



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**



HUGO LEONARDO ALVES LIMA

**O CARÁTER EXTERNO DO AGIR COMO LIMITE EXIGÍVEL PELO
DIREITO: a distinção entre a moral e o direito na filosofia de Immanuel
Kant e o juízo interpretativo na filosofia de Nietzsche**

Recife
2021

HUGO LEONARDO ALVES LIMA

O CARÁTER EXTERNO DO AGIR COMO LIMITE EXIGÍVEL PELO DIREITO: a distinção entre a moral e o direito na filosofia de Immanuel Kant e o juízo interpretativo na filosofia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de Concentração: Teorias Contemporâneas de Interpretação.

Linha de pesquisa: Teoria da Decisão Jurídica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima

Recife
2021

Catálogo na fonte

Bibliotecária Ana Cristina Vieira, CRB-4/1736

L732c

Lima, Hugo Leonardo Alves.

O caráter externo do agir como limite exigível pelo direito: a distinção entre a moral e o direito na filosofia de Immanuel Kant e o juízo interpretativo na filosofia de Nietzsche / Hugo Leonardo Alves Lima. -- Recife, 2021.
302 f.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2021.

Inclui referências.

1. Direito – Filosofia. 2. Moral. I. Lima, Pedro Parini Marques de (Orientador). II. Título.

340.1 CDD (23. ed.)

UFPE (BSCCJ 2022-10)

HUGO LEONARDO ALVES LIMA

O CARÁTER EXTERNO DO AGIR COMO LIMITE EXIGÍVEL PELO DIREITO: a distinção entre a moral e o direito na filosofia de Immanuel Kant e o juízo interpretativo na filosofia de Nietzsche

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de Concentração: Teorias Contemporâneas de Interpretação.

Linha de pesquisa: Teoria da Decisão Jurídica.

Aprovado em: 22/09/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima (presidente)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Alexandre Ronaldo da Maria de Farias (examinador interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. João Maurício Leitão Adeodato (examinador externo)
Faculdade de direito de Vitória - FDV

Prof. Dr. Torquato da Silva Castro Júnior (examinador interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Para Debynha, ourives da única preciosidade capaz de adornar em alto relevo o espírito: a estima.

Para todas as vítimas findadas em suas narrativas vitais em decorrência do vírus SARS-CoV-2.

AGRADECIMENTOS

Como um curioso dos estudos filosóficos (principalmente depois das minhas leituras sobre Nietzsche), confesso que, não raro, navego entre o oceano da credulidade e da impiedade, afinal atraente se torna o ceticismo quando se torna ciente que Deus não é uma variável passível de controle epistemológico. Ora estou arrebatado por uma fé, ora estou arrebatado pela convicção de um mundo legado por si à contingência. Contudo, ainda que a fé passe em mim poente (põe-se e vai embora), ela sempre se aurora. Nesse paradoxo da renovação, está Deus em mim. Por isso, agradeço-Te, Deus!

Meu agradecimento aos meus pais! Costumo afirmar, com base em Sartre, que “sentir é fazer”, e eles sempre fizeram significativamente muito por mim e pelo meu irmão, principalmente, quanto a priorizar a nossa educação. Por isso, reforço minha gratidão: agradeço pela oportunidade contínua de sentir o amor de vocês!

Meu agradecimento ao meu irmão! Sob o laço do companheirismo, da lealdade e solidariedade, sempre se fez presente em minha vida, dividindo, inclusive, boas conversas filosóficas as quais me auxiliariam a fomentar incessantes reflexões.

Meus agradecimentos aos meus amigos! Quem é agraciado pela devoção lírica da amizade percorre o canteiro da vida como se sempre primavera fosse. São vocês, meus amigos, semântica.

Essa dissertação foi gerada em um triste cenário de pandemia. Eu incorreria em injustiças caso quedasse em silêncio sobre nomes que, com muito enternecimento, a despeito desse contexto, acolheram-me e me ajudaram nesse momento espinhoso. Assim, um agradecimento em particular, onusto de apreço, a Amanda Melo por traduzir desvelo em abrigo; a Daniel Hazin por compartilhar tuas lições; a Deká (Débora Antunes) por tua afabilidade; a Debynha (Débora Guimarães) por tamanho bem-querer e cuidado; a Denize Queiroz por tua cordial lembrança; a Éder Soares por tua inestimável lealdade; a Fred (Frederico Mendonça) por teu companheirismo; a Igor Beltrão por tua incomensurável confiança; a Mari (Mariana Falcão) por tua tão doce maviosidade e placidez; a Thalysson Clemente por tua incondicional fraternidade; e Vinícius Chrisóstomo por tua parceria.

Um agradecimento especial a Marília Melo. Se a filosofia me ensinou que as perguntas sempre imprescindivelmente importam, tu me ensinaste uma filosofia maior: a existência

sempre será uma fonte de incompreensibilidade, porém a resposta da vida está no amor. Meu obrigado!

Meu agradecimento ao meu orientador, professor Dr. Pedro Parini! Com muita seriedade e responsabilidade, sempre foi esmeradamente atento quanto ao exercício de seu magistério de modo a bem me direcionar na produção desse trabalho.

*Quando vier a primavera,
Se eu já estiver morto,
As flores florirão da mesma maneira
E as árvores não serão menos verdes que na
primavera passada.
A realidade não precisa de mim.*

*Sinto uma alegria enorme
Ao pensar que a minha morte não tem importância
nenhuma.*

*Se soubesse que amanhã morria
E a primavera era depois de amanhã,
Morreria contente, porque ela era depois de
amanhã.
Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir
senão no seu tempo?
Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo;
E gosto porque assim seria, mesmo que eu não
gostasse.
Por isso, se morrer agora, morro contente,
Porque tudo é real e tudo está certo.*

*Podem rezar latim sobre o meu caixão, se
quiserem.
Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele.
Não tenho preferências para quando já não puder
ter preferências.
O que for, quando for, é que será o que é.*

(PESSOA, 2013, p. 115-116).

RESUMO

O presente trabalho funda-se, em seu âmago, na antiga discussão filosófica sobre se há uma distinção entre a moral e o direito. Todavia, o cerne da pesquisa se ateve não somente ao exame da distinção elaborada por Kant entre praticar uma ação por dever e uma ação conforme ao dever, como também se ateve aos fundamentos filosóficos responsáveis por sustentar esse discernimento. Assim, conferiu-se um debate entre a filosofia kantiana e a nietzschiana (nossos marcos teóricos) como forma de, por esses dois ângulos, examinar-se nosso problema. Desse modo, com relação à filosofia kantiana, abordou-se a compreensão acerca da moral como produto de uma causalidade pela liberdade (de caráter inteligível), visto que, ao se perpassar pelo conceito negativo de liberdade (soberania aos estímulos sensíveis), chegou-se ao sentido positivo de liberdade, isto é, ao conceito de autodeterminação: a capacidade de manufaturar por si mesmo a própria lei do agir. Tal exame foi imprescindível, afinal o conceito de heteronomia kantiano (indispensável ao direito) decorre de uma oposição ao conceito de autonomia. Se esta se consubstancia na questão de a lei ser decorrente de uma espontaneidade (ser um fim em si mesmo, um dever contendo uma “boa vontade”); aquela se caracteriza pela lei ter como razão uma causa condicionada, o que faz a lei, nesse caso, ser um meio para se alcançar um fim diverso. Nesse sentido, sob o amparo da filosofia kantiana, examinou-se que o direito se limita e se interessa, quanto à sua exigibilidade, pela conformidade da exterioridade do agir em relação à prescrição emanada por ele. Contudo, constatou-se que essa compreensão kantiana de agir conforme ao dever não explica cabalmente como acontece essa operacionalidade referente à correspondência entre o plano exterior do exercício das ações e a prescrição jurídica. Assim, pela filosofia nietzschiana, recuperou-se a seguinte análise: por intermédio de um conceito, é possível (re)conhecer as coisas (logo, também as ações humanas). Portanto, observou-se que essa operacionalidade no direito de se observar se o agir foi conforme ao dever só é possível porque temos conceitos sobre as coisas (a realidade) que nós, seres humanos, criamos (interpretamos). Sem os conceitos, não existe relação de identidade; por consequência, não existe (igualmente no direito) (re)conhecimento. Desse modo, como forma de demonstrar que o direito depende, outrossim, da presença dos conceitos para operacionalizar a exigibilidade sobre a conformidade exterior do agir (o que o distingue da moral), voltou-se a análise à filosofia nietzschiana, afinal, a partir da crítica nietzschiana à tradicional metafísica, verificou-se que o conhecimento (e a linguagem) não se consubstancia um espelhamento de uma realidade independente do ser humano, na qual ela seria autenticamente observável e, por isso, seria posta em uma relação de correspondência fidedigna entre significantes e significados. O direito, pela filosofia kantiana, diferencia-se da moral em razão da satisfação pela conformidade exterior do agir com a prescrição. E, pela filosofia nietzschiana, explica-se como acontece, no direito, o processo de identificação dessas condutas, o qual sucede graças ao ser humano ser um indivíduo inexoravelmente criador do conhecimento (um sujeito interpretativo).

Palavras-chave: moral; direito; Kant; Nietzsche.

ABSTRACT

The present work is based, at its core, on the old philosophical discussion about whether there is a distinction between morals and law. However, the core of the research was not only the examination of Kant's distinction between committing an action for duty and action according to duty, as well as to the philosophical foundations responsible for sustaining this discernment. Thus, there was a debate between Kantian and Nietzschean philosophy (our theoretical frameworks) as a way to examine our problem from these two angles. Therefore, concerning the Kantian philosophy, the understanding of morality as a product of causality for freedom (of an intelligible character) was addressed, since, when passing through the negative concept of freedom (sovereignty over sensitive stimuli), to the positive sense of freedom, that is, the concept of self-determination: the ability to manufacture by itself the very law of action. Such examination was essential, after all the Kantian concept of heteronomy (indispensable to law) arises from an opposition to the concept of autonomy. If this is substantiated in the question of the law being the result of a spontaneity (being an end in itself, a duty containing a "goodwill"); the former is characterized by the law having a conditioned cause as a reason, which makes the law, in this case, a means to reach a different end. In this sense, under the support of Kantian philosophy, it was examined that the law is limited and is interested, as to its enforceability, by the conformity of the externality of the act concerning the prescription issued by it. However, it was found that this Kantian understanding of acting in accordance with duty does not fully explain how this operability takes place regarding the correspondence between the external plane of the exercise of actions and the legal prescription. Thus, by Nietzsche's philosophy, the following analysis was recovered: through a concept, it is possible to know and to recognize things (thus, also human actions). Therefore, it was observed that this operability in the law to observe whether the act was following the duty is only possible because we have concepts about the things (reality) that we, human beings, create (interpret). Without concepts, there is no identity relationship; consequently, there is no (also in law) to know and to recognize. Thereby, as a way of demonstrating that the law depends, moreover, on the presence of concepts to operationalize the enforceability over the external conformity of the action (which distinguishes it from morals), the analysis was turned to Nietzschean philosophy, after all, from Nietzschean's criticism of traditional metaphysics, it was found that knowledge (and language) is not a mirror of a reality independent of the human being, in which it would be authentically observable and therefore be placed in a relationship of reliable correspondence between signifiers and meanings. Law, by Kantian philosophy, differs from morals due to satisfaction by the external conformity of acting with the prescription. The Nietzschean philosophy, explains how the identification process of these conducts, takes place in law. This happens because the human being is an individual that creates knowledge inexorably (an interpretative subject).

Keywords: moral; law; Kant; Nietzsche.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	A MORAL NA FILOSOFIA DE KANT COMO DECORRÊNCIA DE UMA RAZÃO PURA.....	22
2.1	A NATUREZA RACIONAL DA MORAL KANTIANA.....	22
2.2	A LEI MORAL COMO UMA CAUSALIDADE PELA LIBERDADE.....	31
2.3	A “BOA VONTADE” E O IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	87
3	A CRÍTICA DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA AO “MUNDO VERDADEIRO”	112
3.1	A PRIMAZIA PELO VIR A SER (O MUNDO DA VIDA): UMA CRÍTICA À TRADIÇÃO METAFÍSICA (À MORAL) DOS PRECONCEITUOSOS FILÓSOFOS.....	112
3.1.1	Marteladas à compreensão dicotômica verdade e aparência e, por consequência, à moral como verdade inquestionável transcendente.....	112
3.1.2	A ontologia moral como significado metafísico de dominação do rebanho.....	125
3.1.3	O erro dos filósofos: a razão onipotente e independente do corpo e o desprezo pelo devir de Heráclito.....	135
3.1.4	A vontade de verdade como refúgio metafísico, seja dos filósofos, seja dos cientistas.....	165
4	A EXTERNALIDADE DA CONDOTA COMO ÚNICA EXIGÊNCIA POSSÍVEL DO DIREITO: A OPERACIONALIDADE PELA HETERONOMIA DA FILOSOFIA KANTIANA E PELO CONCEITO COMO METÁFORA DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA.....	179
4.1	A SATISFAÇÃO DO DIREITO COM O CARÁTER EXTERIOR DA CONDOTA QUANTO À MERA CONFORMIDADE COM A LEI.....	179
4.1.1	Autonomia e heteronomia na filosofia kantiana e o caráter exterior do agir como limite de incidência do direito: a exigência é agir conforme ao dever, e não por dever.....	179
4.1.2	O direito não exige sentimentos, mas sim o caráter exterior das condutas humanas conforme este é posto como correspondente a um conceito.....	195
4.2	A LINGUAGEM E SEUS CONCEITOS COMO CONSTRUTORES DO CONHECIMENTO, DA REALIDADE (E DO DIREITO).....	204
4.2.1	O direito só pode vindicar, externamente, as condutas humanas: para isso, serve-se dos conceitos como ferramenta de identificação desses atos.....	204
4.2.2	A invenção metafórica das coisas como criação da realidade de acordo com a filosofia nietzschiana: só há como o direito afirmar ao que certa conduta se refere porque se possui um conceito para dizer o que ela é (e não é).....	211

4.2.3 O compartilhamento do conceito como condição de subsistência da comunidade: a linguagem natural humana decorre de uma atividade inventiva, porém, no rebanho (por consequência, no direito), não se pode dizer qualquer coisa de qualquer coisa.....	219
4.3 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA: NÃO HÁ COISAS EM SI, APENAS INTERPRETAÇÕES.....	234
4.3.1 Conhecimento e devir se excluem: o conceito como invenção humana e a ausência de verdades absolutas na linguagem natural humana (e, portanto, no direito).....	234
4.3.2 O preconceito do ser como condição do conhecimento.....	238
4.3.3 A crítica aos conceitos como espelho do mundo como crítica à metafísica, e a linguagem natural humana, enquanto expressão invencível da qualidade de ser humano, como ambiente intransponível do próprio conhecimento.....	246
4.3.4 O preconceito ontológico na linguagem natural humana e o conceito (o conhecimento) como resultado de uma atividade criativa arbitrária dependente do conflito de forças vitais.....	251
4.3.5 A interpretação do mundo do devir como condição da realidade humana: não há conhecimento fora do ambiente criativo da linguagem natural humana.....	268
4.3.6 Não há verdade sem interpretação, e não há interpretação sem vitalidade.....	269
4.3.7 A verdade não tira sua força de uma ontologia.....	276
4.4 O DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA EMPREENDIDA PELA TEORIA DO CONHECIMENTO DE NIETZSCHE À ONTOLOGIA DA TRADICIONAL FILOSOFIA OCIDENTAL.....	278
4.4.1 O preconceito ontológico na teoria do fato jurídico no direito tanto na ideia de “fato”, como ainda na compreensão da linguagem natural presente no texto da norma jurídica.....	278
4.4.2 O preconceito do ser no direito: a linguagem natural presente no texto das normas jurídicas como uma linguagem objetiva, desinteressada voltada à verdade.....	285
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	291
REFERÊNCIAS.....	294

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa foi desenvolvida a partir da antiga discussão filosófica travada sobre a distinção entre a moral e o direito. Questões como se os dois se confundem, ou se são integralmente diferentes ou, ainda, se possuem traços distintos, porém com algum ou alguns elementos de confluência, são posições de resposta observáveis perante os estudiosos acerca desse tema. A depender de como a moral e o direito sejam compreendidos, muda-se a conclusão à qual se chega. Desse modo, visto que existe essa variedade filosófica de compreensão sobre eles, é necessário, em uma investigação sobre essa discussão, esclarecer os pontos de partidas, isto é, de qual moral e de qual direito, aqui, fala-se e o porquê.

Quanto à moral, adotou-se aquela concebida por Kant. Nossa explicação quanto a essa decisão se baseia em dois fundamentos. Primeiro, em razão do peso da filosofia kantiana, no decorrer da história, na cultura ocidental tanto em relação à moral, quanto em relação ao direito. São raros os estudiosos da filosofia ou da filosofia do direito que não o tenham revisitado, seja para criticá-lo, seja para complementá-lo ou apenas lhe aquiescer. Segundo, não foi porque ela se configura como melhor ou pior enquanto teoria moral (afinal isso é um juízo subjetivo), mas sim porque, a despeito de sua proeminente influência, segundo nossa leitura prévia, ela compreende haver traços distintivos entre a moral e o direito a partir da espécie de causalidade do agir. E esse critério, voltando ao primeiro ponto de nossa justificativa, influencia até hoje a cultura moral e jurídica ocidental da qual fazemos, ainda que com nossas particularidades, parte. De todo modo, todo trabalho de pesquisa precisa de algumas escolhas relativamente arbitrárias quanto aos pontos de partida definidos por parte do pesquisador, tomar como pressuposto a moral kantiana foi uma de nossas, afinal, como ressaltamos, tantas outras compreensões morais também influenciaram a construção do pensamento acerca da moral e do direito.

Quanto aos nossos pressupostos sobre qual compreensão adotamos acerca do direito neste trabalho, a despeito de toda a discussão sobre o que ele é, partimos, ainda que sem a pretensão categórica ou essencialista, da seguinte questão: para o direito, as prescrições e as condutas praticadas pelos seres humanos são de extrema relevância, de modo que ele se constitui por essa regulação que exerce, nem que seja em últimas consequências, sobre o agir humano ao o proibir ou o permitir ou, simplesmente, prescrever a incidência de efeitos. Se há um caráter de pacificação ou de coexistência harmoniosa compreendido como a natureza

finalística intrínseca do direito,¹ esse é outro recorte de problematização possível de se perquirir. Contudo, nosso interesse, aqui, é se debruçar sobre algo, aparentemente, mais basilar: a regulação de condutas enquanto expressão mecânica do movimento pois posto em exercício pelo corpo. Consoante parece indiscutível, a ordenação do agir humano — e, por isso, a conformidade exterior da ação com a prescrição presente na regra (heteronomia) — expressa-se como a qualidade mais fundamental do direito, visto que o pressuposto é, ao haver as determinações de o que é lícito ou ilícito fazer, verificar quais ações correspondem ou não exteriormente ao comando previsto pelo direito. Neste, como se apercebe dessa compreensão, é imprescindível a existência de um regramento do agir humano. Quem participa de uma comunidade jurídica sabe, portanto, que seu comportamento é ordenado com base em prescrições, de maneira que, para além da discussão do direito deter como predicação essencial a harmonia social, ele determina quais agires são considerados permitidos ou proibidos.

Nesse sentido, como se ressaltou, mesmo que sem pretensões essencialista, pressupõe-se que o mais básico ao direito — apesar de se tratar um elemento cultural, logo inexoravelmente variável no tempo e no espaço — é a imposição, com fundamento na ordem, de aquilo que é posto como autorizado a se fazer ou não. Sob essa premissa, considera-se que — ainda que seja, numericamente, quanto aos integrantes, uma sociedade minúscula — existe uma ordenação delimitando o que é permitido ou proibido fazer, ou seja, a figura do direito. Com efeito, direito se liga imediatamente a ideia de regramento.

Desse modo, embora exista essa discussão complexa sobre o que é o direito e quais são seus atributos essenciais, importa à nossa pesquisa tomar como pressuposto a existência intrínseca da seguinte característica: a regulação das condutas. Porém, conforme já se adiantou de nossas leituras prévias da filosofia kantiana, essa regulação sobre o que se deve fazer ou não, aparentemente, só consegue operar a exigibilidade aspirada pelo direito quando a perquirição se dirige a se ater à conformidade exterior do agir humano, enquanto disposição cinética corporal, à definição da conduta prevista como lícita ou ilícita. Ou seja, uma de nossas

¹ Como se observa em Marcos Bernardes de Mello, o referido autor pensa que a sociedade, na qualidade de agrupamento de seres humanos, é investida inexoravelmente de conflito de interesses, de desejos divergentes e opostos, de maneira que ela precisa ser organizada sob o princípio de que essa “convivência seja a mais harmônica possível”. Nesse sentido, ele dispõe que o direito é constituído pela função precípua de assegurar a “coexistência pacífica no meio social”. Cf. MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do fato jurídico: plano da existência**. 20ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2014. Págs. 35 e 39. No mesmo sentido, está a advertência de Miguel Reale: “[s]e o direito sempre se refere ao todo social, não de maneira absoluta, mas como garantia de coexistência, não tem cabimento reconhecer qualidade jurídica aos ordenamentos ilícitos ou criminosos, consoante tem sido afirmado por autores que, ou concebem o direito como simples ordem exterior de coexistência, ou lhe reconhecem apenas natureza econômica-utilitária”. Cf. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20ª Ed. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 670.

premissas é: a questão fundamental ao direito é a heteronomia, afinal, neste caso, o móbil pelo qual se praticou aquela determinada conduta (se derivada de uma causalidade pela liberdade ou uma causalidade pela natureza) não entra como critério para definir a satisfação do direito quanto ao valor jurídico da conduta em questão. Com fundamento na referida heteronomia, extrai-se, provisoriamente, que ao direito é tão somente suficiente coincidir a exterioridade do agir com a prescrição (a determinação referente). Conforme compreende a filosofia kantiana, é a diferença entre heteronomia e autonomia a chave para se balizar a distinção entre moral e direito, é isso que exploraremos e analisaremos nesta pesquisa.

Essa discussão sobre se há uma distinção entre a moral e o direito, a despeito de não ser nova na filosofia do direito, tem a sua importância preservada até o presente momento. A relevância desse problema é evidente, peguemos uma discussão jurídica crucial que se apresenta perante os tribunais brasileiros: a responsabilidade civil em razão do abandono afetivo. A relevância de citá-la é demonstrar, inequivocamente, a pertinência hodierna que o problema da referida discussão por nós levantada tem ainda nos tempos atuais. Assim, da mesma maneira que essa discussão se releva fundamental, pois, ora, como observável, o direito se imiscui sobre questões demasiadamente íntimas (como o exemplo inicialmente citado: os sentimentos nutridos pelas pessoas); é imprescindível examinar, ainda, se as críticas empreendidas pelo filósofo Nietzsche à teoria do conhecimento (e, por tabela à linguagem) são, nesse sentido, necessárias para a compreensão da própria operacionalidade do direito empreendida por meio da heteronomia no que tange a essa incursão sobre o plano interno do ser humano na qualidade consubstancial de parque fabril e de palco de nossas volições, nossas inclinações, nossos sentimentos.

Ou seja, *prima facie*, verifica-se que não se trata de problemas filosóficos meramente abstratos sem efeitos diretamente práticos (isto é, não se está a discutir os sexos dos anjos, como o senso comum muitas das vezes considera ser esse o empreendimento da atividade filosófica). Muito pelo contrário, esses problemas têm importância imediata no cotidiano da própria sociedade e, portanto, na vida das pessoas, pois refletem diretamente os fundamentos sobre os quais o direito se sustenta. O problema, desse modo, de nossa pesquisa, pode-se dizer, manifesta-se na questão da conformidade exterior do agir à prescrição conferida pelo direito como a pedra de toque responsável por distinguir este da moral.

Contudo, se por um lado, a heteronomia, como fundamento do agir conforme ao dever, parece tornar capaz o discernimento da moral em relação ao direito. Por outro lado, tudo indica

que, sem um conceito para consubstanciar e diferenciar as ações, o direito não consegue avaliar se aquele agir, enquanto movimento mecânico do corpo, caracteriza-se como correspondente àquela conduta prescrita; afinal, inexistente um conteúdo a fornecer o material proporcionador a estabelecer o que as coisas são.

Em resumo, temos o problema arraigado em duas frentes: a) se a exigência exterior tão somente das condutas é suficiente para assegurar uma discriminação entre a moral e o direito; b) e se estar de posse de um conceito, nessa tarefa, é imprescindível por operacionalizar a consubstanciação e, por consequência, a identificação do ser da conduta (isto é, o (re)conhecimento de qual ela é). Ou seja, nossa investigação sobre a diferença entre o direito e a moral passa tanto pela filosofia moral e do direito kantiana, como também pela filosofia nietzschiana quanto à teoria do conhecimento, configurando-se, portanto, nossos marcos teóricos.

Se uma das vertentes do problema se debruça sobre a hipótese expressa na questão da exigência apenas do caráter exterior do agir pelo direito; conseqüentemente, um dos objetivos passa a ser a análise de se essa exigência da exterioridade do agir alcança o plano interno do ser humano. Em outras palavras, essa parte da investigação se caracteriza em saber se a exterioridade da ação é um limite do exigível pelo direito, porém não, ao mesmo tempo, um óbice para ele conseguir vindicar elementos assentados na interioridade do indivíduo. Assim, a perquirição sobre se o íntimo do sujeito está circunscrito ou não à esfera do direito tem por finalidade saber até que ponto a conformidade exterior da ação (ocorrente na heteronomia) é um suporte capaz de se imiscuir sobre esse íntimo.

Retomando à questão da justificativa da pesquisa, pelo exemplo da responsabilidade civil por abandono afetivo, conforme já mencionamos, reforça-se como restou evidente a vigência do problema da necessidade da investigação quanto à diferenciação entre a moral e o direito. E mais, no mesmo sentido, esse exemplo foi capaz, ainda, de apontar que uma apressada compreensão acerca dessa investigação pode não conseguir explicar adequadamente como o direito empreende sua exigência de elementos próprios ao âmbito interno do sujeito. Afinal, com recurso apenas da filosofia kantiana, contentar-se-ia, consoante esse breve exame precário, com a resposta imediata de que o direito se dirige a reger a exterioridade do agir enquanto atividade físico-mecânica; logo, se algo passa apenas no plano interno do ser humano, revelar-se-ia como um objeto impossível. A responsabilidade civil por abandono afetivo, desse modo, é hábil em demonstrar que o direito simplesmente não ignora essa dimensão interior do ser

humano. Isto é, para o direito, a questão não é, mera e simplesmente, muitas das vezes, o que se faz (ou deixa de fazer), mas sim aquilo que se sente, quais afecções perpassam, quando se faz (ou deixa de fazer). Assim, a consideração tomada pelo direito, nem sempre, é tão somente em relação à prática da conduta em si, mas sim se dirige, igualmente, ao que tudo indica, à circunscrição interior do ser humano, atendo-se ao que de afetivo, emocional ou sensitivo acontece, aflora, experimenta-se. Nesse sentido, de plano, nossa tarefa é, de maneira imediata, conforme as considerações aqui já realizadas, evidenciar a vigência e a importância de revisitar a problemática da distinção do direito e da moral, enquanto justificativa de nosso trabalho.

Em uma pequena digressão, podemos, desde logo, alongar essa nossa justificativa ressaltando que não é apenas na questão da responsabilidade civil por abandono afetivo que o direito — pelo menos, ainda que seja aparentemente — apresenta-se como interessado sobre o conteúdo interno do ser humano. Outros exemplos são a compreensão de “dolo” no direito penal e de “fato jurídico (em especial, quanto ao “ato jurídico”, “ato ilícito” e o “negócio jurídico”²), principalmente, no âmbito do direito civil. De um lado, como no caso da responsabilidade civil por abandono afetivo, a preocupação é pelos sentimentos; por outro lado, nesses dois outros exemplos citados, a preocupação é pela intenção, pelo motivo, pela vontade. De toda maneira, independentemente se a pergunta crítica é pelo sentimento ou pela volição, a questão, em últimas consequências, diz respeito ao plano interior do sujeito, a saber, às afecções sentidas ou desejadas pelo ser humano enquanto animal fisiológico dotado de inclinações.

O presente trabalho, nesse sentido, ao ter como problema a questão de se existe uma distinção entre a moral e o direito, tem como hipótese a asserção de que o direito se discrimina da moral, pois tão somente se debruça, exigentemente, sobre o plano exterior das ações praticadas, enquanto atividade cinética do corpo; porém, para que isso seja possível, é necessário a existência de um conceito o qual, por sua vez, afirme o que são essas ações, ou seja, tornem-nas identificáveis.

O objetivo geral desse trabalho, portanto, revela-se na tarefa de apontar um esclarecimento filosófico capaz de explicar se, no problema da diferenciação da moral e do direito, o fenômeno da cobrança do direito se restringe apenas ao caráter exterior do exercício das ações humanas, de modo a ser possível julgar uma concordância ou uma recusa com nossa

² Sobre essa classificação do fato jurídico quanto àqueles caracterizados por ter a vontade como elemento essencial, recomenda-se a leitura da obra “Teoria do fato jurídico: plano da existência” de Marcos Bernardes de Mello. Cf. MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do fato jurídico: plano da existência**. 20ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2014. Págs. 175 e 176.

hipótese. Por sua vez, quanto aos objetivos específicos, pretende-se, em caráter auxiliar, explicar a filosofia kantiana no tocante à moral e ao direito em relação aos conceitos filosóficos elaborados pelo referido autor atinentes à questão investigativa acerca da existência ou não dessa distinção; como também se pretende explicar a filosofia nietzschiana acerca da teoria do conhecimento localizando onde ela se vincula a essa discussão sobre a diferença entre a moral e o direito.

