

# O Problema do Livre-Arbítrio: A Antinomia da Liberdade

João Henrique Bayão\*

**SUMÁRIO:** 1. A constituição antropológica do consciente e seu caráter antinatural 2. Impulsos anárquicos e consciência anímica - 3. Ontologia do consciente - 4. Bibliografia

**RESUMO:** A relevância do tema do livre-arbítrio se faz presente em seu aspecto jus-filosófico na medida em que é sobre a pressuposição de um postulado máximo da liberdade que se torna possível ao ordenamento jurídico estruturar-se como um conjunto de normas deontológicas. O presente artigo visa discutir através das perspectivas de Welzel, Kant, Freud e, sobretudo, de Nietzsche, qual a plausibilidade filosófica de conceitos como "responsabilidade" e "culpa" através de uma discussão sobre as possibilidades de compreensão do chamado livre-arbítrio.

**ABSTRACT:** The theme of free-will is very relevant in its jusphilosophical aspect in the sense that it is the presuppose for the maximum postulate of freedom, which becomes feasible in the law body while structured as a body of deontological norms. The present article intends to debate the philosophical plausibility of concepts such as "responsibility" and "guilt" under the perspectives of Welzel, Kant, Freud and mostly Nietzsche, through a discussion on the possibilities of comprehending the so-called free-will.

## 1. A constituição antropológica do consciente e seu caráter antinatural

A capacidade consciente humana pressupõe o que Nietzsche chamou de *memória da vontade*, um "*prossequir-querendo o já querido*"<sup>1</sup>. Ser consciente significa conhecer-se, ter noção de seus apetites, de suas vontades, ser capaz de *fazer promessas*. É necessário, com isso, constância, confiabilidade - uma verdadeira involução dos instintos deve haver-se passado ao longo da pré-história do homem. Através da moralização do costume o passado pôde ganhar certa confiabilidade, o que possibilitou a capacidade de fazer-se promessas. "*O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de consciência.*"<sup>2</sup>

Mas, como pôde, no homem surgir uma tal faculdade? Certa-

---

1 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. São Paulo. Companhia das Letras, 2002, p. 48.

2 - Ibid., p. 50.

mente devemos descartar de início uma certa concepção metafísica que lançasse mão de alguma teleologia na natureza<sup>3</sup>. “*A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade (...).*”<sup>4</sup> A formação do intelecto humano dá-se enquanto acaso da especialização humana. Desse modo, não se pretende que tenha havido espécie alguma de pré-determinação, nem que o que agora reconhecemos por intelecto desenvolveu-se, casualmente, embora numa linha pacífica. Logo, descartamos a hipótese de nos indagar quanto às razões, para nos prendermos ao modo da emergência desta faculdade racional no bicho-homem.

Como dito, um fundamento essencial do homem consciente é sua capacidade de memória. Para que se possa, de alguma forma, chegar à idéia de alguma identidade, é essencial o processo que permita identificar, ao longo de distintas vivências, em distintos momentos, uma unidade central responsável. A resposta nietzscheana é inequívoca; “*apenas o que não cessa de causar dor fica na memória*”<sup>5</sup>. Foi através da crueldade, da dor, que o homem aprendeu pouco a pouco a gravar certas limitações que haveriam de se impor. “*Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória*”<sup>6</sup>. O homem errante, espontâneo, deveria dar lugar a um silencioso, orgulhoso, certo de sua força perante qualquer adversidade futura. Para isso, esse homem deveria habituar-se, moldar-se, até que fosse capaz de saber se conter, se tornar um homem de medidas. Ao longo de toda a história humana abusou-se com requinte dos métodos cruéis de castigar um infrator, aquele que não se submetia à ordem e disciplina. “*Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios de uma sociedade – e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente*

---

3 - “¿Cómo apareció la razón en el mundo? De un modo irracional, como debía ser: por virtud del azar.” NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Madrid. M. E. Editores, 1994, p. 114.

4 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo. Companhia das Letras, 2002, p. 136.

5 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. cit., p. 50.

6 - Ibid., p. 51.

‘à razão!’”<sup>7</sup>

Fora através do processo de inserção do homem em uma sociedade organizada que, conjuntamente, deu-se a radical transformação do bicho-homem<sup>8</sup>. Ele deveria demonstrar-se digno e capaz de tais benefícios sociais, deveria se amansar em definitivo. No entanto, num contexto onde o homem não mais pode livremente externalizar seus impulsos, esses não poderão, pura e simplesmente, desaparecer; para alguma outra direção haverão de apontar. Por hora, tratemos meramente de contextualizar o processo antes de inquirir sobre a nova direção para onde partiram aquelas forças impulsivas.

“A civilização apresenta-se, pois, como ‘amansamento’, como tentativa de sistematização das condições mais favoráveis de existência para um tipo de homem ‘doentio’, decadente.”<sup>9</sup> O processo civilizatório de qualquer sociedade manifesta-se, flagrantemente, de maneira antinômica com a possibilidade de conservação do homem em seu estágio mais primitivo de ação<sup>10</sup>. (...) O mais antigo Estado (...) apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma”<sup>11</sup>. As relações sociais exigem que cada indivíduo possa se conformar em um contexto plural, que suas possibilidades de ação sejam pré-determinadas. Enquanto um animal meramente impulsivo, onde não haveria que se falar em *responsabilidade*, nem tampouco em passado e futuro, este ser não se mostra mais possível. “La moral no es otra cosa (en consecuencia, es antes que nada) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean, y éstas no son más que la forma tradicional de comportarse y de valorar”<sup>12</sup>. O respeito ao costume, aos padrões morais, não é incorporado pela sociedade como uma moral em estágio reflexivo, mas

---

7 - Ibid., p. 52.

8 - “(...) com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável”. Ibid., p. 49.

9 - GIACCOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da Alma, Nietzsche e a auto-supressão da moral*. São Paulo: Editora da Unicamp, s/d, p.28.

10 - “En todos los estados primitivos de la humanidad, lo ‘malo’ se identifica con lo ‘intelectual’, lo ‘libre’, lo ‘arbitrario’, lo ‘desacostumbrado’, lo ‘imprevisto’, lo que ‘no se puede calcular previamente’”. NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. cit., p. 37.

11 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. cit., p. 74.

12 - NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. cit., p. 37.

como um impositivo metafísico indiscutível. “(...) *El sentimiento de respecto a la tradición es el temor a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal*”<sup>13</sup>. Quanto a este temor, Nietzsche associa-o à idéia de culpa enquanto dívida<sup>14</sup> para com os antepassados. “*A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida (...)*”<sup>15</sup>.

