept of freedom is fundamental to the constitution of Kant and Schopenhauer's morals and also how Nietzsche's critique of intelligible freedom constitutes a first explicit position against morality in affirming an innocence and irresponsibility of human actions.

**Keywords:** intelligible freedom, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, innocence.

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela UNICAMP. E-mail para contato: [newtonpa@gmail.com](mailto:newtonpa@gmail.com).

## Introdução

Em *Humano, demasiado humano* é notável pela primeira vez a ruptura de Nietzsche com a metafísica do artista influenciada pela filosofia de Schopenhauer. Dentre diversas críticas à metafísica da vontade destaco aqui a que foi realizada sobre a liberdade inteligível. Esse conceito está presente tanto em Kant como em Schopenhauer, mas no livro de 1878 a crítica foca mais esse último. A crítica à liberdade inteligível de Schopenhauer tem uma grande importância não apenas por demonstrar uma ruptura com a metafísica, mas também pelo fato de nessa crítica Nietzsche se afastar de uma visão moral do mundo, pois com ela se tem como objetivo demonstrar que, na ausência de uma liberdade da vontade, não existe imputação das ações aos seus agentes, logo há uma inocência em tudo que é humano, demasiado humano. Nesse sentido, pretendemos demonstrar que a crítica à liberdade inteligível é a base para Nietzsche negar toda imputação e iniciar o seu caminho contra a moral.

Nesse sentido, pretendo aqui primeiramente mostrar como liberdade inteligível é um conceito metafísico que forma uma base para a filosofia moral de Kant e Schopenhauer, logo a crítica à liberdade inteligível afeta o fundamento de uma interpretação moral do mundo. Na segunda parte pretendo evidenciar como o pensamento nietzschiano, ao tomar uma posição anti-metafísica, refuta a concepção da liberdade inteligível e se torna anti-moralista afirmando uma inocência do homem.

## A doutrina da liberdade inteligível

Apesar de Nietzsche criticar mais especificamente a concepção de liberdade inteligível de Schopenhauer, não é possível introduzir esse conceito sem tratar da filosofia de Kant. Por conta disso, trataremos de maneira breve e introdutória a concepção de liberdade inteligível em Kant para depois aprofundar a concepção de Schopenhauer sobre esse conceito.

Na *Crítica da razão pura* Kant investiga as condições *a priori* de possibilidade de um conhecimento em relação ao fenômeno, ou seja, da experiência possível, e não da coisa em si, fora da experiência possível. Nessa investigação, Kant demonstra que para um sujeito obter o conhecimento de um objeto é necessário haver condições *a priori* em relação à intuição (espaço e tempo) e ao entendimento (categorias formadas pela unidade sintética da apercepção). Entretanto, Kant observa que a síntese que busca os condicionados da experiência pode ultrapassar os limites da experiência possível, surgindo então a faculdade da razão que produz um conhecimento ilusório (trata-se de uma ilusão natural da razão). Os conceitos da razão (chamados por Kant de ideias transcendentais), diferente dos conceitos do entendimento, não se referem aos objetos dados pela intuição sensível, mas se referem à regra condicional do entendimento que realiza a síntese desse condicional ao incondicional. O conceito da

razão é um incondicional transcendental que não se relaciona com o sensível, mas realiza uma síntese do condicional dado pelo entendimento para chegar ao incondicionado, ou seja, a razão busca naturalmente um princípio pelo qual pode fundamentar toda a experiência possível, determinando um conhecimento ilusório da coisa em si.

A questão da liberdade na *Crítica da razão pura* surge no raciocínio dialético a respeito do mundo, no qual a razão se perde em antinomias. A antinomia é a oposição entre duas leis opostas em relação ao mundo que pretendem levar a série de condicionados a um incondicionado, havendo um conflito entre duas leis contrárias: a lei que condiz todo condicionado a algo incondicionado e a lei que considera toda condição como sempre condicionada.

É na terceira antinomia (de relação) que está presente a questão da liberdade, e é aqui que nos centraremos. Nessa antinomia, a tese afirma que além da causalidade da natureza é necessário haver uma causa livre, ou seja, existe uma liberdade no mundo na medida em que se pode iniciar por si uma causalidade. Já a antítese afirma o contrário: no mundo há apenas causalidade natural, logo, a liberdade não está presente no mundo.

A antítese argumenta que a relação causal ocorre segundo a sucessão de tempo, havendo sempre uma causa anterior para a outra causa segundo a determinação do tempo, forma-se nisso apenas a lei natural. Se existisse liberdade, então haveria outro começo fora da lei natural no mundo e também poderia surgir algo do nada, indo assim contra tanto a primeira analogia da experiência<sup>2</sup> (que afirma não ser possível nada surgir do nada), como contra a segunda analogia da experiência (que afirma não ser possível nada ocorrer segundo uma relação causal que não seja ligada segundo a determinação do tempo). Se aceitarmos a liberdade, então toda a lei natural que possibilita um conhecimento físico iria cair por terra, não existindo mais lei no mundo, por isso é necessário negar a liberdade.

A tese, por outro lado, considera que se na relação causal da natureza toda causa está no tempo e, com isso, também tem uma causa da causa, então nunca haveria um começo absoluto, ou seja, não existiria uma série completa das condições já que não existe uma causa ou um fundamento suficiente para a totalidade do fenômeno. Sendo assim, existi uma liberdade pelo menos na primeira causa, pois caso contrário a razão suficiente iria cair por terra.

Notamos então que ou a lei natural não existiria se existisse liberdade, havendo um mundo desordenado (pelo argumento da antítese); ou a razão suficiente não existiria se não houver liberdade, havendo um mundo sem fundamento para a sua totalidade (pelo argumento da tese).

A superação dessa antinomia ocorre por meio da distinção entre fenômeno, no qual os objetos estão submetidos pelas condições *a priori* de experiência, e coisa em

---

<sup>2</sup> As analogias da experiência são princípios que mostram como aquilo que é dado no tempo pode ser determinado pelas categorias do entendimento, possibilitando nisso uma investigação sobre a natureza.

si, no qual os objetos estão para além da experiência possível. Nem a tese e nem a antítese consideram essa distinção entre fenômeno e coisa em si. Com essa distinção ocorre também a distinção de dois tipos de causalidade: a causalidade segundo a natureza e a causalidade segundo a liberdade, no qual a primeira estaria ligada ao fenômeno e a última a coisa em si. O fenômeno repousa sob as condições empíricas, e nisso a relação de causalidade estaria encadeada de tal maneira que cada acontecimento seria determinado por outro acontecimento no tempo, por isso no fenômeno a causalidade seria segundo a lei da natureza que tem a sua regra determinada pelo entendimento, não sendo possível nela uma liberdade, mas apenas uma cadeia de relações necessárias. Em contrapartida, a coisa em si, por não ter o tempo como condição, tem uma causalidade que por si mesma produz uma série de acontecimentos independente de qualquer causa determinante no tempo, e por isso segundo as regras da razão pura. Nessa legislação seria possível a liberdade, pois liberdade para Kant é “a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine enquanto ao tempo”<sup>3</sup>. Nisso, é possível tanto a tese como a antítese serem verdadeiras, pois a tese está relacionada com a causalidade segundo a natureza, ou seja, afirma uma causa sensível, enquanto a antítese está relacionada com a causalidade segundo a liberdade, ou seja, uma causa inteligível.

Como consequência, Kant denomina a existência de dois caracteres (lei de causalidade), cada um em uma ordem diferente. Há um caráter empírico no qual os atos estariam encadeados com outros fenômenos segundo a lei constante da natureza, formando condições com uma série única de ordem natural. E há um caráter inteligível onde os atos não estariam submetidos às condições do tempo, pois tempo é condição apenas para o fenômeno, mas é determinado por uma espontaneidade puramente inteligível, ou seja, trata-se da possibilidade do entendimento iniciar por si mesmo uma causalidade. Assim, a antinomia é resolvida, pois ela só existe na medida em que considera o fenômeno como coisa em si. Se fenômeno e coisa em si se diferenciam em dois reinos com leis diferentes, então é possível tanto a liberdade enquanto coisa em si, como a necessidade enquanto fenômeno, sendo o primeiro regido pelo caráter empírico e o segundo pelo caráter inteligível.

Entretanto, essa solução kantiana abre um novo problema: seria possível o caráter empírico e o caráter inteligível coexistirem em um mesmo sujeito ou num mesmo ato? Mostramos até aqui que não há uma necessidade absoluta e nem uma liberdade absoluta, pois com a dualidade entre fenômeno e coisa em si se estabeleceu a dualidade entre um reino da necessidade e um reino da liberdade, então não seria de prejuízo admitir que entre as causas naturais haja um poder puramente inteligível, onde a determinação da ação não é a condição da experiência, mas o puro princípio do entendimento (incondicionado), ou seja, não seria de prejuízo admitir que essas duas ordens coexistissem em um mesmo sujeito. As ações do agente estariam ainda encadeadas na série empírica do fenômeno, mas o agente pode ter também um

---

<sup>3</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 463.

caráter inteligível que não se refere e nem interfere na ordem sensível, mas que por meio desse caráter inteligível seria possível o sujeito pelo menos pensar uma outra ordem puramente inteligível e por isso livre. Na experiência esse agente misto pode ser notado em um ente finito racional: o homem. O homem é fenômeno no mundo sensível, e por isso submetido a leis empíricas, pois ele deve ter caráter empírico, como tudo na natureza tem, mas apenas o homem, além de ter o caráter empírico (determinação completa pela lei natural), também contém atos de determinação interna que não se inclui aos sentidos, ou seja, o homem tem faculdades inteligíveis como o entendimento e a razão. O homem é um ente finito racional, e, mesmo estando dentro da ordem sensível, ele, por ser racional, pode pensar uma ideia de liberdade.

Kant afirma uma liberdade transcendental, ou seja, uma possibilidade do ente racional seguir uma outra ordem diferente do fenômeno, havendo então uma liberdade negativa. Entretanto, abre-se também aqui outra problemática: é possível uma liberdade transcendental tornar liberdade prática? Essa problemática estará presente em toda a filosofia prática de Kant, mas na terceira antinomia Kant esboça essa solução ao tratar de maneira resumida temas interligados à filosofia moral kantiana.

Na própria *Crítica da razão pura* Kant parece considerar de maneira clara a fundamentação da liberdade prática a partir da liberdade transcendental: “É sobre tudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático dela mesma e que seja nesta de fato o momento das dificuldades que, desde sempre, tem rodeado a pergunta da sua possibilidade”<sup>4</sup>. Ora, como é possível passar da liberdade transcendental para a liberdade prática?