Como forma de se atingir os objetivos aqui lançados neste trabalho, reduziu-se, quanto à metodologia de investigação, à pesquisa bibliográfica, em virtude do tema e da perspectiva filosófica do estudo. Desse modo, tendo em vista este trabalho deter essa qualidade de pesquisa bibliográfica, conforme ressaltado; tomou-se como caminho a revisitação dos marcos teóricos (Kant e Nietzsche) no que concerne às bibliografias primárias de cada respectivo autor, como também a revisitação da produção bibliográfica de outros filósofos quando ela se configurou relacionada aos temas presentes nos objetivos.

Demais disso, teve-se como percurso, ainda, a revisitação da produção bibliográfica de estudiosos dos referidos filósofos ou de estudiosos com pesquisas voltadas aos temas relativos ao problema enfrentado no presente trabalho. De toda sorte, se de um lado, procuramos explicar a filosofia de Kant e de Nietzsche quanto ao problema e a hipótese de nossa investigação a partir da leitura crítica direta deles; por outro lado, procuramos explicar outrossim pela ótica de outros filósofos e de outros estudiosos procedendo com a mesma atitude crítica. Nesse sentido, a tarefa foi percorrer não apenas uma leitura unilateral, ainda que crítica, dos filósofos do marco teórico, mas também uma leitura indireta, pois se voltou, sem abandonar a referida postura crítica, a outros filósofos, como também a outros estudiosos. Assim, o caminho da atividade explicativa desse trabalho se constituiu em alcançar um esclarecimento intermediado pela pluralidade de compreensões acerca de nosso problema, compondo-o ora por meio de um confronto entre os pensadores, ora por meio de um diálogo entre eles.

Nosso trabalho, tendo em vista que possui como marco teórico dois filósofos, teve como roteiro, primeiramente, a partição de um capítulo para a filosofia de Kant e outro para a filosofia de Nietzsche. Isso porque, na medida em que nosso problema é relativo à discussão da existência de uma distinção entre a moral e o direito; consoante se verificará no decorrer do trabalho, Kant, quanto à sua compreensão filosófica, forneceu, por meio da investigação sobre a moral por ele perpetrada, subsídios aparentemente hábeis, ainda que de maneira parcial, a trazer uma resposta ao juízo concernente à nossa hipótese.

De igual maneira, visto que Kant, com relação à nossa pressuposição, não deu conta de explicar integralmente o problema da discussão em questão; Nietzsche, quanto à sua compreensão filosófica, proporcionou, ao que tudo indica, conforme também será objeto de análise no transcorrer deste trabalho, aportes teóricos capazes de nos auxiliar a explicar que a resposta de Kant, por sua vez, não foi inteiramente suficiente para elucidar esse problema investigativo da existência de uma distinção entre a moral e o direito.

Com efeito, se nossa hipótese, de uma parte, dirige-se, em sua afirmação, a apontar que um dos caracteres da distinção entre a moral e o direito está na exigência deste da conformidade apenas exterior do agir com a prescrição presente no direito, logo será impossível não revisitar a filosofia moral kantiana. De outra parte, se nossa hipótese também assevera haver a necessidade de existir conceitos explicitadores de aquilo que é determinado agir como forma de ser possível (re)conhecê-los, assim será indispensável revisitar a filosofia nietzschiana principalmente no que diz respeito à sua teoria do conhecimento. Por essa razão, os dois primeiros capítulos trataram de explorar os fundamentos e os pressupostos teóricos competentes a explicar a discussão disposta em nossa hipótese. No final, na última parte, voltando-se ao direito como eixo central, houve a tentativa de elucidar se nossa hipótese consegue ser fundamentada com base na integralização dessas duas filosofias díspares, a saber, a kantiana e a nietzschiana.

Demais disso, faz-se necessário ressaltar a seguinte observação: tendo em vista que essa última parte se tratou de explicar o problema da distinção da moral e do direito a partir da perspectiva de como o direito procede centralizando-se na questão de quais fundamentos o sustentam, empregou-se como ferramenta para empreender essa explanação aquilo que fora analisado dos filósofos de nosso marco teórico nos capítulos 1 e 2 deste trabalho. Assim, será observável ao leitor uma certa circularidade do próprio texto, pois, nessa etapa final, algumas ideias serão a todo momento retomadas com o fim de demonstrar as conexões ou, quando não, as discrepâncias entre as filosofias ou os pensamentos envolvidos trabalhados em tópicos distintos.

Assim, com relação ao itinerário adotado, o primeiro capítulo teve como escopo, sem se abster de uma postura crítica, apresentar uma explicação da filosofia moral kantiana de que ela, ao contrário do direito, liga-se à ideia do princípio objetivo do agir em razão do caráter intrínseco puramente racional da moral, o qual, por consequência, dispõe a preocupação da moralidade se circunscrever sobre o móbil do agir. Desse modo, visto que a compreensão

kantiana da heteronomia do direito decorre da ideia de aquilo que é contrário à autonomia inerente à moral, revelou-se fundamental para se chegar a elucidação de nosso problema analisar e explicar a racionalidade atribuída à moral por Kant, como também a compreensão kantiana da moral como decorrente de uma causalidade pela liberdade (de caráter inteligível).

Se a moral se fundamenta nessa espécie de causalidade racional autônoma, importa, portanto, à moral a causa incondicionada do agir expressa na vontade puramente boa não investida por nenhuma espécie de restrição. Sendo assim, na medida em que, em nossa hipótese, pressupõe-se o direito se caracterizar pela conformidade exterior do agir segundo a determinação prescrita por ele; como forma de tentar lançar luz quanto a essa discussão da distinção entre a moral e o direito, explicou-se e se analisou, por fim, o que é esse móbil do dever cujo conteúdo é a “boa vontade” imprescindível na caracterização da moral, como também qual forma ele detém (o imperativo categórico).

No segundo capítulo, por seu turno, em razão de nossa hipótese se ater, igualmente, à questão da necessidade de o direito estar munido de conceitos, pois estes são ferramenta de (re)conhecimento, tratou-se de explicar, sem se eximir da atitude crítica, os fundamentos da filosofia nietzschiana. Desse modo, como forma de compreender como se consegue, no direito, julgar se houve ou não uma correspondência da exterioridade da conduta em relação à imposição do agir demandado, revisitou-se as premissas da filosofia nietzschiana com o fim de esclarecer como Nietzsche atrela a atividade de conceituar como decorrente de um processo de criação humana, no qual a razão não se encontra isolada do corpo, mas sim imbricada ao nosso organismo, de sorte que pensar se revela uma laboração biológica, isto é, uma atividade plástica interpretativa resultante diretamente da vitalidade.

Sendo assim, com o propósito de elucidar essa compreensão de Nietzsche sobre o processo de conceituação, procurou-se explicar a posição nietzschiana pelo devir, em vez do ser, como também explicar como a preleção por esse ser pela tradicional filosofia ocidental carrega um caráter universalista, de dominação, antagonista da vida, e como está, por conseguinte, essa preleção impregnada da vontade de verdade.

Por fim, o terceiro capítulo foi destinado a uma tentativa de integralização da filosofia kantiana com a nietzschiana quanto a explicar o nosso problema da questão da existência ou não de uma distinção entre a moral e o direito por meio da perspectiva da heteronomia presente no direito e da questão do conhecimento (dos conceitos) como criação humana. Procurou-se, portanto, apontar, com base na filosofia kantiana, que o direito não se preocupa com a espécie

de causalidade envolvida, pois se interessa apenas com a exterioridade da ação (mesmo que ela expresse um sentimento, uma intenção), como também apontar, por meio da filosofia nietzschiana, que o direito sem o conceito, o qual é uma produção humana, não consegue ser operável. Nesse sentido, com arrimo nesses propósitos, embora já se tenha adiantado genericamente essa advertência, assinala-se que se retomou, bastante e principalmente, à filosofia nietzschiana, visto que o intuito, na parte específica sobre a conceitualização, foi demonstrar como o direito, em sua constituição e manejo, esconde a ontologia conferida pela vontade de verdade, esta responsável por camuflar a volatilidade (a ausência de objetividade) do conhecimento (dos conceitos) elaborado pelo ser humano, quando ela é própria intrinsecamente da atividade interpretativa.

Na conclusão, procurou-se demonstrar que, embora os filósofos de nosso marco teórico tenham fundamentos contrários, as reflexões filosóficas podem, em alguns casos, encontrar, ainda assim, algum espaço de conciliação. Se de um lado, Kant, com sua filosofia, traz uma explicação sobre a exigência realizada pelo direito se ater ao caráter externo da conduta; por outro lado, ignora a discussão sobre como se dão os conceitos e se ele carrega ou não consigo esta característica de ser um correspondente de uma realidade alheia e imutável alcançável objetivamente por todos.

Diz Alberto Caeiro, no poema “Quando vier a primavera”, que “[a] realidade não precisa de mim”. Porém, ora, a realidade é ela o que é ou as coisas refletem tão somente aquilo que nossa compreensão humana, como limite possível, produz na linguagem? Esse questionamento complementa a discussão acerca da distinção entre a moral e o direito; por isso, foi-se necessário se socorrer da filosofia nietzschiana, visto que esta compreende o ser humano sem desconsiderar a dimensão orgânica, histórica, cultural, perspectiva, denunciando, portanto, que as ações relevantes ao direito (como é a questão da produção do conhecimento humano) apresentam múltiplas possibilidades de sentido, pois há, em toda atividade cognitiva humana, o fator interpretativo.

Assim, por meio da tentativa dessa leitura conjunta de Kant e Nietzsche, procurou-se apenas trazer a reflexão de se essa postura dialógica entre esses dois autores produz um resultado possível acerca da compreensão filosófica do direito de como ele se distingue da moral e do que precisa para operar em aquilo que o constitui. Contudo, sem o propósito de reduzi-la como verdade absoluta, imutável no tempo e no espaço de caráter essencialista. A filosofia se consubstancia na perenidade da dúvida e do exercício incansável da reflexividade

do pensar, de sorte que buscamos, como consequência deste trabalho, o fomento da rediscussão de nosso problema principalmente por meio da abertura à crítica desta pesquisa.

2 A MORAL NA FILOSOFIA DE KANT COMO DECORRÊNCIA DE UMA RAZÃO PURA

2.1 A NATUREZA RACIONAL DA MORAL KANTIANA

Quando vai se analisar a filosofia moral kantiana, ressalta-se, desde logo, que é impossível desenvolver, antes de tudo, algum estudo a respeito dessa filosofia sem voltar, inicialmente, para a questão de qual é o lugar da ética na teoria do conhecimento do citado filósofo. A primeira pista quem concede, nesse sentido, é o próprio Kant, pois, em sua obra “Fundamentação da metafísica dos costumes”, como ele faz questão de evidenciar no título, a moral é fundamentada, por ele, para além do mundo empírico, de sorte que sua sustentação se dá e se amarra em condições suprassensíveis.

Kant, todavia, não extrai esse pensamento de si próprio como se isso significasse uma inovação derivada dele. Muito pelo contrário, não há nada de inédito, e ele mesmo faz questão de ressaltar que vai buscar inspiração na filosofia grega quando esta se colocava como consubstanciada por três ciências, a saber, a física, a ética e a lógica. Kant, conforme se apercebe do prefácio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, de posse da criatividade legada pelos gregos, aponta que não há nenhuma retificação para se fazer quanto a essa divisão conferida por aquele povo antigo. Desse modo, ele afirma:

[a] velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e não há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões.³

Seguindo essa sistematização deixada pelos gregos, Kant vai dirigir sua preocupação ao conhecimento racional. E, a partir disso, elabora a sua subdivisão. De um lado, afirma que o conhecimento racional pode ser material, quando toma como preocupação qualquer objeto. Por outro lado, pondera que ele pode ser formal, quando, no caso, incide-se tão somente sobre a forma do entendimento e da razão abstraídas de qualquer condição (intervenção) empírica quanto às regras universais do pensar em geral independentemente de qualquer que seja o objeto em consideração. Nesse passo, lógica é a filosofia formal. Por sua vez, com relação à filosofia material, esta se deteria sobre objetos específicos e sobre as leis próprias que, igualmente, constituem esses objetos. Como leis, elas seriam ou leis da natureza ou leis da liberdade. Quanto

³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 13.

à primeira, a ciência seria a física (também denominada de “teoria da natureza”). Quanto à segunda, a ciência seria a ética (também denominada de “teoria dos costumes”)⁴.

Ainda sobre essa sistematização, Kant procura acentuar uma distinção o qual é deveras importante para o próprio desenvolvimento da filosofia dele, a saber, a questão de separar o conhecimento puramente racional do conhecimento empírico. Para ele, a lógica só se consubstanciaria como tal e, por consequência, como cânone para o entendimento ou para a razão, justamente, por não extrair nada do mundo sensível; seria por essa razão que ela se configuraria como constituída por leis universais e necessárias e teria validade, portanto, para todo o pensar de modo geral. Em contrapartida, diferentemente da lógica, Kant dispõe a filosofia natural e a filosofia moral como detentoras de dois caracteres, pois seriam elas constituídas parcialmente, de um lado, por uma parte empírica e uma parte racional.⁵ Nesse sentido, Kant faz a seguinte ponderação:

[p]ode-se chamar empírica a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apoiam em princípios *a priori* chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente forma, chama-se lógica; mas quando se limita a determinados objectos do entendimento chama-se metafísica.⁶

Assim, conforme se verifica, quando a filosofia toma como lastro princípios provenientes do mundo sensível, seria ela uma filosofia empírica; quando se circunscreve restritamente ao âmbito racional, ignorando qualquer elemento externo pertencente à sensibilidade, seria uma filosofia pura. Esta, ao restringir seu domínio apenas ao plano racional, poderia ser compreendida a partir de duas perspectivas: pela forma e pela matéria. A filosofia pura (racional) da forma é a lógica, mas, quando se debruça sobre objetos específicos do entendimento, passa-se a ser uma filosofia material, a qual Kant nomina de metafísica.

O que Kant pretende, portanto, nessa sistematização, é demonstrar que a filosofia se divide sobre dois planos: o racional definido pela razão e o empírico definido pela sensibilidade. A razão, em sua atuação restringida ao seu perímetro, quando toma em consideração a forma, perfaria a lógica; e se toma em consideração certos objetos provenientes das condições da

⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 13.

⁵ Kant, quanto à ciência natural (a física), coloca esta como interessada nos objetos sensorialmente externos. No entanto, para ela se perfazer como ciência, é necessário se valer de princípios *a priori*. Esse sistema de princípios independentes da sensibilidade é quem configura a ciência metafísica da natureza, de modo que torna se possível a física aplicada às experiências particulares. Cf. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008. Pág. 57.

⁶ KANT, op. cit., Pág. 14.

própria racionalidade mais as leis derivadas de si mesmas que regem e ordenam esses objetos, configurar-se-ia a metafísica, a qual poderia ser ou da natureza ou dos costumes. Destarte, se a lei tomada como objeto de investigação são as leis da liberdade, a metafísica em questão é aquela dos costumes.⁷ E, na qualidade de objetos do entendimento, ou seja, de sua abrangência estritamente racional, temos a filosofia moral no mais puro sentido do termo. Conforme explica Kant:

[d]esta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. A física terá portanto sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente antropologia prática, enquanto a racional seria a moral propriamente dita.⁸

Como se apercebe, Kant considera a verdadeira filosofia moral como sendo aquela a qual não pode se constituir tão somente por elementos empírico, pois a base dela é determinada, de maneira pura, racionalmente. Essa compreensão já denuncia, todavia, que ele não advoga a filosofia moral como, única e exclusivamente, acometida e instituída por condições *a priori*. Como já se explanou, Kant considera que a filosofia moral não é alheia ao mundo sensível, pois há a parte empírica: “(...) da vontade do homem enquanto ela é afectada pela natureza (...)”⁹. Assim, conquanto a filosofia moral não seja, integralmente, apartada e imune da sensibilidade, Kant defende que ela não pode se constituir tão somente por elementos empíricos, senão o que se estaria a examinar seria uma antropologia prática.¹⁰ Kant, como pode se aperceber, não põem a filosofia moral como exclusivamente derivada, composta e afetada pela racionalidade; muito pelo contrário, ele faz questão de ressaltar que a filosofia moral não pode é se constituir unicamente por conteúdos empíricos, porque, embora considere a lei moral como um produto da razão, o ser humano não é alheio à fisiologia instituída pela natureza, isto é, esta, de alguma maneira, também atua e restringe (constrange) o sujeito enquanto organismo biológico presente no mundo sensível, logo não se trata de a razão como unidade fabril da lei moral se fechar em si mesma, mas sim de operar conforme o ser humano também se constitui como elemento

⁷ Nas “Lições de ética”, em uma explanação semelhante, diz Kant: “[a] filosofia teórica é o conhecimento e a prática é a conduta. Se eu me abstraio das coisas particulares [*Gegenstände*], a filosofia da conduta é aquela que nos proporciona uma regra do bom uso da liberdade e este é objeto da filosofia prática sem consideração a essas coisas. Assim como a lógica trata do uso do entendimento sem considerar os objetos particulares [*Gegenstände*], a filosofia prática, portanto, trata do uso do livre-arbítrio não em relação a tais objetos, mas independente deles”. Cf. KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág.84.

⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 14.

⁹ *Ibidem*. Pág. 14.

¹⁰ “A ciência das regras de como o ser humano deve se comportar é a filosofia prática e a ciência das regras de sua conduta real é antropologia.”. Cf. KANT, op. cit., Pág. 86.

integrante da natureza e, portanto, inarredavelmente, acometido por esta, mesmo na questão racional.

Kant defende essa posição, justamente, porque ele se encontra no embaraço de, em sua filosofia moral, encontrar espaço para a liberdade quando ele concebe que o mundo sensível, na qualidade de ser uma sucessão de eventos, é determinado por leis da natureza. Assim, a ética de Kant pode ser resumida nessa tarefa desafiadora de conciliar o *a priori* da razão quanto à conferição da lei moral com o ser humano, na qualidade de componente da natureza, como fixado pelas leis que regem o mundo. Conforme salienta Sally Sedgwick, a filosofia kantiana não ignora o poder (a gerência) da sensibilidade sobre o ser humano, de sorte que

[a]o afirmar que logo no início do Prefácio que o objeto da ética é a vontade humana “na medida em que esta vontade é afetada pela natureza”, Kant nos expõe sua concepção de que, embora sejamos autorizados a pensar-nos como livres, não somos capazes de descartar inteiramente as determinações da natureza.¹¹

De toda maneira, conforme Kant deixa explícito no prefácio da “Fundamentação da metafísica dos costumes, quando, em forma de pergunta, censura as demais filosofias que não procuraram fundamentar a filosofia moral sob o âmbito da racionalidade; ele se põe na tarefa, ao seu sentir crucial, de questionar pela imprescindibilidade de se produzir uma filosofia moral que não mais se consubstancie, em sua totalidade, de elementos empíricos.¹² Eis as palavras do referido filósofo:

[n]ão tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao seguinte: — não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura filosofia moral que seja completamente depurada de tudo que possa ser somente empírico e pertença à antropologia?¹³

Nesse sentido, Kant é o filósofo que dispõe a moral e razão intrinsecamente dependentes e interligadas, pois apenas dessa maneira a moral se configuraria predicada pela universalidade e necessidade. Os conteúdos empíricos, desse modo, não poderiam se consubstanciar como

¹¹ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 60.

¹² Conforme salienta Sally Sedgwick, Kant, ao defender a racionalidade ser a fundamentação correta, ele se opõe há “séculos de esforços em justificar um princípio prático supremo”. Isto é, contrariamente a tudo aquilo que havia sido elaborado até então na filosofia moral, Kant recusa toda filosofia que procurou fundamentar a moral na observação da natureza humana em confronto com as condições empíricas, principalmente no tocante à dimensão volitiva humana constituída por seus impulsos e seus desejos. Um exemplo clássico de uma moral imersa nas considerações do mundo sensível seria o epicurismo. “Desde o século III. a. C., epicuristas afirmam, por exemplo, que todos os seres humanos desejam a felicidade e que, portanto, temos um dever em relação àquilo que produz ou promove a felicidade. Kant, muito pelo contrário, busca fundamentar a moral na racionalidade, de sorte que o princípio dela é considerado como constituído pela própria razão e pelas leis emanadas desta. Cf. Ibidem. Pág. 29.

¹³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 14.

fundamento da filosofia moral, pois, se assim fosse, esta seria obrigada a suportar a contingência do mundo.¹⁴ Dispor a fundamentação da moral na racionalidade é assegurar o caráter *a priori* dela; e, por isso, a insistência de Kant em extrair qualquer elemento empírico, do contrário, não teria como assegurar a universalidade e a necessidade sobre a moral. Seria, inclusive, nesses dois predicados que se residiria a força dela, porquanto, desse modo, põe ela circunscrita ao império do incondicionado, de maneira que sua validade jamais poderia ser circunstancial, pois ela não dependeria do contexto fático quanto a qualquer aspecto empírico. Segundo a filosofia kantiana, quem busca fundamentar a moralidade em condições sensíveis estaria completamente equivocado, visto que o mundo empírico só poderia conferir pilares particulares para sustentar uma moral, a qual, por sua vez, também seria, inexoravelmente, de teor subjetiva. Não coadunando com essa limitação, sublinha Kant:

[c]om as leis morais, porém, é diferente. Retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam necessárias. Com efeito, conceitos e juízos sobre nós mesmo e nossas ações e omissões não têm significado moral algum, se o conteúdo deles puder ser apreendido meramente a partir da experiência. E caso alguém se permitisse ser desviado, transformado alguma coisa proveniente dessa fonte em um princípio moral, correria o risco de cometer os erros mais grosseiros e perniciosos.¹⁵

A principal característica da filosofia moral kantiana, conforme pode se examinar, é a base de seu pensamento está assentado no fundamento de que a lei moral se consubstancia por intermédio de uma metafísica, de modo que não leva em consideração as condições do mundo sensível na conferição dos princípios da moral. E a própria pergunta que Kant faz no prefácio da “Fundamentação da metafísica dos costumes”, como já citado acima por nós, demonstra um pensamento axiomático a respeito de sua predileção pela racionalidade, pelo conhecimento puro de base *a priori*, na medida em que já parte do pressuposto, sem proceder a nenhum questionamento em relação a tanto, da necessidade de elaborar uma filosofia moral que não se perfaça integralmente de conteúdos empíricos. Desse modo, resta evidente que a questão dessa não contestabilidade, por parte de Kant, da indispensabilidade de despojar a sensibilidade de se intrometer sobre a filosofia moral se revela uma inclinação pela razão; afinal, caso se permita se ater às condições empíricas, não há mais como a dispor como caracterizada pela

¹⁴ Conforme pondera Kant, “[s]e o princípio baseia-se num sentimento moral, no qual se avaliam as ações segundo o prazer ou desprazer, segundo a repugnância ou, em geral, segundo o sentimento do gosto, então se baseia também num fundamento contingente. Pois, se alguém demonstra agrado [*Annehmlichkeit*] em algo, pode outra pessoa ter aversão em vista da mesma coisa. (...). Portanto o princípio da moralidade segundo os sistemas empíricos baseia-se em fundamentos contingentes. Cf. KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág.108.

¹⁵ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008. Págs. 57 e 58.

universalidade e necessidade. Toda essa problemática pode ser resumida na seguinte sentença: Kant não quer que se fundamente a moral em nenhum aspecto contingencial presente na natureza. Nesse sentido, conforme pondera Sally Sedgwick, em virtude de a filosofia prática carecer de ser fundada na razão e não na experiência, ele se socorre dessas duas premissas:

- i) Se fundarmos a moralidade na experiência, nós abrimos mão da universalidade e necessidade.
 - ii) Nós não podemos abrir mão da universalidade e necessidade.
- Portanto, a moralidade não pode ser fundada na experiência.¹⁶

Caso se pergunte, outrossim, por qual razão Kant coloca como indubitável essa necessidade de se atribuir a moral, em seu fundamento, como universal e necessária, verifica-se que isso, por sua vez, decorre de ele colocar como premissa manifestadamente ululante na reflexão humana uma compreensão geral acerca do dever e das leis morais. Como afirma Kant, “[q]ue tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais.”¹⁷ Com efeito, podemos dizer que Kant tem uma atitude deveras intransigível quanto ao seu ponto de partida, pois ele realmente não atribui nenhuma dúvida quanto à certeza do dever e das leis morais. Em outras palavras, tendo em vista que Kant põe o dever e a lei moral como um acerto indiscutível presente na consciência e é contrário às incertezas da lei do mundo empírico; precisa, portanto, buscar os fundamentos da filosofia moral em princípios *a priori*, pois somente perante a razão haveria como se repousar na segurança da certeza da infalibilidade do absolutismo da lei. Assim, para a filosofia moral kantiana, é de extrema necessidade se fundamentar na racionalidade, na medida em que só dessa maneira há como viabilizar o império soberano da lei moral estimada por Kant. No incondicionado da razão, não há exceções; e é isso que ele busca: a majestade onipotente da lei moral, pois apenas nessa ausência de restrição de qualquer espécie de limitação, para ele, estaria presente a qualidade de se valer como moral. Conforme afirma Kant:

[t]oda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: “não deves mentir”, não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num

¹⁶ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevsian. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 33.

¹⁷KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 15.

mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.¹⁸

No primeiro período da passagem citada, observa-se que Kant, segundo a sua compreensão, pondera que a moral se consubstancia numa lei, porém — para esta adquirir o valor da moralidade e o consistir qualificadamente assim — não pode se ater e se restringir a nenhuma particularidade. A lei só é moral quando ela vale independentemente de qualquer condição. Nesse sentido, se ela só se refere e se aplica a um contexto específico, na concepção kantiana, ela jamais poderia valer, predicamente, como moral. Ignorar o mundo sensível, seja quanto a qualquer peculiaridade do ser humano ou ainda quanto a qualquer especificidade do ambiente vivido pelo sujeito, é uma estratégia kantiana de assegurar a incolumidade da universalidade e da necessidade. Se a lei moral se funda em princípios *a priori*, é porque ela é um produto puro da racionalidade. Conforme explica Reno Sampaio Mesquita Martins, a filosofia moral kantiana se configura, portanto, como pura, pois se furta do mundo sensível, isto é, não se socorre de conteúdo nenhum provindo da experiência. São as leis morais expressões diretas da razão, do intelecto, na medida em que são obras *a priori*, e, por isso, metafísica dos costumes.¹⁹ Logo, conforme assevera Kant,

[a]s leis morais com os seus princípios, em todo o conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racionais leis *a priori*.²⁰

A moral kantiana se situa fora da no domínio da sensibilidade, pois, caso tivesse adstrita ao mundo empírico, não conseguiria deter um atributo de valor moral de maneira objetiva, isso porque, a constituição humana, enquanto conteúdo empírico que é, é constituída biologicamente como organismo de maneira singular, isto é, é contingente no sentido de que a vida não é uma propriedade de qualidade universalmente igual. Em razão dessa singularidade fisiológica responsável pela discrepância dos caracteres biológicos, o ser humano — ainda que, em muitas das vezes, possa-se afirmar que há uma semelhança orgânica entre as pessoas — tem a dimensão do sentir consubstanciada de maneira desigual, de sorte que toda manifestação assentada no corpo será, de igual modo, heterogênea. Assim, sejam os desejos, os impulsos, as

¹⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Págs. 15 e 16.

¹⁹ MARTINS, Reno Sampaio Mesquita. **Um estudo sobre a fundamentação da metafísica dos costumes à luz de Immanuel Kant**. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 77, jun 2010. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7922>. Acesso em 13 jan. 2021.