Uma idéia cara a Nietzsche é a de que a noção mercantil de dívida precede à noção moral de culpa, e que esta última deriva daquela primeira. Foi através da relação de direito pessoal de débito, troca, obrigação que se chegou a transpor tais métodos de medida aos complexos sociais, ao poder-se *comparar, medir e calcular um poder e outro*. Deste modo, as relações entre homens tornou-se passível de ser entendida, ainda que toscamente, enquanto uma relação de satisfação e compensação. Mesmo a vida em sociedade tinha seu preço. Para que o ser humano pudesse obter os benefícios de uma vida social regrada e segura, ele deveria, com isso, ser capaz de mostrar-se digno. O castigo ao infrator surgiu nas sociedades primitivas como direito dessas para com ele. Igualmente compreendia-se que o desrespeito à tradição não era um ato pessoal, mas algo que punha em risco a segurança de toda a comunidade para com a ira metafísica. “*Dondequiera que exista una comunidad, y, en consecuencia, una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera*”<sup>16</sup>. Deste modo, o castigo, muito antes que uma forma de educação, de punição exemplar ou de qualquer justificação racional, manifesta-se como uma simples descarga de raiva à qual o credor tinha direito<sup>17</sup>, e esse seu direito era mesmo passível de

---

13 - Ibid.

14 - Em alemão, tanto “culpa”, como “dívida”, traduzem-se pela palavra “Schuld”.

15 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. cit., p. 77.

16 - NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. cit., p. 38.

17 - “*Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinqüente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devido a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou (...)*”. - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. cit., p. 53.

ser comprado. Quando a ação de uma pessoa ofendia uma comunidade, ou um outro em particular, este ganhava um direito de compensação sobre o outro. Infringia-lhe um castigo, então, não como forma de punição propriamente dita, mas como um direito de fazer sofrer; *“em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’? Na medida em que fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: causar o sofrer – uma verdadeira festa, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor”*<sup>18</sup>. Cada pessoa devia muito à sociedade. Em troca da paz do convívio social, o homem deveria mostrar-se merecedor, cumprir sua eterna dívida para com os outros, os antepassados. Quando não o faz *“a ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele”*<sup>19</sup>. Na pré-história do homem a crueldade não era vista com os olhos humanistas de hoje. As batalhas de povos guerreiros não eram tidas como uma catástrofe, mas, justamente, uma grande festa. O impulso de crueldade sempre atuou no ser humano de forma bastante expressiva. E, até então, sua externalização era um grande rito de prazer. O processo de civilização do homem trouxe-lhe o estigma de não mais poder agir conforme seus impulsos imediatos. *“(…) A mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado do âmbito da sociedade e da paz. (...) Subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’”*<sup>20</sup>. Mas, afinal, surge a *vexata quaestio*; para onde haveriam de apontar toda a infinidade de impulsos impedidos, uma vez que estes não mais poderiam manifestar-se livremente no contexto social? Aonde o homem haveria de descarregar suas vontades, seu ímpeto de crueldade e, não só, todos os seus desejos considerados ofensivos à comunidade? *“Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi*

---

18 - Ibid., p. 55.

19 - Ibid., p. 61.

20 - Ibid., p. 72.

*inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo*”<sup>21</sup>. O universo interior do homem emerge, torna-se palco de um jogo constante entre seus impulsos. Tudo aquilo que não pode mais voltar-se para fora volta-se para dentro e, desde então, tem-se o que se conhece por “homem”. Neste ponto tem-se a origem não só da consciência, mas, juntamente, da *má-consciência*, que se forma a partir da repressão constante de seus impulsos.

Reprimindo seus impulsos primeiros o homem ganha, no entanto, não só domínio sobre si, mas domínio sobre as coisas, a natureza. Ele presume-se o senhor maior do livre-arbítrio, aquele que é capaz de romper com a lógica causal e mesmo agir contra todas as adversidades exteriores. O homem presume que se conhece e, assim, torna-se capaz de prometer. *“O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer)”*<sup>22</sup>. O homem, agora, é capaz de prever, mesurar, pôr-se diante do mundo como senhor de si. *“(...) Os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeito, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!”*<sup>23</sup>. À medida que cresce no homem sua necessidade de mover-se conforme a consciência, cresce também seu orgulho em “ser consciente”. Hans Welzel, citando Schiller, escreve; *“No animal e na planta a natureza não só indica o destino como também o realiza ela própria. Ao homem, todavia, indica apenas o destino e confia-lhe sua realização (...) Apenas o homem, como pessoa, tem entre todos os seres vivos o privilégio de romper com sua vontade o anel da necessidade, que é indestrutível para os meros seres naturais, e de dar início por si a uma série completamente nova de fenômenos”*<sup>24</sup>. Quanto orgulho a transbordar já se pode ver naquilo que Schiller denominou de graça e dignidade! Po-

---

21 - Ibid., p. 73.

22 - Ibid., p. 49.

23 - Ibid., p. 73.

24 - WELZEL, Hans. *O Novo Sistema Jurídico-Penal, uma introdução à doutrina da ação finalista*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p.95.

rém, a consciência é, para Nietzsche, não só o último dos órgãos, assim como o mais falho<sup>25</sup>.

A consciência constrói diversas regras para que possa operar, mas depois se engana ao crer que tais regras já estavam dadas. Enquanto esnobe e orgulhosa de seu poderio sobre a natureza, a consciência negligencia o fato de que ela mesma só é capaz de funcionar iludindo-se seguidamente e que, quando pretender fundar o racional, estará eternamente fadada ao paradoxo e à dependência do irracional. *“Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, materiais, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si”*<sup>26</sup>. Com o intelecto, pode o homem *“edificar ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações e demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso como o regulador e imperativo”*<sup>27</sup>. Porém o homem equivoca-se ao atribuir coerência e perfeição a priori a todo universo da lógica, pois, se ele assim o é, isso se dá justamente em função dos primeiros postulados falsos necessários à sua fundamentação. O intelecto enquanto orgulho cumpre igualmente sua função ao inibir que o homem perceba a insignificância de sua existência e faça da natureza a própria projeção de seu intelecto. *“Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os, pois, sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer”*<sup>28</sup>. O intelecto funciona como um orgulho que serve à ilusão

---

25 - *“A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”*. - NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. cit., p. 62.

26 - Ibid., p. 137

27 - NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S.A., 1983, p. 49.