O homem contém o caráter empírico e o caráter inteligível. Assim, nesse sujeito com dois caracteres, Kant afirma que “formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito”<sup>5</sup>. Assim, um efeito, apesar de ser empírico e determinado pelas leis naturais, pode ter no homem como causa não apenas uma lei natural, mas também uma representação inteligível. Mesmo que toda a causalidade no mundo dos sentidos seja segundo lei natural necessária, a razão fornece para esse sujeito um princípio de causalidade que não está nessa lei natural. Assim, embora algo não tenha ocorrido no mundo sensível segundo a representação da lei inteligível, um acontecimento pelo menos poderia ter ocorrido segundo essa lei puramente inteligível. Consequentemente, essas ações não são avaliadas apenas pela lei natural, mas podem ser também avaliadas segundo o ponto de vista da razão, que, nesse caso, será razão prática e não especulativa<sup>6</sup>.

Assim, a terceira antinomia toca em alguns aspectos da filosofia prática de Kant nas quais eu quero agora me centrar, e com isso desenvolverei melhor o

---

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 463, Ligeira modificação da tradução.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 466.

<sup>6</sup> *Ibid* p. 473

conceito de liberdade positiva que não está completa na *Crítica da razão pura*, mas sim em outras obras como a *Crítica da razão prática* e *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Quero apenas destacar antes que, já aqui na *Crítica da razão pura*, Kant considera que as ações humanas não são puramente empíricas, há nelas também um princípio inteligível capaz de produzir causalidade ou pelo menos impor um agir segundo a representação dessa causalidade da razão, trata-se de um dever ou imperativo. Por meio desse princípio inteligível, o homem não apenas age segundo apetites, mas pode agora agir segundo vontade. Entretanto, apesar da vontade estar ligada diretamente com um princípio racional, essa mesma vontade no homem pode ser afetada patologicamente pelo sensível. É o que Kant parece afirmar nessa passagem:

*A liberdade no entendimento prático é a independência do arbítrio em relação à coação através dos impulsos da sensibilidade (Sinnlichkeit). Pois um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animalizado (tierisch) (arbitrium brutum) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um arbitrium sensitivum, mas não brutum; e sim liberum, porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação, e por outro lado a capacidade [de livre arbítrio] assiste ao homem determinar-se a si mesmo, independentemente da coação através dos impulsos sensíveis.*<sup>7</sup>

Nessa passagem, Kant deixa claro que, apesar do arbítrio humano ser sensível, isso não quer dizer que ele seja completamente afetado pela pura necessidade da sensibilidade, ou seja, não é um *arbitrium brutum*, pois ele pode ter uma determinação puramente inteligível, logo tem um *arbitrium liberum*. Esse aspecto destacado por Kant na *Crítica da razão pura* contribui para a abordagem em relação à filosofia prática, sendo possível abordar não apenas a liberdade negativa a saber, a liberdade enquanto não condicionada ao fenômeno, mas também abordar uma liberdade positiva, ou seja, a liberdade enquanto lei incondicional da razão.

Assim, passando agora para questões da filosofia prática, podemos notar que, segundo Kant, a vontade humana, apesar de ser um agir segundo regras, está sujeita não só à razão, ela não é pura, mas também está sujeita às condições empíricas e subjetivas. A vontade subjetiva, que, por ser finita, está submetida às condições sensíveis e particulares do sujeito, é assim uma vontade que fornece apenas máxima. Entretanto, o arbítrio humano apesar de ser *sensitivum* não é *brutum*, por isso é também *liberum*, logo o princípio da vontade não é apenas para um sujeito, deve haver também uma vontade objetiva, e nesse sentido não seria apenas uma máxima, mas sim uma lei objetiva e universal que faz a máxima ser válida para todos os seres racionais. É dessa lei que surge para a ação humana um princípio puramente racional como um imperativo.

As leis fornecidas pela faculdade inteligível do homem podem ter tanto um fim sensível como um fim puramente da razão. Por isso, na sua filosofia prática Kant se

---

<sup>7</sup> *Ibid* p. 463, . Ligeira modificação da tradução.

preocupa em diferenciar os princípios da razão prática que são afetadas pelo sensível e os que são puramente racionais. Surge então o problema de demonstrar como essa faculdade inteligível forneceria uma lei moral.

Kant mostra que para a vontade ser pura no imperativo é necessário a vontade estar ligada sinteticamente e *a priori* com a razão, pois é pela razão que é possível haver a vontade. Logo, a vontade não pode seguir uma regra racional que surge como um meio para um fim diferente da própria racionalidade, que seria um fim sensível. Esse imperativo é um imperativo hipotético no qual fornece regras de destreza (técnica) ou regras de prudência (um conselho para atingir a felicidade). Em ambos, o que está presente é uma influência sensível nas regras racionais, não havendo uma lei objetiva e universal válida para todos os seres racionais, e assim não haveria uma moralidade.

Para que uma máxima da razão seja moral, é preciso que ela forneça para si mesma uma lei prática universal de modo que os princípios devem determinar a vontade não pela matéria (empírico), mas apenas pela forma (inteligível). Então, a máxima, para valer como lei universal, tem que ser pura forma *a priori*. Trata-se de uma completa independência das relações empíricas, onde surgem os apetites inferiores como prazer e desprazer. Os imperativos hipotéticos estão dentro do que Kant chamou de uma heteronomia da vontade, por isso eles não fornecem uma lei moral. A lei moral se fundamenta de maneira puramente formal, onde o fim não é algo fora do princípio racional, mas está dentro dele mesmo. Trata-se do imperativo categórico que exige uma lei puramente formal do seguinte modo: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>8</sup>. É com esse desenvolvimento da lei moral que chegamos a uma efetividade da liberdade, ou seja, não se trata mais apenas de um ente racional que é capaz de se pensar como livre, mas agora esse ente racional finito obtém dentro da racionalidade uma lei prática para o seu agir, portanto, a liberdade está presente sempre na determinação moral da ação, mesmo se não há uma concretização completa da lei moral.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant destaca três pontos em relação ao imperativo categórico. Em primeiro lugar, ele é puramente formal, nesse sentido não é afetado por nenhum princípio material, logo é uma lei incondicional. Em segundo lugar, ele não fornece condições para atingir fins fora da racionalidade (que consequentemente seriam sensíveis), tal como faz os imperativos hipotéticos, mas ele tem um fim em si mesmo. Em terceiro lugar, a lei moral não está fora dos entes racionais (nesse caso seria uma heteronomia), ou seja, ela não é subjugada por algo fora dela, mas a própria lei moral é a pura razão que fornece a si mesmo a sua própria legislação, trata-se então de uma autonomia da vontade. Aqui o reino (ligação sistemática de vários seres por uma lei comum) não é de leis condicionadas dadas pelo entendimento para compreender o fenômeno (reino da natureza), mas é um reino no qual uma ideia rege incondicionalmente a lei puramente racional (reino dos fins).

---

<sup>8</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Prática*, tradução: Valério Rohden - São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 51.

Esse reino dos fins é onde está o ideal moral, sendo todos os membros ligados por leis comuns, onde ao mesmo tempo são chefes e membros dessa legislação.

Os entes finitos racionais (incluindo o homem) são membros desse reino dos fins puramente racional. Assim, nós, homens, somos participantes dessa racionalidade e contemos em nós de modo imediato a lei moral. Trata-se do que Kant chamou de *Factum* da Razão, ou seja, a atividade da razão é *imane*nte e não transcendente ao homem, logo a lei moral está imediatamente presente em nossa consciência. Assim, a lei moral não precisa de uma dedução, pois pelo *Factum* da razão notamos a sua presença em nossa consciência de maneira imediata.

Assim, foi por meio da liberdade transcendental que Kant pode trilhar todo esse caminho da filosofia prática, passando antes pela lei moral e o *factum* da razão, como afirma o próprio autor: “quando nos pensamos como livres, colocamo-nos como membros no mundo inteligível e conhecemos a autonomia da vontade, junto com sua consequência, a moralidade.”<sup>9</sup>

Devemos destacar que não se trata de uma moral deduzida pela liberdade inteligível, mas a liberdade inteligível (mesmo que seja no seu conceito negativo) torna possível encontrarmos em nós uma ligação ao reino da razão (pelo caráter inteligível) ao mesmo tempo em que estamos em um reino natural (caráter empírico). Por meio disso, é possível Kant fundar uma moralidade na sua filosofia prática.

O juízo de imputação é na razão, onde nenhuma condição sensível pode determinar. Entretanto, se de um lado a razão não é afetada pelo sensível, por outro lado a razão tem uma espontaneidade capaz de realizar um efeito na sensibilidade, como notamos nessa passagem:

Esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é *determinante* em relação a todo o novo estado, mas não *determinável*.<sup>10</sup>

O caráter inteligível pode a todo o momento determinar uma ação presente na experiência empírica, pois ele pode fornecer uma lei (o imperativo categórico) completamente independente das relações sensíveis do caráter empírico. Então, é possível um ente finito racional, tal como é o homem, ser imputado. É pelo caráter inteligível que somos um ser moral e também responsável por nossas ações, pois a razão coloca em nós a possibilidade de agir de modo autônomo em relação à necessidade sensível. Não há, portanto, a possibilidade de inocência nas ações humanas, pois somos culpados por uma ação má dado que realizamos essa ação tendo constantemente presente o caráter inteligível, onde há uma causalidade

---

<sup>9</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução: Paulo Quintela – Lisboa. Edições 70, 1988, p. 453 AA IV.

<sup>10</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 477.



espontânea, ou seja, uma liberdade que fundamenta a lei racional e moral (imperativo categórico).

É com base na distinção entre fenômeno e coisa em si que Kant consegue sustentar a necessidade no mundo sensível ao mesmo tempo em que afirma uma liberdade inteligível regida por outra lei diferente da lei empírica. Como bem se sabe, Schopenhauer mantém e elogia a distinção entre fenômeno e coisa em si da filosofia crítica de Kant. Entretanto, isso não significa que Schopenhauer considere fenômeno e coisa em si exatamente como Kant considerou, havendo em relação a isso divergências primordiais para o desenvolvimento diferente e também crítico da filosofia de Schopenhauer em relação à de Kant.