²⁰ KANT, op. cit., Pág. 15.

inclinações, os instintos, eles não estão dispostos no ser humano identicamente. Logo, qualquer ética que tome como critério de julgamento a matéria empírica implicará a relatividade de seus resultados. Cada pessoa, em razão da vida que a compõe, detém intrinsecamente uma individualidade intransponível quanto aos sentimentos. Desse modo, uma ética empírica se configura pela mutabilidade de aquilo que é apreciado como louvável ou reprovável no tempo e no espaço. Cada contexto, cada pessoa, por causa da singularidade que carrega, produz diferentes éticas. Seja pela mudança do que é considerado ético, como por exemplo, em vez de ser “a busca pela felicidade”, passar a ser “a busca por riqueza”. Seja pela questão de que a consideração sobre o que é “felicidade”, o que é “riqueza” altera entre os seres humanos, como ainda muda caso se refira ao indivíduo enquanto ser vivente. Imaginemos a hipótese de dois irmãos, por exemplo; são dois organismos distintos, porém cada um, ainda na sua singularidade como ser vivo, estão sujeitas ao devir, de maneira que eles mesmo, quanto a si, transmudam no decorrer da vida a propriedade do sentir. Assim, mesmo que a análise se circunscreva a tão somente um do dois, observará que a dimensão biológica se transforma, logo aquilo que é “felicidade” ou “riqueza (para ficar nos exemplos acima dados) para esse indivíduo se alterará no decorrer do tempo e do espaço, nem que seja de modo mais mínimo possível. Ou seja, o que Kant quer evitar é: a moralidade fundada na natureza é inarredavelmente contingente, porque existe um elemento incapaz de ser extraído: a vida. Na dimensão vital insuperável do organismo, a vida é acometida, na fluidez do devir, do regozijo ou do dissabor, ou seja, estão sempre em conflito e em constante transformação. Assim, de acordo com Kant, se o princípio se funda em um sentimento moral, no qual se julgam as condutas praticadas segundo o critério de prazer ou desprazer, ou ojeriza ou a partir do sentimento de gosto e desgosto; logo, é inevitável a contingência, pois, enquanto princípio para se avaliar moralmente, trata-se de elementos naturalmente oscilantes. Isso é evidente na medida em que, do mesmo modo que certo indivíduo nutre agrado por algo, outro, por sua vez, nutre repulsa, aversão. Kant, nesse sentido, apresenta o exemplo da cultura dos europeus “civilizados” *versus* os “selvagens”. Aqueles bebem vinho prazerosamente, estes não. Com efeito, Kant conclui que, se o pressuposto da moralidade deve ser a universalidade, o fundamento jamais pode ser buscado na natureza, pois esta inexoravelmente é cambiante.²¹ E mais, de igual maneira, revela-se imprestável se recorrer a um critério fora do ser humano para se realizar uma avaliação moral, pois esse elemento exterior, em últimas consequências, afetará, ainda assim, a maneira de a

²¹ KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág. 108.

pessoa sentir, logo, inevitavelmente, a variabilidade será observada, pois cada vida, com relação à dimensão biológica como um todo, reage de uma maneira muito própria e ímpar quanto às investidas dos elementos alheios a ela. Como demonstra Bruno Cunha:

Kant explica que “(...) se o princípio da moralidade se baseia no amor de si, ele se baseia em um fundamento contingente, pois a propriedade das ações de acordo com as quais elas trazem ou não vantagem a mim baseia-se em circunstâncias contingentes”. Do mesmo modo, Kant acredita que o sentimento moral, aspecto segundo o qual “se avalia a ação de acordo com o agrado ou o desagrado”, de acordo com o asco ou “em geral de acordo com o sentimento do gosto baseia-se também em um fundamento contingente”, já que alguém pode demonstrar agradabilidade diante de aspectos que provocam repulsa em outra pessoa. Isso é igualmente válido para os fundamentos externos baseados na educação e no governo.²²

Kant, desse modo, tem a necessidade de esquivar sua ética da natureza, afinal, em razão de sua estima pela qualidade da universalidade sobre como deve se constituir o ser da moralidade, precisa fundamentar sua filosofia moral em algo que garanta essa predicação incondicionada. O local perfeito, segundo a sua filosofia, é a razão²³, visto que ela se encontra fora da contingência do mundo empírico (e, por consequência, da humanidade enquanto fenômeno). Ou seja, a razão garante o *a priori* da moralidade. Ela é quem fornece um critério imutável passível de determinar objetivamente a qualidade do que se consubstancia moral ou não. De toda maneira, tudo se resume no apego de Kant em a moral carecer de ser, para ele, uma ética invariável a despeito de qualquer que seja a espécie de contexto. A ética, com relação ao que Kant pensa, ou melhor aprecia, precisa ser universal; e, nisso, explica-se porque ele a fundamenta na razão enquanto instância proporcionadora de uma causalidade incondicionada (a causalidade pela liberdade), pois esta é absolutamente espontânea, de sorte que, em virtude dessa autonomia, resguarda, na qualidade de causa de si mesma, o caráter da objetividade. O apego pela universalidade foi o responsável por Kant construir uma moral formal, afinal se não há elemento empírico, só sobra a estrutura. Por isso, pode-se resumir a moral kantiana em um formalismo racional, pois o critério qualitativo do valor da moralidade está na forma da lei dada pela razão, conforme explicita Joaquim Carlos Salgado:

[o] formalismo ético de Kant provém dessa necessidade de universalidade da lei moral e se traduz na ideia de dever ser como criação da razão a partir de si mesma, isto é, sem recorrer a qualquer conteúdo externo. Em Kant, o que está do lado do sujeito é a forma. Daí as formas puras da sensibilidade e do entendimento; matéria é o exterior das sensações. Se não recebe a moral qualquer matéria externa para dar conteúdo e origem às suas leis, criadas tão só pela razão (forma), é legítimo dizer que a ética

²² CUNHA, Bruno. **A gênese da ética de Kant**: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia. São Paulo: LiberArs, 2017. Págs. 193 e 194.

²³ KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág. 109.

kantiana é forma, ainda que receba, de outro lado, a matéria externa no momento de sua aplicação.²⁴

Em suma, o valor moral para conseguir ter o atributo da universalidade (isto é, independentemente das circunstâncias, abstraído de qualquer espécie de particularidade) não pode ser derivado da experiência, mas tão somente da razão pura. Sem conteúdos empíricos, logo sem contingência. Por isso, só sobra a forma da lei moral para a filosofia moral kantiana se agarrar.

2.2 A LEI MORAL COMO UMA CAUSALIDADE PELA LIBERDADE

Conforme Kant ressalta na “Fundamentação da metafísica dos costumes”, “tudo na natureza age segundo leis”²⁵. Ou seja, verifica-se que o citado filósofo compreende o ser humano, na medida em que este também integra a natureza, um ser arrimado na causalidade intransponível do mundo. Se tudo neste mundo está adstrito inexoravelmente a uma relação de causa e consequência, isto é, opera-se por intermédio de determinações emanadas de leis invariáveis; o ser humano, na mesma medida, também é um produto do império dessas leis, pois é inescapável da incidência da ordem do mundo, logo, por essa ótica, poderia se qualificar apenas como o efeito de uma sequência causal. Assim, como no mundo toda sucessão de qualquer evento que seja é a manifestação de uma lei, pois a natureza é constitutiva dessa maneira, já se adianta: a liberdade no ser humano também só poderia se expressar, no mundo sensível, como uma lei.

Kant, quando dispõe que na natureza tudo acontece conforme o mandamento de leis, à primeira vista, enfrenta um problema: a questão do determinismo, isto é, da ausência de liberdade no sentido de ser possível uma erupção de uma causa incondicionada conferida pelo ser humano. Ora, só há como se pensar na responsabilização do agir humano, porque, de alguma maneira, compreende-se que o ser humano, independentemente de qualquer circunstância empírica, é dotado da capacidade de solapar qualquer espécie de constrangimento proveniente da natureza e, portanto, é hábil a determinar autonomamente as atitudes a serem praticadas. Assim, pelo ângulo da liberdade, qualquer elemento empírico, no máximo, poderia funcionar como uma força voltada a empreender a obstrução da liberdade, no entanto jamais deteria essa aptidão de se impor absolutamente sobre o ser humano na medida em que este, na qualidade de

²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 84.

²⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 50.

ser racional, é capaz de conferir a si mesmo uma causa livre (incondicionada). Ou seja, em um ser racional, há sempre alternativas, possibilidades quanto ao agir, pois há como ir de encontro à conformidade da sucessão causal determinada do mundo empírico, de sorte que, contrariando a causalidade da natureza, pode-se se comportar com fundamento na lei emanada pela razão. Assim, ter o mundo como uma unidade fechada determinada (uma relação serial intransigível de causa e efeito) é negar qualquer possibilidade de responsabilização dos atos humanos com fundamento na liberdade, visto que nunca haveria decisão, mas sim um acontecimento inarredável, impossível de ser de outra maneira, pois tudo seria simplesmente uma questão de fatalidade. Conforme Sally Sedgwick nos provoca a pensar com intermédio da filosofia kantiana:

[i]maginemos que todo o nosso comportamento, mesmo nossos pensamentos, fosse completamente determinados por forças sobre as quais não temos controle algum. Se assim fosse, nós seríamos como fantoches, somente reagindo a forças que nos governam. Nesta situação não seria correto afirmar que temos realmente um arbítrio e uma escolha sobre quais ações realizar e quais evitar. Não seria razoável atribuir a nós responsabilidade pelas nossas ações. (...). Se nossos pensamentos e comportamentos fossem completamente determinados, o “dever” [ought, sollen] moral não teria então significado algum.²⁶

Como se observa da explanação da autora citada, a tese do determinismo universal incide sobre o ser humano em sua integridade, quanto a qualquer aspecto relacionado a ele. O pensamento e ações se tornam, nessa perspectiva, inclusive, uma decorrência necessária fisiológica, e não o resultado de um comando racional alheio ao mundo determinado. Pela tese da necessidade natural, faz-se necessário lembrar que todo acontecimento, sem restrições, não surge do nada; muito pelo contrário, é o resultado de alguma condição ou certas condições antecedentes. Um certo estado “x”, provoca um “y”, o qual, por sua vez, acarreta no “z”, e assim por diante. Ou seja, tudo tem uma causa (ou causas). Se se observa um estado de coisas constituído de certa maneira, é porque ele adveio da presença anterior de outro estado de coisas. Cada coisa, nesse sentido, ao estar, imbricadamente, relacionada com o mundo, provoca inexoravelmente a mudança, de sorte que não existe ineditismo incondicional do mundo. Assim, o nada aqui não tem lugar como possibilidade de criação, pois, para o determinismo, na qualidade de nada, ele só é capaz de uma coisa: reduzir-se a si mesmo como nada. Em outras palavras, no âmbito do determinismo físico, o nada não detém significado, afinal, nessa perspectiva, do nada não se provém nada.

²⁶ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 41.

Conforme já examinamos no início deste tópico, Kant dispõe a natureza, como ele faz questão de deixar claro na “Fundamentação da metafísica dos costumes”, como regida determinadamente por leis. Essa compreensão, de certa maneira, não é inédita na filosofia dele, pois já encontrava disposta no seu curso de lógica, lá ele afirma:

[t]udo na Natureza (Natur), tanto no mundo inanimado quanto no vivo, ocorre segundo regras (Reglen), embora nem sempre conheçamos essas regras de imediato. — A água cai segundo as leis dos graves, e o movimento da marcha entre os animais produz-se conforme regras. O peixe na água e o pássaro no ar movem-se segundo regras. A Natureza toda, em geral, nada mais é propriamente do que um nexos de fenômenos segundo regras e em parte alguma ocorre ausência de regras (Regellosigkeit). Quando pensamos tê-la encontrado, só podemos dizer que as regras nesse caso nos são desconhecidas.²⁷

Nesse sentido, na filosofia kantiana, a causalidade não se configura apenas uma ferramenta do nosso aparato cognitivo humano para chegar ao conhecimento, isto é, ela não é apenas uma categoria do entendimento, mas sim também a própria maneira como a natureza se constitui (ainda que tal afirmação seja restrita à compreensão fenomênica erigida pelo sujeito transcendental). Como se evidencia do “Manual dos cursos de lógica geral”, a natureza por si é composta e determinada por leis que impõe uma ordem independentemente do ser humano. De toda maneira, a despeito de a natureza ser assim (pelo menos para o nosso conhecimento), o sujeito, na qualidade de racional, percebe o mundo conforme uma forma prévia e autônoma à experiência que faz o dado diverso da intuição ser organizado, na sua intelectualidade, também conforme uma regra *a priori* de causa e efeito. Isto é, não obstante a caracterização tida como própria da natureza, o ser humano, enquanto sujeito cognitivo (racional), é dotado de uma forma específica de arranjar a matéria proveniente da sensibilidade.

Essa compreensão ontológica da natureza exposta por Kant no “Manual dos cursos de lógica geral” encontra ressonância na leitura total empreendida por Otfried Höffe acerca da filosofia kantiana. Afinal, para este autor, Kant também mistura as duas concepções da causalidade, isto é, Kant dispõe, concomitantemente, a natureza como intrinsecamente consubstanciada por leis operantes por intermédio da relação de causa e efeito, de sorte que é uma questão constitutiva do mundo (ontológica); como ainda Kant, a despeito de a natureza ser assim ainda que para nosso conhecimento, atribui a causalidade como uma propriedade *a priori* do sujeito cognoscente; dito de outro modo, além de o mundo se constituir dessa maneira, o ser humano, na qualidade de sujeito racional, apresenta em si a causalidade como uma forma

²⁷ KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Trad. Fausto Castilho. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003; Uberlândia, MG: Edufu, 2003. Pág. 25.

inerente à própria estrutura cognitiva, de modo que a relação de causa e efeito é uma das vestes que o ser humano inexoravelmente imprime no fenômeno ao se pôr a conhecer. Conforme pondera Otfried Höffe:

[c]ostuma-se diferenciar, na causalidade, uma interpretação ontológica, uma em termos de teoria do conhecimento e uma metodológica. Kant não suspende essa diferença, ele relativiza, porém, no sentido de que afirma concomitantemente uma conexão estreita. O princípio causal é ontológico, na medida em que ele afirma uma sequência de eventos que ocorre na própria natureza; é respectivo à teoria do conhecimento, na medida em que liga a objetividade da sequência de eventos a uma conexão causal, com o acréscimo em termos de teoria da subjetividade de que essa conexão causa não é nenhuma propriedade de coisas em si, mas tem caráter de fenômeno.²⁸

Assim, pela teoria do conhecimento do sujeito transcendental, a relação de causa e efeito é uma forma de organizar a matéria empírica. Sem haver esse molde *a priori* cognitivo, o ser humano estaria fadado apenas a perceber a mudança, isto é, um estado de coisas divergente no decurso do tempo, porém não atribuiria como uma decorrência provocada pelo estado antecedente. Conforme assinala Kant, pela imaginação, concebe-se dois momentos no tempo distintamente, e, em cada qual, percebe-se dois estados diferentes, porém, sem a causalidade, enquanto categoria do entendimento, não há como afirmar que um seja proveniente do outro (produzido por este), mas sim que havia um certo estado anteriormente e posteriormente outro.²⁹ Nas palavras do citado filósofo:

[p]ara que esta relação seja conhecida de maneira determinada, a relação entre os dois estados tem de ser pensada de tal modo que, por ela, se determine necessariamente qual dos dois deve ser anterior e qual posterior e não vice-versa. Porém, o conceito, que implica uma necessidade de uma unidade sintética, só pode ser um conceito puro do entendimento, que não se encontra na percepção e é aqui o conceito da relação de causa e efeito, em que a causa determina o efeito no tempo, como sua consequência, e não como algo que simplesmente pudesse ter precedência na imaginação (ou, nem sequer fosse de modo algum percebido).³⁰

Assim, para Kant, a causalidade não é uma propriedade do mundo (embora tome a natureza, ainda que circunscrita aos fenômenos, como constituída por leis), mas sim uma condição de nosso mecanismo racional da consciência em estruturar aquilo que é dado pela intuição ligada à sensibilidade. Assim, a causalidade, enquanto categoria do entendimento, obriga a conceber que um estado anterior determina a mudança para que aconteça, no prosseguimento do tempo, a chegada a outro estado sempre tendo essa respectiva sequência de

²⁸ HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Pág. 181.

²⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 218.

³⁰ Ibidem. Pág. 218.

alteração uma direção única. Ou seja, a causalidade é um princípio *a priori* quanto à forma que tomamos o conteúdo advindo da sensibilidade, e isso não significa, todavia, que, por essa razão, saiba-se, independentemente de qualquer coisa, a lei física envolvida em determinada relação de estado de mudança. Se se observa um estado de coisa divergente ao que, anteriormente, era, isto é, se se verifica uma modificação; em virtude da causalidade, enquanto categoria do entendimento, concebe-se, a despeito do desconhecimento da lei da natureza envolvida, que há uma razão (uma regra) responsável por essa transfiguração. Em outras palavras, a partir da alteração de um estado de coisa, compreende-se, por razão da configuração de nosso aparato cognitivo, que sobre esse evento, independentemente de nosso conhecimento sobre a experiência desconhecê-la, incidem determinadas causas (certa lei física), e essa regra, na sua condicionalidade, impõe esse novo estado de coisa, conquanto se possa, inclusive, não saber qual seja em si o conteúdo dessa lei. Assim, Kant, diferentemente de David Hume, dispõe a causalidade como uma questão epistemológica (uma categoria do entendimento), de sorte que a universalidade e necessidade da causalidade das leis físicas não deriva do ser das coisas (de uma essência presente e própria do mundo), mas sim das condições de cognoscibilidade da experiência pelo sujeito transcendental. Nesse sentido, Kant suscita a seguinte reflexão.

[q]ue a luz do sol, ao iluminar a cera, ao mesmo tempo a derrete, enquanto endurece a argila, nenhum entendimento pode adivinhá-lo por conceitos que tenhamos já dessas coisas e muito menos deduzi-lo regularmente; apenas a experiência nos pode ensinar uma tal lei. Ao contrário, vimos na lógica transcendental que, embora nunca possamos imediatamente sair do conteúdo do conceito que nos foi dado, podemos contudo conhecer completamente *a priori* a lei de articulação de uma coisa com outras, mas em relação com um terceiro termo, a saber, a experiência possível, e por consequência *a priori*. Se, portanto, a cera, anteriormente, sólida, derrete, posso conhecer *a priori* que qualquer coisa deve ter precedido (por exemplo o calor do sol) da qual o derreter foi a consequência, segundo uma lei constante, embora não possa *a priori* e sem o ensinamento da experiência conhecer *de uma maneira determinada*, nem a causa pelo efeito, nem o efeito pela causa.³¹

Kant, nessa provocação, pondera, justamente, que é impossível ao entendimento saber *a priori* quem é a causa (a lei) envolvida na transformação percebida. No exemplo por ele fornecido, há uma cera, esta recebe irradiação direta da luz solar e, concomitantemente, sob essa incidência, derrete-a. Ora, não há como ter conhecimento, sem ser por intermédio da experiência, de aquilo que provoca essa alteração no estado de coisa (quem é a causa e a referente lei na causalidade em questão). No entanto, em razão do princípio da causalidade, sabe-se que se a cera se transformou em algo é porque há uma causa determinando essa alteração. Desse modo, só a experiência vai ensinar que existem as leis da termodinâmica (e o

³¹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 613.

calor, nesse caso, configura-se como causa), e, por isso, a cera derrete. Porém, por uma questão das condições de possibilidade da experiência (a causalidade enquanto categoria do entendimento), embora, pela primeira vez, observasse-se o derretimento da cera, estar-se-ia autorizado pressupor *a priori* que à toda mudança há uma causa. Ou seja, quem foi efetivamente a causa não há como saber *a priori*, porém se sabe que há uma certa lei impondo esse estado, dito de outro modo, que há uma relação de causalidade envolvida: alguma causa ali atuou.

A causalidade, na qualidade de categoria do entendimento, compreende-se como uma forma na filosofia kantiana. Isso significa que não se trata de uma questão de como o mundo é, mas de como o percebemos (como ele é para nós seres humanos, animais racionais). Em razão de sermos constituídos com essa referida forma, independentemente sobre qual contexto da experiência se debruce, vai sempre se conceber que, em uma mudança quanto ao estado de coisa, há uma lei regular envolvida sob a relação de causa e efeito, a qual, inclusive, opera-se arimada na irreversibilidade no caminhar progressivo do tempo. Otfried Höffe para explicar o que Kant quer dizer, propõe um exemplo: pensemos em uma natureza qualquer, nela, não poderia haver, ao mesmo tempo, cursos (direções) diferentes de acontecimentos. Ou a pedra voa, e, depois, a janela se estilhaça, ou a janela, primeiramente, estilhaça, e, depois, a pedra voa. Esses dois eventos, quanto à maneira ocorrida, jamais poderiam ser concebidos como evento possível de suceder nos dois sentidos (ou ocorre de “A” para “B” ou de “B” para “A”). A causalidade, enquanto princípio, não somente leciona haver uma lei da física regulando os eventos, como ainda restringe e determina uma direção das mudanças regidas por essas leis da natureza. Ou seja, é a causalidade, na qualidade de forma cognitiva, que impõe a concepção dessa trajetória constringida a determinado sentido no transcurso do tempo. Desse modo, o que poderia haver seria outras leis físicas (uma gravidade inversa na Terra, por exemplo, uma força do solo em direção ao céu), porém a irreversibilidade seria um atributo próprio da causalidade enquanto condição de possibilidade do conhecimento presente no sujeito transcendental. Conforme pondera o referido autor sobre a filosofia epistemológica kantiana:

(...), pode haver uma natureza com uma sequência invertida; ainda que exista uma natureza fundamentalmente diferente, também ela, porém, estaria sujeita ao princípio causal. Não é o princípio causal que é suspenso na nova natureza, por certo, porém a lei da natureza válida até ali. No seu lugar entraria, contudo, outra lei causal, respectivamente outra lei da natureza. E por causa dela predomina mais uma vez uma não-invertibilidade; segundo a nova lei da natureza, necessariamente um vidro de janela tem de estilhaçar-se antes de a pedra voar até ele.³²

³² HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Pág. 182.

Nesse sentido, existe a causalidade própria da natureza (suas leis físicas) e a causalidade enquanto maneira que o sujeito cognoscente apreende o mundo. Para a filosofia kantiana, esta é responsável por conferir exatidão (unidade) ao conhecimento, de maneira que, ainda que o mundo fosse por si mesmo disposto por intermédio de regras próprias da natureza, a nossa percepção sobre toda a sucessão de qualquer acontecimento, sem a organização racional da causalidade, seria meramente subjetiva (desordenada e aleatória), de sorte que não haveria como se alcançar o conhecimento objetivo de quem se configuraria o antecedente e de quem se configuraria o subsecutivo. É a regra da causalidade quem confere a exatidão capaz de identificar, com objetividade, a qualidade de cada parte quanto a ser causa ou efeito nessa relação. Assim, se não houvesse a forma do entendimento em organizar as representações pela causalidade, essa esquematização (esse processamento cognitivo) não se referiria a nenhum objeto. Ou seja, sem a causalidade:

[p]ela nossa percepção não se distinguiria um fenómeno de qualquer outro, quanto à relação temporal, porque a sucessão, no acto de apreender, seria sempre idêntica, e nada havendo, portanto, no fenómeno que o determinasse de tal modo que certa sucessão se tornasse objectivamente necessária. Não diria, pois que no fenómeno se sucedem dois estados; diria apenas que uma apreensão se segue à outra; o que é algo meramente subjectivo, que não determina nenhum objecto e, portanto, não pode considerar-se conhecimento de qualquer objecto (nem mesmo no fenómeno).³³

Independentemente da discussão da teoria do conhecimento kantiana sobre a causalidade como uma categoria do entendimento, a qual é uma das responsáveis por conferir objetividade, um *status* racional a nossos conhecimentos; a liberdade, no sentido de causação incondicionada, enfrenta o problema de sua própria possibilidade. Afinal, além de Kant conceber que a causalidade se consubstancia como uma forma própria do intelecto quanto à nossa aptidão de, necessariamente, conhecer (apreender) o mundo (o fenómeno), isto é, configurar-se um juízo sintético *a priori* (à toda mudança uma causa); ele considera, ainda, o mundo como constituído por uma sucessão de acontecimentos provindos de determinações condicionadas (as leis físicas). Dito de outro maneira, a natureza, embora seja na perspectiva dos fenómenos, é compreendida como composta por ordens causais, regidas por regras específicas, de sorte que a causalidade não é apenas uma expressão de nosso modo racional de condicionar a sensibilidade, porém, ainda que para nós, como a natureza é. Nesse sentido, é imprescindível observar que Kant, quando fala em natureza, não quer fazer nenhuma descrição ontológica de como o mundo é no âmbito da “coisa em si”, pois, se procedesse ao contrário da

³³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 222.

pretensão por ele perpetrada, firmar-se-ia como contraditório perante a sua própria teoria do conhecimento, quando esta estipula a diferença entre conhecer e pensar; sob esse discernimento, Kant concebe que todo conhecimento só se pode efetuar no domínio dos fenômenos, pois, aqui, opera-se a aplicação dos conceitos do entendimento nas intuições empíricas³⁴.

Desse modo, natureza, nessa acepção kantiana, não tem como significado o mundo empírico. Ela não expressa objetos que, sem uma intermediação estética do sujeito, confronta-se com a sensibilidade nos apresentando uma imagem fidedigna deles. Por isso, natureza (quanto ao conhecimento dela) não se trata de uma realidade para além e independente da existência humana. Ela exprime, segundo essa compreensão da filosofia de Kant, a totalidade de como a racionalidade afirma o que são esses eventos e coisas são para nós. Assim, como ressalta ele, ela é o “conjunto dos fenômenos”, de maneira que nosso conhecimento sobre ela representa o produto manufaturado por nós enquanto sujeito transcendental. Conforme o referido filósofo pontua no “Prolegómenos a toda a metafísica futura”:

[p]rimeiro: Como é possível uma natureza no sentido material, isto é, segundo a intuição, como conjunto dos fenômenos, e como são possíveis em geral o espaço, o tempo e o que os enche a ambos, o objecto da sensação? A resposta é: mediante a condição da nossa sensibilidade, segundo a qual é impressionada, à sua maneira própria, por objectos que em si mesmos lhe são desconhecidos e inteiramente diferentes destes fenômenos.³⁵

Portanto, de acordo com a filosofia kantiana, quando falamos que a natureza se comporta de determinada maneira, não se trata de discorrer sobre o ser da realidade enquanto considerada em si mesma, mas sim sobre como nós a percebemos (isto é, o que a natureza é fora do sujeito transcendental é de total desconhecimento para nós). Desse modo, natureza, aqui, apresenta um sentido próprio, a saber, aquele manufaturado pela cognição o qual serve à ciência, pois falar de como ela é se trata de interrogá-la a partir de nossos artefatos racionais e apresentá-la depois desse processo. Em outras palavras, “a natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais”³⁶, conforme nosso empreendimento cognitivo a compreende assim. Como ressalta Rosalvo Schütz, na filosofia kantiana,

[a]quilo, portanto, que chamamos de natureza no conhecimento científico é, sempre e apenas, aquilo que nós mesmos, dentro dos limites e através dessas condições previamente dadas, podemos afirmar da natureza. Não podemos, de forma alguma,

³⁴KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.. Págs. 145 a 147.

³⁵ KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 96.

³⁶ Ibidem. Pág. 65.

afirmar que isto é a natureza em si (numenum). É apenas a forma como ela nos aparece (fenomenum) dentro desses limites.³⁷

Nesse prisma, é imprescindível lembrar que Kant, em sua epistemologia, insiste sobre a tese da não possibilidade do conhecimento da coisa em si; por tal razão, a natureza tal como ela é não é um evento possível de ser debruçado sem as ferramentas de cognição do entendimento do ser humano. Como afirma o filósofo em questão, “não conhecemos a natureza senão como o conjunto dos fenômenos, isto é, das representações em nós (...)”³⁸. Assim, as leis não são extraídas de uma conexão direta e própria do mundo, mas sim derivam por meio dos princípios de como essa conexão é processada e efetuada pela nossa razão, ou seja, dependem das “condições da união necessária numa consciência, união que constitui a possibilidade da experiência”³⁹.

Saber como o mundo exatamente se consubstancia é um problema para além da possibilidade do uso da sensibilidade intermediada pelas categorias do entendimento. Ou seja, a racionalidade apresenta uma fronteira intransigível sobre a experiência e, para além dessa divisa, toda assertiva sobre o que é esse mundo sensível não passa de uma mera conjectura. Como afirma Rosalvo Schütz, conforme pondera a filosofia kantiana, “[a] natureza é, tão somente, um constructo nosso, aquilo que nós, munidos de nossas categorias do entendimento e de nossas formas de percepção, podemos afirmar da mesma”⁴⁰. Se não houvesse essa intermediação do mundo empreendida pela razão, o conhecimento seria sobre a própria coisa em si, de sorte que a descoberta de leis seria a revelação de uma qualidade intrínseca da coisa independentemente de qualquer condição; e, sendo as coisas elas mesmas assim por razão de uma constituição autônoma, essa lei, categoricamente, apresentar-se-ia predicamente universal necessária a despeito de nosso conhecimento sensível se pôr a inquiri-la ou não. No entanto, os princípios *a priori* estão no sujeito transcendental e não nos objetos, assim as leis da natureza cuja ciência fala têm valor objetivo apenas para a racionalidade, de modo que afirmar a natureza, quando considerada em si mesma, ser necessariamente de certa forma não é uma aptidão possível à nossa esfera de nosso conhecimento empírico. Nesse ponto, pondera Kant:

[u]m tal conhecimento da natureza das coisas em si mesmas seria também *a posteriori* impossível. Come feito, se a experiência houvesse de ensinar-me as leis que regem a

³⁷ SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 54, n. 1, pág. 241, 30 abr. 2009. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/5076>>. Acesso em. 01 jan. 2021.

³⁸ KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 96.

³⁹ *Ibidem*. Pág. 97.