28 - Ibid., p. 45.

egocêntrica que faz o homem se dar valor (contra sua insignificância) e, assim, se constitui em arma de sua conservação. A partir deste ponto o homem se sente forte o bastante para dizer “eu sou”, “eu existo”. Ele é capaz de prometer e crê-se forte para cumprir suas promessas. Ele mesura o mundo à sua volta através de si, mais que isso, ele é o próprio mundo. Mas, afinal, existe o homem? Seria ele de fato responsável ou estaríamos diante da maior das falácias humanas? Pode-se, realmente dizer que o homem é senhor de si, de seus atos, ou esse fruto tardio que é o intelecto não passa de uma falha suposição e, assim como a fruta que cai, estamos sujeitos a todas as necessidades que imperam na natureza? Isso veremos a seguir.

## 2. Impulsos anárquicos e consciência anímica

Reconhecemos a mente humana como palco de conflitos constantes. Se, ao longo da pré-história do homem, seus impulsos foram compulsoriamente obstruídos em sua externalização, só podemos admitir, então, que fora para dentro que estes tomaram sua direção<sup>29</sup>. A capacidade reflexiva do homem representa muito pouco em seu universo psíquico, apesar da plena impossibilidade de se mesurar, ainda que toscamente, tudo o que não lhe é consciente. Toda a diversidade de instintos não pôde deixar de permanecer ativa. *“Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência”*<sup>30</sup>. Esses instintos mantêm-se ativos e mesmo reguladores da ação humana em diversos momentos, ainda que não sejam refletidos.

As sensações do homem, e mesmo seu modo de serem entendidas, dependem de uma infinidade de processos subterrâneos que lhes relaciona, lhes confere uma forma. Cada conceito, dito preciso, na verdade baseia-se em dados nada palpáveis e em cavernas obscuras do entendimento. *“Quid luce fuit, tenebris agit”*, ou, “o que aconteceu na luz, atua

---

29 - “(...) Os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas.” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. cit., p. 73.

30 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. cit., p. 62.

nas trevas”. Mais além de nossas sensações, mesmo o nosso “pensar”, pretensioso efeito de nosso estado consciente, se mostra, para Nietzsche, um impulso, por si só, em desapego, no qual a consciência sobre o pensamento é um estado tardio, póstumo. *“Aqui se conclui segundo o hábito gramatical; ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente...”*<sup>31</sup>. O pensamento, no entanto, será para Nietzsche não a manifestação de uma essência, o efeito de um sujeito, mas como a única força, que se manifesta “por si”, ou mais, que é a própria manifestação. Não há essência por trás da aparência, não há sujeito por trás do ato de pensar. *“(...) Um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero, de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”*<sup>32</sup>. Os pensamentos povoam a mente humana, sem que o homem deles possa se dar conta. Supor que o pensamento seja obra do homem, e não que este seja mero palco de um eterno acontecer desgarrado, é um vício que devemos às falácias de nosso raciocínio e de nosso idioma, que sempre atribui uma causa ao efeito, no primeiro caso, e um sujeito à ação, no segundo.

A vontade, quando se expressa no homem, tampouco o faz de forma inequívoca e concisa. Por trás do ato de querer há uma infinidade de pequenos jogos de superação e subordinação dos impulsos. A idéia de Schopenhauer de que o agente propulsor do homem é seu insaciável ‘querer’ soa demasiado supérflua e ingênua para Nietzsche. *“(...) Digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’”*<sup>33</sup>. Portanto, há em todo querer um “sentir”. Igualmente, há um “pensar” que comanda e também um “afeto” que é a sensação de comandar todo aquele impulso que deve ceder. O sujeito se identifica com o afeto superior, portanto pode ter-se como senhor do livre-arbítrio, uma vez que se pressupõe forte o bastante para submeter as demais forças. Acontece que o homem é não só aquele que se sobrepõe, mas também

---

31 - NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 p. 23.

32 - Ibid., p. 23.

33 - Ibid., p. 24.

o que sente a submissão e que, por outro lado, também sofre ao ceder ao impulso vencedor. O sentimento de coação, repressão, diminuição, também se insere no ato de querer. “(...) *Na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade através do sintético conceito do ‘eu’, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em conseqüência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer - de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer basta para o agir.*”<sup>34</sup> Há uma identificação com a vontade dominante que representa a falsa sensação de se ser unicamente o ser que coordena. O complexo jogo de forças torna-se resumido a uma falsa relação de causa e efeito entre querer e agir, ignorando que por trás de uma mesma pessoa há uma infinidade de querereres. “*Desse modo, o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as ‘sub-vontades’ ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena*”<sup>35</sup>. Em todo querer há, portanto, um sobrepor-se e um submeter-se, dos quais o querente se identifica falsamente apenas com o primeiro.

Os impulsos atuantes no homem agem de forma anárquica (ou mesmo hierárquica), cada um querendo tirar de si o máximo de força possível. Já que não há sujeito por trás de um pensar, mas há sempre um pensar, o homem se toma por sujeito de um “pensar dominante”, de uma vontade que obteve êxito; assim ele presume se conhecer. O tema da vontade de poder não se expressa meramente como um jogo de forças entre homens, mas a própria constituição do que chamamos de “homem” é também um evento, um palco onde impulsos se conflitam. “*Supondo (...) que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é minha tese; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema -, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder*”<sup>36</sup>. Aqui tem-se uma hipótese cara a Nietzsche e fundamental para o entendimento de sua filosofia.

---

34 - Ibid., pp. 24-25.

35 - Ibid., p. 25.

36 - Ibid., p. 43.

Nietzsche postula na vontade de poder sua irônica “coisa-em-si”, a realidade dos fatos. Ele não se ocupa em construir uma filosofia objetiva, ou dar uma explicação objetiva e universal ao mundo. Sua filosofia é fragmentada, perspectiva e, certamente por isso, mais forte. Quanto à vontade de poder, disse ele; *“Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”*<sup>37</sup>.

Mas se, retornando ao tema, não há sujeito ativo por trás da ação, mas um mero passivo ingênuo, o homem não poderia ser responsabilizado por seu agir. *“De qualquer modo que consideremos, o indivíduo faz parte da fatalidade, constitui uma lei a mais, uma necessidade a mais para tudo o que está por vir. Dizer-lhe: ‘Muda tua natureza’ é desejar a transformação do todo, ainda que seja uma transformação no passado”*<sup>38</sup>. Mas não se poder ignorar que Nietzsche mesmo, em diversas cartas, falava da constituição de uma sua “segunda natureza”. Como poderíamos, então, conceber uma lógica na qual o ser humano fosse vítima de infinitas vontades e impulsos e, ao mesmo tempo, fosse ainda capaz de determinar-se conforme sua vontade, ou mesmo ter uma vontade?