Schopenhauer concorda com Kant que é possível o conhecimento apenas em relação ao fenômeno, não sendo possível conhecer a coisa em si. Entretanto, há divergências em relação à natureza do fenômeno e coisa em si entre esses dois autores, e isso se deve principalmente ao fato desses dois divergir em sensibilidade, entendimento e razão. Para Kant, o fenômeno é formado por condições *a priori* de intuição sensível (espaço e tempo) e condições *a priori* do pensamento, no qual pelo primeiro os objetos sensíveis são dados, já no segundo a multiplicidade dada pelo sensível é sintetizado por condições dadas pelo entendimento, a razão por outro lado pretende ir para além do fenômeno para sintetizar as condições até chegar a um incondicionado. Schopenhauer não considera o sensível e o inteligível dessa maneira, pois ele recusa essa separação entre uma forma de intuição e de intelecto. Para haver espaço e tempo (formas universais da sensibilidade) é necessário um conteúdo em ambos, ou seja, é preciso afirmar junto com tempo e espaço algo que sintetize e forme a experiência. Assim, a experiência só ocorre pela união entre espaço e tempo, união essa que tem como consequência a causalidade (forma universal do entendimento). A causalidade é, por conta disso, uma forma de representação ligada à intuição, por isso o entendimento não está separado das condições intuitivas, mas o entendimento nada mais é do que a expressão subjetiva da causalidade, enquanto a matéria é a expressão objetiva da causalidade. Por isso, matéria deve estar presente no espaço e tempo na forma de causalidade, não sendo necessário a intuição ser sintetizada pelo intelecto, pois a intuição por si mesma já contém uma dada realidade empírica. Assim, Schopenhauer amplia aquilo que em Kant entende por intuição. A intuição não é apenas a faculdade que fornece o objeto, mas é a faculdade que fornece por si mesmo toda a realidade empírica, incluindo assim nela não só espaço e tempo, mas também causalidade: “a intuição, porém, só pode ser estabelecida por intermédio da aplicação do conhecimento do nexa causal – única função do entendimento – à sensação dos sentidos. A intuição é, conseqüentemente, de fato intelectual, justamente o que Kant nega.”<sup>11</sup>

Por consequência disso, o intelecto e a matéria, alma e corpo, não estão em oposição. Para Schopenhauer, toda filosofia antes dele se perdeu dentro desse dualismo, pois o intelecto e a matéria são dois lados de uma mesma relação de

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Editora Unesp: tradução: Jair Barboza – São Paulo, 2005, p. 556.

representação, ambos unidos formam o fenômeno, mas o princípio do mundo não está nem na matéria e nem no intelecto, pois ambos formam um mundo como representação.

Espaço, tempo e causalidade são assim o princípio de razão suficiente para o mundo como representação, onde o conhecimento está separado entre sujeito e objeto. O mundo como representação não possibilita o conhecimento da essência do mundo, mas apenas como esse mundo aparece para o sujeito, ou seja, subordinado ao que Schopenhauer chamou de *principium individuationis*. A razão não pode levar a essa essência, ela não ultrapassa o conhecimento intuitivo, pois ela apenas coloca o conhecimento intuitivo em conceitos abstratos. A ciência (um conhecimento abstrato) pode mostrar em conceitos abstratos como o mundo enquanto representação é formado, mas isso não leva ao conhecimento da essência do mundo.

Essa essência do mundo está para além do conhecimento dado pela representação, ou seja, está além da separação entre sujeito e objeto. Para Schopenhauer, toda filosofia anterior a ele é fundada em um conhecimento mediato, ou seja, num conhecimento ainda dentro da representação. A metafísica, quando é teológica, está fundada no otimismo, pois o mundo é fundado em um princípio inteligível absoluto capaz de colocá-lo numa ordem correta e boa. Já o conhecimento no qual Schopenhauer funda a sua metafísica é um conhecimento imediato, ou seja, que não parte por meio do princípio da razão, mas é colocado num objeto imediato: trata-se do corpo. O corpo está tanto em relação mediata com os outros corpos, e com isso submetido ao princípio da razão, como pode também estar imediato, ou seja, sem uma relação com a representação. Esse corpo imediato não é formado por um princípio racional, não é por meio de uma relação com outro corpo que temos consciência de nosso corpo, mas é pela sua essência, ou seja, por uma força ou um impulso que determina o seu ser, Schopenhauer chama isso de vontade. Entretanto, a coisa em si enquanto vontade não é apenas um princípio que está para além da experiência possível, para Schopenhauer a vontade realiza uma objetivação de si no fenômeno. Assim, o fenômeno é uma explicação puramente relacional entre os corpos, no qual se explica o “como”, “onde”, “porque” etc., mas, para além desse conhecimento puramente relacional da representação, a vontade, como coisa em si, está presente no fenômeno como a essência, ou seja, como “o que”. A vontade está presente na representação justamente nessa essência que é desconhecida no conhecimento mediato, ele pode explicar como a força ou a excitação se manifesta, mas nunca pode explicar o que é essa força. Por isso, deve-se admitir que a vontade está objetivada na representação, mas nunca seria possível um conhecimento representacional sobre a vontade.

O fato da vontade, enquanto coisa em si, ser desconhecida quer dizer que ela não tem uma finalidade inteligível, mas sim um mero impulso, uma atuação imediata. Assim, a consciência de si não é inteligível, Schopenhauer se afasta de um eu pensante substancial de Descartes ou um eu pensante sintetizador de Kant, em Schopenhauer o eu, como corpo imediato, é um eu que quer, um eu da vontade, logo a consciência de outro corpo é uma consciência ligada à representação (ao espaço, tempo e causalidade); já a consciência de si é uma consciência da sua vontade.

É por conta disso que Schopenhauer critica a relação que os filósofos fazem entre vontade e intelecto, como se vontade fosse uma faculdade intelectual ou efeito do intelecto. Conforme esse modo de filosofar, a vontade é determinada pelas representações do intelecto. Nesse sentido, Schopenhauer se opõe a Kant que, como mostramos, a vontade segue a lei fornecida por uma razão prática. Para Schopenhauer, é impossível afirmar uma autonomia da vontade nesses termos, pois a vontade aqui seria completamente dependente do intelecto. O intelecto pode fornecer motivos, mas não pode determinar a vontade como coisa em si. O conhecimento racional pode até acompanhar a vontade, mas não pode determinar ontologicamente o que a vontade é.

Essa relação entre vontade e intelecto e essa oposição de Schopenhauer a Kant, está presente no desenvolvimento schopenhaueriano de caráter sensível e caráter inteligível presente no parágrafo 55 da principal obra do autor: *Mundo como vontade e representação* que focarei agora utilizando quando necessário outro texto.

O indivíduo, na medida em que é corpo e também faz parte do mundo, tem um lado como fenômeno e outro lado como coisa em si, e aqui Schopenhauer resgata e reinterpreta a noção de caráter empírico e caráter inteligível já desenvolvida por Kant para também explicar a coexistência de necessidade com a liberdade, mas ele chega a resultados diferentes. Assim, Schopenhauer também distingue caráter empírico enquanto fenômeno e caráter inteligível enquanto coisa em si, ou seja, vontade. Assim, um indivíduo é ao mesmo tempo parte de uma cadeia de condições do fenômeno e também um membro da vontade como coisa em si.

Sobre o caráter empírico e o inteligível é interessante destacarmos como o último é essencialmente determinante em relação ao primeiro. Isso porque, assim como o fenômeno é a mera aparição da vontade, ou seja, os encadeamentos causais da representação seguem as determinações do ato da vontade, também o caráter empírico nada mais é do que uma manifestação do caráter inteligível. O caráter inteligível fornece os motivos que constituem o caráter empírico, logo o caráter empírico é determinado pelo caráter inteligível da mesma forma que as leis da natureza determinam as relações no fenômeno. Assim, no caráter empírico é determinado as circunstâncias externas pela qual os motivos desse caráter surgem, mas, por outro lado, as circunstâncias externas do caráter empírico tem que expor nesse seu influxo externo a determinação essencial presente no caráter inteligível:

(...) por mais variado que seja o influxo externo, o caráter empírico, exprimindo a si no decurso de uma vida, e não importando como se conduza, tem de expor exatamente o caráter inteligível, na medida em que este se adapta faticamente em sua objetivação ao estofo previamente dado das circunstâncias.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Editora Unesp: tradução: Jair Barboza – São Paulo, 2005, p. 225.

A figura do caráter empírico pode aparecer de diversas maneiras diferentes para representar um mesmo caráter único e imutável do caráter inteligível. O caráter empírico, presente nessa relação causal do fenômeno, é pura necessidade e determinado segundo tempo, espaço e causalidade, mas essa é uma determinação não essencial que apenas mostra uma figura possível do que é o caráter inteligível, pois é nesse caráter inteligível que está presente uma liberdade. Liberdade, enquanto sendo definida como o oposto do fenômeno, é uma liberdade negativa que está ligada a motivação.

É nesse contexto que Schopenhauer recorre à teoria das ideias platônica, e não kantiana, pois Kant interpreta ideia como um puro inteligível, já Platão como uma intuição que contém o protótipo de todo o múltiplo. É esse o sentido platônico que Schopenhauer entende por ideia. Ideia é um ato da vontade, uma objetividade perfeita da vontade e nesse sentido não seria submetida ao princípio de individuação, ou seja, ela está alheira de qualquer pluralidade, e mais do que isso, por ser um ato imediato da Vontade a ideia tem o protótipo da multiplicidade presente no fenômeno. Não haveria apenas uma ideia, mas uma variação de ideias conforme o grau da objetividade da vontade. Essas ideias podem ser intuídas pelo homem pela arte.

Devo destacar aqui a importante mudança de Schopenhauer em relação a Kant: ser membro de um mundo fora do fenômeno não é estar em um reino da razão. Em Schopenhauer, ter um caráter inteligível é ter uma ideia. Todos os seres do mundo têm uma ideia. Além disso, a moralidade é ligada completamente a totalidade do mundo e não apenas um ente racional.

Entretanto, apesar disso, o homem tem uma posição privilegiada, pois “o homem é o fenômeno mais perfeito da Vontade”<sup>13</sup>. Essa perfeição está ligada a uma hierarquia do grau de objetivação perfeita da vontade nas ideias. No Parágrafo 26 do mesmo livro Schopenhauer afirma: “As forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade”<sup>14</sup>. Assim, quanto mais universal, quanto mais válido para diversos indivíduos é a força da objetivação da vontade, tanto menor é o grau de objetivação dessa mesma vontade. Nota-se então que o grau de universalidade e o grau de objetivação da vontade estão em proporção inversa. Por exemplo, pode-se notar que a força de gravidade é absolutamente universal, todos os indivíduos estão submetidos a essa lei da natureza, não sendo possível estar fora dela, mas por outro lado essa lei da gravidade é o grau mais baixo da objetivação da vontade. Então, quanto mais individualidade tiver um ente, maior é o seu grau de objetividade da vontade. A planta não mostra quase nenhuma individualidade, tendo ela o seu movimento submetido à excitação do meio externo, no animal a individualidade é maior, sendo cada um composto por um motivo. O homem então aparece como o mais alto grau de objetivação da vontade, pois há uma individualidade tão grande que nele há um caráter individual para cada um, estando presente uma psicologia completa em cada indivíduo, no qual cada homem tem para si a sua própria ideia: “cada homem deve ser visto como um fenômeno particular

---

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 373.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 192.

determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma ideia própria.”<sup>15</sup>

A que se deve o fato do homem ter esse maior grau de objetivação da Vontade? Creio eu que essa resposta está relacionada com a interação entre o conhecer e a vontade. Seguindo a lógica que foi desenvolvida até então, a razão (conhecimento abstrato) não pode mudar um motivo determinado já antes pela vontade, mas o conhecimento pode mudar o caminho para onde a vontade necessariamente leva, mas jamais pode mudar a vontade. É nisso que diferencia o agir do homem do agir do animal, embora em ambos o agir seja determinado por motivos necessários, o homem tem a vantagem da decisão eletiva, ou seja, “a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade”<sup>16</sup>. Essa decisão eletiva ocorre justamente pelo homem possuir um conhecimento abstrato, racional, e não um conhecimento puramente sensível. Assim, o homem possui uma consciência mais complexa, pois “apenas *in abstracto* podem várias representações se encontrar na consciência uma ao lado da outra (...) e, então, fazer efeito reciprocamente, livres de qualquer determinação temporal, até que a mais forte domine as restantes e determine a vontade”<sup>17</sup>. Ora, nesse sentido o homem seria então o único que tem um caráter inteligível individual. A individualidade do homem é reforçada por conter a racionalidade, o homem deixa então de ser apenas um indivíduo determinado pelo desejo, onde o caráter da espécie impera completamente no lugar do individual, e passa, com a razão, a conter a sua própria individualidade como um caráter próprio. O homem tem ainda um caráter inteligível da espécie, mas a individualidade do homem tem também um caráter inteligível individual: “o desejo exprime simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica o que o homem em geral, não o indivíduo que sente o desejo, seria capaz de fazer”<sup>18</sup>

Esse conhecimento exclusivo do homem também explica os eventos morais, tal como o arrependimento, pois o arrependimento não ocorre pelo fato da vontade ter mudado, não é possível se arrepender daquilo que se quer, mas sim do que faz, logo o arrependimento ocorre pelo fato do conhecimento ter mudado em relação ao que eu fiz, por reconhecer agora que o que se fez não era coerente com a minha vontade.