⁴⁰ SCHÜTZ, op. cit., Pág. 242.

existência das coisas, elas, enquanto concernem às próprias coisas em si, deveriam também regê-las necessariamente fora da minha experiência. Ora, a experiência ensina-me, certamente o que existe e como existe, mas nunca que isso deve existir necessariamente assim e não de outro modo. Por conseguinte, ela jamais pode fazer conhecer a natureza das coisas em si mesma.⁴¹

Toda essa discussão elucida esse ponto crucial sobre a causalidade na filosofia epistemológica kantiana: o mundo é causal para nós porque natureza e experiência possível se consubstanciam a mesma coisa, ou seja, trata-se da própria condição de possibilidade do conhecimento. Por isso, afirma Kant: “(...) o entendimento não extrai as suas leis (*a priori*) da natureza, mas prescreve-lhas”⁴². A pergunta, nesse sentido, “quem é a natureza?” sempre é o resultado daquilo que podemos conhecer. Desse modo, por a causalidade se configurar como um princípio *a priori* do entendimento, a natureza, enquanto expressão de nossa representação do conhecimento (o mundo fenomênico), tem a sua existência compreendida como um mundo determinado, onde vige uma sucessão de transformações provenientes de uma relação causal imperativa em virtude das leis físicas. Por isso, efetivamente como ela é se configura uma investigação sem propósito e infrutífera para as intuições empíricas. Dito de outra maneira, afirmar o que objetivamente por si mesmo o mundo é (ou seja, apontar uma ontologia pura, sem intermediações de qualquer apetrecho intelectual para a conhecer) não se revela como uma tarefa possível, porquanto conhecer é uma atividade adstrita às aptidões da razão em compreender o mundo conforme as estruturas intrínsecas a ela. Portanto, o princípio da causalidade engloba, de uma maneira necessária, todo acontecimento empírico por uma razão cognitiva, e não porque o mundo é, necessariamente, por si, consubstanciado qualitativamente de certo modo. Enfim, natureza, na qualidade de conjunto dos eventos empíricos (mundo sensível em sua completude) conferidos (elaborados) pela racionalidade, constitui-se pelas causas determinantes das leis físicas porque não podemos percebê-la, ou melhor, conhecê-la de outra forma (sem o conceito de causalidade). Sendo assim, de acordo com a filosofia kantiana, sobre o que podemos conhecer, a saber, o que é natureza para nós, não há espaço para conceber a liberdade nessa conjectura fenomênica estritamente determinada caso se considere-a como causa incondicionada do mundo empírico. Assim, a problemática da liberdade como causação inédita (independente) no mundo empírico está atrelada diretamente à inflexível causalidade natural. Se, conforme o princípio da causalidade, nosso conhecimento sensível se opera por meio da regra que afirma toda causa ser o resultado de uma causação anterior segundo uma lei

⁴¹ KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 66.

⁴² *Ibidem*. Pág. 98.

invariável, a defesa da liberdade resta, nem que seja aparentemente, impossibilitada, conforme ressalta Joãozinho Beckenkamp sobre a filosofia kantiana:

[a] condição essencial do conhecimento de objetos na experiência revela-se como o princípio da causalidade, que poderíamos chamar também de princípio da determinação causal, segundo o qual todo evento — e, portanto, todo objeto dado na experiência — possui uma causa que o determina. Assim, vale, tanto para o conjunto da natureza quanto para o conjunto dos objetos da experiência, o princípio da determinação, devendo todo objeto ser tratado como inteiramente determinado pela série causal que o precede. Na perspectiva teórica, portanto, a natureza se apresenta como o complexo das determinações, em relação ao qual parece ser impossível sustentar um discurso que recorra ao conceito de liberdade, ou seja, que afirme a determinação de um ente qualquer, independentemente de uma série causal precedente.⁴³

A grande questão, nesse sentido, quanto a essa compreensão da causalidade tomada por Kant, diz respeito ao problema da liberdade: no mundo empírico (dos fenômenos: a natureza, a qual conhecemos), a liberdade, enquanto capacidade de ser causa de si mesma, não encontraria espaço para ser concebida, porquanto, aqui, todo acontecimento se expressa condicionado como uma sucessão regida por leis constantes. Assim, a liberdade, se pensada como pura independência por se tratar de ser uma causa autônoma, não adstrita a nenhuma causação anterior, não poderia se manifestar no mundo e interferir nele, visto que, contrário a ela, haveria uma determinação necessária a condicionar o acontecimento. Isto é, quanto à circunstância “A”, por razão de haver um constrangimento intransponível de certa lei (o absolutismo da regra), “B”, necessariamente, emergirá como consequência. Em outras palavras, no mundo empírico, conforme o determinismo da causalidade natural, não há como existir a liberdade (o poder de causar livremente certo resultado), isso porque, em razão da causalidade da natureza, de certo estado de coisa, outro, necessariamente, sucede (acontece) por causa de uma lei física. Como ressalta Oswaldo Giacoia Jr., na causalidade natural, a liberdade se encontra esvaziada de sentido, pois, aqui, não há alternativas, o que há de acontecer, nessa sucessão de estado de coisa, está peremptoriamente definido para regularmente acontecer como consequência determinada das causas suficientes de acordo com a ordenação de uma regra fixa; ou seja, nessa compreensão, a natureza representa um “jogo de cartas marcadas”, porquanto não há contingências, tudo fatalmente é, tudo está traçado por leis, isso porque “[c]ausalidade natural é o poder das causas naturais de produzir de modo invariável seus efeitos (...)”⁴⁴. Imaginemos uma pedra de gelo no solo recebendo a luz direta do sol. Em virtude das leis da termodinâmica,

⁴³ BORGES, Maria de Loures; HECK, José (Org.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. Págs. 117 e 118.

⁴⁴ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Pág. 40.

essa pedra necessariamente, sob o aspecto da regra, derreterá. Não há outra consequência, há um estado de coisa determinado (o gelo recebendo a luz solar), e o gelo, na qualidade de objeto de temperatura menor, e sob a incidência direta de outro objeto de temperatura maior, necessariamente, transformar-se-á em água, e, por fim, vapor a depender da duração dessa incidência de calor. Ou seja, não há uma causação livre, autônoma, independente de qualquer espécie de condicionamento. Muito pelo contrário, nessa sucessão de eventos, para uma determinada circunstância dada, o resultado é um efeito específico. Assim, não existe a liberdade de mudar a causação determinada pelas leis da natureza, em razão do império que elas mesmas possuem quanto à predicação da necessidade contida nelas. Desse modo, retomando ao exemplo trabalhado, o gelo, sob a incidência de calor, derrete, e não existe a liberdade de poder conferir uma consequência diversa (produzir outras opções), porque a lei da física, ao traduzir perante os fenômenos o princípio da causalidade, é cogente na determinação de seus efeitos dada a razão suficiente.

Na qualidade de juízo sintético *a priori*, essa propriedade de determinar de forma necessária a relação de causa e efeito, em razão do princípio da causalidade, compreende todas as leis da física; e, da mesma maneira, visto que elas compreendem o mundo empírico, é a natureza o conjunto do sequenciamento causal necessário determinado irrestritamente por regras constantes. Kant deixa isso claro na seguinte passagem da “Crítica da razão pura”: “[p]or natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis”⁴⁵. Assim, não há como conceber a liberdade como algo possível no mundo empírico, pois, se toda as leis da natureza possuem a mesma qualidade e esta é a soma dessas leis, todo acontecimento está regulado para ocorrer respeitando certa determinação. Do mesmo modo que certa lei física, como consentânea do princípio da causalidade, impõe a liquefação do gelo sob o calor irradiado pela luz solar, ou seja, determina inexoravelmente a produção dessa consequência; as leis físicas, têm, igualmente, efeitos próprios e necessários sobre o ser humano, pois este pertence, constitui a natureza (é componente dela). Se não há, por exemplo, como escolher o efeito do estado por vir do gelo sob a ocorrência do calor, não há razão pela qual os seres humanos deveriam, na qualidade de parte do mundo empírico, considerar existir a possibilidade (essa aptidão) de se oporem à lei física incidente sobre nós, contrariando-a. A lei física não concede que se escolha, por exemplo, quando a lei da gravidade acontecerá ou não. Isto é, não existe essa possibilidade:

⁴⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 236.

solta-se uma pedra do 10º andar de um prédio, porém ela, em virtude de uma vontade insubordinável a essa lei, determina uma ocorrência diferente, a saber, ir em direção ao espaço, por exemplo. Se não há exceções perante as leis da natureza (tudo é determinado por causas conformes regras), não faz sentido considerá-las hábeis de serem transgredidas. Logo, a liberdade humana, para o mundo empírico, apresentar-se-ia como uma impossibilidade, pois o ser humano, na qualidade de componente do mundo físico, faz parte justamente da natureza, isto é, integra-a; assim, não há espaço para subverter as leis operantes sobre nós. Em outras palavras, nosso corpo, nosso organismo, nossa fisiologia pertencem à natureza, logo sobre eles inarredavelmente incidem também a autoridade da causalidade conferida pelas leis físicas.

Por essa compreensão, considerar o ser humano um sujeito composto pela propriedade da liberdade, isto é, considerá-lo como predicado, consubstancialmente, pela capacidade de interferir no mundo independentemente das regras presentes na natureza pelas leis físicas não parece ser uma tarefa possível. No mundo empírico há leis, e tudo acontece conforme a determinação dessas leis constantes de acordo com mandamentos emanados por elas. Assim, por essa lógica, não há liberdade, o que há é tão somente a congruência do ser humano com a imposição da sucessão casual própria da natureza. Desse modo, sob um olhar reduzido da filosofia kantiana quanto ao conhecimento empírico, fazer o que quer, deseja-se não representa uma manifestação concreta da liberdade. Muito pelo contrário, é apenas a correspondências das determinações empíricas sobre nós seres humanos. Ou seja, agir porque há uma volição apontando nesse sentido é a demonstração do comando das leis da natureza. Portanto, isso nunca poderia ser liberdade, visto que é uma relação de subordinação. Em uma síntese: realizar o que se quer (agir como meio de contemplar as inclinações) é ser escravo dos desejos. Por isso, conforme ressaltada Joaquim Carlos Salgado, Kant, como se examinará, revela-se revolucionário com seu pensamento sobre a liberdade, pois ele foi de encontro a qualquer concepção que pôs ser livre uma expressão de obediência às leis físicas. Nas palavras do referido autor:

[o] conceito de liberdade em Kant não encontra similar nos pensadores que o antecederam, ressalvada a contribuição de Rousseau. Não se identifica com o conceito de liberdade natural (fazer o que se quer), nem com liberdade jurídica (fazer o que não é proibido ou ordenado por lei), nem com o de livre arbítrio (faculdade de escolher), que constitui a concepção usual de liberdade até Kant.⁴⁶

⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 149.

Se a liberdade, portanto, na filosofia kantiana, manifesta-se como uma capacidade de objetar às leis da natureza em relação ao comando causal sobre o agir humano, Kant se encontra numa dificuldade para formular a defesa da liberdade, pois, como já assinalado, a natureza é arimada pelo império irrestrito da causalidade, onde tudo acontece em conformidade a uma lei constante. Liberdade, nesse âmbito empírico, sob o olhar da filosofia epistemológica kantiana, sempre é uma questão problemática, porquanto a natureza, no absolutismo da causalidade condicionada, obriga a recusa a possibilidade de se conceber atitudes livres conferidas pelo ser humano. O imbróglio, nesse caso, justamente, é: o efeito de se pensar o mundo natural como, soberana e terminantemente, determinado é não ser possível haver uma causação isenta, operante e produzida apenas por si mesma. Sob o auxílio de uma imagem metafórica, podemos dizer que a liberdade, para o mundo empírico, é uma pessoa em pé em relação a uma mesa sem cadeiras vagas, não há lugar para ela ser admitida naquele espaço, pois nunca há um assento vazio, no qual ela possa se sentar. Assim, conforme ressalta Joãozinho Beckenkamp, a filosofia partidária do pressuposto do regime da causalidade natural se revela como um obstáculo à questão da liberdade das ações humanas:

[a] validade incondicional do princípio da causalidade no domínio da experiência — quer dizer, da ciência da natureza — tem sérias consequências para a concepção da possibilidade de determinações livres, tendo levado em geral, no pensamento moderno, a uma negação dessa possibilidade ou, ao menos, a dificuldade insuperáveis em sua concepção.⁴⁷

Nesse ponto, verifica-se a necessidade de uma solução para liberdade tendo em vista que enfrenta esse confronto, pelo menos, aparentemente, consubstancia inconciliável. Com relação a esse confronto, se a natureza não deixa espaço para algo emergir fora da relação da causalidade da natureza, e ser livre é a oposição às determinações empíricas (isto é, não está atrelado a uma causa natural); logo, Kant deve achar uma saída para a liberdade, entretantes jamais pode ser na circunscrição do mundo físico, conforme explica Deleuze:

[e]nquanto apreciamos fenómenos, tais como eles aparecem sob as condições do espaço e do tempo, nada encontramos que se assemelhe à liberdade: os fenómenos estão estritamente submetidos à lei de uma causalidade natural (como categoria do entendimento) segundo a qual cada um é o efeito de outro até ao infinito, ligando-se cada causa a uma causa anterior.⁴⁸

⁴⁷ A natureza é estritamente causal conforme a determinação de leis da física, logo liberdade, para se qualificar como livre, é o contrário do mundo sensível; ela, em oposição à natureza, é ausência de condicionalidades. Liberdade e natureza, assim, afirmam-se pela negação de uma em relação com a outra. Isto é, liberdade é aquilo que não é natureza, e natureza é aquilo que não é liberdade. Cf. BORGES, Maria de Loures; HECK, José (Org.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. Pág. 118.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 1963. Pág. 37.

A resolução dessa contenda está naquilo que Kant chama de “terceiro conflito das ideias transcendentais”. Como um problema epistemológico, ele tem o seguinte percalço: ora, se o mundo empírico é restringido pela rigidez das determinações provenientes causalidade física, é impossível conhecer a liberdade no mundo fenomênico (não há como conhecer uma causa incondicionada). Em outras palavras, não há como fazer uma afirmação científica sobre determinado estado de mudança sobre a coisa como proveniente de uma causalidade livre. No entanto, de toda sorte, pensamos na existência da liberdade, pois a razão opera o seu exercício cognitivo (o “uso transcendente”, para usar a expressão kantiana) para além do uso legítimo das categorias do entendimento sobre a intuição sensível.

Esta distinção entre pensar e conhecer, na filosofia kantiana, decorre, justamente, de sua compreensão do sujeito transcendental. Visto que o ser racional apresenta ferramentas cognitivas de organização quanto aos dados referentes às intuições sensíveis, isto é, é constituído por categorias do entendimento, conhecimento se consubstancia como o resultado desse processo: sensibilidade (matéria arrimada na forma do espaço e do tempo) mais a atividade do entendimento na conferência de uma unidade por intermédio de estruturas pré-fixadas a se darem sobre esse conteúdo empírico. As categorias, na qualidade de uma espécie de molde para arranjar a matéria sensível, nada conhecem, apenas dão ordem ao diverso da intuição sensível. Como ressalta Kant, “[o] entendimento, portanto, por si, nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objecto”⁴⁹. Conhecimento, nesse sentido, traduz o resultado de todo um processo, pois ele se produz por intermédio da investida da matéria proveniente da sensibilidade, a qual por si não é absoluta, pois, enquanto intuição empírica já é moldada pela estética transcendental (o espaço e o tempo), então não se trata das coisas em si mesmas; como também pelo acometimento das categorias sobre esse dado já parcialmente elaborado (no entanto sem unidade) quando se toma como perspectiva todo o processo de se chegar ao conhecimento. Se as categorias não encontram com quem elas possam concordar, isto é, se a matéria é incongruente quanto à possibilidade de ser aplicada as categorias (não se encontra arrimada nas formas do tempo e do espaço), logo se trata de uma mera questão de pensamento. Assim, dispõe Kant:

[p]ensar um objecto e conhecer um objecto não é pois uma e a mesma coisa. Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual pensado em geral o objecto (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria

⁴⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 144.

um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objecto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa; pois, que eu saiba, nada haveria nem poderia haver a que pudesse aplicar o meu pensamento.⁵⁰

No entanto, se as categorias precisam de um objeto com que correspondam para, assim, haver conhecimento, elas nem, por tal razão, contentam-se a esse restringindo exercício (por isso a diferença entre conhecer e pensar). O entendimento, por meio de suas categorias, tem por responsabilidade processar a matéria provinda da sensibilidade, porém ele não se reduz a se debruçar simplesmente aos conteúdos empíricos. “O entendimento, como o espírito de que faz parte, não é razoável. Ele não é sequer capaz de determinar seus próprios limites. Portanto, irá naturalmente ultrapassar seu uso empírico — sua aplicação aos dados da sensibilidade por intermédio do esquematismo — e cair em um uso transcendental.”⁵¹ Como afirma Kant: “[e]xiste na realidade algo de insidioso nos nossos puros conceitos do entendimento relativamente à atracção do seu uso transcendente; com efeito dou esse nome ao uso que vai além de toda a experiência possível”⁵². Kant, nesse sentido, pondera que o entendimento, com as suas categorias, só adquire significado e podem ser verificados em virtude de se aplicarem à intuição sensível, de sorte que se trata de um uso ilegítimo quando ultrapassam essa empresa para se ater às coisas em si, pois, nesse caso, a nada correspondem. As categorias têm um papel muito definido: conferir uma disposição ao dado sensível; fora desse uso, não há verificação, não há certezas, não há fenômenos. Desse modo, a filosofia kantiana ressalta: “[o] entendimento não tem utilidade senão na subsunção dos dados da sensibilidade, conforme a unidade da apercepção transcendental”⁵³. Ou seja, a validade do empreendimento do entendimento só se configura sobre a sensibilidade. Como Kant explica na “Crítica da razão pura”, o conceito (a categoria) detém uma forma lógica do pensamento em geral, como ainda reclama a possibilidade de um objeto correspondente. Sem esse objeto referente, o conceito é desprovido de sentido, afinal um conceito desprovido de conteúdo é um conceito inoperante, embora, nem por razão dessa ausência, ela perca sua propriedade lógica. De toda sorte, é sobre a intuição que o conceito se processa.⁵⁴ Sensibilidade e entendimento, desse modo, revelam-se imbricados, nenhum por si sozinho é capaz de conferir o conhecimento. Aquela manufatura e nos dá o

⁵⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.. 145.

⁵¹ DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Trad. Paula Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2008. Pág. 69.

⁵² KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 92.

⁵³ DEKENS, op. cit., Pág. 70.

⁵⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 259.

objeto da intuição sensível, este, na qualidade de organizador, concede uma estrutura, uma unidade ao material empírico. Nesse sentido, afirma Kant

[s]em a sensibilidade, nenhum objecto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhe o objecto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém o conhecimento.⁵⁵

A liberdade, desse modo, para a filosofia kantiana, visto que compreendida nessa qualidade de aptidão de ser uma causa incondicionada, apresenta-se como uma consequência de as categorias exorbitarem a fronteira empírica de seu uso, afinal, nos limites do fenômeno, a causalidade, enquanto categoria do entendimento, impõe a apreensão da intuição sensível sempre sujeita a uma estrutura interior como determinante de sua produção. Logo, liberdade, nessa acepção (sob um uso transcendental), só pode se referir à coisa em si, conforme sublinha Deleuze:

[a] liberdade, ao invés, define-se por um poder “de começar de si mesmo um estado, cuja causalidade não se situa por seu turno (como na lei natural) sob outra causa que a determina no tempo”. Neste sentido, o conceito de liberdade não pode representar um fenômeno, mas apenas uma coisa em si que não é dada na intuição.⁵⁶

Ou seja, a liberdade, como posta por Kant, é uma ideia da razão, pois está para além da natureza, logo não se situa entre o que pode ser conhecido, pois o princípio da causalidade, no domínio do fenômeno, não aceita uma causa que se configure como oriunda de si mesma, pois sempre há, na natureza, uma lei constante regulando a sucessão dos acontecimentos a partir de condições definidas. Em outras palavras, liberdade, sendo o incondicionado, configura-se como o resultado inteligível de uma reflexão racional (de um uso ilegítimo das categorias do entendimento: uma investigação sobre a soma das condições), ou, conforme já se adiantou, qualifica-se como uma ideia segundo o vocabulário kantiano. Como explica Allen W. Wood, para a filosofia epistemológica de Kant, “ideias acontecem quando a razão tenta pensar em sua completude as condições incondicionadas para o que pode ser dado na experiência somente sob certas condições”⁵⁷; por isso, liberdade, ao se referir ao absoluto, somente pode ser compreendida como uma ideia. Dessa maneira, situar a liberdade fora do domínio sensível é

⁵⁵KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 89.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: EDIÇÕES 70, Lda., 1963. Pág. 37.

⁵⁷ WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008. Pág. 102.

deveras crucial na filosofia kantiana, pois concebê-la como uma propriedade operante no mundo empírico provoca uma contradição⁵⁸, e é essa contradição que Kant vai analisar no terceiro conflito das ideias transcendentais.

Nesse referido conflito, conforme já se apontou, Kant contrapõe essas duas possíveis acepções. De um lado, afirma a tese da possibilidade de uma causa incondicionada cuja necessidade emana de si tendo em vista possuir, inerentemente, a qualidade do ineditismo da causação, porquanto é integralmente autônoma, de modo que ela é posta nos seguintes termos: “[a] causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”⁵⁹. Ou seja, a tese da liberdade como capacidade de ter o absoluto império de si própria quanto à questão de conferir por si mesma uma causação sem se subordinar extrinsecamente a nenhuma condição. Do outro lado, há antítese, esta caracterizada pela compreensão da necessidade natural como único fundamento possível para a relação causal. Dito de outro modo, a tese determinista (as causas inflexivelmente condicionadas), a qual pondera sempre existir uma lei física operante sobre a mudança ocorrida em um estado de coisa. Kant, nesse sentido, define-a da seguinte maneira: “[n]ão há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”⁶⁰. Em outras palavras, a antítese é a tese da não possibilidade (da existência) da liberdade, pois, aqui, uma causalidade que tenha como propriedade ser causa de si mesma vai de encontro ao princípio da causalidade natural, o qual demanda que toda mudança é proveniente, intransponivelmente, de uma lei constante.

De toda maneira, segundo Kant, as duas teses apresentam problemas. Com relação à primeira, ele observa que, em virtude do princípio da causalidade, toda variação de estado (toda transformação) decorre de um estado anterior por intermédio de uma regra que a determina, e esse estado anterior é imprescindível para que a mudança aconteça. Desse modo, se “D” se transforma em “E”, esse “D”, por sua vez, já é a consequência de outro estado de coisa, isto é, para haver “D” é necessário ter havido um “C”. Assim, “o estado anterior tem que ser em si mesmo algo que tenha acontecido (que tenha surgido no tempo, pois não era antes); porque, se

⁵⁸ Nesse sentido, diz Kant: “[i]gualmente, se o sujeito da liberdade fosse, tal como os restantes objectos, representando como simples fenómeno, também a contradição seria inevitável, porque se afirmaria e negaria ao mesmo tempo justamente a mesma coisa de um mesmo objecto e no mesmo sentido. Cf. KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 132.

⁵⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 406.

⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 407.

sempre tivesse sido, a sua consequência também não teria começado a ser, mas teria sido sempre”⁶¹. Como explica Georges Van Riet, pela tese determinista (a antítese), os fenômenos podem tão somente constituir um todo dinâmico ou natural de acordo com esta lei do entendimento que exige que tudo, sem exceção, detenha uma necessidade natural na dimensão do tempo. A causalidade natural regula todos os eventos relacionados a uma experiência possível, de sorte que, na natureza, toda causa é, a seu turno, o efeito de uma causa que é anterior a ela.⁶² Se toda causa pressupõe uma outra causa antecedente, não há um começo ineditamente originário, pois quem é causa já foi efeito, e quem é efeito será causa. A origem da causa, se tudo sucede conforme o regramento conferido pelas leis da natureza (como pondera Kant, “(...) a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”⁶³), revela-se sempre como um início subalterno.⁶⁴ Desse modo, um exame sobre a causalidade natural (a causalidade como categoria do entendimento aplicada às intuições empíricas) não autoriza conceber a integralidade das causas anteriores, porquanto sempre se inquirirá, indefinidamente, por quem se configura como a causa da causa nessa investigação.⁶⁵ Isso, de acordo com Kant, leva a uma contradição, pois se perguntamos “quem é o passado?”, como resposta há: é a completude de todas as causas que já aconteceram. No entanto, o passado não pode se apresentar como a totalidade das causas já decorridas, pois essa série de causalidade é infinita, de sorte que nunca se chega a sua integralidade. A questão, nesse sentido, é: caso se afirme, na qualidade de pressuposto, que essa sequência de causalidade regressa, quanto às condições, ao infinito; logo, pelo menos ainda que aparentemente, se pegarmos qualquer ponto dessa série, ele ainda será uma mera posição de uma trajetória não inegostavelmente contínua. Ou seja, admitindo-se o postulado da causa causada sempre em razão de uma causa anterior, salvaguarda-se uma perquirição sobre o passado ou o futuro intermináveis, pois não importa qual seja o ponto no sequenciamento, ele será ainda uma

⁶¹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 406. Na obra “Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência”, Kant faz a mesma enunciação quanto à tese da necessidade natural reinante sobre os fenômenos. Cf. KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 132.

⁶² GEORGES, Van Riet. Liberté et espérance chez Kant. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 78, n°38, 1980. Pág. 188. Disponível em: <www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1980_num_78_38_6081>. Acesso em 04 fev. 2021. DOI: <<https://doi.org/10.3406/phlou.1980.6081>>.

⁶³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 406.

⁶⁴ No mesmo sentido, explica Paulo César Nodari a respeito da tese da terceira antinomia kantiana. Cf. NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educs, 2009. Págs. 117 e 118.

⁶⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Págs. 42.

definição envolvida pelo infinito independentemente do sentido da direção se retroativa ou progressiva. Assim, qualquer investigação sobre determinada causa e seu respectivo efeito será sempre apenas um recorte, de sorte que jamais suprimirá a infinitude. Na causalidade natural, sempre haverá a inconclusão. Nesse sentido, o passado não pode ser a completude das causas, na medida em que o infinito nunca se finda, nunca se totaliza, e, por isso, a contradição. Como analisa Allen W. Wood:

[o] argumento para a tese é o de que o passado é aquela série de eventos no mundo que já se completaram e que uma série infinita não pode ser completada. Portanto, há uma contradição na ideia de um passado infinito, e por isso a série de eventos passados deve ser finita ou deve ter havido um primeiro evento para começá-los.⁶⁶

A contradição, portanto, trata-se da questão de que a soma (a totalidade) de todo evento empírico já decorrido (os acontecimentos ocorridos no espaço e tempo preteritamente) — sob o parâmetro da causalidade enquanto categoria do entendimento (condição de possibilidade do conhecimento empírico) — não autoriza que se feche o conceito de natureza, pois, como conteúdo sensível, não se extrema, há sempre causas antecedentes. Assim, tomando-se como critério a pretensão de a natureza ser um conceito empírico, conquanto, na qualidade de conceito, dirija-se a uma integralidade, isto é, a uma delimitação; a causalidade, como regra estruturante do entendimento, demanda, contrariamente, a abertura ao se pensar os fenômenos próprios da sensibilidade. Nesse sentido, por isso, Kant compreende como problemática a tese, pois ela comporta essa incongruência, conforme explana Henry E. Allison:

[o] conceito de um conjunto completo ou totalidade de itens espaço-temporais, ou seja, um "mundo" é contraditório porque tal totalidade (seja ela concebida como contendo um número finito ou infinito de membros), ambos pretendem ser um conceito empírico e envolve um requisito (completude) que conflita com as condições de experiência possível.⁶⁷

Como se verifica, o problema está no axioma tomado: o passado ser a integralidade dos acontecimentos já ocorridos. Ora, todo conjunto presume uma limitação: um começo e um fim delimitados, uma composição definida. Porém, como o outro axioma é: toda causa é, concomitantemente, o efeito de outra causa e, assim, por diante infinitamente. Logo, a incompatibilidade se manifesta, pois os dois axiomas são inconciliáveis entre si na medida em que a infinitude, para se consubstanciar como tal, não aceita que ela, de nenhuma maneira, seja restringida. Ou seja, se algo é infinito, pelo próprio conceito, sabe-se, analiticamente, que ele não é limitado. Portanto, essa tentativa contraditória de constrição (logo, esse desacordo)

⁶⁶ WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008. Págs. 116 e 117.

⁶⁷ ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Pág. 24.

acontece quando se parte, de um lado, de um conceito de passado fechado (consubstanciado em limites) e, por outro lado, de um conceito de uma série infinita de causalidade. De toda maneira, Kant ignora esses pressupostos incongruentes (não os questiona) na tese, de sorte que a contradição observada, nesse caso, é inevitável, conforme ele ressalta. Nesse sentido, como efeito de se assumir esses dois pontos de partidas, está a conclusão dele: “[a]ssim, a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na universalidade ilimitada e não pode, pois considerar-se que esta causalidade seja a única”⁶⁸. Desse modo, aceitar a tese de um começo incondicionado (integralmente livre e espontâneo), portanto, é uma consequência, para o pensamento kantiano, da atitude de se assumir, na qualidade de premissas, um conceito de passado finito frente a um princípio da causalidade, o qual leva ao infinito na medida em que dispõe toda causa ser o resultado de outra causa ordenada com esteio em uma lei constante. Assim, na perspectiva da tese, para se perfazer completa a série das relações de causa e efeito, segundo leis necessárias sem a incidência da citada contradição, pelo menos quanto ao passado; em algum momento, é imprescindível uma primeira causa estrangeira aos fenômenos, a qual se derive, absolutamente, de si mesma. Nesse caso, eis a liberdade transcendental.

Quanto à antítese, Kant expõe que esta se configura na seguinte assertiva: “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”⁶⁹. Aqui, o referido filósofo examina a impossibilidade de se conceber a liberdade. Esta, em seu sentido transcendental, seria a capacidade de iniciar por si uma série inédita de causalidade. Segundo o princípio da causalidade, toda causa pressupõe ser o efeito de outra causa, conforme a determinação de regras fixas. Assim, a liberdade, na acepção em análise, seria a aptidão (uma faculdade) de conferir, absolutamente, uma causa originária (toda série começaria a partir dela), isto é, anteriormente a ela quanto à questão temporal, não haveria simplesmente nada, em razão, justamente, de se configurar um produto novo. Apenas depois dessa causa originária, subsistiria o sequenciamento coordenado de acontecimentos geridos pela relação de causa e efeito. Desse modo, a liberdade, nesse sentido transcendental, não é apenas a capacidade de manufaturar uma causa inédita, mas também de ser uma faculdade responsável por extrair de si a lei impositiva sobre essa própria causa. Como pondera Kant, se a liberdade transcendental existisse, ela

(...) não só iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a

⁶⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 406.

⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 407.

produzir a série, isto é, a causalidade, de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa acção que acontece.⁷⁰

No entanto, na natureza, não se observa uma causa primeira, mas somente causas segundas, isto é, não se verifica um começo absoluto, pois todo estado de coisa é decorrente, de condições necessárias já dadas para eclodir a existência do efeito, o qual, por sua vez, na série, já se revela, concomitantemente, como causa nessa sequência dos fenômenos quanto à produção do próximo efeito.

Para a antítese, tudo é proveniente de uma necessidade natural, logo a liberdade, na qualidade de ser autonomamente necessária, isto é, de determinar-se por intermédio de si mesma, não encontra respaldo na causalidade empírica. Por isso, ela só pode se situar fora do mundo sensível, pois, nesse caso, inexistente qualquer espécie de causa anterior a se imiscuir sobre ela. A liberdade, na perspectiva de ser própria do mundo empírico, conforme ressalta Kant, enfrente um grande problema, porquanto, caso substitua o lugar das leis da física, ou melhor, caso se determine por essas leis, não é ela liberdade, mas sim seria meramente a própria natureza.⁷¹ O que define, assim, a liberdade é a não submissão às leis da natureza (de não ser causada por elas); contudo, no mundo sensível, tudo está adstrito à causalidade regulada por essas leis da física. O inconveniente da antítese, desse modo, é, em razão da ausência da liberdade, levar o entendimento a esse exaustivo exercício infinito de tentar elucidar as primeiras causas; porém, como não existe, nesse infinito regresso, fim, então não pode haver também quem se predique como primeiro. A questão da liberdade, sob a ótica da antítese, qualifica-se, portanto, como um empreendimento de lograr quietude, sossego ao entendimento em relação a essa inquirição interminável. É como se o entendimento dissesse a si: “não aguento mais continuar nessa busca eterna”, de modo que, como forma de repousar, pressupõe uma causalidade incondicionada.

No entanto, o problema de se admitir uma causa de si proveniente do mundo empírico e atuante sobre ele se manifesta na questão da quebra da série causal, o que tornaria impossível, portanto, a unidade da experiência enquanto totalidade desse encadeamento perpetrado pela sucessão de fenômenos conforme a relação de causa e efeito. Ou seja, para Kant, a antítese dispõe que a liberdade não pode ser uma propriedade do mundo sensível, pois, caso ela fosse, o sequenciamento causal perderia sua qualidade de ser regulado necessariamente pelas leis

⁷⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 407.

⁷¹ *Ibidem*. Págs. 407 e 409.

físicas, de sorte que todo acontecimento seria um atropelo, uma balbúrdia, pois ora seria uma sucessão causal, ora seriam acontecimentos aleatórios. A natureza só é natureza e, por isso, identificável como fenômeno (conhecimento objetivo sobre o dado empírico por nossa racionalidade) porque ela é compreendida, por intermédio de uma estrutura cognitiva, como um encadeamento de causa e efeito conforme a regulação dada por leis físicas constantes. Fora disso, sem a rígida organização conferida pela causalidade enquanto categoria do entendimento, não seria possível julgar a verdade empírica, a qual nos baliza, justamente, em saber se se trata de uma realidade empírica (o mundo humano factível) ou de um sonho. Assim, pela liberdade como pertencente ao mundo empírico, o que haveria seria um caos, pois a liberdade poderia a qualquer tempo extirpar a regularidade da natureza proporcionadas pelas leis da física. Natureza, nesse sentido, seria sinônimo de desordem, porquanto, ao contrário de sua uniformidade e previsibilidade própria, poderia lhe ser sempre imposta desarranjos. Por tal razão, conforme pondera Kant, a liberdade, se empírica, é a destruição daquilo que conhecemos como natureza. Nas palavras do referido filósofo:

(...) nunca é lícito no mundo atribuir tal faculdade às substâncias, porque se assim fosse, desapareceria em grande parte o encadeamento dos fenômenos que se determinam necessariamente uns aos outros por leis universais, encadeamento a que se dá o nome de natureza, e, com ele, o carácter de verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Com efeito, a par dessa faculdade da liberdade, independente de leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influências da primeira e o jogo dos fenômenos, que, pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo.⁷²

E mais, fora a liberdade provocar um dismantelo da série da causalidade por razão de extirpar a sequência (a prossecução), imperar lembrar, ainda, que a natureza se efetiva no tempo, isto é, todo estado de coisa se situa em algum ponto do prosseguimento temporal. Assim, a antítese não possibilita a liberdade na medida em que, caso se admite tão somente que toda ocorrência empírica é específica em relação a algum instante do tempo, a ausência de tempo é um palco vazio, é a imensidão do nada; e, na qualidade de ausência, no nada, não é capaz de se brotar, surgir coisa alguma. Se as coisas precisam de um antecedente para existir, e, fora do tempo, impera a vagueza, nenhum acontecimento, aqui, pode desenrolar. No fenômeno (no tempo), portanto, só há como se admitir o retorno infinito à elucidação da causa anterior, de sorte que não existe liberdade. Nesse sentido, sob esses argumentos, a asserção presente na

⁷² KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 411.

antítese segundo a qual não existe liberdade, para a filosofia kantiana, é, da mesma maneira, coerente, conforme explica Allen W. Wood:

[o] argumento para a antítese é o de que, se houve um primeiro evento, então ele deve ter sido precedido por um tempo vazio, porém (com base no argumento da primeira analogia) em um tempo vazio nada pode ocorrer. Logo, um primeiro evento é impossível, e assim a série de eventos no mundo tem de regredir ao infinito.⁷³

A tese, ao conceber a possibilidade da liberdade (a existência de uma causa como começo absoluto) seria apta a responder à própria questão da origem do mundo. De toda sorte, o problema da liberdade não se resume apenas a ser um argumento hábil a elucidar a possibilidade de um estado de coisa proveniente de si mesmo como seria o caso do início do mundo, mas também à capacidade de inaugurar uma nova sequência de causa e efeito, pois, enquanto capacidade autônoma de constituir, de ser a própria causa, a liberdade nem sempre produziria em si um novo e completo estado de coisa (como é o caso do começo do mundo), mas sim aplicaria a um estado de coisa já presente um inédito prosseguimento, uma original sequência de causalidade sobre as coisas já existentes. Por isso, como ponto importante para a solução dessa terceira antinomia, Kant adverte, “[n]ão se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade”⁷⁴.

Nesse sentido, a causalidade quanto à liberdade pelo ser humano não é em relação à criação da matéria (o cosmo e seus desdobramentos já estão “inventados” e determinados), mas sim é em relação ao móbil do agir, ou seja, já há um estado de natureza presente, o qual é impossível de ser transgredido. Por isso, não é essa causalidade referente a algum ponto anterior na linha do tempo, é uma causalidade respeitante ao estado de coisas corrente daquele momento na trajetória temporal. Na causalidade pela liberdade, a causa está fora do tempo, é alheia a esse domínio, no entanto seus efeitos se acordam com o sequenciamento contínuo da causa e efeito dos fenômenos. Por tal razão, a causalidade pela liberdade enquanto expressão de um caráter inteligível na razão humana diverge da causalidade própria de uma entidade onipotente divina na criação do mundo, pois, neste caso, a causalidade diz respeito a ser primeira quanto à própria causa, como ainda quanto à produção inicial da contagem do tempo e seu reflexo sobre a sucessão progressiva de causa e efeito (o tempo, devido a ter sido concebido, tem o seu começo e, a partir daí, há o desenrolar das mudanças dos fenômenos). Desse modo, para a filosofia kantiana, na causalidade pela liberdade, o agir humano apenas tem uma originalidade em

⁷³ WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008. Pág. 117.

⁷⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 410.

relação à causa da ação; contudo, segundo o curso do tempo, já há, antecedentemente, um estado de coisas, o qual não possui nenhuma relação com a causa incondicionada da liberdade. Assim, o que pode ser modificável na natureza pela prática de um ato livre é apenas os próximos eventos tomando como referência o momento em que se deu esse agir propiciado pela liberdade. Consoante salienta Henry E. Allison, para a filosofia kantiana,

[a] questão é que enquanto apenas o ato de criação divina é um começo no sentido tanto de “começo no tempo”, como também “começo na causalidade”, manifestações de agência dentro do mundo são “começos” no último sentido em que, como envolvendo espontaneidade, eles não podem ser considerados como simples consequências causais do estado antecedente do agente.⁷⁵

Com o fim de explicar que inédita é a causalidade e, conseqüente, a nova série de causa e efeito, e não o estado de coisa já perfeito; Kant analisa o seguinte exemplo: imagine o ato de escrita por ele da “Crítica da razão pura”. Ora, naquele momento de redigir o texto, há uma natureza já constituída, certas substâncias e matérias já estão presentes (elaboradas). Isto é, ele está em um quarto, numa escrivaninha, sentado em uma cadeira. A liberdade, nesse sentido, na qualidade de faculdade de produzir uma causa de si, é hábil a determinar, independentemente do estado de coisa já existente, que Kant se levante da referida cadeira “completamente livre e sem influência necessariamente determinante de causas naturais”. No caso de ele levantar, emerge, como consequência, uma nova e infinita sequência natural de encadeamento da causalidade. Ou seja, quem é nova é a série de causa e efeito, pois todo o estado de coisa já existia anteriormente em um ponto da trajetória temporal. Assim, para a perspectiva do tempo, o “levantar” não se revela como um evento original, mas sim como a mera continuação do estado de coisa ali já dado. Desse modo, verifica-se que a ação de levantar, na qualidade de proveniente da liberdade, não é um efeito de uma necessidade natural anterior, mas sim um novo começo de uma série de causalidade. A cadeira, por exemplo, enquanto matéria, continua seu caminhar no progresso da relação de causa e efeito da natureza, de maneira que ela, ali, sem a intervenção humana, segue no processo de decomposição.⁷⁶ Nesse sentido, a questão, aqui, da liberdade como uma causa incondicionada se refere à aptidão de se autodeterminar em detrimento das leis da natureza. Bioquimicamente o corpo possui o império das leis de sua própria regulação orgânica, todavia a liberdade é essa propriedade da causalidade capaz de resguardar sobre si mesmo a soberania da autoafirmação da vontade. Ou seja, nesse caso, o agir

⁷⁵ ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Pág. 26.

⁷⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 410.

deriva de um comando autônomo, livre do domínio das inclinações. Assim, o exemplo de Kant é para ilustrar que, por intermédio da liberdade, não somos escravos do nosso corpo. Este deseja, tem suas inclinações, seus impulsos, contudo, ainda assim, nós podemos contrariá-los. Nessa perspectiva, quanto ao caso ilustrativo utilizado por Kant, se havia uma fadiga muscular, por exemplo, esta determinaria que se mantivesse sentado na cadeira; porém, somos autônomos de sorte que livremente poderíamos, não obstante, levantar da cadeira infringindo essa determinação fisiológica. A liberdade, portanto, explicada por Kant na tese é apenas uma questão de que, por meio dela, não somos o reflexo da causalidade natural do mundo empírico. Nesse sentido, conforme salienta Otfried Höffe, o objetivo de Kant, na tese, é apontar essa causação livre: “Kant se contenta, aqui, com a liberdade modesta de um acontecimento autocausado, em diferença àquele causado de forma alheia, no qual alguém se ergue da cadeira a modo de reflexo, por exemplo porque se sentou em cima da ponta de uma agulha”⁷⁷. Por tal razão, Kant conclui que, para a tese, quando o ocorrido provém da liberdade, “[o] acontecimento sucede certamente a essas acções naturais, mas não deriva delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenómenos”⁷⁸.

Pela tese, como analisado, Kant não compreende haver problemas em conceber a possibilidade da liberdade caso ela seja tomada como coisa em si (um começo causal estrangeiro à sequência infinita de causa e efeito do mundo empírico), pois, nessa hipótese, tempo e causalidade não entrariam em confronto (não haveria contradição), afinal esta respeitaria o estado de coisa deixado pelas sucessões de fenômenos ocorridos perante o tempo, na medida em que a causa tem um caráter inteligível, e não empírico. Ou seja, a causalidade pela liberdade viria para empreender uma nova causa (esta fora do mundo empírico) aos acontecimentos, porém ela sempre observaria o estado da natureza consolidado. No entanto, pela antítese, Kant toma a liberdade como um questão bem mais problemática, porquanto, se a natureza é a soma de todos os fenômenos, e estes, por sua vez, são um encadeamento necessário causal determinado por leis ininterruptas e invariáveis, todo acontecimento está, categórica e rigidamente, delineado sobre aquilo que, determinante e necessariamente, pode ser. Fora da intolerância da natureza em relação a uma liberdade causada no mundo empírico, perder-se-ia o parâmetro da objetividade, o que, segundo Kant, conforme se analisou, macularia a distinção

⁷⁷ HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Pág. 182.

⁷⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 410.

da verdade empírica como espelho da realidade em relação a alguma espécie de devaneio.⁷⁹ E não somente isso, além da perda do critério inteligível quanto à forma de organizar a matéria proveniente da sensibilidade, aceitar a possibilidade da liberdade como própria do mundo empírico, ainda de acordo com Kant, é também conceber que seja possível modificar as leis da natureza e, conseqüentemente, alterar o encadeamento ordenado dos acontecimentos causais, quando a natureza, na qualidade de fenômeno, deveria ser regular e estável.⁸⁰ A liberdade, portanto, sob o olhar da antítese (do determinismo natural), configura-se o desmantelamento da natureza, visto que a série perderia sua qualidade de regrada, para se tornar algo desestruturado e desestabilizado igual a um distúrbio causado por uma horda, na medida em que a liberdade sempre poderia contrapô-la.

De um lado, a antítese não deixa espaço para a liberdade (e, portanto, muito menos para a moral), porém permite a compreensão objetiva da natureza enquanto unidade da experiência universal, ou seja, ao recusar a liberdade, respeita o princípio da causalidade, o qual afirma toda mudança ser proveniente de uma causa por uma lei constante. Por outro lado, a tese, ao advogar a favor da liberdade, entra em contradição com a causalidade da natureza, pois esta não permite uma causalidade incondicionada (o incondicionado põe uma fronteira em relação ao começo, enquanto o condicionado se desdobra em uma continuação infinita quanto à série causal, tanto no que diz respeito à regressão, quanto à progressão). Demais disso, por parte da antítese, mesmo que ela permitisse a liberdade, esta assolaria a constituição ordenada da natureza, isto é, destruiria a própria estrutura objetiva fenomênica da natureza enquanto sucessão estritamente regular causal por leis físicas invariáveis. Em outras palavras, tese e antítese não satisfazem as pretensões da filosofia kantiana, na medida em que nenhuma das duas consegue conciliar a liberdade com a natureza regida pelo princípio da causalidade.

Contudo, não é do interesse de Kant que esse conflito se conserve irresolúvel, pois — a favor do empreendimento da crítica, com o escopo de fundamentar as ciências da natureza — ele não poderia abandonar todo o arcabouço cognitivo que construiu acerca de como se processa e, por fim, elabora-se o conhecimento empírico em relação aos limites da própria razão, o qual nega, por sua vez, qualquer espaço para a liberdade dentro das ciências naturais. Se a crítica assegura a compreensão das condições de possibilidade do conhecimento em relação à natureza enquanto fenômeno; não permite, por conseguinte, nesse meio, a possibilidade da liberdade,

⁷⁹KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 411.

⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 411

visto que a causalidade é uma das categorias do entendimento, o que faz dos eventos empíricos um acontecimento sempre condicionado por intermédio da força de uma lei invariável.

Ora, esse resultado do empreendimento operado na “Crítica da razão pura” quanto ao conhecimento empírico não é, sob certa perspectiva, estimado por Kant, pois ele precisa salvar a liberdade, ainda que na dimensão da razão prática, na medida em que esta é, na avaliação filosófica do referido filósofo, a responsável por fundamentar todo o sistema moral⁸¹; sem ela, Kant não poderia desenvolver sua filosofia ética. Assim, a saída dele é alocar a liberdade como circunscrita ao domínio da coisa em si (do mundo inteligível), de sorte que ela não interferiria na estrutura e na ordem da natureza na qualidade de fenômeno submetido à necessidade das leis físicas. Conforme expõe Paulo César Nodari, essa diferenciação do determinismo natural como fenômeno e liberdade como coisa em si é imprescindível ao julgo de Kant, pois,

[s]e tal distinção não fosse feita, as ações de todo e qualquer ser humano, enquanto no tempo, seriam coisas em si, e, na medida em que cada coisa existente no tempo tem necessidade de um precedente no tempo, necessitaria de uma outra ação no tempo e, assim, de um motivo determinante e, já que o tempo passado não está mais em seu poder, quando este age, então, sua ação seria já determinada e necessariamente independente disso que quereria agora. E isso confluiria inevitavelmente à conclusão de que o ser o humano não seria livre (...).⁸²

Em síntese, se toda causa fosse empírica, toda ação humana corresponderia meramente a uma expressão do destino, pois, nessa hipótese, a sequência de todos eventos já está rigidamente traçada, pois, aqui, toda mudança se arrima, estritamente, na contínua relação de causa e efeito operante pelo determinismo natural no curso do tempo. Assim, para evitar esse ser humano “marionete”, a maneira encontrada por Kant para harmonizar a liberdade frente à necessidade natural foi, justamente, empreender essa distinção entre mundo sensível e inteligível; afinal, só assim atos livres podem acordar com a necessidade. Desse modo, tutelar a liberdade com o fim de a tornar possível significa situar a causação em campos independentes ao se conceber duas espécies de causalidade: uma racional e uma natural. Somente assim a tese e a antítese não se predicam excludentes entre si. O determinismo físico como única causalidade possível quanto à natureza preserva a integralidade de sua sentença na medida em que a liberdade, em relação à sua causação, diz respeito a outro mundo, ou seja, ambas podem ser verdadeiras porquanto não possuem o mesmo referencial quanto à gênese. Assim, pela solução

⁸¹ Conforme pondera Kant, a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral. “Se não houvesse liberdade, então a lei moral não poderia de modo algum a ser encontrada em nós”. Ou seja, sem liberdade, não existe lei moral. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 17.

⁸² NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educus, 2009. Págs. 330 e 331.

kantiana, liberdade e necessidade não se predicam discordantes, contanto que a causalidade própria de cada uma aluda a domínios diferentes, segundo aponta Scarlett Marton: “[a] tese, que defende a existência da causalidade livre, e a antítese, que sustenta existir apenas a causalidade natural, podem ser ambas verdadeiras, desde que se distingam seus respectivos campos de aplicação”⁸³. Desse modo, por causa da existência autônoma do âmbito da liberdade e do determinismo natural, a tese e antítese se complementarizam,⁸⁴ afinal, nos fenômenos, apenas se apresenta a necessidade física, e a liberdade, como afirma a tese, é resguardada como começo absoluto espontâneo, porém, agora, na qualidade de coisa em si (de caráter inteligível). Conforme explica Allen W. Wood, Kant, para não comprometer sua teoria do conhecimento acerca da natureza, edifica uma dualidade de mundos. Por isso, retira ele a liberdade do domínio empírico, porquanto, assim, salvaguarda o determinismo da antítese e a liberdade da tese, podendo, desse modo, as duas se configurarem como verdadeiras sem haver conflitos entre elas:

[a]nalisando as antinomias dinâmicas, a solução de Kant depende novamente da distinção entre coisas como fenômenos e coisas consideradas como existindo em si mesmas. Não obstante, dessa vez, ele conclui não que ambos aspectos são falsos, mas que ambos, tese e antítese, são (ou podem ser) verdadeiros. A tese é falsa quando ela é aplicada a fenômenos, pois nenhum evento não-causado por outro e nenhum ser cuja existência é independente de outros seres pode ser dado em fenômenos. Porém, se consideramos as ideias cosmológicas de uma causa primeira ou livre e de um ser necessário como se referindo às coisas em si mesmas (que não podem ser dadas na experiência), então não há contradição em se supor a existência de tais coisas.⁸⁵

Nesses termos, a liberdade, na filosofia kantiana, não se deriva do mundo sensível, é uma causalidade — independente e, por isso, absolutamente originária — não contraditória na medida em que se consubstancia no mundo noumênico. Assim, “[s]em contradizer a necessidade da causalidade natural, é possível admitir que existem no mundo seres que, além de se submeter à necessidade das leis da natureza, são dotados de liberdade, isto é, autodeterminam suas ações”⁸⁶. E, de acordo com Kant, trata-se, justamente, do ser humano na medida em que este é dotado de racionalidade, o que faz possuir mais de uma espécie de *arbitrium* e, por tal razão, ser capaz de agir por meio de um móbil espontâneo.⁸⁷

⁸³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Pág. 111.

⁸⁴ NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educus, 2009. Pág. 120.

⁸⁵ WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008. Págs. 119 e 120.

⁸⁶ MARTON, op. cit., Pág. 111.

⁸⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 463.

Segundo aduz Kant, em qualquer que seja o acontecimento do agir livre, existem duas espécies de causalidade: uma natural, caracterizada por ser uma representação, e a outra proveniente da liberdade, enquanto objeto transcendental (incognoscível)⁸⁸. Ou seja, por um âmbito, existe, no ser humano, na qualidade de ser racional, a operação da causalidade própria da natureza (determinada por leis constantes); por outro âmbito, existe a causalidade pela liberdade, e esta não se configuraria como natureza, quando compreendida como a integralidade dos fenômenos, pois seria a própria coisa em si e, por isso, qualificadamente autônoma, sem dependência do mundo empírico. A solução da terceira antinomia, assim, fundamenta-se na compreensão de que o ser humano é este ser de caráter duplo, de modo que, “(...) enquanto fenômeno, tem caráter empírico, já que faz parte do mundo sensível e suas ações são efeitos que decorrem inevitavelmente da natureza; enquanto *noumenon*, possui caráter inteligível, uma vez que independe da influência da sensibilidade e de toda determinação fenomenal e suas ações são autodeterminadas”⁸⁹. A liberdade, nesse sentido, na qualidade de coisa em si, expressa-se por ser uma causa incondicionada; logo, para ela se consubstanciar como tal no ser humano, é necessário que este possa de alguma maneira não ser o mero resultado das determinações naturais. Em outras palavras, o ser humano, em seu agir, para se configurar como livre, precisa ser capaz de obrar seu comportamento com insubordinação, ou melhor, independência do encadeamento causal da natureza. Liberdade está, justamente, na questão de que não há nenhuma condição estrangeira exercendo um comando, porquanto há, sem ingerência alguma, somente aquela condição espontaneamente elaborada por si mesma, de sorte que a causa da causa é esta a própria causa.

Nessa compreensão, se liberdade se qualifica como propriedade de uma causalidade incondicionada; a liberdade, ao significar essa ausência de condições, só pode ser, no ser humano, autonomia frente às determinações da natureza. Assim, a liberdade, no sentido cosmológico, ao se expressar como uma causa de si, manifesta-se, no indivíduo, como a soberania da razão em detrimento das inclinações do corpo, o que Kant chama de liberdade no sentido prático. Desse modo, como pondera o referido filósofo, a liberdade transcendental (cosmológica) fundamenta a liberdade prática, de modo que “[a] liberdade no sentido prático é

⁸⁸KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 462.

⁸⁹MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Pág. 111.

a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”⁹⁰. Refletir sobre o incondicionado como possibilidade perante a natureza não é questão apenas de pensar sobre o absoluto (a totalidade absoluta de toda a experiência possível), mas também de meditar acerca de existir no ser humano a propriedade de ser livre. As inclinações, sob a perspectiva kantiana, no mínimo, constroem-nos a agir de certa maneira, isto é, a praticar determinados comportamentos (e, por sua vez, pelo princípio da causalidade da natureza, obrigam-nos necessariamente). Por isso, pensar sobre o incondicionado, ainda que no plano cosmológico, fornece o fundamento a assegurar a reflexão sobre a liberdade humana (ausência de condições empíricas, isto é, haver a criação por si mesmo da causa do agir). Se a liberdade humana é pensada a partir da causalidade incondicionada, e a inexistência de condições sobre a integralidade das causas na série causal é a liberdade cosmológica; logo, aquela não se configura como cosmológica, pois não se trata da “totalidade absoluta de toda a experiência possível”, a saber, um primeiro e inédito começo absoluto causal do cosmo; no entanto, toma emprestado a qualidade de ser por si própria uma causação independente, derivada apenas de si mesma; ou seja, a liberdade prática, do mesmo modo, na qualidade de espontaneidade soberana, não requer uma causa alheia que, em relação ao tempo, determine-a anteriormente.⁹¹ Assim, na filosofia kantiana, o elo da liberdade prática (ao ser uma alforria do determinismo natural, uma aptidão de subversão dos estímulos sensíveis) e da liberdade transcendental se expressa na causalidade incondicionada. Essa propriedade de autodeterminação é a responsável por Kant ligar a liberdade cosmológica ao agir livre no ser humano como acontecimento soberano a ocorrer em um já presente dado estado de coisas. Conforme se analisa, a causalidade incondicionada, como causa de si, fundamenta tanto a gênese do mundo (a questão

⁹⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 463.

⁹¹ A diferença das duas espécies de liberdades, na filosofia kantiana, reside na referência cotejada sobre o incondicionado. Este — ao se circunscrever ao problema epistêmico do uso ilegítimo das categorias (pensar na ausência de causas não condicionadas no sequenciamento causal dos fenômenos, inclusive, em relação a um primeiro começo) — trata-se da liberdade transcendental na qualidade de ideia; por outro lado, ao se circunscrever à dimensão do agir humano, abandona o plano teórico para se situar no plano prático como um verdadeiro guia de orientação. Embora não se possa conhecer a liberdade transcendental, ela, no plano prático, recomenda-nos. O incondicionado, desse modo, sob a perspectiva prática, socorre-se do sentido cosmológico para fundamentar a liberdade humana, pois a qualidade de independente nas ações praticadas pelo ser humano está em não ser causado por outras causas (empíricas), de modo que liberdade transcendental e liberdade prática possuem o mesmo substrato: extrair de si como causa a própria causa. Como ressalta Aguinaldo Pavão, para a filosofia kantiana, “[o]ra, para que o homem aja com independência das causas naturais, como requer o sentido prático de liberdade, cumpre que a liberdade transcendental aí esteja presente como base, já que apenas esta, como um poder de se iniciar espontaneamente um estado, pode garantir o sentido daquela”. Cf. GALVÃO, Aguinaldo. Liberdade transcendental e liberdade prática na crítica da razão pura. **Síntese**: Revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 171-190, 02 jan. 2002. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/526>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

cosmológica), como ainda permite fundamentar a concepção de certos acontecimentos (no caso, refere-se ao efeito da prática de condutas humanas causadas incondicionalmente) ocasionados, simples e ineditamente, por si próprios, isto é, sem a adstrição determinante de causas pgressas quanto ao limiar temporal. Sem a ideia de soberania causal (liberdade transcendental), sobra apenas a necessidade da sequência causal determinada da natureza, de sorte que o ato humano, nesse caso de subordinação irrestrita à série física de causa e efeito, configurar-se-ia tão somente como a manifestação necessária de uma consequência natural. Ou seja, a essência, a qual sustenta as duas espécies de liberdade, é a causalidade incondicionada, por isso Kant aduz que “(...) a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”⁹². Conforme pondera Jacob Rogozinski, essa vinculação medular entre essas duas liberdades à ausência de condições é a base responsável por garantir a compreensão acerca das ações humanas como possíveis acontecimentos livres:

[p]ara Kant, o que assegura a unidade das diferentes determinações da liberdade é a sua consignação a uma mesma categoria, à causalidade. Quando essa categoria do entendimento é elevada pela razão ao incondicionado, obtém-se o conceito de uma Causa absoluta, próxima da *causa sui* da metafísica clássica, e isto é o que define a Ideia de liberdade transcendental. Ideia “indispensável”, segundo a tese da terceira antinomia, “para que possamos conceber uma origem do mundo” ou mesmo a possibilidade, “em meio ao curso do mundo”, de um “acontecimento” (*Ereignis*) livre de toda causa antecedente.⁹³

Nesse sentido, não resta dúvida de que Kant imbrica o problema da liberdade como ideia cosmológica com o problema da liberdade prática no ser humano, pois o âmago é a causalidade incondicionada, a saber, a faculdade de iniciar por si, por meio de uma causa livre, um estado de coisa. Ou seja, aquela proporciona esta. E isso só é possível porque a investigação cosmológica aponta para uma causação com a capacidade de ser, por intermédio de si mesma, a própria causa. Em outros termos, partindo do âmbito cosmológico, essa espécie de causalidade fundamental se consubstancia de maneira tautológica, afinal a causa é causa porque ela se causa, ou seja, nenhum agente externo intervém para que se produza o efeito. Desse modo, Kant, quando parte para analisar o agir livre no ser humano, volta para a questão da causalidade incondicionada cosmológica, pois, na qualidade de ausência de condições, a liberdade não pode ser propriedade do estrito determinismo da natureza, de modo que “[a] liberdade da vontade, com efeito, não é nenhum objeto cosmológico, tem, porém, uma pressuposição cosmológica.”⁹⁴

⁹² KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 464.