Citemos um apontamento de Hans Welzel; *“Todos os impulsos têm um duplo aspecto: uma determinada força e um determinado conteúdo. (...) Porém, enquanto os impulsos transcorrem como vivências ‘emotivas’ – isto é, exclusivamente no estrato profundo, decidindo apenas em caso de contraposição entre eles – sua força, ou seja, o mais forte vence e submete os outros (a chamada luta dos impulsos). A decisão da ação é então apenas o resultado do impulso que chegou a dominar. De outro lado, assim que intervêm os atos de direção, conforme um fim, do ‘eu-centro’ (do pensamento e da vontade), não se experimentam impulsos tão-somente em sua força emotiva, mas são compreendidos em seu conteúdo de finalidade e em sua significação valorativa para uma configuração correta da vida: de acordo com esse conteúdo de finalidade, convertem-se em motivos, ao apoiar-se neles a decisão da vontade como em suas razões objetivas (lógicas ou valorativas).”*<sup>39</sup> Deste modo, em conjunto com uma infinidade de impulsos anárquicos que se manifestariam em seu grau

---

37 - Ibid., pp. 28-29.

38 - NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Hemus, 1967, pp. 37-38.

39 - WELZEL, Hans. *O Novo Sistema Jurídico-Penal, uma introdução à doutrina da ação finalista*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p.97.

de força, haveria uma espécie de “eu-centro” regulador que se configuraria em uma consciência capaz de coordenar os impulsos, “animicamente”, através de sua vontade, que regularia a ação finalisticamente. Certamente, Nietzsche não poderia ceder ao bom sucesso de tal argumento, à pressuposição desse “eu-centro” regulador. Welzel toma como fundamento da ação livre o mesmo que os grandes defensores da responsabilidade tomam, isto é, a existência de um “eu” determinante<sup>40</sup>. Welzel afirma; “*Sobre esses impulsos do estrato profundo eleva-se o Eu ‘mesmo’, como centro regulador que nos dirige conforme a finalidade e o valor: os atos do pensamento, que se apóia em razões lógico-objetivas e da vontade, que se orienta segundo finalidade e valor.*”<sup>41</sup> Para se poder chegar a uma resposta à questão proposta de como conciliar uma ação finalista livre com a anarquia dos impulsos (ou mesmo uma *hierarquia dos impulsos*), inválido se torna buscar o fundamento de tal resposta em algum postulado feito um “eu-centro” regulador. Caso optássemos por tal caminho, mais sóbrio seria refutar de vez toda a concepção nietzscheana sobre o sujeito. Se pretendemos reconhecer que no homem não há nada que vá além de impulsos, é preciso refutar-se desde logo a idéia de essência humana, ou faculdade externa de modelar seus impulsos de acordo com um fim. É preciso abrir mão de recorrer-se a um elemento outro; a resposta não deve se encontrar na busca de algo que esteja além desses impulsos, mas neles mesmo.

Reconheçamos oportunamente que, quando tratamos de “impulsos anárquicos”, não estamos, com isso, refutando-lhes inteligência própria. Esta inteligência, aqui tratada, é vista como sua aptidão de encontrar melhores condições onde se sobrepor. A força de um impulso, assim tratando, não é somente a avaliação empírica de sua mera sobreposição aos demais, enquanto intensidade. Além de tal intensidade, é necessário reconhecer que, no jogo que se faz entre os impulsos, esses buscam constantemente maneiras de se associar, de ludibriar, de pôr-se cativos e espreitar o momento para pôr-se de novo em jogo. A estranheza que pode causar tal afirmação dá-se pelo fato de empregar-

---

40 - “*Não pode haver verdade além, no ponto de partida, que esta: penso, logo existo, aí está a verdade absoluta da consciência se alcançando ela mesma*” SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 57, trad. livre.

41 - WELZEL, Hans. *O Novo Sistema Jurídico-Penal, uma introdução à doutrina da ação finalista*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p.96.

mos expressões “humanas” para explicar atividades inumanas. A consciência manifesta-se no homem, igualmente, como um impulso, e não como algo que lhe é externo. Lembremos a passagem já citada: “(...) *a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante.*”<sup>42</sup> A peculiaridade de tal impulso é sua capacidade reflexiva.

Portanto, tomando-se a consciência como um impulso, a que chamamos de anímico por seu caráter reflexivo, podemos, então, admitir que, como impulso, essa mesma consciência entre no jogo de forças e se manifeste enquanto tal. Com isso, a consciência também está apta a sobrepor-se ou submeter-se, utilizar um *quantum* de força alheio de forma latente, assim como ser aproveitada por outro impulso para que dela se utilize também de forma latente e tudo mais que reconhecamos passível de ocorrer no jogo das forças. A consciência representa também uma vontade de poder. Admitir que ela não se trata, na verdade, de um livre “centro-regulador”, mas de um impulso e, como tal, participa do jogo de forças, não é, por outro lado, negar categoricamente sua potência. A possibilidade de se negar o livre-arbítrio pela simples configuração de um jogo de forças que atua no ser-humano e determina suas ações não é plausível. Que a vontade não é de todo livre, nisso temos um acordo, mas dizer que não haja vontade consciente é um engano. A consciência é, por si, uma vontade.

Tomando como base o que acabamos de constatar, torna-se plenamente plausível admitir que os impulsos que foram e são reprimidos no convívio social do homem busquem formas de se realizar sob forma latente - os impulsos reprimidos não cessam de fazer suas exigências e de buscar meios de se manifestar. Porém, a consciência, enquanto força, sobrepõe-se a tais impulsos e reprime-os. “*A teoria da repressão, que é essencial ao estudo das psiconeuroses, afirma que estes desejos reprimidos ainda existem – embora haja uma inibição simultânea que os contém. (...) Os arranjos psíquicos que tornam possível a esses impulsos abrir caminho para a realização continuam a existir e em bom funcionamento.*”<sup>43</sup> O trabalho de repressão é o de exclusão do campo consciente, que

42 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. cit., p. 50. Lembremos que tem-se, em alemão, uma única palavra para “instinto” e “impulso”: *das Trieb*.

43 - FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1969 p. 250.

*se faz através da apresentação de resistências aos impulsos indesejados. A consciência esforça-se em que eles não se realizem.*<sup>44</sup> Entre esses impulsos impregnados de desejo originados da infância, que não podem ser destruídos nem inibidos, existem alguns cujo atendimento seria uma contradição das idéias intencionais do pensamento secundário. A realização desses desejos não mais geraria um afeto de prazer mas sim de desprazer e é precisamente essa transformação de afeto que constitui a essência daquilo que chamamos de ‘repressão’.<sup>45</sup> Por outro lado, havemos de reconhecer que tais impulsos reprimidos podem, de toda forma, encontrar meios de se fazer valer. Dizer que há no homem um jogo constante de forças pretendendo se manifestar não é sinônimo de dizer que o impulso consciente atingiu pleno domínio sobre o ser, nem tampouco que não haja um impulso consciente certamente forte.