O conhecimento abstrato tem bastante importância na filosofia de Schopenhauer, por isso taxá-lo de um irracionalista é perder de vista um lado importantíssimo da sua filosofia. Entretanto, o que não se pode negar é a inversão que Schopenhauer realizou dentro de toda a história da metafísica. Para a metafísica anterior a Schopenhauer, vontade seria subordinada ao pensamento, ao conhecimento racional, em Schopenhauer ocorre exatamente o oposto: o pensamento, o conhecimento abstrato é subordinado a vontade, como se nota nessa passagem:

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 193, § 26, I 156.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 385, § 55, I 351.

<sup>17</sup> *Ibid*.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 388, § 55.

A afirmação de uma liberdade empírica da vontade, *liberi arbitrii indifferentiae*, está intimamente ligada ao fato de se ter colocado a entidade do homem numa alma, a qual seria originariamente uma entidade que conhece (*erkennendes*), sim, propriamente dizendo, uma entidade abstrata pensante (*denkendes*), e só em consequência disso algo que quer (*wollendes*). Considerou-se, assim, a Vontade como de natureza secundária, no lugar disso na verdade o conhecimento é isto [de natureza secundária]. A vontade foi até mesmo considerada como um ato de pensamento e identificada com o juízo, especialmente por Descartes e Espinosa. De acordo com isso, todo homem teria se tornado o que é somente em consequência do seu conhecimento. Chegaria ao mundo como um zero moral, conheceria as coisas no mundo e decidiria ser este ou aquele, agir desta ou daquela maneira, poderia também, em virtude de novo conhecimento, adotar uma nova conduta, portanto tornar-se outrem. Fora isso, ainda conheceria uma coisa primeiramente como boa e, em consequência, a quereria, em vez de primeiro a querer e, em consequência, chamá-la boa. Porém, de acordo com a totalidade da minha visão fundamental, tudo isso é uma inversão da relação verdadeira. A Vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Consequentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade e seu caráter é originário, pois querer é a base do seu ente. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o quê ele é, ou seja, chega a conhecer o seu caráter. Ele se conhecer, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez disso ele quer, segundo a antiga visão, em consequência e em conformidade ao seu conhecer. Segundo isso [esta antiga visão], ele poderia apenas ponderar como prefere ser, e seria: isto é a liberdade da vontade. Logo, ela consiste, propriamente dizendo, no fato de o homem ser sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu, no entanto, digo: ele [o homem] é sua própria obra diante de todo conhecimento, e este chega nisso apenas para iluminá-lo. Daí ele não pode decidir ser isto ou aquilo, nem pode ele tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o quê é. Por ela [a citada tradição], ele quer o que conhece; em mim ele conhece, o que ele quer.<sup>19</sup>

Assim, a essência não pode ser o pensamento cognitivo e a vontade uma faculdade que acompanha essa essência, mas é exatamente o contrário o que afirma Schopenhauer: a essência é a vontade e o pensamento cognitivo pode apenas acompanhar essa essência do querer. O conhecimento racional ainda tem importância, mas não é essencial, apenas pode esclarecer o que a vontade é. Seria como uma lanterna carregada pela vontade que mostra o caminho pelo qual a vontade passa e qual é o melhor caminho para chegar aonde ela quer chegar, mas não é essa

---

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 378 -379, ligeira modificação da tradução.

lanterna que coloca o objetivo final da vontade, não é a lanterna que anda, mas sim a vontade.<sup>20</sup>

Em Schopenhauer caráter inteligível não está no mesmo estatuto da coisa em si, mas sim ao seu primeiro grau de objetivação nas ideias. A vontade é um princípio metafísico que nem essência tem, seria equivalente ao nada, ficando então a dualidade entre ser e devir para a relação entre as ideias e o sensível, o caráter inteligível e o caráter sensível. É então explicada a culpa, a responsabilidade e imputação de um indivíduo não na sua ação, no fenômeno, pois no fenômeno tudo é necessário. A culpa, responsabilidade e imputação nas ações estariam fora dessa ação presente no fenômeno, estaria presente na essência. Como afirma Schopenhauer: “De acordo com isso, o “operar” é sempre necessário ao sobrevirem os motivos, por isso a liberdade que se anuncia apenas pela responsabilidade só pode estar no “esse”. (...) portanto é neste “esse”, naquilo que somos, que têm de repousar culpa e mérito”<sup>21</sup>. O devir, a multiplicidade, o fenômeno contém a sua culpa não nele enquanto fenômeno, pelo fato de a ação agir por necessidade que rege o mundo como representação, mas na sua essência, naquilo que o define como ser, como afirma Giacoia:

Sob o pressuposto da ausência de livre-arbítrio (sob o ponto de vista da necessidade das ações), pode-se sustentar conseqüentemente a responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que, num mundo sem Deus, sem fundamento racional, meu ser é ato de minha vontade, ou seja, eu sou responsável por ser o que sou, uma vez que o que eu (enquanto caráter inteligível) é vontade, um ato intemporal e in-causado da vontade.<sup>22</sup>

Na nossa essência temos uma liberdade, somos pelos nossos caracteres inteligíveis livres, e não somente nós enquanto indivíduo, mas todos os outros indivíduos do mundo são livres em relação a sua ideia, e com base nisso está a responsabilidade e a culpa no seu ser: na sua essência, e não na sua ação ou motivo. Não é possível afirmar uma inocência, mesmo as ações sendo necessárias, pois no caráter inteligível somos culpados. Numa passagem do seu premiado ensaio chamado

---

<sup>20</sup> É nessa relação entre conhecimento e Vontade que Schopenhauer adiciona ao homem o caráter adquirido. O caráter adquirido é um conhecimento que nasce pela relação entre a nossa vida e o mundo, pois não é possível conhecer *a priori* a natureza do caráter inteligível, mas apenas pela experiência. Esse caráter adquirido pode não somente mostrar o que cada um é, mas também colocar cada indivíduo no melhor caminho para seguir naquilo que ele é, pois em diversos momentos o indivíduo pode ser afetado por estímulos contrários àquilo que se é. Tal como no caminho não podemos, para chegar a sua meta final, se perder ao virar às vezes onde não deveríamos, também na vida devemos nos guiar pelo saber de nossa própria individualidade para chegar até aquilo que se é, com isso “um homem também precisa saber o que quer, e saber o que pode fazer. Tão-somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente. (...) Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o caráter adquirido.” Idem p. 392-193, Parágrafo 55, I 358 – I 359.

<sup>21</sup> Schopenhauer, *Sobre o fundamento da Moral*, tradução: Maria Lúcia Cacciola- São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 200.

<sup>22</sup> Giacoia, O. *Livre-arbítrio e responsabilidade*. In: Filosofia Unisinos, 8(1). Jan/abr, 2007, p. 31.

Sobre a liberdade da vontade Schopenhauer deixa bem nítido essa relação entre culpa e caráter inteligível: “(...) o ódio, a aversão e o desprezo se dirigem às qualidades permanentes do autor, isto é, ao caráter e não aos fatos passageiros produzidos por ele. (...) Se atribui ao *caráter* porque tem que carregar com uma culpa que não faz senão transmitir com ocasião os fatos.”<sup>23</sup>

Com a dualidade entre caráter empírico inteligível Schopenhauer nega uma liberdade empírica para afirmar uma liberdade inteligível e coexistente com a necessidade do fenômeno. No parágrafo 20 da *Sobre a fundamentação da moral*, Schopenhauer mostra como a moral, na liberdade negativa, está ligada com a predominância dos motivos presente no caráter, a saber, se são motivos anti-morais (egoísta e maligno) ou motivo moral (compaixão), por isso a moralidade de um indivíduo já está determinada no seu caráter. Com isso a virtude é inata e imutável, um caráter com predominância de motivos egoístas será egoísta, por exemplo. Assim, no caráter inteligível está presente a determinação ética do indivíduo.

Até agora destacamos a liberdade negativa, ou seja, como uma independência da vontade em relação ao princípio da razão, e é nela que temos a essência de cada indivíduo e a imputação moral dele. Entretanto, Schopenhauer afirma também uma liberdade positiva, onde a liberdade é visível no próprio fenômeno, trata-se de uma libertação em relação ao fenômeno. A liberdade positiva é possível com a auto-negação da vontade de viver, e agora não existe mais uma determinação dos motivos, mas sim um quietivo pelo qual se atinge um estado de renúncia de toda volição presente na ascese e na santidade. Trata-se de uma auto-supressão da vontade de viver, por isso a contradição do e no fenômeno. Essa contradição do fenômeno é o ato de libertação do indivíduo em relação ao fenômeno, aqui a liberdade se apresenta ao fenômeno de maneira positiva, Cacciola afirmou que esse seria o único caso onde o caráter inteligível se iguala com o caráter empírico<sup>24</sup>, podemos ir mais longe e afirmar que nesse caso o próprio caráter é suprimido. É o que Schopenhauer descreve nessa seguinte passagem:

Sim, a dissolução do corpo, o fim do indivíduo e, por aí, a grande travessão da vontade natural é bem-vinda e desejada. Em realidade, a contradição entre nossas afirmações, de um lado, acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter, do outro, a cerca da possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição *real* que surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. (...) Enquanto o conhecimento é envolto no *principium individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio da razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha através do *principium*

<sup>23</sup> Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*. Tradutor: Eugenio Ímaz. Alianza Editorial, Madri, 2004, p. 152 – 153.

<sup>24</sup> Cacciola, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edições edusp, 1994. p. 164.