⁹³ ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética**. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008. Pág. 79.

⁹⁴ HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Pág. 238.

Liberdade transcendental e prática compartilham, assim, esse fundamento em comum: a incondicionalidade da casusa, de sorte que o ser humano, para se configurar predicado como condicionado por si em relação às suas condutas, não pode ser o produto do sequenciamento causal físico, de maneira que a lei é ele, e não a natureza. Portanto, a incondicionalidade como liberdade no ser humano não se caracteriza pelo vácuo causal, mas sim pela independência do império da necessidade natural expresso pelo rigor das leis da natureza. Liberdade transcendental desemboca, portanto, no ser humano como liberdade prática, pondo-o de fora do enclausuramento das condições sensíveis, porém não inexistência da causalidade; afinal, continua esta, enquanto princípio, impor a regra de que todo efeito tem uma causa, todavia, na liberdade prática, a causa não é mais efeito de outra causa. Ou seja, não há a transgressão ao princípio de que todo evento é fruto de uma causa, uma vez que não se extirpa a causalidade enquanto um dos conceitos unificadores do múltiplo desorganizado dado em intuições sensíveis, a questão, desse modo, é: passa-se de uma causa condicionada para uma causa incondicionada, não para inexistência de causa. Como salienta Otfried Höffe, “[a] alternativa de Kant, a liberdade transcendental, recusa com efeito o domínio exclusivo das leis da natureza, porém não deixa vazio o lugar que ficou livre, antes o preenche com outro tipo de leis e de causalidade”. Por conseguinte, quando se fala em liberdade em relação ao ser humano, por ser o incondicionado, ela expressa-se pelo seu caráter soberano quanto a qualquer constrangimento provenientes das leis da natureza, ou seja, não há causa antecedente no tempo que a determine, pois a causa livre se configura como a própria coisa em si. Como aponta Deleuze, na filosofia kantiana, “[p]elo menos num caso, a liberdade atribui-se à coisa em si, e o númeno deve ser pensado como livre: quando o fenómeno a que ele corresponde goza de faculdades activas espontâneas que se não reduzem à simples sensibilidade”⁹⁵.

Se a liberdade se constitui como causa incondicionada, livre do constrangimento do mundo empírico, e o ser humano, como ser racional, embora ainda orgânico, é munido com essa faculdade de criar uma série de causalidade, ele se configura como dotado de um duplo caráter de causalidade. Ou seja, embora ele sofra a pujante força das leis da natureza, elas não se consubstanciam invencíveis, pois, em razão da liberdade, há como superá-las, isto é, exercer um domínio sobre elas (ir de encontro). Desse modo, o ser humano é uma espécie ímpar na natureza, pois, ao ser inteligível, detém a capacidade, por intermédio apenas de si mesmo, de se colocar como unidade motriz quanto à causalidade. Logo, nem sempre a natureza é a

⁹⁵ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: EDIÇÕES 70, Lda., 1963. Pág. 37.

responsável por aquilo que acontece no mundo, pois a liberdade atua como produção independente e, por isso, originária de causas, logo, igualmente, de eventos. Dito de outro modo, não tem a natureza a capacidade de dispor, inexorável e exclusivamente, o ser humano como uma manifestação irrestrita das leis físicas, pois é ele mesmo, em virtude dessa causalidade pela liberdade, detentor da capacidade de particularmente elaborar a lei a recair sobre si, a qual, conseqüentemente, regê-lo-á, nesse caso, no que diz respeito à determinação de suas condutas.

Sob esse dualismo de coisa em si e fenômeno no ser humano, Kant se esquivava da incompatibilidade, quanto tomada de um ponto de vista cosmológico, da liberdade com a causalidade da natureza. Se a liberdade está fora do domínio dos fenômenos, a causa não advém de um sequenciamento causal, assim, sob o caráter inteligível, a natureza não tem o condão de determinar as ações humanas. Assim, a partir desse aspecto duplo, Kant encontra seu basilar argumento para atribuir o ser humano como essa figura hábil a exercer sua soberania (comando autônomo do agir). Salvar a espontaneidade das ações humanas só é possível, portanto, quando se ausenta do mundo fenomênico, isto é, quando a causalidade não é mais a da natureza, mas sim a da liberdade (do mundo noumênico). A racionalidade, portanto, em razão de seu caráter inteligível, tem a capacidade de nos tornar livre, o que é diferente nos animais, pois estes apenas têm suas ações em conformidade às regras da natureza (*arbitrium brutum*). Desse modo, se, nos animais, o arbítrio é tão somente uma manifestação do agir conforme a determinação intransponível dos estímulos sensíveis operacionalizada pela organicidade do corpo; logo, “[o] *arbitrium brutum* não é, em última instância, arbítrio”⁹⁶, visto que não há ali poder de escolha, os animais não optam, conforme seria o caso se existisse uma capacidade decisória, ou seja, eles apenas se comportam consoante o comando dado pelas inclinações erigidas a partir de uma causalidade fisiológica (dos imperativos orgânicos). Diferentemente, o ser humano, para a filosofia kantiana, possui uma constituição particular, um *arbitrium sensitivum*, visto que, embora sofra com os constrangimentos próprios da natureza, tem essa propriedade racional de dominar e subjugar às condições sensíveis (próprias do corpo enquanto substância orgânica), ou seja, tem ele essa aptidão de se policiar entre as determinações das leis da natureza ou, autonomamente, conferir-se como causa de si mesmo, isto é, caso este quando faz uso de seu *arbitrium liberum*. Assim, pondera Kant acerca da liberdade prática como essa especificidade

⁹⁶ CENCI, Márcio Paulo. Uma apresentação dos conceitos de arbítrio e vontade em Kant. **Thaumazein: Revista Online de Filosofia**, Santa Maria, v. 2, n. 3, pág. 3, jul. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/index.php/thaumazein/article/view/210>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

presente no ser humano como condição de se opor a qualquer ingerência alheia quanto à causa da ação, visto que o agir, na liberdade, manifesta-se como imposição incondicionada de uma lei desprovida de subordinações:

[a] liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afectado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não um *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determina-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.⁹⁷

Em outras palavras, a liberdade, na qualidade de coisa em si, não sofre, em relação à causação, o império irrestrito do princípio da causalidade dos fenômenos (a necessidade condicionada imposta pelas leis físicas) como acontece com todo evento dado na natureza. O que Kant afirma, portanto, ao predicar o ser humano como *arbitrium liberum*, é a aptidão de transgredir as exigências advindas da natureza. Ou seja, aplicada em um exemplo concreto, a filosofia kantiana compreende a liberdade prática como a capacidade de um viciado em entorpecentes contrariar os ditames fisiológicos (embora, enquanto organismo, essa qualidade biológica não possa ser desvencilhada); afinal, ele, ao ser dotado de razão, dispõe de uma causalidade incondicionada. Em outras palavras, quanto ao ser humano, a natureza com suas leis não tem a soberania de apresentar inelutavelmente o efeito necessário da regra, pois ele tem a capacidade de contrariá-las em razão da liberdade. Assim, voltando ao exemplo do viciado em entorpecentes, de acordo com a filosofia kantiana, pouco importaria a questão fisiológica do ser humano em questão, isto é, se seu organismo (metabolismo, funções moleculares, regulação hormonal, por exemplo) impõe determinadamente que certa substância impreterivelmente seja consumida como maneira de contemplar certa demanda bioquímica. Ou, ainda, como outra possível ilustração para a liberdade prática (*arbitrium liberum*), o caso, por exemplo, de alguém tentar não dormir mais nunca. Ora, conforme a compreensão kantiana de causalidade pela liberdade, independentemente da imposição orgânica, o comando do corpo quanto a dormir não teria o caráter de necessário, pois, por intermédio da liberdade, poderia o ser humano ir de encontro às leis da natureza, de sorte que ele poderia muito bem infringi-las e, conseqüentemente, permanecer acordado caso assim ele se determinasse. Com esses exemplos, ilustra-se que — em virtude de a liberdade se operar por meio de uma causalidade inteligível, incólume, portanto, aos estímulos do mundo empírico — todo acontecimento comportamental

⁹⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 463.

humano, conquanto na perspectiva fenomênica se explique a partir de um sequenciamento causal natural, pode ele ser pensado como possível, visto que a liberdade é incondicionada. Em outras palavras, a liberdade é o fundamento para se considerar possível a vitória do ser humano no confronto em relação às leis da natureza, de sorte que, embora as inclinações determinantemente nos leve a praticar uma específica ação, reputa-se como factível o exercício de uma conduta contrária. Por intermédio de um caráter inteligível, julgamos, portanto, que somos capazes de agir de qualquer maneira, porquanto, nesse caso, nossa consideração se alicerça em uma causação autônoma (livre); conseqüentemente, nesse caso, a natureza se revela para nós como subordinável, conforme sublinha Kant:

[n]essa consideração, o ser racional pode agora dizer corretamente sobre cada ação contrária à lei praticada por ele, que poderia tê-la omitido, mesmo que ela esteja, enquanto fenômeno, suficientemente determinada no passado e seja nessa medida infalivelmente necessária; pois essa ação, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter, que ele fornece a si mesmo e segundo o qual ele imputa a si mesmo, enquanto uma causa independente de toda a sensibilidade, a causalidade desses fenômenos.⁹⁸

Como se apercebe, com relação ao dualismo de mundos da filosofia kantiana, o ser humano, como coisa em si, não está submetido aos limites dados pela natureza. No âmbito dos fenômenos, as leis da física, conforme estabelece o princípio da causalidade, são absolutas, de maneira que, se presente a causa “A” (razão suficiente), decorre-se, necessariamente, o efeito “B”. Nesse sentido, se a água, por exemplo, evapora a 100 graus Celsius em condições normais de temperatura e pressão enquanto manifestação de uma lei física, o ser humano apenas pode observar a evaporação quando dada essas condições, pois não tem ele a aptidão de criar ou modificar a leis da natureza. A liberdade, nesse sentido, é uma fantasia sob a perspectiva da natureza, afinal a lei natural, ao intermediar e regular toda modificação do estado de coisa (de matéria), estabelece uma relação necessária conforme uma regra invariável, de sorte que, sem permitir exceções, determina a sucessão como uma consequência intransigível. Ou seja, o poderio da ordem da natureza é inviolável, impassível de qualquer espécie de deturpação, opugnação. A lei física, nesse sentido, é soberana na natureza. Presente a razão suficiente, independentemente da existência de outras condições, o efeito decorre sem permitir a incidência de contrariedades. Assim, quanto aos eventos naturais, não há o que se fazer, só é cabível a eles uma aceitação estritamente obrigatória, pois eles inevitavelmente ocorrerão dadas as causas necessárias para tanto, não obstante possa existir algum descontentamento, alguma insatisfação.

⁹⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 131.

Sobre a compreensão kantiana do rigor das leis da natureza, Oswaldo Giacoia Jr., tomando igualmente como exemplo a lei da evaporação da água em condições normais de temperatura e pressão, ressalta essa propriedade fixa da lei física responsável por operacionalizar a causalidade, de sorte que a natureza se rege por si mesma; como ele explica:

[c]ausalidade natural é o poder das causas naturais de produzir de modo invariável seus efeitos, por exemplo, o efeito de a água ferver a uma temperatura de 100°C. A causalidade vigora universal e integralmente na natureza, de modo que o próprio conceito de natureza se define como o conjunto dos fenômenos observáveis, unificado, do ponto de vista da forma, por uma mesma lei ou regra: o princípio da causalidade, ou o princípio da razão suficiente, de acordo com o qual toda mudança fenomênica (alteração de estado de uma coisa) está ligada a uma mudança anterior, e se verifica segundo uma regra que define uma relação invariável.⁹⁹

Conforme examinado, de acordo com a filosofia kantiana, a plenitude da natureza, nesse sentido, é irremediável quanto ao império de suas leis. Toda mudança, sem reservas, para a realidade empírica, é o efeito necessário de uma causa anterior quanto ao sequenciamento temporal (isto é, todo efeito foi antes, em relação ao tempo, uma causa); e, por isso, é impossível, para o âmbito do conhecimento, ter acesso a uma causa primeira. Todo acontecimento é decorrente de uma razão suficiente, isto é, em qualquer que seja o fenômeno, sucede o efeito porque há a concreção das indispensáveis condições para tanto; e isso inclui o ser humano e suas ações, afinal eles também compõem a natureza. Desse modo, todo ato humano, como fenômeno, só pode ser objeto de uma experiência possível e, assim, objetivo por estar circunscrito à regra da causalidade natural, pois fora desse âmbito não existe certeza empírica, tratando-se de uma fantasia irrespondível. Em uma ilustração: se alguém afortunado financeiramente, por exemplo, ajuda pessoas de uma classe social econômica baixa; quanto à regra da causalidade natural, essa ação, na qualidade de fenômeno, decorre necessariamente de uma causa sensível, ou seja, ela é condicionada, um meio para a consecução de certo fim. Dito de outra maneira, empiricamente, se houve a atitude de ajudar, é porque essa ação corresponde a um estado de coisa inarredável na série causal da natureza, ou seja, esse fato é apenas um ponto condicionado na linha sucessória de acontecimentos, de modo que ele, de toda sorte, transcorreria. Com relação a esse determinismo próprio dos fenômenos, no qual estão incluídos os atos humanos, afirma Kant:

[e]ntre as causas do fenômeno não pode certamente haver nada que por si possa iniciar, em absoluto, uma série. Toda a ação, enquanto fenômeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria acontecimento ou ocorrência que pressupõe um outro estado em que se encontra a sua causa; e, assim, tudo que acontece é tão-só

⁹⁹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Págs. 40 e 41.

uma continuação da série, e nesta não é possível um começo que se efectue por si mesmo. Todas as ações das causas naturais na sucessão temporal são, por sua vez, efeitos que pressupõem igualmente as suas causas na série do tempo. Não há que esperar da relação causal dos fenómenos uma acção originária, pela qual aconteça algo que anteriormente não era.¹⁰⁰

No entanto, quando esse princípio da causalidade (o determinismo natural das causas condicionadas) diz respeito à fisiologia, ao organismo enquanto corpo biológico, Kant considera que a necessidade como qualidade inerente à lei pode ser vencida em razão da liberdade. Ou seja, de um lado, a incolumidade da regra física — a qual determina, por exemplo, a evaporação da água quando 100 graus Celsius em condições normais de temperatura e pressão — é inoponível pelo ser humano, de maneira que, independentemente deste, necessariamente a consequência será: a água evaporará ao chegar a 100 graus Celsius nas condições normais de temperatura e pressão. No entanto, por outro lado, para a filosofia kantiana, o *arbitrium liberum* é o poder de subverter a lógica da necessidade das leis da natureza constitutiva do sequenciamento causal fenomênico quando ela se refere à organicidade corporal, ou seja, é o poder de contrariar os estímulos sensíveis (o substrato biológico) independentemente do império das leis da física também atuante sobre nosso organismo. Capacidade essa que levaria a uma contradição caso Kant não atribuísse a liberdade como uma coisa em si (fora do determinismo da natureza).

Lembremos, conforme fora analisado, que Kant considera o agir humano como *arbitrium liberum* quando “a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”¹⁰¹. Desse modo, examina-se que, de acordo com Kant, a liberdade (o agir livre) se consubstancia na capacidade de se opor à necessidade das leis da natureza. Ora, a qualidade de ser necessário se configura, no entanto, como a impossibilidade de se constituir, ser diversamente do que é. Ou seja, o problema da necessidade está na rigidez, visto que não se trata da existência de uma abertura para que se possa definir de qualquer modo. Aquilo que necessariamente é só aceita ser dessa maneira para, assim, ser aquilo que é. Com efeito, como explica Schopenhauer, o conceito mais vulgar de necessário é: aquilo que pode ser tão somente de uma forma, pois não aceita ser diferentemente do que é, de modo que qualquer outra possibilidade é impossível. Contudo, para o referido autor, ainda assim, essa não seria uma definição completa, satisfatória, de sorte que necessário seria melhor explicado da seguinte maneira: aquilo que se revela como

¹⁰⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 469.

¹⁰¹ Ibidem. Pág. 463.

resultado de uma razão suficiente.¹⁰² Em outras palavras, Schopenhauer, em concordância com a compreensão fenomênica kantiana, assinala que, se as leis da natureza são necessárias, apresentando-se as condições suficientes para o surgimento da consequência, o efeito tão somente poderá ser aquele previsto pela lei e não qualquer outro. Como ele afirma, “[t]rata-se (...) da ordem dos fatos que porventura se tratar, a necessidade da consequência é sempre absoluta quando for dada a razão a suficiente”¹⁰³. Desse modo, as leis físicas, sendo necessárias, faz eclodir o efeito quando ocorre o bastante para que ela suceda, independentemente se elas dizem respeito ao ser humano ou não. Todavia, o que Kant faz ao dispor o ser humano como dotado de um *arbitrium liberum* é abrir uma exceção à predicação da necessidade quanto às leis físicas sobre o organismo. Nesse caso, a relação de causa e efeito não é mais necessária (se “A”, então necessariamente “B”), ela passa a ser simplesmente uma possibilidade aberta (se “A”, então o efeito é desconhecido, ou seja, o futuro não é mais previsível, visto que se configura uma incógnita aquilo que se realizará), o máximo autorizado a se pensar é: a lei da natureza, nesse caso, funciona como uma força (um estímulo) com o fim de o resultado ocorrer em certo sentido, entretanto não é absoluta para inexoravelmente impor um efeito específico (aquele da lei). Assim, poderíamos dizer que — em relação ao ser humano, por causa do *arbitrium liberum* — as leis físicas teriam a seguinte arquitetura: se “A”, então atuará uma força no sentido de que ocorra “B”, porém ela é vencível, diferentemente de quando a consequência é necessária. Em síntese, o *arbitrium liberum* é qualidade do ser humano ser senhor de si, de ignorar o comando, a necessidade das leis da natureza, podendo, assim, agir de outras possíveis maneiras, porque tem a capacidade de se autodeterminar.¹⁰⁴

Schopenhauer, partindo da compreensão de *arbitrium liberum* de Kant, põe em questão, justamente, se o ser humano pode se rebelar contra as leis da natureza, mais especificamente quanto aos desejos, aos ímpetos, às necessidades do corpo, pois, pela filosofia kantiana, compreende-se que o indivíduo, apesar de a natureza incliná-lo a certo sentido, é capaz de contravi-la. Desse modo, ele e Kant defendem que sim com base na circunstância de que, em diversas vezes, o ser humano, embora tenha um desejo compelindo-o a ser contemplado,

¹⁰² SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Pág. 28.

¹⁰³ Ibidem. Pág. 28.

¹⁰⁴ Em oposição, existe o *arbitrium brutum*; nesse caso, não há autonomia quanto ao agir, pois tudo está definido para ser conforme a determinação da natureza. Assim, no caso do *arbitrium brutum*, o comportamento exercido é reflexo de um estrita obrigatoriedade, pois é ele um mero efeito necessário de uma causa determinante imposta alheamente. Cf. CENCI, Márcio Paulo. Uma apresentação dos conceitos de arbítrio e vontade em Kant. **Thaumazein: revista online de filosofia**, Santa Maria, v. 2, n. 3, págs. 3 e 4, set. 2008. Semestral. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/210>>. Acesso em: 16 fev. 2021

procede, quanto à causalidade, de maneira contrária àquela aspiração corporal. Isto é, conquanto se queira comer determinado alimento, por exemplo; o ser humano, visando a uma questão de saúde, às vezes, consegue vencer o referido desejo e se comportar desobedecendo aquela inclinação. Assim, para os dois autores, em vários momentos, os acontecimentos provam que, a despeito de expectativas orgânicas de prazer ou desprazer, o ser humano não se comporta determinadamente conforme esses sentimentos; estes, na qualidade de desejos, atravessam e constroem a fisiologia. Em um exemplo, o que essa compreensão do *arbitrium liberium* dispõe é: ainda que a um sujeito fosse prenunciado o assassinato de alguém de seus familiares caso ele não revelasse o paradeiro de determinada pessoa à certa organização criminosa, ele poderia resistir à volição quanto a não querer nenhum familiar morto e ter a seguinte ação contrária: não delatar o local da pessoa reclamado pelos criminosos. Ou seja, o desejo de conservar a incolumidade da sua família — ainda que, nessa hipótese, fosse deveras robusto — não seria absoluto. Nesse sentido, o que Kant e Schopenhauer põe em discussão é a questão de, supostamente, não existir nenhuma inclinação irresistível. De acordo com eles, muitas das vezes que pensássemos em uma situação na qual o estímulo corporal fosse significativamente forte para a prática de certa ação, do mesmo modo, o ser humano se conceberia com a capacidade de transgredi-lo. Em outras palavras, ainda que nosso corpo fervorosamente demande, imponha o agir em certo sentido, avaliamos, em vários casos, existir a capacidade de se comportar de maneira diversa quanto àquela conferida pela disposição orgânica. Assim, a conclusão é: a dimensão biológica não é plenamente soberana sobre o agir do ser humano. Como expõe Schopenhauer:

[o]bservou-se (...) em numerosas circunstâncias que um homem, não sendo constrangido por obstáculos, materiais, era afastado da ação (para a qual a sua vontade certamente se determinaria em qualquer outra circunstância) devido a motivos fortuitos, como por exemplo pelas ameaças e pelas promessas, pelo receio de algum risco possível e assim por diante.¹⁰⁵

Liberdade, desse modo, expressa-se como possibilidade, é haver a opção de seguir outros caminhos além daqueles definidos pelas causas condicionadas da causalidade física. Contudo, na natureza, se todo estado de coisa decorre necessariamente de uma lei constante, o acontecimento resultante apenas pode ser aquele definido pela lei em questão, não há variáveis. Ninguém pensa, nesse sentido, por exemplo, se água ao chegar a 100 graus Celsius nas condições normais de temperatura e pressão, poderá ter outra consequência a não ser entrar em

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Págs. 25 e 26.

estado de ebulição. O efeito é aquele estabelecido pela lei, de sorte que não se aceita, dada a causa suficiente, qualquer decorrência, um resultante incerto. Por outro lado, a liberdade, ao se operar pela autodeterminação, erige, por intermédio de uma causalidade de si (independente de qualquer espécie de condição empírica), o que deve ser realizado. Ou seja, se a liberdade é uma faculdade própria, a qual não se atém ao império das leis da natureza, ela por si já se revela como uma alternativa à sucessão causal física, visto que ela não está adstrita a seguir um mandamento alheio; muito pelo contrário, ela cria, por si e para si, a sua própria lei, de sorte que o efeito pode ser qualquer outra coisa além daquilo que se determina como consequência quando se trata de uma lei da natureza. No entanto, embora a liberdade se expresse como uma causa de si, conforme já analisamos acerca da filosofia kantiana, ela não é capaz de ignorar o estado de coisa já posto.

Lembremos do exemplo de Kant, só se pode livremente (sem subordinação de alguma espécie de estímulo sensível) levantar de uma cadeira, se a sucessão de causalidade empírica se decorreu ao ponto de ocorrer de ter uma cadeira quanto àquela posição do sequenciamento causal empírico. Em outras palavras, ainda que a liberdade se revele como uma causalidade incondicionada, as leis físicas e o próprio mundo físico decorrente dessas regras não podem simplesmente ser desconsiderados, eles balizam e restringem, embora não ilimitadamente, as possibilidades de exercício de uma ação livre. Exemplificando a questão, seria: imagine-se que um sujeito disponha a si mesmo, por meio de uma causa livre, que deve garantir a vida de seus filhos. Todavia, outras pessoas invadem sua residência e amarram ele com correntes de aço. Ora, é impossível, fisicamente, para esse pai que ele possa proceder conforme se autodeterminou, é um mandamento infactível. No mesmo sentido, pode-se pensar no seguinte outro exemplo: sob o mesmo dever de garantir a vida dos filhos, o pai, em um desmoronamento, segurar as pilastras da casa. A força física do pai, no caso, não é hábil de vencer a força da gravidade incidente sobre as pilastras, mais os escombros. Em outras palavras, a liberdade, por mais que se qualifique como propriedade de um móbil independente (de uma causalidade livre), não poderia, muito menos absolutamente, opor-se às forças físicas ditadas pelas leis da natureza.

Kant, nesse sentido, adverte que a filosofia moral, conquanto se diga respeito ao que deve acontecer, não é capaz de ignorar o fenômeno como representação de aquilo que é possível fisicamente. Conforme ele explica, existe a ciência das regras de como o ser humano deve agir (quais atos se devem pôr em exercício), a saber, a filosofia prática; e existe a ciência das regras de sua conduta, enquanto fenômeno, real, a saber, a antropologia. Essas duas ciências estão intimamente relacionadas, de maneira que a moral não é capaz de subsistir sem a antropologia,

porquanto é necessário primeiro conhecer do indivíduo se existe nele a capacidade, visto que possível, de tornar concretizável aquilo que dele se exige em relação ao que deve realizar.¹⁰⁶ Sem o conhecimento da natureza, pensar sobre o que se deve fazer se revela como pura elucubração vazia, chegando, por conseguinte, à toda espécie de conclusão. O desconhecimento dos condicionamentos empíricos conduzidos pela ordenação das leis da física é o responsável por fazer o ser humano pensar, por exemplo, que deve (pois pode) levantar, utilizando-se tão somente da força física corporal, os destroços pesados decorrentes do desabamento de uma casa. Assim, Kant julga que é possível sim, mesmo que sem o conhecimento empírico (da natureza quanto ao ser humano como também natureza), refletir sobre uma filosofia prática, no entanto, nesse caso, “ela é apenas algo especulativo ou ideia”¹⁰⁷. Essa separação entre natureza (ser) e moral (dever-ser), nessa perspectiva, é problemática, pois, se o efeito da causalidade da liberdade acontece na natureza, é necessário que ele a observe. Assim, como observa Bruno Cunha, se Kant na “Fundamentação da metafísica dos costumes” parece desassociar bem a antropologia (a questão da natureza) com a filosofia prática (a questão da moral), em outros escritos, conforme acima adiantado, ele se posiciona diferente, afinal compreende que essas duas ciências tem uma grande harmonia entre elas, de modo que a moral não pode subsistir sem a antropologia, porquanto é indispensável, antes de tudo, que se conheça se o estado do sujeito permite, quanto às condições, de executar aquilo que é exigido dele.¹⁰⁸ No entanto, na “Crítica da razão prática”, Kant se posiciona de maneira contrária a essa posição dele de que a moral deve levar em consideração a natureza.¹⁰⁹ Na “Crítica da razão pura”, conforme fora analisado, seu pensamento era: embora o ato moral se qualifique em razão de ser derivado de uma causalidade incondicionada, ele se manifesta e acontece, por conseguinte, nos fenômenos, logo

¹⁰⁶ KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág. 86. Kant, na “Crítica da razão pura”, ao discutir sobre a solução da terceira antinomia, pontua, justamente, que natureza e liberdade, conquanto sejam antagônicas, precisam estar de acordo, tendo em vista o caráter duplo do ser humano, pois tanto se constitui como coisa em si, como também como fenômeno. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Págs. 467 e 468.

¹⁰⁷ KANT, op. cit., Págs. 86 e 87.

¹⁰⁸ CUNHA, Bruno. **A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodicéia**. São Paulo: LiberArs, 2017. Pág. 191. Em sentido contrário, Joaquim Carlos Salgado, pondera que, na obra “Fundamentação da metafísica dos costumes, Kant considera as condições de possibilidade do agir dadas pela natureza (os limites das leis da físicas) serem algo relevante para filosofia moral. Ou seja, segundo ele, Kant, na referida obra, não ignora que, embora a moral determine o que se deva fazer por meio de uma causalidade incondicionada, ela não é capaz de se desvencilhar da realidade empírica, de modo que Kant “[e]stá inequivocamente está a demonstrar que a regra moral tem de estar aberta para o mundo em que vai ser executada”. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 88.

¹⁰⁹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 50.

o pensar autônomo proporcionado pela liberdade precisa ter a natureza como guia de orientação do possível. Contudo, na referida obra cronologicamente posterior, Kant volta a conceder a proeminência a questão de que — se a causalidade pela liberdade é uma causalidade absolutamente livre, despida de qualquer espécie de oposição — ela pode se compreender como apta a realizar qualquer variedade de conduta (como voar, por exemplo). Afinal, se assim não fosse, estaríamos já, de alguma maneira, restringindo a liberdade, enquanto soberana causalidade, aos condicionantes físicos, o que, em relação à ótica da incondicionalidade, não faz sentido, pois, nela, qualquer causa pode ser concebida. Como forma de sustentar nossa interpretação, apontamos o seguinte trecho:

[m]as também não é um preceito segundo o qual deve acontecer uma ação, pela qual um efeito desejado é possível (pois nesse caso a regra seria sempre condicionante fisicamente), consiste antes em uma regra que determina a priori a vontade apenas em vista da forma de suas máximas, e, nesse caso, ao menos não é impossível pensar uma lei que, apenas em função da forma subjetiva dos princípios, serve como fundamento de determinação mediante a forma objetiva de uma lei em geral.¹¹⁰

Tendo como enfoque essa característica da incondicionalidade da causalidade pela liberdade, o que intriga Kant, como também Schopenhauer é a inexistência, nem que seja aparentemente, de regras físicas sobre a fisiologia humana universais e necessárias. Um estímulo sensível que em determinado indivíduo parece absoluto (não transgressível), em outro já não se consubstancia dessa forma, logo a conclusão é que nenhum móbil empírico carrega o atributo de inoponível em si mesmo. De toda maneira, em Kant, como fenômeno, ainda que se trate da questão biológica corporal do ser humano, a causalidade do agir continuar a ser explicada por um determinismo natural. No entanto, em Schopenhauer, essa reflexão não resta acabada, porquanto — embora, segundo Kant, a natureza não permita nenhuma espécie de exceção na sua série casual — os comandos fisiológicos podem ser leis, porém singulares, de modo que em cada indivíduo a determinação empírica é diferente, ou seja, é objetiva, contudo apenas, de maneira específica, àquela pessoa. Como ressalta Schopenhauer:

[a] resposta a semelhante questão não poderia oferecer nenhuma dificuldade ao senso comum: era evidente que um motivo não poderia agir à guisa de uma força física dado que uma força física, suposta apreciavelmente grande, pode facilmente ultrapassar, de modo irresistível, à força corporal de um homem; nenhum motivo, contudo é irresistível em si mesmo, não podendo ser dotado de uma força absoluta.¹¹¹

¹¹⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 50.