Em um pequeno texto intitulado “*Uma Nota Sobre o Inconsciente na Psicanálise*”, Sigmund Freud relata uma experiência que demonstra uma forma de manifestação latente de um impulso inconsciente; “*Neste experimento (...) uma pessoa é colocada em estado hipnótico e subseqüentemente despertada. Enquanto se encontrava no estado hipnótico, sob a influência do médico, foi-lhe ordenado executar determinada ação num certo momento fixado após seu despertar, digamos meia hora mais tarde. Ela desperta e parece plenamente consciente e em seu estado normal; não tem lembrança do estado hipnótico e, contudo, no momento pré-determinado, aparece-lhe na mente o impulso a fazer tal tipo de coisa, e ela o faz conscientemente, embora sem saber por quê.*”<sup>46</sup> Temos, portanto, um exemplo bem ilustrativo de como impulsos inconscientes podem permanecer fortes o bastante para se realizar. A idéia mesmo de inconsciência não se vincula fundamentalmente à idéia de fraqueza; não é necessariamente por ser frágil que um impulso não atinge um estado consciente. O mesmo pode se dar devido a armações particulares, que poderiam ter se dado de outra forma em outro contexto. “*O termo inconsciente (...) designa não apenas idéias latentes em geral, mas especialmente idéias com certo caráter dinâmico, idéias que se mantêm à parte da consciência, apesar de sua intensidade e atividade.*”<sup>47</sup>

---

44 - “Os processos primários acham-se presentes no aparelho mental desde o princípio, enquanto que é apenas no decorrer da vida que os processos secundários se desdobram e vêm a inibir e sobrepor-se aos primários”. - Ibid., p. 642.

45 - Ibid., p. 642.

46 - Ibid., p. 328.

47 - Ibid., p. 330.

Contudo, o que é de fato a tese central deste capítulo é que, apesar de se encontrar inevitavelmente nesse jogo de impulsos, o impulso consciente goza de certa autonomia para se guiar em ordem finalística reflexiva. Sua autonomia não é particularmente distinta da que possuem todos os impulsos e, com isso, bastante relativa. Porém, os longos séculos de domesticação do homem lograram dotar com enorme potência o seu impulso consciente. A consciência seria, assim, mais um impulso que povoa o universo psíquico humano; não tão vulnerável para negarmos-lhe a validade; certamente não tão forte e solitário (e nesse sentido temos a crítica nietzscheana) para corresponder, por si só, ao que entendemos por “homem”.

### 3. Ontologia do consciente

A idéia de que possamos responsabilizar o homem por suas ações é uma longa história de enganos através da qual o Cristianismo encontrou sua maneira de obter o direito a punir; essa é uma tese trabalhada por Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*. Somente aquele que é responsável por sua ação pode ser punido. “*Onde quer que exijam responsabilidade, o instinto de julgar e de castigar anda, geralmente, mesclado na tarefa.*”<sup>48</sup> A invenção da vontade livre deu-se conjuntamente com a necessidade de castigar, de se achar um responsável para circunstâncias indesejáveis. O pensamento cristão baseou-se, em sua história, nessa *metafísica de verdugos* a fim de dotar de sentido a sistemática de suas punições. A idéia de livre-arbítrio estaria, em tal caso, intrinsecamente vinculada à existência divina. Se tratássemos o homem – como o deve ser – como fruto do mero acaso, assim como as plantas e as pedras, ele haveria necessariamente de perder esta pretensa essência inteligível sob a qual crê se esconder sua liberdade. O homem, não sendo fruto de uma vontade, tampouco teria ele próprio uma vontade, senão a própria necessidade. Acreditar-se que haja um “querer-livre” é um engano. “*Somos necessários, somos um fragmento do destino, formamos parte do todo, estamos no todo; não há nada que possa julgar, medir, comparar e condenar nossa existência, pois isto equivaleria a julgar, medir, comparar e condenar o todo. E não há nada fora do todo!*”<sup>49</sup> A vida não pode

---

48 - NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. cit., p. 46.

49 - Ibid., p. 47.

ser comparada em nome de nada, pois não há nada sobre que se possa deter como metro. Da mesma forma, a necessidade pela qual todas as coisas se dão e são regidas é, na verdade, a única manifestação cosmológica efetiva. O livre-arbítrio seria um engano do homem; é também uma superestima. *“Todas as avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade.”*<sup>50</sup>

Se nos ativermos sobre a sensação de querer sob outro aspecto além do já cogitado do título anterior, não mais sobre seus elementos pulsionais subjetivos e constitutivos, mas sob uma ótica de manifestação fenomenológica no querente, perceberemos que aquele que quer é, na verdade, mero corpo no qual somente o “querer” é uma vontade, livre de um querente determinante. Cômico seria alguém que, ao despertar pela manhã, corresse à sua janela no momento da aurora e determinasse: “quero que saia o sol!”. Igualmente poderíamos tratar aquele que, não podendo interromper a rotação de uma roda, determinasse: “quero que rode!”. *“Pero – bromas aparte - ¿hacemos algo distinto de lo que hacen estos hombres cuando empleamos la palabra ‘quiero’?”*<sup>50</sup> “Querer” não seria, igualmente, estado passivo no qual algo se é querido!? Imaginar-se que o ato de querer é determinado por um sujeito, como se fosse possível não querer o que é querido, é falso. É sob essa mesma lógica que Nietzsche pretende destruir o dado ontológico do sujeito. *“Se decomponho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível (...)”*<sup>52</sup>. Para uma tal certeza imediata recorre-se, no limite, a diversas fundamentações metafísicas sobre as quais se passa sem se dar conta. Não seria, por outro lado, mais plausível admitir tão somente que algo é pensado!? *“De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu como causa de pensamentos?”*<sup>53</sup>

---

50 - NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 81.

51 - NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. cit., p. 115.

52 - NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. cit., p. 22.

53 - Ibid., p. 22.