*individuationis*, quando as Ideias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. Por isso o caráter nunca pode mudar parcialmente mas tem de, com a consequência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento.<sup>25</sup>

A liberdade no seu aspecto positivo está presente na ascese e santidade, onde nega completamente toda vontade de vida. Aqui há uma auto-supressão da Vontade de tal forma que o próprio caráter é suprimido. Diante disso, Schopenhauer separa novamente dois reinos<sup>26</sup>: o reino da graça e o reino da natureza, tal como Kant fez, mas agora o reino da graça não é ligado a um reino racional, a uma razão que coloca o seu efeito no sensível, mas se trata de uma intuição, de uma fé, que precede o conhecimento, fato esse que aproxima ainda mais Schopenhauer da religião cristã e de Lutero. O reino da graça é onde se tem toda a moral, mas não se trata de um mundo inteligível, mas sim do reino que contém a essência do mundo como vontade.

### **Da crítica à liberdade inteligível à inocência em *Humano, demasiado humano***

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche não apenas realiza uma ruptura com a metafísica de Schopenhauer, porém, mais do que isso, ele se torna um opositor à metafísica como forma de conhecimento e explicação dos fenômenos morais. Para Nietzsche, a metafísica se afasta da realidade na medida em que nega a origem das coisas pelos opostos e o constante fluxo do devir. Em relação à moral, Nietzsche é influenciado por Paul Rée e considera que ela não tem uma origem num ente racional dado pela metafísica, tal como pensam Kant e Schopenhauer, mas é um produto natural da espécie que no desenvolvimento social considera algo como louvável ou censurável influenciado pelo hábito e educação. Paul Rée, assim como notaremos em Nietzsche, considera que não há livre-arbítrio e é um defensor do determinismo causal.

Nietzsche tem uma grande consideração pelos estudos de Paul Rée, o que o leva a considerar uma explicação de diversos aspectos do homem não mais num olhar da metafísica, mas sim pela ciência, principalmente pela fisiologia, história e psicologia. Anos mais tarde Nietzsche realizará uma autocrítica pelo fato de se aproximar do utilitarismo por meio de Rée, realizando então uma explicação para os fenômenos humanos não apenas com a autoconservação da espécie, mas

---

<sup>25</sup> Schopenhauer, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Editora Unesp: tradução: Jair Barboza – São Paulo, 2005 p. 509 .

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 510-511.

principalmente pela sua concepção posterior de vontade de poder<sup>27</sup>. No entanto, tratei aqui de *Humano, demasiado humano*, tentando demonstrar que essa posição antimetafísica sobre a questão da liberdade leva Nietzsche a uma posição crítica em relação a moral ao ver as ações humanas como pura inocência.

Assim, é importante destacar como Nietzsche trata no aforismo 18 de *Humano, demasiado humano* a origem do pensamento não mais com uma abordagem metafísica, mas relacionada ao desenvolvimento do corpo biológico e ao impulso de conservação da espécie. Nesse aforismo, Nietzsche considera que o pensamento está atrelado a uma tendência do ser orgânico de considerar tudo igual, imutável e idêntico a si mesmo (uma substância). Esse impulso do pensamento em isolar os fatos se desenvolve nos seres orgânicos pelas sensações de prazer e desprazer ao impor algo como verdade (algo igual a si mesmo, por isso certo e seguro de existência) para estabelecer a sobrevivência do ser orgânico. Porém, os isolamentos dos fatos desconsidera a vida em pleno devir, logo o pensamento tem uma posição de erro em relação à realidade.

É extremamente radical a tese nietzschiana de que o pensamento é um impulso que leva ao erro. Isso porque, em primeiro lugar, com essa noção nietzschiana o pensamento não tem uma origem em si mesmo, mas sim uma origem orgânica, por isso trata-se de uma origem do pensamento antimetafísica. Em segundo lugar, o indivíduo guiado pelo impulso do pensamento é levado a uma ilusão natural do livre-arbítrio, ou seja, de que existem fatos isolados derivados de um sujeito isolado:

ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando o indivíduo que sente observa a si mesmo, [ele] considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior e posterior.<sup>28</sup>

O livre-arbítrio é, portanto, uma ilusão natural presente no impulso orgânico do pensamento, pois é com o desenvolvimento do pensamento que surgem as bases, não *a priori*, mas sim de num jogo de forças dos impulsos, pelo qual se fundamenta essa crença no livre-arbítrio:

Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações [*Regungen*] iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas

---

<sup>27</sup> É importante notar que mesmo em *Humano, demasiado humano* já há uma distância entre Nietzsche e Paul Rée, principalmente na identidade entre moralidade e altruísmo realizada pelo último, pois para Nietzsche ações altruístas são ações egoístas sublimadas, logo o surgimento de valorações não está ligado ao não egoísmo e egoísmo, mas sim na tradição herdada.

<sup>28</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 28 Ligeira modificação da tradução.

semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.<sup>29</sup>

É preciso observar que Nietzsche não nega a ilusão, ele não visa acabar com o erro, pois “o erro acerca da vida é necessário à vida”<sup>30</sup>, mas os erros fundamentais do pensamento, apesar de ser natural em todo ser orgânico, estão no homem de modo peculiar, pois nele esses erros fundamentais tendem a se configurar como verdades fundamentais. Essas verdades fundamentais estão relacionadas principalmente com os conceitos metafísicos entre os quais está presente a concepção de liberdade inteligível e também de fenômeno e coisa em si.

No aforismo 16 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche realiza uma crítica à concepção da filosofia transcendental de fenômeno e coisa em si. Para Nietzsche tanto fenômeno como coisa em si são condicionados pelos erros fundamentais do pensamento tendo um surgimento no devir do ser orgânico, logo em ambos há falsidade e ilusão. Para Nietzsche, foi apenas com um olhar com exigências humanas, derivadas do erro fundamental do pensamento, que a vida no seu devir acabou adquirindo um significado, se tornando algo para interpretar (fenômeno), e disso poder colocar ou tirar uma razão suficiente em relação à vida (coisa em si). Assim, Nietzsche considera que “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.”<sup>31</sup> Essas errôneas concepções são derivadas do desenvolvimento do pensamento do ser orgânico e também tem um grande valor para colocar significa da vida mesmo com erro. Por isso, Nietzsche dá uma importância maior ao fenômeno do que à coisa em si: “Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade”<sup>32</sup> Já a coisa em si é um conceito abstrato vazio que amplia ainda mais os erros do pensamento que é digna de uma gargalhada homérica: “talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.”<sup>33</sup> Nesse sentido, Nietzsche critica a base da argumentação da liberdade inteligível, pois a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível se sustenta pela distinção entre fenômeno e coisa em si.

No aforismo 11 de *O Andarilho e sua Sombra* Nietzsche relaciona de maneira mais explícita a relação entre os erros do pensamento e a concepção de livre-arbítrio: “Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada

---

<sup>29</sup> *Ibid*, *idem*.

<sup>30</sup> Título do aforismo 33 de *Humano, demasiado humano* I.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 25

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 25

fato.”<sup>34</sup> O impulso do pensamento faz com que tomemos o mundo como uma sequência de fatos isolados em que de um fato sucede um espaço vazio até chegar a um outro fato isolado. Porém não existem fatos isolados, o pensamento configura uma ilusão em relação à realidade do mundo, pois nega o devir, nega que “na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante.”<sup>35</sup> Num constante fluxo não é possível considerar a existência de um livre-arbítrio, pois para considerar uma ação como sequência de um arbítrio é necessário fixar dois fatos isolados e considerar uma como consequência do outro: “a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo, indiviso e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer.”<sup>36</sup>

A formação desses fatos isolados está ligada com a origem do pensamento que, como analisamos anteriormente, o homem precisou fixar algo contra o fluxo do devir numa unidade. Entretanto, para estabelecer essa fixação foi necessário o processo psíquico memória, como afirma Nietzsche:

Todos os estados de espírito *mais fortes* trazem consigo uma ressonância de sensações e estados de espíritos a fins: eles resolvem a memórias, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem. Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade são correntes com muitas fontes e afluentes. Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa.<sup>37</sup>

Aqui, Nietzsche analisa que a memória é formada quando um estado de espírito mais forte retorna a estado e sensações semelhantes, nisso seria possível a formação de uma unidade no devir em fluxo. Quanto mais memória o homem estiver dotado, mais é o afastamento do fluxo em devir. A intensidade desse processo de fixação leva a formação de fatos isolados que, ao serem intensificados e colocados em sequência, formam uma crença na linguagem e na causalidade. Ambos são consequências daquele erro fundamental do pensamento no homem e também ambos são bases para a formação da crença no livre-arbítrio.

Nietzsche realiza uma investigação psíquica e fisiológica sobre a origem da causalidade. Para isso, Nietzsche recorre à experiência fisiológica do sonho e sono. No estado fisiológico do sono a função que se prejudica é a memória, de tal forma que nele retornamos à experiência primitiva do homem na qual a memória era fraca e tendia cada vez mais ao esquecimento: “a função cerebral mais prejudicada pelo sono

---

<sup>34</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* vol. II. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 169.

<sup>35</sup> *Ibid*, idem.

<sup>36</sup> *Ibid*, p.169-170.

<sup>37</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* vol. I. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 24.

é a memória: não que ela cesse de todo – mas é reduzida a um estado de imperfeição, tal como deve ter sido em cada pessoa durante o dia e na vigília, nos tempos primeiros da humanidade”<sup>38</sup>. Assim, nesse estado de parcial esquecimento das comunidades primitivas fica evidente como o homem realiza as inferências: de maneira arbitrária se considera as relações de semelhanças como iguais. Essa mesma arbitrariedade lógica está presente no homem primitivo pelo qual formou um guia para a vida cultural:

Arbitrária e confusa como é, confunde incessantemente as coisas, baseada nas semelhanças mais ligeiras: mas foi com essa mesma arbitrariedade e confusão que os povos inventaram (*dichteten*) suas mitologias, e ainda hoje os viajantes costumam observar como o selvagem tende ao esquecimento, como, após uma breve tensão da memória, seu espírito começa a titubear e, por simples relaxamento, produz mentiras e absurdos. Mas no sonho todos nós parecemos com o selvagem; o mau reconhecimento e a equiparação errada são a causa das inferências ruins de que nos tornamos culpados no sonho”<sup>39</sup>.

Nessa ligação entre a experiência primitiva e a experiência onírica, Nietzsche procura demonstrar que a base do desenvolvimento do pensamento não é a verdade do mundo, mas sim uma inferência arbitrária. É também por meio dessas duas experiências que Nietzsche analisa no aforismo seguinte (13) como a própria noção de causalidade pode não ter uma fidelidade com a realidade.