¹¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Pág. 26.

Se o estado de coisas, principalmente quanto à dimensão material, aparece, muita das vezes, como um óbice absoluto à efetivação de um *arbitrium liberum*, outra compreensão se tem acerca dos “motivos” (ou, na filosofia kantiana, das inclinações). Por um lado, o ser humano não seria capaz de, por intermédio tão somente de sua força corporal, levantar uma rocha de 10 toneladas. No entanto, por outro lado, seria capaz de subjugar o instinto à vida, por exemplo, e se suicidar. O que Schopenhauer ressalta, portanto, é: as leis físicas não são mutáveis, não são passíveis de serem transformadas conforme o mandamento (ou a aspiração) de certo desejo (elas são indiferentes às volições). Se a água entra em ebulição ao chegar em 100 graus Celsius nas condições normais de temperatura e pressão, isso ocorrerá dada a razão suficiente, isto é, caso se apresente a condição suficiente e necessária. O mesmo valerá para o exemplo da rocha de 10 toneladas. Para ela ser erguida, faz-se necessário um “X” de força que seja maior do que a força da gravidade exercida para que ela permaneça fincada no solo. Todavia, embora as leis físicas sejam compreendidas como insuscetíveis de uma deliberação livre quanto à constituição delas; no caso dos motivos (das inclinações) operantes no corpo, são consideradas como forças desprovidas da capacidade de acarretar inarredavelmente, na qualidade de leis da natureza, seus efeitos necessários. Ou seja, eles, com relação ao parâmetro do caráter inteligível quanto à causação, qualificam-se como exceção para a regra da causalidade ordenada pelas leis da física, pois a consequência poderia, nesse caso, por meio da liberdade, ser relegada para não sobrevier. Imaginemos, por exemplo, a hipótese de um indivíduo sofrer ameaça de morte caso não faça uma denúncia falsa. Nessa circunstância, poderíamos, pelo menos ter duas situações contrapostas: o desejo de viver e o desejo de não realizar uma denúncia falsa; o desejo de viver e a vontade racional de não realizar uma denúncia falsa. Nesses dois cenários elencados, não haveria a opção objetivamente mais forte e, por isso, aquela invencível, sempre absoluta. Quem vence, certamente, é o mais forte, porém esse resultado não é assegurado previamente, não é passível de previsibilidade. Segundo a consideração de Schopenhauer, por exemplo, a inclinação do corpo, quanto a resguardar a vida, é a mais forte¹¹²; no entanto, nem por isso, é capaz, soberanamente, de determinar o comportamento a ser executado. Assim, com relação a essa habilidade de conseguir transpor às inclinações, o referido autor, sob a influência do pensamento kantiano acerca do *arbitrium*

¹¹² Schopenhauer aponta o instinto à vida como o mais forte dos estímulos sensíveis. Todavia, ainda assim, isso não garantiria seu triunfo, pois, por meio da liberdade, poderia derrocá-lo. Nas palavras dele: “[c]omo prova disso, não vemos, pois, o modo por que o mais poderoso entre todos os motivos, na ordem natural, o instintivo à vida, parece em certos casos inferior a tantos outros, como se observa no suicídio, além de em todo exemplo de devotamento, de sacrifício ou irrefragável firmeza no professar determinadas opiniões”. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Pág. 26.

liberum, defende, justamente, que os estímulos sensíveis são uma revelação de que o determinismo das leis da natureza não é onipotente; de maneira que, no máximo, eles — enquanto carga biológica impulsiva — enfraquecem a liberdade, solapam-na de maneira parcial, contudo jamais a extirpam ou a debelam integralmente. Como Schopenhauer afirma, com base em um exemplo de subversão do instinto à vida:

[r]eciprocamente, a experiência nos ensina que as mais refinadas e cruciantes torturas foram vitoriosamente suportadas com a ajuda deste pensamento, dado que a vida não podia ser conservada senão a esse preço. Ainda que fosse demonstrado por esse meio que os motivos não encerram em si algum constrangimento objetivo ou absoluto, poder-se-ia contudo atribuir-lhe uma influência subjetiva e relativa exercida sobre a pessoa de que em espécie se trata, o que, no final, culminaria em idêntico resultado: a supressão parcial da liberdade.¹¹³

Como examinado, essa maneira de pensar de Schopenhauer não é inédita, ela encontra arrimo na filosofia kantiana. Embora Kant considere que a liberdade, na qualidade de causa incondicionada, seja impossível para nosso aparato cognitivo tomar conhecimento sobre ela (isto é, com relação aos fenômenos, só podemos afirmar, no que diz respeito a qualquer que seja o estado de coisa, ser um efeito de uma causa antecedente condicionada); ele dispõe a transgressão a determinadas inclinações como uma possível expressão (um vislumbre) de uma ação cometida sob o fundamento de uma causa em si. Lembremos, como analisado no início deste tópico, que Kant, de acordo com sua epistemologia, compreende a causalidade como uma categoria do entendimento, de maneira que o ser humano, ao ser constituído por essa estrutura cognitiva, só pode conceber, na linearidade temporal, todo acontecimento empírico como uma sucessão de estados determinado por uma lei constante, na qual toda causa, por sua vez, é, concomitantemente, o efeito de uma causa anterior. Logo, quanto ao mundo sensível, nunca se conhece nenhuma causa inédita, pois, sob essa forma cognitiva de possibilidade da experiência, todas causas são, regressivamente, produtos condicionados de outras causas. Nesse contexto, se a liberdade é compreendida como a independência de qualquer determinação de ordem empírica (ausência de condições sensíveis), pois ela é por si responsável por conferir sua própria causalidade, ela se revela como incognoscível. Ou seja, ao se observar a prática de uma ação, não há como se afirmar que essa conduta seja a manifestação da liberdade, pois todo fato empírico (inclusive as condutas humanas) só pode ser compreendido, na qualidade de conhecimento, como decorrente do princípio da causalidade (todo fenômeno enquanto acontecimento é condicionado conforme o regramento das leis da natureza). Desse modo,

¹¹³SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. Pág. 26.

apontar que as inclinações são vencíveis (ou podem ser vencíveis) por causa da liberdade trata-se de mera especulação, visto que ela, enquanto causa incondicionada, não se consubstancia um fenômeno capaz de ser conhecido pela racionalidade humana. Assim, Kant tinha total consciência que proceder contrariamente a certo estímulo sensível em si não asseguraria o conhecimento sobre a liberdade, na medida em que, consoante sua própria filosofia acerca da teoria do conhecimento, nossa estrutura racional não se qualifica como uma ferramenta apta a organizar uma intuição sensível sem ordenar esta de acordo com uma causalidade condicionada. De toda sorte, embora os fenômenos sejam sempre ordenados sob a regra da causalidade natural, a lei moral evidente em nossa consciência é a garantia para que a liberdade, não obstante incognoscível, seja considerada. Nesse sentido, ainda que o agir do ser humano possa ser explicado por meio de uma lei da natureza invariável e determinante para aquela ação acontecer, seja contrariando ou não as inclinações, é através da consciência de um dever incondicionado que se chega à liberdade, conforme assinala Kant:

(...) visto que nos fenômenos nada pode ser explicado a partir do conceito de liberdade, mas antes o mecanismo da natureza tem sempre de constituir ali o fio condutor, e visto que, além disso, a antinomia da razão pura, quando ela pretende se elevar até o incondicionado na série das causas, a envolve em incompreensibilidades tanto de um lado quanto de outro, embora o último (o mecanismo) possua ao menos utilidade na explicação de fenômenos, nunca teríamos nos arriscado a introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral e com ela a razão prática não nos tivessem levado a isso e se não nos tivessem imposto esse conceito.¹¹⁴

A causalidade, enquanto categoria do entendimento, limita-nos a não conhecer nenhum evento como decorrente da liberdade. Isto é, não somos capazes de observar nada igual ou semelhante a uma causalidade incondicionada, afinal o entendimento só é hábil tão somente a conhecer, restritamente, o que aconteceu, o que acontece e o que acontecerá (e não o que deveria ter acontecido ou deverá acontecer). Desse modo, com relação aos fenômenos, sempre é impossível conhecer qualquer sucessão no estado de coisa, a qual, por seu turno, não seja o efeito de outra causa. Na rígida necessidade da natureza, tudo é da maneira como é. Não existe acontecimento que devesse ser diferente do que ele é, pois todo fenômeno é inexoravelmente submetido à causalidade física. Apenas a liberdade, visto que não se liga à necessidade empírica, tem a propriedade de ser uma alternativa à determinação própria da natureza. Esta afirma que de certa causa “A”, o efeito será inevitavelmente “B”. Já a liberdade, se contrapondo ao mundo empírico, dispõe-se como uma possibilidade diversa da consequência prevista na lei física, isto é, atribui-se como uma outra opção de acontecimento. De toda sorte, embora a liberdade se

¹¹⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Págs. 48 e 49.

afirme como alternativa, em razão da capacidade de não se subordinar às leis da natureza, ela resta, ainda assim, impossível de ser conhecida. Portanto, quando se cogita que se deveria ter realizado certa ação em vez daquela praticada, não estamos no plano dos fenômenos, mas sim do dever-ser, este, a saber, não correspondente a nada natureza. Nesse sentido, pontua Kant:

[o] dever exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa deva ser diferente do que é, de facto, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o dever não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que deverá acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedade deverá ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui.¹¹⁵

Assim, apenas com base na liberdade, podemos dizer sobre um evento pretérito que deveríamos ter agido diferentemente, afinal a consequência natural não se revela, terminamente, inoponível; havia outra possibilidade de ação, a saber, aquela a qual poderia ter sido conferida pela liberdade. Ilustrando: a pessoa somente diz, por exemplo, que deveria ter ficado em casa estudando em vez de ter ido à festa (satisfeito essa inclinação), porque considera a liberdade como uma faculdade capaz de determiná-lo independentemente de qualquer estímulo sensível. Nesse sentido, por intermédio da liberdade, há como se conceber outras possibilidades de ação, isto é, o ser humano, a despeito da necessidade natural, visto que é capaz de produzir por si mesmo uma causa originária, poderia agir de outras maneiras. A liberdade, sendo assim, é o que fundamenta alternativas de novos encadeamentos causais (cria-se uma nova série causal de sucessão de eventos). Desse modo, por meio dela, o ser humano é capaz de ponderar, quanto a um comportamento efetuado no passado, que poderia ter ocorrido, ou melhor, poderia ter feito de outra maneira, isto é, deveria ter procedido diversamente em relação à maneira como, preteritamente, agiu. Ou, igualmente, sobre um evento futuro, considera que poderá se comportar em oposição ao constrangimento empírico. Em síntese, se se pensa em dever quanto a uma atitude perpetrada no passado (deveria ter feito “X”) ou quanto a uma atitude a ser executada no futuro (deverá fazer “X”), é porque se entende que o efeito não se cinge à necessidade (não era a única consequência factível), mas sim existe a possível concreção de outros comportamentos como opção.

Essa lógica, conforme já exploramos, foi usada também por Schopenhauer como maneira de conseguir vislumbrar a liberdade, visto que esta é compreendida como poder de se desvencilhar das condições empíricas. Ou seja, não era uma compreensão inédita, pois ela já se

¹¹⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Págs. 471 e 472.

encontrava em Kant. Este já havia formulado esse pensamento, conquanto sua epistemologia já tivesse, categoricamente, assinalado que a liberdade é impossível de ser conhecida perante os fenômenos. De toda sorte, axiomáticamente, toma-se que o dever exprime uma alternativa à necessidade natural. Assim, utiliza-se da seguinte lógica: se a pessoa não se sucumbe à busca de satisfazer o desejo, é porque o ser humano detém uma faculdade de dar a si uma causa incondicionada. Assim, verifica-se que Kant chega à conclusão da liberdade como causalidade incondicionada possível no ser humano a partir da compreensão de que, nem sempre, sucumbimo-nos à determinação das inclinações. Embora tenhamos a todo momento apetites ávidos por contemplação, indicamos a nós mesmos que, em certas ocasiões, eles não devem ser atendidos. Dessa maneira, em vez de saciar o desejo, consideramos que a conduta a ser praticada não deve ser aquela voltada a satisfazer o comando fisiológico, mas sim qualquer outra. É quando, então, torna-se evidente o dever, afinal pode acontecer de se querer muito praticar certa ação, porém se julga como necessário o exercício de outra conduta. Ou seja, no momento em que se considera — independentemente do contexto, das circunstâncias, das demandas corporais — a necessidade de se praticar certa ação, toma-se consciência da lei moral, por sua vez, instrumentalizada no dever. Nesse sentido, Kant, na “Crítica da razão prática”, tendo em vista as conclusões erigidas na “Crítica da razão pura” (a estrita causalidade necessária dos fenômenos, isto é, o determinismo natural), dispõe que só tomamos ciência acerca da liberdade em virtude da lei moral. Isto é, esta, por intermédio da razão prática, revela-nos esses conceitos. Essa é a conclusão à qual Kant chega a partir do próprio questionamento que lança a si próprio:

(...) eu pergunto ao invés disso, por onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática. Ele não pode começar pela liberdade, pois não podemos nem nos tornar imediatamente consciente dessa liberdade, porque o seu primeiro conceito é negativo, nem tampouco inferi-la a partir da experiência, pois a experiência nos dá a conhecer apenas a lei dos fenômenos e, portanto, o mecanismo da natureza, que é o exato oposto da liberdade. É portanto a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade na medida em que a razão apresenta essa lei moral como um fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é portanto totalmente independente delas.¹¹⁶

Contudo, indo de encontro ao próprio empreendimento filosófico realizado na “Crítica da razão pura”, é imprescindível examinar o seguinte ponto: Kant, referindo-se à lei moral e à liberdade, surpreendentemente, considera que “(...) a experiência também confirma essa ordem dos conceitos em nós”¹¹⁷, isto é, para ele, a sensibilidade seria capaz de nos fornecer a prova da

¹¹⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 48.

¹¹⁷ Ibidem. Pág. 49.

lei moral e, por seu turno, da liberdade. Para isso, ele se socorre da hipótese de quando o indivíduo não se curva às inclinações, conforme, como já analisamos, posteriormente fez Schopenhauer. Assim, Kant, com o fim de embasar sua tese, propõe que pensemos na seguinte situação¹¹⁸: suponha-se que existe um indivíduo acometido de um demasiado apetite sexual (uma lasciva desmedida), e essa inclinação seja totalmente irresistível, insuperável quando esse estímulo se apresenta frente ao objeto desse referido desejo, isto é, quando o contexto seja, justamente, constituído pela presença dessa excitação mais ao que ela se refere. Desse modo, Kant faz o seguinte questionamento em relação a essa hipótese: caso se instale uma força frente à sua casa com o fim de o matar logo após ele satisfazer (fruir) essa volúpia, pergunta-se se ele não controlaria (venceria) essa sua pulsão libidinosa. Kant, em relação a essa promessa de morte, responde como se a indagação fosse frívola, pois, ao julgo dele, qualifica-se como uma resposta óbvia: “[n]ão é preciso muito tempo para adivinhar o que ele responderia”¹¹⁹. Em outras palavras, segundo o citado filósofo, a questão é: de um lado, há uma inclinação considerada como absolutamente intransponível; de outro lado, existe a certeza da morte caso o sujeito goze do referido desejo. E, como resposta, o pensamento de Kant se expressa na incólume e indubitável convicção da possibilidade de se opor à inclinação posta como “absolutamente intransponível” em contraposição à certa sentença de morte caso haja essa contemplação. Conservando a mesma lógica, Kant se utiliza de outra hipótese. Ele demanda que se imagine, ainda, esta seguinte circunstância: alguém — sob a ordem de uma autoridade aristocrática (um príncipe, por exemplo), com a previsão de incidência de pena imediata de morte, em caso de descumprimento — fosse determinado a realizar um falso testemunho contra uma pessoa honrada. Essa ordem do príncipe teria como fundamento o desejo de prejudicar a quem o falso testemunho se dirige por força da volição de ele, na qualidade de autoridade aristocrática, beneficiar-se indevidamente com o relato mentiroso. Kant, nesse sentido, considera, em relação a essa situação, que, apesar de haver o instinto à vida, por maior que ele seja, é possível superá-lo. Ou seja, o desejo de viver, ainda que seja substancialmente colossal, é compreendido como dominável, de maneira que se pode ir de encontro a ele. Logo, Kant aplicando sua tese filosófica ao segundo exemplo conjecturado por ele mesmo, considera que poderia muito bem o indivíduo, ao preferir falar a verdade, optar por morrer em razão da ordem a ser dada pelo príncipe ao invés de salvaguardar o instinto à vida mentindo. Desse modo,

¹¹⁸ Os dois exemplos examinados são dados pelo próprio Kant. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 49.

¹¹⁹ Ibidem. Pág. 49.

segundo Kant, essa alternativa de ação frente à determinação conferida pelas leis da natureza é ululantemente possível, e essa opção só se emerge por causa do irrompimento na consciência do dever de se agir de determinada maneira, o que é, ao mesmo tempo, a ciência da liberdade (uma causação incondicionada do ato livre). Porém, sem o imperativo da lei moral, continuaria a liberdade uma incógnita ao ser humano. Como pondera Kant:

[t]alvez ele não ousará assegurar que o faria ou não, mas que isso seja para ele possível, ele tem de admiti-lo sem hesitar. Ele julga, portanto, que pode fazer algo porque ele está consciente de que deve fazê-lo e reconhece em si a liberdade que de outro modo, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida.¹²⁰

Analisando os exemplos fornecidos por Kant, verifica-se, primeiramente, que ele, contrariando os resultados da “Crítica da razão pura”, sob a estima da liberdade e desta enquanto fundamento da lei moral, abre uma exceção à causalidade como categoria do entendimento quanto à questão de poder conhecer a liberdade. Nos fenômenos, tudo estaria determinado segundo uma lei constante, de modo que toda causa é, concomitantemente, o resultado condicionado de uma causa anterior. No entanto, Kant considera que — quando, apesar da força irresistível da inclinação, esta pode ser vencida — trata-se de uma circunstância empírica, a qual prova a existência da lei moral e, por sua vez, da liberdade. Ou seja, é quando se tem o conhecimento delas duas, de maneira que a liberdade deixa de ser apenas uma ideia transcendental. Demais disso, embora Kant disponha essa hipótese ser um caso de conhecimento sensível da lei moral e da liberdade, faz-se necessário observar que o exemplo dele detém uma contradição lógica. Ora, se a premissa é: a inclinação “X” é intransponível; pelo princípio da não contradição, a inclinação “X” é intransponível e a inclinação “X” não é intransponível não podem ser as duas simultaneamente verdadeiras. Se certo desejo é irresistível, então não há como contrapô-lo como dispõe Kant em seu exemplo, pois o que é insuperável é insuperável. Considerar o contrário ser possível, é transgredir com a própria lógica formal clássica. De toda sorte, ainda que não se parta de uma premissa assim absoluta, os exemplos de Kant não atestam a existência da lei moral, nem, por seu turno da liberdade, isso porque, ainda que se tenha um desejo demasiadamente vultoso, não o contemplar não assegura que a ação contrária praticada não seja também um desejo. Se existe uma inclinação demandando que se faça “X”, mesmo descomunal, e não se faz esse “X”, única coisa que sabemos é: essa inclinação, certamente, não era irresistível. É impossível afirmar que o comportamento antagônico illustre e demonstre nosso conhecimento sobre a lei moral e a

¹²⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 49.

liberdade. Ainda que se aja adversamente; nos fenômenos, só é possível conhecer tal ação sob a forma da causalidade enquanto categoria do entendimento. Ou seja, de toda maneira, praticar uma ação divergindo do desejo será, ainda, empiricamente o efeito de uma causa condicionada. E Kant, a despeito de na “Crítica da razão prática” defender a possibilidade do conhecimento empírico da liberdade, conforme analisado; na “Fundamentação da metafísica dos costumes”, uma obra anterior, ele ponderava, justamente, o oposto:¹²¹ tendo em vista que a moral se fundamenta numa causalidade incondicionada, logo uma ação livre é incognoscível, de sorte que nunca há como afirmar, com certeza, se determinado agir foi moral (decorrente da liberdade) ou teve a aparência de moral, conforme ele, anteriormente, ressaltava:

[n]a realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impedir a tal ou tal boa acção ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos actos, porque, quando se fala de valor, moral, não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.¹²²

Nessa passagem, Kant — justamente, por a liberdade, enquanto causalidade incondicionada, não poder ser conhecida, pois o ser humano está adstrito às condições dadas pelas categorias do entendimento — adverte que é impossível saber se determinada ação se lastreia numa causa independente, alheia às determinações da série causal do mundo empírico. Para nós, uma ação moral (um agir espontâneo, livre) será, em termos cognitivo um fenômeno, e, como tal, será um meio para um específico fim. Por isso, ainda que, com total convicção, consideremos como dever moral, por exemplo, não mentir, ter a atitude de não mentir não assegura o discernimento sobre qual foi o princípio responsável por arrimar essa conduta. Quem não mente em detrimento de inclinações deveras fortes pode estar muito bem com anseio de lograr objetivos escusos ou em busca de contemplar um desejo arrimado na vaidade. No caso da hipótese kantiana quanto a ser possível ou não vencer a avidez da libido, por exemplo, o desejo sexual poderia ser sim dominável, porém não em razão do império de uma lei moral, mas sim em razão da força advinda do desejo maior de viver. Ou seja, nessa circunstância,

¹²¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 42.

¹²² Ibidem. Pág. 42.

houve um embate de inclinações: de um lado, a concupiscência sexual; por outro lado, o instinto à vida, e não a concreção de um ato por virtude de uma lei moral. Nesse conflito fisiológico, o que aconteceu foi: o desejo mais forte venceu. Se ele não atendeu sua inclinação sexual, foi porque melhor do que satisfazer sua lasciva seria permanecer vivo. Não há como afirmar que deixar de atender a lasciva se trata de um ato desinteressado, puro, incondicionado.

De toda sorte, ultrapassando o ponto de que não satisfazer as inclinações não garantem o conhecimento acerca da lei moral e da liberdade, resta, ainda, o problema teórico desta como uma causa em si em relação ao mundo da natureza. De um lado, como examinado, a antítese não permite a liberdade no mundo fenomênico, pois, aqui, toda causa é condicionada. De outro lado, a tese se contradiz, afinal a completude da série causal obriga a se pensar numa causa primeira (inérita), impossível no âmbito da natureza enquanto fenômeno, ou seja, essa atitude extrapola o princípio da causalidade, o qual pondera que toda causa é, ao mesmo tempo, o efeito condicional de uma causa anterior segundo uma lei invariável. Assim, a maneira de Kant salvar a liberdade frente à sucessão de eventos naturalmente determinados do mundo empírico é considerá-la como coisa em si enquanto causa inteligível, porém de efeitos fenomênicos (concreção no mundo sensível), e não como representação própria do mundo fenomênico como se fosse uma causa natural. Nesse sentido, é curioso que Kant, na “Crítica da razão prática”, conforme analisado, chegue a dizer que a experiência pode confirmar a liberdade como fundamento da lei moral, quando também chegou a dizer, ainda, na mesma referida obra, que não se pode inferir a liberdade por meio da experiência. Afirmar que a experiência serve como aparato para se conhecer a liberdade, é Kant desconsiderar o resultado obtido pela crítica da razão quanto ao enfretamento das possibilidades de aquilo que pode ser conhecido e como pode.

Impera lembrar que o ser humano também compõe a natureza, e, como tal, faz parte, integra o encadeamento causal determinista do mundo. Por assim ser, é necessário à filosofia de Kant encontrar um lugar para a liberdade fora do âmbito do fenômeno, contudo sem ignorar o ser humano como composto pertencente ao mundo sensível impassível de ser extraído. Se o ser humano constitui igualmente a natureza, as ações humanas, na dimensão dos fenômenos, não se originam de uma autodeterminação, de uma independência de estabelecer por si próprio qual agir deve ser cumprido enquanto se configura um fim em si mesmo.¹²³ Na liberdade,

¹²³ Conforme pondera Oswaldo Giacoia Jr., “[d]adas essas condições, e sob esse ponto de vista, todos os fenômenos da natureza, inclusive as ações humanas e o comportamento animal, são invariavelmente determinados de acordo com a atuação regular de causas específicas”. Cf. GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Págs. 42 e 43.

diferentemente da natureza, causa e efeito se confundem, pois a causa, ao conter nela o que a fundamenta, não vai mais além disso, isto é, restringe-se a si, pois ela não é condição para nada senão para si própria, o que faz ser, concomitantemente, o efeito. Quando se afirma, portanto, que o ser humano é livre (agiu arrimado na liberdade), há uma contradição, sob a perspectiva fenomênica, pois se os atos humanos não se consubstanciam exceção em relação ao determinismo natural, não poderia ter ele uma capacidade, frente à necessidade causal, de dar a si a causa de seu agir. Em virtude do absolutismo determinista da natureza, não se concede, empiricamente, espaço à liberdade, de modo que o ser humano, nesse caso, é uma mera engrenagem no todo mecânico da série de sucessão causal. Todo ato, sendo assim, é traduzido como o mero fazer do que já estava traçado inflexivelmente para ser feito, isto é, ele age por não haver outras possibilidades de agir. No entanto, a questão não é praticar certo ato por haver tão somente uma única opção para se escolher, pois não é facultado (ou melhor, não existe) o poder de realizar nenhuma decisão mesmo havendo apenas essa “alternativa” única. A liberdade, quando circunscrita aos fenômenos, caracteriza-se como uma antinomia para a natureza, afinal, nesta, o agir inelutavelmente acontece, e o ser humano, nessa circunstância, é apenas o palco, a ilustração da lei da física, em nada podendo se opor. Nesse sentido, autonomia não é uma propriedade pertencente à natureza: o pássaro voa na imensidão do céu em razão de ser uma questão de necessidade, como, do mesmo modo, o ser humano levanta a mão como forma de votar em um leilão em virtude do império de uma lei da natureza. Nos dois casos, a regra da causalidade empírica, constringe que se considere esses dois casos como decorrentes de causas condicionadas. Assim, é essa assimetria — pelo menos, aparentemente inconciliável — da liberdade com o mundo empírico o problemático desafio da filosofia ética kantiana, conforme explana Oswaldo Giacoia Jr.:

[n]essas condições, e sob a ótica da razão teórica, natureza e liberdade são conceitos antitéticos, pois, do ponto de vista do conhecimento científico da realidade objetiva, os efeitos se produzem necessariamente em virtude de suas causas — o que significa que não poderiam ocorrer de forma diferente daquela em que ocorrem. Como as ações humanas são reputadas livres, cria-se a dificuldade de conciliar essa liberdade com o restante da natureza, uma vez que é inegável que o homem e seu agir fazem parte do que denominamos realidade empírica, ou seja, da natureza entendida como o conjunto dos fenômenos unificados sob uma lei.¹²⁴

Kant, com o fim de tornar harmônico o sequenciamento causal da natureza proporcionado pelo determinismo das leis invariáveis da física com a causação incondicionada da liberdade, não desconsidera que o agir humano continue a ser explicado por causas

¹²⁴GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Pág. 44.

empíricas. Por mais que ele tenha colocado que o *arbitrium liberum* se caracterize pela oposição, pela resistência aos estímulos sensíveis, o agir livre do ser humano, sob a ótica dos fenômenos, continua sendo um ato fruto de uma causa condicionada. Consubstanciar, portanto, a liberdade como a contrariedade da ação humana em relação às inclinações, à fisiologia própria do organismo é uma compreensão que só faz sentido quando se restringe a analisar tão somente a questão da causa, pois, enquanto acontecimento empírico, o agir preserva sua configuração empírica. Ou seja, a ação expressada no mundo sensível — quando se trata do efeito de uma causa pela liberdade espreado no fenômeno, porquanto lastreada sobre um caráter inteligível — deverá sempre ser possível sob o ponto de vista das leis naturais. Em outras palavras, tendo em vista que o dever se opera no mundo sensível, não há como a conduta humana se situar alheia às condições naturais. Todavia, jamais a causa deixa de ser, por tal razão, determinada por um caráter inteligível em relação ao mundo noumênico. Por isso, não é porque se trata de uma causa incondicionada que esse referido ato livre pode ser qualquer ação; ele, ainda como agir espontâneo, constitui a natureza, de sorte que não pode contrariá-la, isto é, o efeito precisa estar em harmonia com as leis físicas. Conforme ressalta Kant, “[o]ra, a ação sempre deverá sempre ser possível sob as condições naturais, quando o dever se lhe aplica; mas estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenómeno”¹²⁵. Assim, em todas as vezes que analisamos o comportamento humano, sob o aspecto empírico, ele sempre é condicionado, isto é, causado por uma outra causa capaz de ser conhecida; porém, ao mesmo tempo, ele pode ser efeito, ainda, de uma causa de caráter inteligível, circunstância essa que jamais poderá ser afirmada em relação aos critérios de definição da verdade científica. Para a sensibilidade, portanto, o ato livre não se revela como livre, mas sim se configura como um ponto-efeito no encadeamento causal da natureza, conquanto, sob a perspectiva noumênica, ali se tenha iniciado um novo sequenciamento causal. Em outras palavras, com relação à natureza e suas leis, a ação lastreada na liberdade não se traduz no surgimento de uma nova cadeia de causa e consequência empírica, pois a causa incondicionada, na medida em que se desemboca sobre os fenômenos, é obrigada a se enquadrar ao determinismo da série causal da natureza de maneira a parecer ser a manifestação de uma causa condicionada. Como explica Kant:

[p]elo seu carácter inteligível porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenómenos; e como nele, enquanto

¹²⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 472.

númeno, nenhuma mudança acontece que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com os fenómenos enquanto causas, estes ser activo seria, nas suas ações, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia espontaneamente os efeitos no mundo dos sentidos, sem que a acção comece nele mesmo; e isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem que se iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só mediante o carácter empírico (que é simplesmente o fenómeno do inteligível), e são possíveis unicamente como uma continuação da série das causas naturais. Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo acto e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível.¹²⁶

Com efeito, uma leitura reduzida apenas ao conceito de *arbitrium liberum* poderia levar a crer que Kant defende a ausência de limites quanto à autodeterminação do ser humano pela liberdade. No entanto, visto que as ações humanas se caracterizam como fenómenos, são impelidas a estarem em consonância com o carácter causal empírico. Ou seja, independentemente da causa intelectual de certo agir humano, ele, ainda assim, consubstancia-se como fenómeno; por tal razão, deve ele poder ser explicado pelas leis naturais, de sorte que, da mesma maneira, “todos os requisitos para a sua determinação completa e necessária se deveriam encontrar numa experiência possível”¹²⁷. Assim, de acordo com a filosofia kantiana, quando presente um carácter inteligível, o ser humano, mesmo assim, não tem a capacidade de fazer, agir conforme uma variável infinita de possibilidades. Natureza e razão não são desconectadas, nem dissociadas; muito pelo contrário, esta vai ao encontro daquela e se confluem. A causalidade pela liberdade, nesse sentido, conquanto se configure como uma ideia da razão, por isso, adstrita ao plano do pensar, dispõe-nos que podemos espontaneamente determinar nossa vontade a agir sem a investida mandamental dos estímulos sensíveis, embora ele se concretize empiricamente onde tudo acontece segundo uma causalidade condicionada; ou seja, em virtude da ideia de liberdade, pensamos que temos a aptidão de causar livremente o agir, porém, por ele ocorrer na natureza, necessita, ainda assim, estar de acordo com a cadeia da causalidade empírica. Conforme aponta Oswaldo Giacoia Jr., a liberdade kantiana não é

¹²⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 468.