Quando, agora, tratamos novamente da desfragmentação do dado ontológico do sujeito, já não o tomamos no sentido que procuramos dar no título anterior, no qual buscamos analisar como atuam forças inconscientes sobre o sujeito consciente. Agora nos detemos em um outro plano, no qual é preciso verificar como é possível se postular a mínima liberdade desse impulso que chamamos de anímico já que, no limite, tudo na natureza é necessário; também o “pensar” é determinado por causas físicas. “(...) *O processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises que somos arrastados de lá 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>54</sup> Assim, o processo de escolha se resumiria, em última instância, a um embate químico de substâncias interagindo no corpo, a que damos uma significação psíquica. Interpretamos dentro de tal significação psíquica dados do entendimento sobre os quais percebemos a interação de nosso consciente, mas, porém, ao fim, devemos sucumbir sob o fato de nosso consciente não passar de mera ilusão psíquica de processos muito mais prosaicos. O jogo da vida já estaria decidido de antemão. Assim trabalha a metáfora da cachoeira: “*À vista de uma cachoeira, acreditamos ver inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas.*”<sup>55</sup> O homem está adstrito à necessidade natural e falar-se em possibilidade de orientações de conduta só faria sentido se estivéssemos levando em conta a limitação de nossa inteligência incapaz de calcular e conhecer todas as variáveis<sup>56</sup>.

---

54 - NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. cit., p. 82.

55 - Ibid., p. 81.

56 - Façamos justiça ao pensamento do filósofo e lembremos que ora tratamos do tema do livre-arbítrio sob a ótica de *Humano, Demasiado Humano*, certamente, o livro mais exaltador da ciência e das máximas científicas que escreveu. Em títulos posteriores, uma postura com tamanho rigor ao se tratar da questão do livre-arbítrio, quando confrontada com a noção de necessidade natural, não se encontra em tal ortodoxia. Buscar incoerências na obra de Nietzsche para se poder contradizê-lo só é possível numa leitura bastante, esta sim, contraditória. Nietzsche jamais se propusera o rigor de uma sistematização; buscar tal noção em sua filosofia seria, em si, uma ignorância. Aos que não podem prescindir de estruturas e sistematizações ao ler um filósofo, mais valeria ignorá-lo a zangar-se com ele. Para Nietzsche, isto seria papel dos filósofos instrumentais, como Kant, não dos criadores de valores, função que ele atribui aos “verdadeiros filósofos”.

Fosse o homem capaz de perceber sua irresponsabilidade, sua impotência enquanto coordenador de um destino, após as *dores do parto* que lhe custaria tal entendimento, seria ele, finalmente, capaz de sentir, igualmente, a leveza de existir. “*Se outrora houve um Todo com alma e espírito, portanto o Todo fora espiritualizado, agora chegamos ao outro extremo: o Todo é naturalizado. Primeiro a Natureza era espírito encarnado, agora o espírito é apenas natureza sublimada. No caminho da espiritualização para a naturalização a idéia da liberdade fica no meio do caminho. Mas quando desaparece a liberdade, também desaparece o preço da liberdade: a impossibilidade das ações, e com isso a responsabilidade.*”<sup>57</sup> A responsabilidade certamente era um peso que o homem portava. A liberdade inteligível da que trata Schopenhauer para justificar o sentimento de mal-estar daquele que erra ao, de algum modo, escolher seu ser, baseia-se no engano de se atribuir uma causa racional ao sentimento de mal-estar. “*Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso.*”<sup>58</sup> O mal-estar deveria banir-se quando o homem fosse capaz de abster-se de julgar. “*Ninguém é responsável por suas ações, ninguém é responsável por seu ser; julgar significa ser injusto.*”<sup>59</sup>

Mas como seria possível uma tal perspectiva? Como seria plenamente possível refutar-se completamente o dado de responsabilidade do ser humano? Teríamos, tão-somente, o cativo-arbítrio!? Prender-se em tal dicotomia, representaria, para Nietzsche, render ao conceito de causa e efeito mais honras do que seria digno. Adotando uma postura menos científica, em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche reconhece que negar a liberdade pelas causas naturais e render a estas a única realidade do ser seria igualmente uma perspectiva equivocada. “*Não se deve coisificar erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como o fazem os pesquisadores da natureza ( e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’; deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de*

---

57 - SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, Biografia de uma Tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 159.

58 - NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. cit., p.48.

59 - Ibid., p. 49.

*designação, de entendimento, não de explicação.*”<sup>60</sup> Neste ponto, Nietzsche propõe que se rompa com a tendência de se supervalorizar a prevalência da ordem causal, uma vez que fora rompido com a noção de sujeito livre. Se o ato humano não é livre, isso não se dá por sucumbir diante da causa e efeito - ela é também somente uma interpretação. “O *‘cativo-arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas.*”<sup>61</sup> Mais uma vez Nietzsche estará problematizando a questão sob a ótica da vontade de poder. Não é o processo causal que viria a determinar, no limite dos fatos, a ordem psicológica humana, mas o constante jogo de forças das quais a superior se sobrepõe.

Com isso, poderia o fraco buscar em sua fraqueza uma mera consequência natural, vislumbrando seu consolo. A idéia que parece subsistir é a de que ninguém é responsável por sua essência, mas os impulsos fracos e fortes que se manifestam nos homens apontam aqueles que seriam mais bem logrados e aqueles tendenciosamente fracos (devido, sobretudo, a razões fisiológicas). “*É certo que por nenhum artifício podemos tornar rica e abundante uma virtude pobre, mas podemos reinterpretar sua pobreza como necessidade, de modo que sua visão não mais nos incomode, e que devido a ela não lancemos ao destino um olhar de censura.*”<sup>62</sup> O homem fraco seria vitimado por sua fraqueza; o forte, ainda que não responsável por sua força, gozaria dela como sua, por uma questão de orgulho. Encontramos aqui mais uma flagrante desavença para com o pensamento de Jean-Paul Sartre. Este, sentindo a necessidade de legitimar filosoficamente a responsabilidade, vai estatuir; “*(...) o existencialismo, quando descreve um covarde, diz que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim porque ele tem um coração covarde, um pulmão covarde ou um cérebro covarde, ele não é assim a partir de uma organização fisiológica, mas ele é assim porque ele se construiu como covarde por seus atos.*”<sup>63</sup> Porém o discurso filosófico de Sartre em *O Existencialismo* é um Humanismo carece, muitas vezes, de fundamentações outras que não a mera postulação. Ademais, não poderíamos conciliar a noção de responsabilidade deste com Nietzsche

---

60 - NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. cit., p. 27.

61 - Ibid., p. 27.

62 - NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. cit., p. 68.

63 - SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 54, trad. livre.

já que, como demonstrado em nota no segundo título, o filósofo francês não abre mão do dado ontológico do sujeito ativo e tem mesmo, neste, o fundamento último de sua filosofia.