No sono o nosso sistema nervoso está em excitação e os nossos órgãos ainda estão ativos, surge então uma função cerebral que busca razões para essas excitações nervosas. No sonho são produzidas representações imaginárias que justificam o estado do corpo com imagens que não estão ligadas ao estado real do nosso corpo, surgindo nisso a experiência do sonho: “há muitos ensejos para o espírito se admirar e buscar *razões* para tal excitação: mas o sonho é a busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas”<sup>40</sup>. O sonho é formado então a partir da busca pela causa das sensações que sentimos, ou seja, considera um estado de sensação como um efeito de alguma causa que é, na verdade, imaginada. Por isso, não é de uma causa real que é explicado esse estado de excitação de nervo no qual estamos, mas tal inferência causal é tomada como verdade. No sonho os estados de excitação dos sentidos não são simplesmente dados, mas são interpretados por uma causalidade imaginária fora do sensível. Para Nietzsche a experiência do sonho é um retorno a uma experiência da formação cultural do homem, pois para ele essa maneira de tirar conclusões nos sonhos também estava presentes na vigília durante milênios:

O que quero dizer é: tal como o homem ainda hoje tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade *no estado de vigília*, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito, para explicar

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>39</sup> *Ibid*, *idem*.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 22.

qualquer coisa que exigisse explicação, bastava para ele e era tida como verdadeira. (segundo relatos de viajantes, os selvagens procedem assim ainda hoje). No sonho continua a praticar em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual desenvolve a razão superior e ainda se desenvolve em cada homem: o sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor.<sup>41</sup>

Aquela experiência onírica onde ocorre a busca e imposição de uma causa imaginária fora do efeito é a mesma experiência psicológica que ocorreu com a humanidade no estado de vigília dentro do seu processo de civilização: busca-se a causa de um estado de sentimento, ou seja, realiza-se uma dedução da causa a partir do efeito, nisso todos os fatos e atos passam a ser interpretados como se houvesse sempre algo por de trás deles, coloca-se uma causa para um efeito dado: “a suposta causa é inferida do efeito e representada após o efeito”<sup>42</sup>. A causa para a explicação é uma causa fora do sensível sentido, e ela é relacionada com um hábito, ou melhor, um retorno da memória a um estado semelhante que é colocado como algo igual. Por isso, a causalidade aqui está baseada em um aumento da memória que é capaz, pelo hábito, de relacionar os fatos sensíveis com uma causa imaginária, não havendo mais uma relação dispersa e complexa dos fatos sensíveis, mas agora eles são colocados como unidade e em relação causal. Esse processo de busca pela causa persiste até nos tempos atuais:

Desses processos podemos concluir como se desenvolveu *tardamente* o pensamento lógico um tanto mais agudo, a rigorosa investigação de causa e efeito, quando as nossas funções de razão e inteligência *ainda hoje* retornam involuntariamente àquelas formas primitivas de inferências, e vivemos talvez metade de nossa vida nesse estado.<sup>43</sup>

O que Nietzsche pretende mostrar é que as relações feitas pela memória, na qual nasce a causalidade, não são relações de fidelidade com a realidade, pelo contrário, são relações arbitrárias, imaginárias que nascem de uma suspensão para com a realidade.

A linguagem também ocupa uma grande importância no desenvolvimento da intensificação desse erro do pensamento. A linguagem estabelece signos que estão à parte do devir, forma-se então de maneira mais forte a crença em um mundo para além do sensível e o qual se torna o guia para que o homem possa se fixar a si mesmo no âmbito da cultura. Nietzsche afirma: “a importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 23

<sup>42</sup> *Ibid*, idem..

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 24.

ao lado do outro, um lugar que ele achou sólido o bastante para, a partir dele, erguer do anzol o mundo restante e se fazer de si mesmo senhor.”<sup>44</sup>

A linguagem tem assim a função de consolidar o erro fundamental do pensamento para o âmbito cultural e acaba sendo a grande advogada dos principais conceitos metafísicos e morais tal como: substância, Deus, unidade do Eu, livre-arbítrio, etc. A linguagem fortalece cada vez mais naqueles fatos isolados que possibilita a crença no livre-arbítrio:

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente seduzidos a pensar as coisas para nós como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. Está oculta uma mitologia filosófica na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que queiramos ser normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado.<sup>45</sup>

Por meio da linguagem a vida do homem pode ser ainda mais direcionada segundo aqueles fatos isolados. Com a linguagem múltiplas coisas e fatos semelhantes podem ser considerados como uma igualdade por meio de uma palavra, crescendo com isso a crença na unidade da coisa como essência, mas afirma Nietzsche “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa.”<sup>46</sup>

Deixando de lado a noção de um devir em contínuo fluxo, a linguagem passa a interpretar não só um fato como consequência do outro, tal como ocorre na causalidade imaginária, mas sim uma ação como resultado de um sujeito, podendo ocorrer a imputação das ações humanas.

Com esses erros do pensamento que Nietzsche critica a doutrina de livre-arbítrio, a qual se inclui a liberdade inteligível de Kant e Schopenhauer. Se livre-arbítrio não tem uma validade real, mas é apenas um erro do pensamento, então a noção metafísica de liberdade inteligível, defendida por Kant e Schopenhauer, também é um erro do pensamento. A metafísica de Kant e Schopenhauer, ao provar uma liberdade inteligível, nada mais faz do que defender o erro fundamental do livre-arbítrio como uma verdade fundamental. Com base nisso, Nietzsche critica no aforismo 39 de *Humano, demasiado humano I* a doutrina da liberdade inteligível.

No aforismo 39, Nietzsche mostra, de maneira semelhante a Paul Rée em sua ética evolutiva influenciada por Darwin, quatro etapas de valorização sobre bom e mau

---

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 20. Ligeira modificação da tradução.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. II*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 170. Ligeira modificação da tradução.

<sup>46</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 24.

e de imputação para mostrar como elas estão baseadas no erro do livre-arbítrio. Nietzsche inicia mostrando que a história do sentimento moral (que considera algo bom e mau) é acompanhada pela imputação em diversas esferas da ação humana: primeiro o homem considera bom e mau pela consequência dessa ação, se a ação é ligada ao prazer é considerado bom e se é ligada ao desprazer é considerado mau. Nesse estágio a imputação não ocorre por nenhuma relação com motivo da ação, mas apenas pelo efeito da ação, por isso aqui podemos afirmar que o homem se torna responsável pelo seu efeito. Na segunda etapa ocorre um esquecimento do bom e mau pelo efeito e se passa a considerar que algo é bom ou mau na própria ação, e nisso o homem se torna responsável pela sua ação, e não mais pelo seu efeito. Na terceira etapa, as ações são consideradas como moralmente ambíguas, podendo considerar bom e mau apenas aquilo que levou a realizar a ação, ou seja, no motivo. A responsabilidade aqui passa a ser colocada nos motivos, como se fosse uma causa da ação. É interessante notar que essa posição é sustentada metafisicamente por Kant. Por último, bom e mau não estão nem mais nos motivos, mas no próprio ser do qual brotam esses motivos, assim a posição de bom e mau seria determinada pelo caráter inteligível. Nisso a responsabilidade do homem estaria inerente ao caráter do próprio ser, como se esse fosse o agente de onde deriva as ações, logo a responsabilidade não está mais nos seus motivos, nem na ação e nem no efeito da ação. Essa posição é sustentada metafisicamente por Schopenhauer.

Devemos observar que há um acompanhamento entre o desenvolvimento das etapas dos sentimentos morais e o desenvolvimento da responsabilidade em que há uma progressiva transição do *operari* a *esse*. Bom e mau só podem ser aplicados dentro da esfera em que é possível considerar um ser responsável. Assim, por exemplo, se sou responsável pelo efeito de minha ação, então bom e mau será em referência ao efeito da ação, se sou responsável pela ação, então bom e mau estará em referência à ação, e assim progressivamente até considerar a responsabilidade na própria essência do indivíduo que é bom ou mau. Disso podemos concluir que o sentimento moral pressupõe o desenvolvimento de uma responsabilidade, ou seja, é apenas onde há responsabilidade que é possível considerar uma classificação moral de bom e mau.

No desenvolvimento dessas etapas do sentimento moral e responsabilidade notamos um aumento da esfera da necessidade e uma diminuição da esfera da liberdade, de tal forma que progressivamente o efeito da ação é considerado necessidade, depois a ação e por último o próprio motivo da ação é necessidade restando considerar como algo não necessário, e consequentemente com livre, apenas a essência do ser que atua. Essa esfera da necessidade aumenta porque, para Nietzsche, haveria um progresso do conhecimento que tende cada vez mais evidenciar a pura necessidade do mundo, de tal forma que um último passo desse conhecimento é mostrar que tudo é necessidade, até mesmo a essência, e não é possível afirmar uma liberdade, logo a responsabilidade e o sentimento moral devem ser considerados como erro do livre-arbítrio:

E a final descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se



forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presente: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, ou suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio.<sup>47</sup>

O homem não é responsável por nada, da mesma maneira que na natureza tudo é devir, necessário e irresponsável, do mesmo modo o homem não é responsável por seus atos, estando eles encadeados no fluxo. É apenas com o erro da causalidade imaginária e o erro da linguagem que é possível pelo primeiro interpretar o estado de alguma coisa como causado por algo e pelo segundo separar agente e ação, por isso esses erros formam a ilusão natural de um livre-arbítrio. Então, se a doutrina do livre-arbítrio é um erro, logo os valores morais e responsabilidade também são.

Nietzsche considera que na filosofia de Kant e Schopenhauer haveria uma derradeira doutrina do livre-arbítrio ao defenderem uma liberdade inteligível. Tanto Kant como Schopenhauer afirmam a existência de uma liberdade ao mesmo tempo em que há uma necessidade no mundo. Nesse sentido, eles se diferenciam de uma metafísica que afirma uma liberdade na ação, ou seja, não defendem um livre-arbítrio propriamente dito (no sentido de ser livre para escolher a sua ação), mas defendem a existência de um caráter inteligível pelo qual é possível a liberdade. Para Nietzsche, o argumento da liberdade inteligível representaria uma última etapa da defesa metafísica sobre a existência de uma liberdade no mundo.

Nietzsche se opõe a esse dualismo entre liberdade e necessidade, pois se em Kant e Schopenhauer há ainda uma separação entre o reino da necessidade e não-responsabilidade e o reino da liberdade e responsabilidade (em Kant presente no motivo e Schopenhauer na essência), Nietzsche afirma que essa divisão não existe, pois a esfera da liberdade está fundada nos erros fundamentais do pensamento. Assim, há um desenvolvimento onde o conhecimento cada vez mais reduz a esfera da liberdade e aumenta a esfera da necessidade. Assim, como mostramos, Schopenhauer pode ser considerado o defensor metafísico da liberdade inteligível que está na última etapa daquele desenvolvimento da história dos sentimentos morais e da responsabilidade, em que mostra a liberdade apenas na essência e não mais no motivo, tal como estava em Kant numa etapa anterior. Em um desenvolvimento ulterior poderia mostrar que a própria essência é necessária, e nisso se chegaria à inocência das ações humanas. É nesse intuito que Nietzsche critica no aforismo 39 a noção de liberdade inteligível.

Schopenhauer tem uma concepção diferente de Kant sobre a liberdade inteligível: Schopenhauer realiza uma crítica ao livre-arbítrio que ampliou ainda mais a noção de necessidade, pois agora liberdade não é uma causalidade inteligível ou espontaneidade pura da razão, dado que para ele a razão está ligada ao mundo como representação. Para Schopenhauer, a liberdade ocorre por uma determinação do seu

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 45

próprio ser, ou seja, de ser o que se é segundo o seu próprio caráter. Nesse sentido, a liberdade não é um *operari*, mas sim um *esse*, ou seja, sou livre e responsável ontologicamente e não numa causalidade da razão pura. Schopenhauer considera a liberdade apenas na essência do agente, e nisso ele está num estado peculiar da defesa a uma liberdade inteligível, pois aqui não é mais preciso recorrer a uma causalidade e nem a uma espontaneidade da razão. É por conta disso que Nietzsche foca a crítica da liberdade inteligível em Schopenhauer.

Segundo Nietzsche, para Schopenhauer certas ações levam ao mal estar da “consciência de culpa”, assim deve existir responsabilidade, pois caso contrário não haveria esse sentimento de culpa. Para explicar esse sentimento de culpa deve-se considerar ou que o agir do agente não é absolutamente necessário ou que a essência do agente não é absolutamente necessária, ou seja, uma das duas deve ser livre. Como mostramos anteriormente, o agir no fenômeno para Schopenhauer sempre serão necessários, pois faz parte do mundo como representação, e é apenas na essência do ser (no caráter inteligível) que existe a liberdade. Schopenhauer afasta a possibilidade de haver uma totalidade da necessidade no mundo ao afirmar que na essência do ser, que está para além do devir, deve haver uma liberdade que se manifesta na esfera da ação:

Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse*, da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari*, a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade.<sup>48</sup>

Assim, Schopenhauer passa a considerar o nosso caráter como imutável, mostrando a existência de uma ideia, que é um ato da vontade, capaz de determinar tudo que seremos na esfera empírica. Para Nietzsche o caráter imutável (inteligível) é apenas o ressurgimento metafísico daquele erro fundamental de fixar algo no devir. Para Nietzsche não há nada de imutável e fixo no devir da vida. A ilusão popular de um caráter imutável nasce pelo fato dos motivos de onde o indivíduo atua não terem sido destruídos no tempo breve de sua vida, tal como Nietzsche coloca no aforismo 41:

Que o caráter seja imutável não é uma verdade no sentido estrito; esta frase estimada significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos. Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 46.

outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem.<sup>49</sup>

Entretanto, Schopenhauer sustenta a noção de um caráter imutável por meio do seu princípio metafísico: a vontade. É através dessa noção de uma vontade como anterior a todo agir e devir que seria possível derivar um caráter imutável para cada indivíduo humano. Assim, Schopenhauer comete o erro de colocar a vontade como anterior da existência, como anterior à ação: “o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede sua existência”<sup>50</sup>. Por outro lado, Nietzsche considera que o próprio homem adquire seu ser pela mesma necessidade que há na natureza, não havendo liberdade inteligível pelo seu caráter imutável, pois não há nada que precede a existência, mas apenas o fluxo do devir.

Schopenhauer também emprega o erro da causalidade imaginária dos sonhos ao buscar uma justificativa para o seu mal estar (consciência de culpa) por meio de algo que está fora desse estado, pois se procura justificar um estado de sentimento forte por uma causa imaginária, pressupondo que a ação não precisava ser assim necessariamente, havendo um caráter livre que possa ser responsável moralmente:

Aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato do mal-estar, inferir a justificção, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível. Mas o mal-estar após o ato não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente.<sup>51</sup>

Schopenhauer repete em sua filosofia os erros presentes na formação moral e cultural do homem, mas agora de maneira consciente e fundamentando como uma verdade metafísica para o mundo. Não há um ser por de trás do devir, e nem é possível existir um agente que pode ser considerado imputável por de trás da sua ação, tudo que está para além do devir é uma ficção nascida do erro fundamental do pensamento. Também o sentimento de mal-estar (consciência de culpa) não precisa ser algo que tem um motivo racional para isso. O próprio sentimento de culpa ocorre por base nesses erros de um pensamento que fixa o devir, pois ele “se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente.”<sup>52</sup>

Assim, para Nietzsche é “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sente arrependimento e remorso”<sup>53</sup>. Nota-se então que Nietzsche, ao considerar que não há nada de fixo para além do devir, nega completamente a noção de uma liberdade inteligível, logo os sentimentos morais não surgem por sermos realmente livres, mas sim por termos a ilusão de nos considerarmos livres. Com a consideração de que até na sua essência o homem é determinado e segue uma

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 47.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 46.

<sup>51</sup> *Ibid*, idem.

<sup>52</sup> *Ibid*, idem.

<sup>53</sup> *Ibid*, idem. Ligeira modificação da tradução.

necessidade está aberto um espaço para considerar a inexistência da responsabilidade e da culpa: “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar é ser injusto tanto como. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo”<sup>54</sup>

Os julgamentos morais e jurídicos estão baseados nesse erro de supor um livre-arbítrio por de trás das ações, podendo com isso verificar uma ação má ou boa, e por base nelas premiar ou punir. Entretanto, essa separação entre agente e ação é uma abstração do pensamento que está embebido em seus erros fundamentais e que no caso do homem se configura como crença no livre-arbítrio. No fundo, para Nietzsche, tudo age por necessidade, não há um livre-arbítrio na natureza, nem nos motivos e nem no caráter dos homens. A ilusão da liberdade considera como diferente natureza e ação humana, supondo que no homem a ação poderia ser deliberada por uma esfera da liberdade, mas “tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos consciente (...)”<sup>55</sup>, assim tudo pode ser calculado até mesmo a ação humana que tem a ilusão do livre-arbítrio: “A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado.”<sup>56</sup>

Assim, as ações do homem são tão necessárias como as ações que ocorrem na natureza. Se na natureza não há responsabilidade, nem moral e nem liberdade (tal como assumem Schopenhauer e Kant), então também as ações humanas não teriam responsabilidade, moral e liberdade.:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro.<sup>57</sup>

A imputação moral e jurídica não ocorre por existir uma liberdade, pelo contrário, a liberdade é um erro do pensamento humano que se configura para legitimar uma imputação. Para Nietzsche, com a liberdade o objetivo é considerar um agente culpado e legítimo de ser castigado para o tornar cativo diante de uma moral.

O livre-arbítrio surge como justificação para exercer uma punição e fortalecer a moral vigente constituído primeiro pela coerção, depois hábitos e costumes:

De onde vem a decisão, se os pratos da balança estão carregados de bons e maus motivos? Não do erro, portanto, não da cegueira, não de uma coação externa, tão pouco interna (...) De onde?, pergunta-se sempre. (...) Nesse ponto pede-se socorro do “livre-arbítrio”: é o *puro bel-prazer* que deve decidir, deve surgir um momento em que nenhum motivo opera, em que o ato acontece como um milagre, a

---

<sup>54</sup> *Ibid*, idem. Ligeira modificação da tradução.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 76

<sup>56</sup> *Ibid*, idem.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 72.

partir do nada. Essa suposta *arbitrariedade* é punida, num caso em que nenhum bel-prazer deveria vigorar: a razão, que conhece lei, mandamento e proibição, não deveria ter deixado nenhuma escolha, acredita-se, e sim operar como coação e poder superior.<sup>58</sup>

O livre-arbítrio surge então como uma crença na razão que se utiliza como instrumento da moral para punir aquelas ações que são vistas como más pela moralidade dos costumes. O erro do livre-arbítrio destrói com isso a noção de inocência presente na vida, surgindo aqui a visão de uma maldade no que antes significava apenas viver inocente: “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de que o outro, a qual ela [a má-ação] nos afeta, tem um livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer mal.”<sup>59</sup>

É apenas com o livre-arbítrio que aquelas ações de prazer em causar dor no outro, que são *essenciais* para a própria vida, serão interpretadas como más. O livre-arbítrio pressupõe que podemos agir de outro modo, e nisso evitar tais ações, mas no fundo não somos livres para não agir dessa forma ou para agirmos de outra forma, agirmos sempre de maneira determinada e dependente. Nietzsche, entretanto, observa que conforme a eticidade dos costumes amplia o seu domínio até se tornar instinto surge a ilusão de uma independência nas nossas ações, pois nos acostumamos tanto com a coerção moral que nem sentimos a nossa dependência em relação a ela, parecendo então que seguimos as leis morais por meio da nossa própria liberdade, mas na verdade essas ações são extremamente dependentes dos velhos domínios. Como consequência, não é por sermos livres que podemos agir por si mesmo pelos valores morais, mas, pelo contrário, a configuração dos valores morais funda em nós a ilusão de uma liberdade.

Para Nietzsche, se o livre-arbítrio nada mais é do que um desenvolvimento do erro do pensamento, então não seria possível aceitar uma justiça punitiva e premiadora: “Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça”<sup>60</sup> Uma justiça que pune é uma transformação errônea de justiça, pois punir alguém por algo que fez é tão ilógico quanto punir um evento natural. A destruição da doutrina do livre-arbítrio (sustentado pela metafísica como liberdade inteligível), abole também a justiça mundana que visa punir e premiar as ações.

Nietzsche tem em vista uma redenção da culpa, mas não por meio de um Deus bom que perdoa os pecados. A redenção de Nietzsche segue um outro caminho que nega o próprio pecado e culpa, pois esses conceitos são formados por meio de erros do pensamento: “confessemos a nós mesmos que o homem não caiu nele por sua “culpa” ou “pecado”, mas por um série de erros da razão”<sup>61</sup> Então, um reino divino,

---

<sup>58</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* vol. II. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 179.

<sup>59</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano* vol. I. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 70. Ligeira modificação da tradução.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 95.

assim como o reino dos fins de Kant ou a justiça eterna de Schopenhauer, são pertencentes a um mundo de fábula, completamente irreal e formados no erro da razão. A concepção de uma inocência no homem nega a noção de Deus e também o livre-arbítrio, podendo então afirmar a redenção no reconhecimento de nossas ações como completamente necessárias e irresponsáveis, negando o pecado, a justiça punidora e o livre-arbítrio:

Acabando a ideia de Deus, acaba também o sentimento de “pecado”, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus. E provavelmente restará ainda aquele pesar que é aparentado e se acha misturado ao medo das punições da justiça profana ou do desprezo dos homens; ao menos o pesar dos remorsos, o grilhão mais agudo do sentimento de culpa, é atenuado, quando percebemos que com nossos atos violamos a tradição humana, as leis e ordenações humanas, mas ainda não colocamos em perigo “a eterna salvação da alma” e sua relação com a divindade. Se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso.<sup>62</sup>

Essa negação do remorso é a redenção que Nietzsche busca atingir em *Humano, demasiado humano*, e isso ocorre quando a humanidade se transformar de moral para sábia. Essa sabedoria só é atingida pela crítica ao livre-arbítrio, pois é por meio dela que se sustenta aquela justiça da moral que pune o que é condição de vida e os princípios de auto-conservação. Nesse sentido, Nietzsche nota um desenvolvimento do conhecimento que reconhece a pura necessidade de nossas ações que tem como derradeira oposição e empecilho a doutrina da liberdade inteligível.