Retomemos o fio-condutor de *Humano, Demasiado Humano* com a quebra total do livre-arbítrio pelo aspecto da necessidade. “*Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade.*”<sup>64</sup> A idéia do livre-arbítrio, como diversas vezes já mencionado, só se sustentaria por uma suposição metafísica da qual não se poderia prescindir para se postulá-la. Aqueles que pretendem demonstrar a idéia do livre-arbítrio enquanto dado real, sem recorrer a um postulado metafísico, acabam encontrando enormes dificuldades. Assim escreve Hans Welzel; “*A liberdade não é um estado, mas um ato: o ato de libertação da coação causal dos impulsos para a autodeterminação conforme os fins.*”<sup>65</sup> Mas como seria possível tal libertação, de onde emergiria esse “eu-centro” regulador? A meu ver, estamos novamente diante de um postulado metafísico camuflado de interpretação científica. Não é pela mudança de termos (como o eu e o eu-mesmo!) que se responde à questão; pode-se, no máximo, ludibriar o ouvinte e a si mesmo através da retórica. Hans Welzel chega, ao fim, a uma cômica conclusão; “*A pergunta sobre como pode o homem libertar-se da pressão causal para a autodeterminação conforme os fins e assumi-la como uma missão plena de sentido não pode ser respondida, do mesmo modo como a pergunta acerca de como consegue a causa produzir o efeito. A pergunta em si carece de razão.*”<sup>66</sup> Por analogia, creio então ser legítimo supor que, para o Professor de Bonn, assim como causa e efeito se referem simplesmente a um dado natural, os quais abstraímos pela observação, a liberdade significaria o mesmo. A liberdade, no entanto, não pode ser demonstrada: logo, seria postulação. Mas indagar-se sobre sua origem seria carente de sentido... isto é metafísica - um postulado impossível de se demonstrar ou de se observar.

Não pretendemos, neste ponto, afirmar a liberdade como um dado real, nem estabelecê-la sobre o mesmo plano fenomenológico da interação material. O rompimento para com a necessidade não só é

---

64 - NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. cit., p. 83.

65 - WELZEL, Hans. *O Novo Sistema Jurídico-Penal, uma introdução à doutrina da ação finalista*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001, p.101.

66 - Ibid., p. 101.

impossível de ser demonstrado, mas também de ser admitido. Isso seria um contra-senso lógico, formal. Postular, de fato, essa liberdade inteligível da qual se dotaria o homem, é buscar nele uma essência que rompa com o mundo físico, uma essência capaz de tornar-se causa sui. Porém, seria um contra-senso material desconhecer que, ao negarmos a noção do livre-arbítrio, só o podemos fazer de uma ótica consciente que busca suas conclusões e experimenta essa busca como liberdade. “*A antinomia da liberdade significa que a experimentamos de uma perspectiva dupla. Como criatura que age espontaneamente eu vivencio em meu palco interior a liberdade de ação. Mas a razão me ensina, diante das leis da causalidade, que a Natureza não dá saltos e eu também não, mas que tudo está causalmente determinado. Agora agimos, e depois sempre poderemos encontrar uma necessidade, uma causalidade para o nosso agir. (...) A experiência da liberdade parece-se com um palco giratório: vivemos da liberdade, mas se nos dirigimos para ela conceitualmente, não a conseguimos apreender.*”<sup>67</sup> Aqui chegamos ao ponto central; a questão não é mais a de se optar pela noção de que tudo é necessário e não há livre-arbítrio ou a de que o homem é livre em sua escolha, mas de reposicionar ambas as perspectivas em seu universo e concluir que elas podem coexistir. Aqui fazemos menção à noção da antinomia da liberdade trabalhada por Kant para dela “roubar” a noção de um dualismo ontológico, porém recontextualizando-a a fim de adaptá-la a um conceito que supere a desconstrução do indivíduo, além de abrir mão do dado de “realidade em si”. Não mais tomaremos a causalidade pela liberdade como uma idéia transcendental baseada num postulado imprescindível para se estatuir a liberdade como um dado real, mas sim como uma perspectiva válida, pois consideramos superada a necessidade de realidade. Tentar conciliar as duas noções trabalhadas, seja dito, de liberdade e de necessidade, em um mesmo plano leva sempre à necessidade de uma fundamentação metafísica. “*A causalidade é, pois, um princípio de explanação que toma como base o evento precedente, havendo, entretanto, uma causa fora da série de causas dos fenômenos, embora seus efeitos se encontrem na série de condições empíricas.*”<sup>68</sup> Neste sen-

---

67 - SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche, *Biografia de uma Tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001 p. 160

68 - GOMES, Alexandre Travessoni. *O Fundamento de Validade do Direito Kant e Kelsen*. Mandamentos. Belo Horizonte, 2000, p. 54

-tido, acreditamos que, apesar de diferenciar Kant o *noumenon* do *phaenomenon*, o primeiro funciona como um postulado necessário para se fundamentar a idéia da liberdade no segundo. Não entraremos na questão da necessidade do postulado da liberdade inteligível para se fundamentar o imperativo categórico, nem deste último. O que nos interessa tratar agora em Kant, longe de sua teoria sobre a razão prática, é como seria possível conciliar o feito de que possamos estabelecer uma liberdade (tese) e que, ao mesmo tempo, tudo é necessário (antítese) e disto retirarmos uma idéia que possa nos ajudar, ainda que somente inspirada em seu pensamento, porém bastante distinta.

Kant denomina inteligível tudo aquilo que não é fenômeno num objeto dos sentidos. Não obstante a impossibilidade de ser percebida pelos sentidos, tal realidade inteligível poderia determinar certos fenômenos, e estes sim poderiam ser percebidos pelo mundo sensível. Sua causalidade seria, assim, inteligível quanto à sua ação, e sensível quanto aos seus efeitos. “*Por conseguinte, formar-nos-íamos tanto um conceito empírico quanto um conceito intelectual da causalidade da faculdade de um tal sujeito, sendo que ocorrem juntos e num mesmo efeito.*”<sup>69</sup> A tal objeto inteligível pode ser atribuída uma causalidade que não seja fenômeno embora sua manifestação o seja. Desta forma, num sujeito do mundo dos sentidos teríamos, primeiramente, seu caráter empírico, de maneira que suas ações, sendo fenômenos, se interconectariam a outros fenômenos manifestando-se na ordem dos fatos. Porém, enquanto sujeito inteligível, este não se submete à ordem fenomenológica senão enquanto agente, não estando subordinado aos demais fenômenos. “*Numa palavra, na medida em que é intelectual, a causalidade desse sujeito agente de modo algum se situaria na série das condições empíricas que tornam necessário o evento no mundo dos sentidos.*”<sup>70</sup> Esse caráter inteligível, no entanto, jamais poderia ser experimentado sensualmente, mas somente postulado enquanto uma idéia. Conforme seu caráter empírico este sujeito estaria ligado a todos os demais fenômenos e com eles interagiria enquanto objeto causal. Por outro aspecto, “*(...) na medida em que é noumenon, nele nada ocorre, não é encontrada qualquer mudança, que reclama uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão com os fenômenos enquanto causas, então este ente*

---

69 - KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 341

70 - *Ibid.*, p. 342

*atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, como a que é encontrada unicamente no mundo dos sentidos*”<sup>71</sup>. Assim sendo, liberdade e causalidade poderiam ser encontradas simultaneamente numa mesma ação, conforme avaliemos seu caráter sensível ou inteligível.

Porém, supor tal ente, inatingível pelos sentidos, a essência humana como *coisa-em-si*, é justamente o oposto do que Nietzsche buscava. Ele chamará tal necessidade de reminiscência cristã. Nietzsche ia muito mais além que Kant ao admitir que, mesmo na esfera intelectual do homem há a causalidade. O homem não só se manifesta fenomenologicamente, mas, igualmente, não há nada além disso; assim ele se constitui, assim ele age, assim ele pensa, uma vez que deixamos de considerar o dado fenomenológico fundamental como sendo interações físicas, mas sim interações pulsionais. Reportando-nos a Heráclito, o universo não seria a totalidade das coisas, mas dos fatos. Kant diz; “*Se agora (por exemplo) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com as suas conseqüências naturais até o infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente. Pois esta resolução e esta ação, absolutamente não se encontram na seqüência de simples efeitos naturais, e não são uma simples continuação deles; antes, as causas naturais determinantes cessam completamente com respeito a esse evento, antes de tal resolução: tal evento, de fato, segue-se àquelas causas, mas não resulta delas, e em virtude disso tem que ser denominado – na verdade não quanto ao tempo, mas com respeito à causalidade – um início absolutamente primeiro de uma série de fenômenos.*”<sup>72</sup> Certamente, ao seu tempo, a neurologia não se havia feito valer, pois a noção de todo ato humano aparece em Kant como o abrupto rompimento da ordem natural e, apesar de fenomenologicamente a ação humana encontrar sua correlação com os demais fenômenos no espaço-tempo, intelectivamente deve-se supor uma explicação *causa sui*, pois outra não encontra o filósofo para justificar a ação. Kant não menciona a possibilidade de forças se manifestarem no próprio ser, de a própria escolha não ser fundada em si mesmo, mas igualmente fruto da ordem natural.

---

71 - Ibid.

72 - Ibid., p. 297

Mas, contudo, subjaz na noção kantiana uma idéia que pode ser bastante proveitosa; a da dupla perspectiva ontológica para um mesmo acontecer. Acontece somente que Kant ainda se atém muito a valores como a “realidade” fazendo com que sua conceituação de “liberdade inteligível” caia no escárnio de Nietzsche. No entanto, se compartilharmos do perspectivismo filosófico, reconheceremos que não pretendemos, com uma afirmação, a constatação de uma realidade objetiva, mas simplesmente a manifestação de uma ótica possível. Já não mais nos perdemos na busca de tal verdade objetiva, coisa-em-si. Se levarmos o perspectivismo filosófico ao extremo, seremos forçados a admitir que a maior das metafísicas centra-se no conceito de “realidade”; tratasse de uma idéia inalcançável. Assim, façamos a afirmação de uma tal liberdade inteligível não como uma realidade contra-sensitiva, mas como mera perspectiva que vivenciamos. Assim teremos traçado o dado “ontológico-perspectivo” do consciente. Pois quando decidimos, cotidianamente, em nossas ações, nossa decisão é tomada como livre ainda que admitamos a possibilidade de uma inteligência onisciente determinar hipoteticamente as ações futuras. Se uma pessoa sente ódio em um determinado momento, certamente químicos poderão objetar que não é o ódio a causa de uma sua ação raivosa, mas a bÍlis. Haver-se-ia realmente de se determinar por um ou por outro? Mede-se a raiva enquanto sentimento e a bÍlis enquanto elemento fisiológico ligado a reações químicas. O consciente toma seus julgamentos como dados fundamentais de seu agir. Admitamos que, numa perspectiva fenomenológica, esse dado consciente seja um corte perpendicular temporal nas reações pulsionais e tome determinados impulsos vigentes como sua própria essência; mas que outra essência poderia se conferir ao consciente senão essa, de acordo com sua “ontologia-perspectiva”!? Que admitamos a liberdade como uma mera perspectiva do agir consciente não é sinônimo de dizer que trata-se de uma falsidade, uma ilusão. “O Mundo-verdade acabou abolido, que mundo nos ficou? O mundo das aparências? Mas não; com o Mundo-verdade abolimos o mundo das aparências!”<sup>73</sup> O mundo enquanto necessidade, ligação molecular, é somente uma perspectiva. O consciente tem seu dado “ontológico-perspectivo” fundado no “eu” como fundamento, ainda que possa concluir que o “eu” é construção. Que o consciente tome seu agir por livre,

---

73 - NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo. Hemus, 1967 (pp. 32)

dá-se pelo falta de seus fundamentos primeiros serem seu próprio cogitar. Se, logo, alguém se apressar em contestar que o cogitar é que me permite dizer “eu”, não haverá outra resposta, a nos conciliar e divergir, que dizer: “eu sei”!

#### 4. Bibliografia

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos..* in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. IV & V. Rio de Janeiro. Imago Editora, 1969

FREUD, Sigmund. *Contribuições a um debate sobre a masturbação.* in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XII. Rio de Janeiro. Imago Editora, 1969

FREUD, Sigmund. *Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise.* in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XII. Rio de Janeiro. Imago Editora, 1969

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da Alma, Nietzsche e a auto-supressão da moral.* São Paulo. Editora da Unicamp, s/d

GOMES, Alexandre Travessoni. *O Fundamento de Validade do Direito Kant e Kelsen.* Mandamentos. Belo Horizonte, 2000

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* São Paulo. Nova Cultural, 1996

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora.* Madrid. M. E. Editores, 1994

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral.* São Paulo. Companhia das Letras, 2002

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência.* São Paulo. Companhia das Letras, 2002

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal.* São Paulo. Companhia das Letras, 2001

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo. Companhia das Letras, 2003

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo. Hemus, 1967

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* in Os Pensadores. São Paulo. Abril S.A., 1983

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche, Biografia de uma Tragédia*. São Paulo. Geração Editorial, 2001

SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris. Gallimard, 1996

WELZEL, Hans. *O Novo Sistema Jurídico-Penal, uma introdução à doutrina da ação finalista*. São Paulo. Editora Revista dos Tribunais, 2001