Nietzsche critica a noção de liberdade inteligível presente na filosofia de Kant e Schopenhauer para poder acabar com os pressupostos morais presente entre esses autores, pois se não há liberdade e tudo está em plena necessidade, então não há responsabilidade nos atos e nem atos bons ou maus. No fundo, a ação em um constante devir é inocente e não conhece nenhuma significação moral.

Kant e Schopenhauer estão em um estágio do conhecimento no qual a esfera da necessidade é ampliada ao máximo, sobrando apenas apontar no caráter inteligível como esfera da liberdade. Schopenhauer, ao considerar o pecado presente de forma ontológica, considerava uma essência ética para o mundo e, portanto, afasta a possibilidade de uma não-liberdade e ausência de moral no mundo. Nietzsche afirma:

Schopenhauer faz esta excelente distinção, com a qual terá bem mais razão do que realmente podia confessar a si mesmo: “a compreensão da rigorosa necessidade das ações humanas é a linha que separa as *mentes filosóficas* das *outras*.” Essa poderosa percepção, a que por vezes ele se achava aberto, ele contraria dentro de si mesmo com o preconceito que ainda tinha em comum com os homens morais (*não* com os moralistas) e que assim expressa, de maneira ingênua e crédula: “a última e

---

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 96.

verdadeira explicação sobre a íntima essência da totalidade das coisas deve, por necessidade, ligar-se estreitamente àquela sobre a significação ética do agir humano” – o que precisamente não é “necessário” forma nenhuma, e sim é rejeitado por aquela proposição sobre a rigorosa necessidade das ações humanas, ou seja, da absoluta não-liberdade e irresponsabilidade da vontade.<sup>63</sup>

Não há liberdade no mundo, nem a vontade tem liberdade e responsabilidade, tal como afirmava Schopenhauer, logo as ações humanas são necessárias como qualquer ação natural. O conhecimento atinge a descrença numa significação metafísica da moral, aquela descrença num mundo suprassensível chega assim à descrença na moral, pois é o erro do pensamento que legitima a existência da moral:

As mentes filosóficas se diferenciarão das outras, portanto, através da descrença na significação metafísica da moral: e isso poderia estabelecer entre elas um abismo profundo e intransportável, de que o deplorado abismo entre “culto” e “inculto”, tal como hoje existe, não pode fornecer conceito.<sup>64</sup>

Nietzsche, ao revelar a falsidade filosófica em sustentar uma liberdade inteligível, pretende com isso desenvolver um conhecimento que deixe de acreditar não apenas nos dogmas tradicionais da religião e metafísica, mas que pode principalmente desacreditar na moral, pois sabe que ela é produzida por meio do erro do livre-arbítrio. Mostrando que qualquer conhecimento (incluindo o argumento metafísico da liberdade inteligível), ao defender o livre-arbítrio, está defendendo um erro, Nietzsche pode considerar que não há liberdade e, como consequência, não há uma responsabilidade nas ações, logo não pode afirmar um pecado e nem uma virtude, também não pode afirmar algo como bem ou como mal, como moral ou imoral. Assim, o conhecimento, ao atingir de fato o estatuto de sabedoria, abre espaço para ir além da moral, é isso que Nietzsche afirma num aforismo chamado *Vitória do conhecimento sobre o mal radical*:

Para quem deseja se tornar sábio é valioso lucro haver concebido o ser humano, durante algum tempo, como basicamente mau e degenerado: ela [esta concepção] é falsa, tal como aquela oposta; mas ela predominou por épocas inteiras, e suas raízes se ramificaram em nós e em nosso mundo. Para nos compreendermos, temos de compreendê-la; mas para depois subirmos mais alto, teremos que ir além dela. Então, reconheceremos que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes; que tudo esse âmbito das concepções morais está continuamente oscilando, que existem noções mais elevadas e mais profundas de bem e mal, moral e imoral.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano vol. II*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 29-30.

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 30. Ligeira modificação da tradução.

<sup>65</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 55.. Ligeira modificação da tradução.

Que sabedoria é essa apontada pela filosofia de Nietzsche ao avançar para além da moral? Não seria perigoso nesse desenvolvimento do conhecimento contra moral formar uma tragédia na vida dos homens? Seria possível uma vida humana sem a moral? Como analisamos anteriormente, esses erros fundamentais do pensamento são necessários para a vida, assim esse esclarecimento de Nietzsche não poderia levar a desgraça ao invés de uma libertação? Ou melhor, esse conhecimento esclarecedor de Nietzsche não poderia ser hostil à vida, já que ataca os erros fundamentais para a própria vida? Nietzsche em seus escritos coloca diante de si esse problema:

Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é o melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer tornar-se público: é *possível* permanecer conscientemente na inverdade? Ou, se precisamos disso, então não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento só pode admitir como motivo o prazer e o desprazer, o proveito e o nocivo: mas como se arrumam esses motivos com o senso da verdade? Pois eles também se ligam a erros (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustiças medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?.<sup>66</sup>

Müller-Lauter nota<sup>67</sup> que em *Humano, demasiado humano* está presente um constante conflito entre conhecimento e vida, onde um repreende o outro, dado que o pensamento se forma com erros diante da vida e necessário para a vida. Diante disso, Müller-Lauter observa que existe um limite no desenvolvimento do conhecimento em que não seria possível ele negar a vida de fato. Quando o conhecimento chegar ao caráter mais negador da vida, então aqueles erros fundamentais do pensamento perderiam a sua importância e deveriam ser modificados. Assim, aquele conhecimento que leva ao grande ápice da negação da vida deve ter como contra reação um conhecimento que não leva a um efeito decadente em relação à vida. É por conta disso que Nietzsche, na continuação desse aforismo, que coloca o seu próprio esclarecimento dos erros como um perigo para a vida, aponta para um outro conhecimento derivado de sua crítica a liberdade inteligível que tem um efeito afirmador da vida sem a moral:

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>67</sup> Müller-Lauter. Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. – Berlin; New York: de Gruyter. 1999, §8 p. 57.



Creio que o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito posterior que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do desejar brusco ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam mais fracos, sob influência do conhecimento purificador. Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser nada mais que natureza ou mais que natureza. Certamente, como disse, isto exigiria um temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perigos e erupções repentinas, e em cujas, manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia – essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficaram muito tempo acorrentados. E muito mais, um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre melhor, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe, *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a “liberdade” deste é um caso à parte.<sup>68</sup>

Nietzsche trata aqui do desenvolvimento de um homem sábio que vai para além da moral e nisso consegue atingir uma emancipação que o leva ao retorno à natureza. Essa sabedoria torna o homem consciente de seu estado natural, por isso com essa sabedoria ele consegue retornar ao estado inocente da natureza em que não havia uma imputação moral. Ao negar a noção de uma liberdade como pressuposto nas ações do homem, Nietzsche chega à conclusão de que não há uma diferença entre os eventos humanos e naturais. Saber que o homem não é o animal com uma liberdade causa um ferimento ao orgulho humano, mas essa é uma gota amarga que o homem de conhecimento deve engolir: “A completa irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade.”<sup>69</sup>

Devemos destacar três pontos relevantes sobre a noção de inocência das ações como a sabedoria que leva o homem a um retorno a natureza. Em primeiro lugar, não é possível haver nenhum julgamento diante da pura necessidade do devir: não há um valor honroso, valioso, virtuoso e, também, não há nada de maldoso, baixo,

---

<sup>68</sup> Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 39-40.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 76. Ligeira modificação da tradução.

vicioso. Uma planta cresce, uma pedra cai e uma água escorre, nada disso tem mérito e nem culpa, pois simplesmente segue a pura necessidade do curso natural, o mesmo é com o homem:

Todas as suas avaliações, identificação, 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. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos.<sup>70</sup>

Dado que as bases psíquicas para haver ação humana são naturais e necessárias, não havendo diferença entre a ação humana e os eventos naturais, então pode-se no máximo admirar uma força, um evento, mas nunca imputar e colocar valores neles:

Neles pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quantos as lutas psíquicas e os estados de necessidades em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós.)<sup>71</sup>

Em segundo lugar, se só existe uma pura necessidade natural nas ações humanas, então é eliminada a noção de que o homem age bem ou mal. Os impulsos psíquicos e fisiológicos que nos fazem agir de maneira boa ou má são os mesmos, “entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas”<sup>72</sup> Nesse sentido, não haveria na natureza, ao qual o homem não está separado, uma determinação moral de bem ou mal, logo o que existe na natureza é a pura inocência dos seus atos.

Em terceiro e último lugar, a sabedoria da inocência do devir não pode nos levar a um retorno a nossa pura condição brutal de animalidade. Nietzsche ao buscar a sabedoria da inocência não quer uma volta ao que éramos na condição animal, mas sim projetar o nascimento de uma nova experiência: poder “se transformar, de moral em sábia.”<sup>73</sup> Nietzsche se autoproclama o profeta de um novo evangelho que pelo conhecimento pode afirmar: “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”<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibid*, idem. Ligeira modificação da tradução.

<sup>71</sup> *Ibid*, p. 76 - 77. Ligeira modificação da tradução.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 77.

<sup>73</sup> *Ibid*, idem.

<sup>74</sup> *Ibid*, idem.

Por conta disso, a sabedoria da inocência quer apontar para uma nova experiência, para uma nova vivência em que os erros do pensamento possam levar o homem para outros horizontes opostos aquele que foi levado pela moral quando chegou ao pecado. Não é preciso mais carregar nas costas o pecado, a culpa, a responsabilidade “então todo este sentimento é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vez numa aura de inocência, de forma que o indivíduo se sente profundamente bem.”<sup>75</sup>

Nesse sentido, Nietzsche ao criticar a liberdade inteligível da filosofia transcendental considera toda ação humana completamente necessária e, ao mesmo tempo, inocente tal como é a natureza. Essa afirmação da inocência do homem demonstra não apenas uma negação da liberdade, mas também da própria moral, e assim podemos afirmar que ao negar a liberdade Nietzsche toma uma primeira posição de negação em relação à moral dando seus primeiros passos até a tresvaloração de todos os valores das suas obras derradeiras.

## Bibliografia:

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edições edusp, 1994.

GIACOIA, O. *Livre-arbítrio e responsabilidade*. In: *Filosofia Unisinos*, 8(1). Jan/abr, 2007.

KANT, I *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução: Paulo Quintela – Lisboa. Edições 70, 1988

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*, tradução: Valério Rohden - São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frandique Morujão. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenjian, 2001.

MÜLLER-LAUTER. Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. – Berlin; New York: de Gruyter. 1999

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

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano vol. II*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

---

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 91.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. Tradutor: Eugenio Ímaz. Alianza Editorial, Madri, 2004

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Editora Unesp: tradução: Jair Barboza – São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da Moral*, tradução: Maria Lúcia Cacciola- São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Recebido em 28.09.2017.

Aceito para publicação em 01.11.2017

© 2017 Newton P. Amusquivar Jr. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional ([http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR)).