No “Prolegómenos a toda metafísica futura”, Kant reafirma a possível dualidade compreensiva da ação humana. Como ele pondera: “(...) a respeito da causalidade da razão, a ação pode considerar-se como um primeiro começo, mas ao mesmo tempo, a respeito da série dos fenómenos, como um começo simplesmente subordinado, e, sem contradição, como livre no primeiro ponto de vista, no segundo (visto ser ela simples fenómeno) como subordinada à necessidade da natureza”. Cf. KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015. Pág. 96.

¹²⁷ KANT, op. cit., Pág. 468.

inimiga da natureza, muito pelo contrário, conquanto, como ideia, repete-se absolutamente livre (incondicionada), não se desvincula do determinismo natural:

[é] essa possibilidade de as ideias da razão serem causa das ações fenomênicas do homem que permite pensar estas como podendo e devendo ser determinadas não por causas empíricas, mas por fundamentos da razão, a qual, por esse motivo, pode então ser considerada fator que capacita a vontade para dar início espontaneamente a um série de eventos, série que — incondicionada em seu princípio, já que este se encontra no plano transcendental das ideias da razão — apareceria no plano empírico em conformidade com a causalidade da natureza.¹²⁸

Desse modo, tomando como suporte a seguinte hipótese: se eu não menti, em uma determinada situação, por exemplo, posso reputar isso como decorrente de uma causa intelectual (incondicionada); porém, essa atitude, do mesmo modo, será, empiricamente, explicada como um acontecimento inexorável, isto é, precisa absolutamente obedecer às leis da natureza. Em uma conjectura oposta, mesmo que a liberdade se caracterize como uma causalidade incondicionada, não se considera, por exemplo, possível determinar por si mesmo a paralisação do batimento do coração, isto é, julga-se que somente uma lei da natureza é capaz de produzir esse efeito. Assim, esse segundo exemplo é, justamente, para demonstrar que Kant avaliava que a liberdade não dependia da natureza; entretanto, toda ação humana, na qualidade de fenômeno, é um acontecimento necessário próprio da estrita causalidade da natureza, de sorte que, quanto ao domínio empírico (a série causal de causas estritamente condicionadas), ele aconteceria de todo jeito, por isso a necessidade de adequação da ação determinada pela causalidade pela liberdade em relação à natureza. Esta, intrinsecamente, é arrimada — e, por essa razão, explicada — pelo determinismo natural independentemente de haver ou não uma combinação de uma causalidade de caráter inteligível. Toda ação humana, como evento natural, segue, impreterivelmente, a intuição empírica quanto às suas condições de possibilidade cognoscível. Nesse sentido, no domínio da natureza, a causa empírica sempre está necessariamente presente. Por isso, a liberdade, por mais que seja uma espécie de causalidade inteligível, ao atuar nos fenômenos, não é capaz de violar a série causal empírica. Assim, a causalidade pela liberdade, embora se consubstancie a partir da incondicionalidade, opera-se como efeito empírico em concordância com as possibilidades garantidas pelas leis da física em relação à regulação dos acontecimentos dispostos no sequenciamento causal da natureza. Com efeito, Kant sintetiza a filosofia moral como a perquirição sobre como uma

¹²⁸ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Pág. 66.

conduta possível pode ser boa.¹²⁹ Explicando por meio de uma metáfora o pensamento moral kantiano, a ação moral seria como se fosse a figura divina de Jesus Cristo: filho de Deus e, ao mesmo tempo, de Maria (ou seja, o incondicionado e o condicionado respectivamente), de maneira que, ainda que Jesus tenha uma causalidade suprassensível, ele, enquanto organismo, adequou-se às condições biológicas da vida. Isto é, ignorando a não proveniência de uma relação sexual, Jesus, na qualidade de feto, esteve de acordo com toda sequência causal natural da fisiologia humana na gestação. O exemplo, desse modo, seria mais fiel à solução kantiana da terceira antinomia se Jesus fosse concebido como filho de Deus e, ao mesmo tempo, de Maria e José por intermédio de uma relação sexual entre esses dois últimos. Nesse caso, a natureza, quanto à causalidade empírica, estaria 100% respeitada, porquanto, sem avariar a série de causa e efeito da natureza, existiria ali, também, uma causalidade incondicionada independente. Por isso, quanto à concepção de Jesus Cristo, como Este não esteve adstrito em sua integralidade à cadeia causal sensível, fala-se em milagre. Contudo, na casualidade pela liberdade humana, o sequenciamento de causa e efeito da natureza não é transgredido. Por conseguinte, a liberdade presente nos seres humanos em virtude da racionalidade não realiza milagres, conforme sintetiza Gilles Deleuze:

[a] natureza sensível não tem a moralidade por lei; nem sequer os efeitos da liberdade podem causar dano ao mecanismo como lei da natureza sensível, já que eles se encadeiam necessariamente uns nos outros, de maneira a formar um “único fenômeno” exprimindo a causa livre. Jamais a liberdade produz qualquer milagre no mundo sensível.¹³⁰

2.3 A “BOA VONTADE” E O IMPERATIVO CATEGÓRICO

Conforme analisamos no tópico anterior, para a filosofia kantiana, a liberdade — ainda que atue nos fenômenos, pois desemboca como efeito na natureza — consubstancia-se a partir de um ineditismo causal; por isso, trata-se de uma causalidade incondicionada. Se a liberdade integrasse o sequenciamento causal empírico, não poderia ser a expressão da espontaneidade, mas sim a manifestação de um evento obrigatório, afinal seria a mera decorrência da própria série necessária de acontecimentos determinados por previsão das leis da natureza. Nesse contexto de determinação, portanto, cada ocorrência é o reflexo dos condicionantes, ou seja, nunca é um fim em si mesmo, pois toda causa é um efeito, e todo efeito, por sua vez, será uma causa. Todo fenômeno, pela regra da causalidade, nunca é a consequência última; muito pelo

¹²⁹ KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pág. 86.

¹³⁰ DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 1963. Pág. 47.

contrário, ela se dirige à continuidade dos acontecimentos. Assim, quando dadas as causas necessárias suficientes, a produção dos efeitos. A causa, enquanto causa, nesse caso, projeta-se para alcançar certo estado de coisas fora daquilo que ela é. No exemplo da evaporação da água a 100° Celsius nas condições normais de temperatura e pressão, a irradiação solar, como aumento da temperatura sobre aquilo que se incide, é um meio para a consecução de outro estado de coisas, isto é, aquela causa simplesmente não se reduz a si mesma, ela, pelo contrário, proporciona a produção de um efeito. Ou seja, no determinismo da natureza, toda causa se reflete como um meio para se chegar a um certo fim. A causa é, desse modo, como se fosse o preço, porquanto, para aquele específico estado de coisa irromper, faz-se necessário a apresentação das causas necessárias para tanto, ou seja, o efeito está limitado em relação àquilo dependente para a produção dele. No entanto, na incondicionalidade da liberdade, a causa já é por si mesma seu próprio efeito, de sorte que ela não se traduz como um custo para um estado de coisa diferente ser produzido, pois não há nada além da causa, ela existe por si e para si.

Quando Kant reflete sobre a ética das ações humanas, considera ele que não pode ela ser lastreada na natureza, pois, se nesta impera um estrito determinismo, não há voluntariedade espontânea, tudo decorre simplesmente das condições para tanto, ou seja, presentes as causas necessárias e suficientes, o efeito decorre. Nesse caso, o valor das coisas está rigidamente adstrito nas causas responsáveis pela produção desse estado de coisas. Assim, empiricamente, nada tem um valor absoluto, pois a condicionalidade obsta essa independência, essa soberania; sem a causa necessária e suficiente, não se confere o efeito, de modo que resta impossível se conceber um fim em si mesmo, afinal tudo se restringe à causa e é definido por ela. Toda causa, no mundo sensível, é um começo subalterno; por isso, todo fenômeno se apresenta como apenas um ponto no percurso da séria causal, ou seja, ele é um passo, um intermediário, sempre um meio quanto a um fim subsequente. A conduta humana, nessa perspectiva empírica, tem, então, um valor minimizado, pois corresponde tão somente àquelas condições suficientes para a produção daquele agir inexorável. Essa ação, na medida em que não se desvincula do encadeamento causal determinista da natureza, não possui um caráter inédito, nem supremo, de sorte que o valor dela se resume sempre a ser subserviente, porquanto obrigatoriamente contextualizado sob a baliza conferida pelo móbil antecedente. Portanto, ela só pode ser adequada, sob a perspectiva fenomênica, porque está atrelada inelutavelmente a determinado fim. Desse modo, a consideração sempre a ser feita é se tal causa se presta para o advento daquele específico fim ou não, ou seja, é um julgamento sempre restrito à relação de causalidade

de causas condicionadas, na qual a causa e o efeito são apenas uma espécie de interposto. Como ressalta Kant:

[t]oda a ação, enquanto fenómeno, na medida em que produz um acontecimento, é ela própria acontecimento ou ocorrência que pressupõe um outro estado em que se encontre a sua causa; e, assim, tudo que acontece é tão-só uma continuação da série, e nesta não é possível um começo que se efectue por si mesmo. Todas as acções das causas naturais na sucessão temporal são, por sua vez, efeitos que pressupõem igualmente as suas causas na série do tempo. Não há que esperar da relação causal dos fenómenos uma acção originária, pela qual aconteça algoque anteriormente não era.¹³¹

Sendo assim, se — pelo contrário do que acontece na natureza — a liberdade, enquanto carácter inteligível, não se condiciona a nada, pois ela é causa de si própria; uma ação humana — para ser boa em si mesma, possuir o carácter de absoluta — precisa ser derivada de si mesma; é essa a razão pela qual Kant liga uma ação humana boa à liberdade. Como esta fundamenta a lei moral e se consubstancia como coisa em si em razão de sua derivação intelectual, a moral, por sua vez, só pode pertencer à metafísica, visto que nada contém de empírico. Desse modo, a liberdade, como coisa em si, ao determinar a ação moral, impõe que a vontade impulsionadora do agir seja absoluta, pois se arrima na incondicionalidade, não havendo, portanto, nada que a diminua ou restrinja. Por isso, Kant considera que os estímulos sensíveis diferem da vontade, pois esta se fundamenta em um carácter inteligível, o que faz essa vontade ser boa, ou seja, ser moral. “Boa vontade”, para usar a expressão kantiana, é sinónimo de vontade moral e, como tal, é soberana, plena. Como afirma Kant: “[n]este mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”¹³². Consoante pode se analisar, para a filosofia kantiana, a vontade racional do agente moral, por se lastrear na espontaneidade de uma causalidade pela liberdade, é a única coisa não circunstanciada. Ela é boa porque simplesmente é boa, isto é, por não depender de nada, não se ater a outra coisa senão a ela mesma. Isso só é possível porque ela não é fruto de uma causalidade sensível. Como coisa em si, a “boa vontade”, quanto à sua causa, é integralmente autônoma, de maneira que ela não se subordina, nem sofre regulação do mundo empírico. Ela, por conseguinte, é apreciável em absoluto, pois sua qualidade não decorre de um juízo referencial externo circunscrito a algum fim específico. Ela, em seu conteúdo, é um crivo de si para si, um carácter intrínseco descontextualizado. Ou seja, a “boa vontade” é boa independentemente de qualquer coisa, de modo que não subsiste nada capaz de fazer com que

¹³¹ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 469.

¹³² KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 21.

ela perca essa qualidade, essa distinção. Todavia, como observa Allen Wood, com essa expressão, Kant não dispõe que só existe uma única coisa boa; muito pelo contrário, o próprio filósofo de Königsberg nos cita outros bens cujas qualidades são ponderadas por ele como boas; no entanto, ressaltando que o atributo em comento é limitado, continente em relação a eles. Ou seja, “[o] que Kant quer dizer é que, considerada em si mesma, a boa vontade é inteiramente boa, não sendo má com respeito a nada”¹³³. Nesse prisma, diz Kant:

[d]iscernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muito respeito coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso chama carácter, não for boa.¹³⁴

Conforme se verifica, Kant julga que há outras qualidades, outrossim, boas; contudo, elas são correspondentemente apreciáveis de uma maneira circunstanciada, isto é, apenas em relação a determinados contextos elas se configuram como boas; quanto à “boa vontade”, pelo contrário, ela preserva seu atributo em caráter universal e atemporal, de sorte que, independentemente do momento ou do lugar, a propriedade de ser boa continua, invariavelmente, a se fazer presente. Assim, essas outras coisas boas não detêm essa qualidade de maneira necessária, pois carecem de uma conjuntura para serem avaliadas, tendo em vista que são condicionadas. Vejamos um dos exemplos de Kant, a saber, a coragem. Ora, para ele, é evidente que, em algumas circunstâncias tão somente, a qualidade de corajoso se revela como algo satisfatório. Podemos, nesse sentido, imaginar a situação de uma casa em chamas com um bebê dentro dela, e o pai, sem qualquer hesitação, em razão de apeteer pela vida e incolumidade física do pequeno recém-nascido, adentra, destemidamente, apesar do referido incêndio, com o escopo de o salvar. Com relação à cultura ocidental, influenciada, histórica e principalmente, pela religião Católica, é esperado que essa atitude de coragem do genitor quanto a socorrer seu filho seja considerada louvável pelas pessoas. Por outro lado, pode-se imaginar também a hipótese de um delinquente com a coragem de perpetrar vários assaltos com arma de fogo, não obstante o receio de morrer ou de sofrer as punições prescritas pelo estado de direito, nessa conjectura de violência. Nesse caso, sob a perspectiva, outrossim, da cultura ocidental, é esperado que essa coragem do criminoso não seja avaliada positivamente. Com efeito, observa-

¹³³ WOOD, Allen. **A boa vontade**. Revista da sociedade Kant brasileira [online] n. 9. Pág. 8. 2009. ISSN 1518-403X. Disponível em: <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/issue/viewIssue/8/3>>. Acesso em 07 jul. 2021.

¹³⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Págs. 21 e 22.

se que temos uma só e igual qualidade, a coragem; no entanto, não recebem, em circunstâncias diversas, a mesma apreciação. Revela-se, portanto, que o valor da coragem se atrela contingencialmente, de maneira que não existe universalidade. Só há como averiguar e julgar como boa determinada qualidade, quando há o contexto. Este é o responsável por balizar e determinar o alcance daquilo que se considera louvável ou reprovável, independentemente de se referir a um único objeto. Em síntese, todas essas qualidades tem um valor condicionado; somente a “boa vontade”, em razão de derivar da incondicionalidade da liberdade, aquista o caráter de boa por absoluto. Assim, as qualidades, se não fundadas por um caráter inteligível, então dependem das propriedades ligadas àquela situação para constituir o mérito delas. Por essa razão, Kant julga que houve um equívoco na ética pensada pelos antigos, afinal é suficiente apenas mudar o contexto para uma qualidade venerada passar a ser negativa, conforme ele adverte:

[m]oderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeito, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.¹³⁵

Para filosofia kantiana, portanto, recai em erro quem compreende a ética por meio de conteúdos empíricos, afinal a referência do valor sobre eles não é objetiva; a depender da situação o olhar sobre aquele valor muda, e isso, nos termos da filosofia de Kant, é uma condição insustentável para fundamentar a moral. Ele usa, por exemplo, a hipótese da frieza de um malfeitor cruel. Com a relação ao criminoso, esse predicado parece ser significativamente censurável, de maneira que torna, inclusive, pior ainda a reprovação; contudo, quanto a um médico, por exemplo, a insensibilidade de um cirurgião em realizar uma amputação necessária é imprescindível parece se configurar deveras louvável.¹³⁶ É como sublinha Hélio José dos Santos Souza: o que diferencia a boa vontade e as outras coisas é o fato de que aquela se configura um bem sem limitação e, portanto, incondicionado, enquanto que estas são rigorosamente adstritas a um princípio de uma “boa vontade” como condição obrigatória,

¹³⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág.22.

¹³⁶ A inteligência, por exemplo, muita das vezes é avaliada como um bem estimável. No entanto, graças a ela, foi produzida as bombas nucleares soltadas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki. A provocação kantiana é: a inteligência, enquanto bem empírico, é algo absolutamente louvável, por exemplo?

substancial para elas serem atribuídas como boa sem reservas¹³⁷. Ou seja, a coragem, por exemplo, é relativamente boa quanto a muitos dos casos, porém não todos; desse modo, para se qualificar como absolutamente boa precisa desse aporte da “boa vontade”, isto é, ser, fundamentalmente, jungida a esta. Assim, predicados, considerados bons, ainda que possam ser favoráveis à “boa vontade” e possam também promovê-la, facilitá-la no que diz respeito à efetivação e ao exercício dela, não detêm um caráter intrínseco de valor irrestritamente bom em virtude si mesmo. Eles são benignos à “boa vontade”, entretantes nem por isso eles deixam de perder sua capacidade de guardar um aspecto horrendo caso o contexto assim imprima. Como ressalta Kant:

[a]lgumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário, pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas.¹³⁸

Nesse aspecto, Kant nos oferece certos exemplos de boas qualidades: “moderação nas emoções e paixões, autodomínio, calma e reflexão”. E, quanto a elas, assevera que são boas quando consideradas e analisadas em várias perspectivas, de sorte que se chega a imaginar que são constitutivas, em essência, do valor íntimo da pessoa, contudo, para elas deterem essa característica absoluta de boa, precisariam da incidência da boa vontade¹³⁹. Nesse sentido, Kant é um filósofo que — ao analisar a prática de uma ação humana — não perquire sobre seus elementos externos, nem sobre as consequências do exercício dela. Antagonicamente, ele retém sua atenção sobre as máximas. Afinal, conforme sublinha Kant, não adianta, por exemplo, a pessoa ser calma, porquanto, se suas ações não estão arrimadas em uma “boa vontade”, elas podem muito bem ser terrivelmente imorais. Georges Pascal, assim, acentua:

[a] inteligência, a faculdade de julgar, a coragem, etc. não são coisas boas absolutamente; seu valor depende do uso que delas se faça. Cabe dizer o mesmo quanto à felicidade: não é um bem em si; pode mesmo ser uma fonte de corrupção para quem não dispõe de uma boa vontade. Até mesmo certas qualidades superiores, como o domínio de si ou a reflexão, não podem considerar-se verdadeiramente boas, salvo se estiverem a serviço de uma boa vontade.¹⁴⁰

¹³⁷ SOUZA, Hélio José dos Santos. **O problema da motivação moral na fundamentação da metafísica dos costumes**. 2008. 109 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2008. Pág. 19. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/93139>>. Acesso em 08 jul. 2021.

¹³⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 22.

¹³⁹ Ibidem. Pág. 22.

¹⁴⁰ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Págs. 118 e 119.

A “boa vontade” tem essa característica absoluta de não possuir nenhuma espécie de reserva quanto à sua qualidade de boa, porque não se fundamenta em nenhum conteúdo do mundo sensível. Com relação à natureza, a fisiologia humana muda e se transforma conforme a variação do tempo e do espaço, como também — por influência da própria diversidade da vida, sempre enérgica a se afirmar — transforma-se sempre a maneira de sentir e avaliar os bens empíricos, de maneira que as qualidades consideradas como boas sempre estão em dissintonias, isto é, carecem ela de objetividade. O que é ético, se sempre derivado do mundo empírico, é variável, sempre circunstancial e, por isso, contingente. Assim, para haver uma qualidade absoluta (universal e necessária), não consubstanciada em nenhum contexto (independente da subjetividade), é necessário que se fundamente em um caráter inteligível, visto que, como coisa em si, não há condicionamentos. Por essa razão, Kant correlaciona o ato moral como constituído e gerado pela “boa vontade”, afinal ele não quer algo versátil, cambiante. Seja passado, presente ou futuro, como também seja qual for o espaço, o ambiente, a “boa vontade” deve continuar constante, uniforme, ou seja, valendo sempre igualmente. Logo, a moral, na filosofia kantiana, não pode ser empírica, e essa característica noumênica é a responsável por fazer da ética de Kant um revolucionário em relação aos filósofos anteriores, conforme assinala Joaquim Carlos Salgado:

[o]ra, somente é possível fundamentar a ética válida universalmente, na vontade, se não se levar em conta alguma matéria (ou conteúdo) determinadora da vontade como razão, mas tão somente a vontade como pura forma do agir, isto é, se for possível que a razão pura seja prática. O ato moral tem de nascer da própria vontade que, concebida como desprovida de conteúdo e não se determinando por nada do exterior, mas por sim mesma, é vontade pura. (...). Essa natureza formal da vontade, que lhe garante universalidade, e a sua natureza autolegisladora, que a torna independente de todo motivo externo, sensível ou não, introduzem uma novidade no pensamento ético: a rejeição de toda ética empírica, transcendente, eudemônica, enfim, de toda ética heterônoma.¹⁴¹

Em razão do caráter circunstancial dos bens de ordem empírica, Kant os despreza em virtude dessa contingência. A depender do caso, um bem deixaria de conter a qualidade de estimável e passaria a ser reprovável, pois, os efeitos resultantes são negativos. Essa estima comedida, limitada sobre esses bens se deve, desse modo, sobre o julgamento acerca daquilo que eles causam, isto é, todo fenômeno (incluído as ações humanas) provoca algo, daí existe uma avaliação sobre o que aconteceu se foi bom ou ruim, levando em consideração também o móbil responsável por acarretar aquele evento. Assim, “(...) o valor relativo daqueles bens liga-

¹⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 77.

se ao fato de eles poderem levar a más consequências”¹⁴². Quando o bem é próprio do mundo sensível, dá-se extrema relevância para o estado de coisas ocasionado, e como ele nunca é idêntico, cabe a Kant apoiar sua filosofia ética na “boa vontade”.

A “boa vontade” é boa porque se constitui a partir de uma causalidade pela liberdade, ou seja, uma causa de caráter inteligível, logo uma causa incondicionada. Se como causa incondicionada ela é absoluta, portanto pouca importa as consequências produzidas, afinal, se o valor está na qualidade de ser absoluta, ela como causa consubstanciada por esse atributo, aquista seu prestígio a partir, simplesmente, da questão de ela ser causa de si mesma. A “boa vontade” não depende de nada a não ser dela mesma, por isso ela tem seu valor de maneira soberana, pois é intrinsecamente boa, não concorrendo ou se prendendo a nenhum elemento para adquirir esse atributo de estima, afinal ele vem de si mesma. Desse modo, ela não é considerada como boa em razão de uma ótica utilitarista, consequencial; muito pelo contrário, a “boa vontade” é boa por sua natureza de incondicionada, de ser plenamente independente, de modo que os fins atingidos por ela são irrelevantes, afinal, enquanto causa de si, o valor dela está em ser um fim em si mesmo. Em outras palavras, se a “boa vontade” encontra em si mesma seu valor de boa, ela não precisa de nada para servir como meio garantidor da conquista de seu valor de boa sem restrição. Ela já nasce como boa ilimitadamente, ela não precisa de nada para alcançar essa qualidade, como também não precisa se colocar no papel de meio para um fim diverso para conseguir obter o referido atributo. Boa ela já é, desde a sua concepção. Assim, ela jamais poderia ter um propósito diferente daquele dado em sua gênese. Ela não precisa se servir como meio, quando ela já é incondicionalmente boa. Por isso, como salienta Joaquim Carlos Salgado, “[u]ma vez que a boa vontade ou vontade pura é aquela considera em si mesma, absolutamente inatingida por qualquer elemento externo, ela não se presta como meio a nada, mas é fim em si mesma”¹⁴³. A filosofia moral kantiana quanto à “boa vontade”, nesse sentido, é a responsável por aquele pensamento no senso comum: “posso ter provocado e ocasionado coisas ruins com a minha atitude, porém não foi minha intenção; meu querer era o melhor, o mais benévolo ao praticar aquela, olhe para a causa do meu agir”. Ora, em muitas das vezes, lastreamos o exercício de uma ação sob o fundamento de fazer o melhor, no entanto, ainda que o móbil seja esse, produzem-se consequências nefastas, não desejáveis. As orientações dos pais em relação aos filhos, por exemplo, regularmente, arrimam-se nessa premissa: fazer ou

¹⁴² SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevsian. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Págs. 84 e 85.

¹⁴³ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 81.

proporcionar o melhor aos filhos; contudo, mesmo que essa seja a causa (e seja uma causa boa), ela pode acarretar em efeitos julgados como negativos. Assim, como salienta Sally Sedgwick, “[e]sse aspecto da posição de Kant pode nos soar enigmático, pois não é difícil imaginar uma pessoa que é pura de coração — cujos propósitos são sempre bons —, mas é, ao mesmo tempo, um ‘zero à esquerda’ quanto tenta realizar aqueles propósitos”¹⁴⁴. Consoante aponta Kant:

[a] boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (...). A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa joia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.¹⁴⁵

A ética de Kant, ao estar adstrita à boa vontade, isto é, ao motivo, possui esse desprezo pelo conteúdo da ação enquanto elemento empírico, seja quanto a aquilo que ela é ou seja quanto a aquilo que ela acarretou. O que tão somente tem importância é a “boa vontade” ser uma causação autônoma, de maneira que ela despreza em sua formação qualquer espécie de elemento estranho a ela mesma. Afinal, se não fosse assim, ela não seria absoluta. Desse modo, a necessidade de a “boa vontade” ser instituída em virtude de uma causação de caráter inteligível (uma causa pela liberdade) diz respeito a garantir a universalidade objetiva da moral. As inclinações, por conseguinte, nunca que poderiam ser o fundamento da moral, pois a singularidade delas, na esfera fisiológica, não permite sair da contingência. Assim, a “boa vontade” não pode estar circunscrita aos prazeres e às dores, enquanto elementos empíricos, afinal “(...) a doutrina do sentimento não é capaz de estabelecer qualquer critério objetivo de avaliação moral”¹⁴⁶. Por isso, os sentimentos, se de ordem corporal, sensível, não podem, na filosofia kantiana, ser critério para discernir o que ético, como muitos filósofos antes dele fizeram. O valor do agir moral está na causa da ação, porém não qualquer espécie de causação, mas sim uma causalidade pela liberdade, pois, nesse caso, ela é livre, é proposta e erigida sem intromissões, sem a carga versátil da vida, singular em cada organismo. Nessa independência, consubstancia-se o valor da “boa vontade”.

¹⁴⁴ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 86.

¹⁴⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 23.

¹⁴⁶ CUNHA, Bruno. **A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia**. São Paulo: LiberArs, 2017. Pág. 194.

Tendo em vista sua autonomia, o móbil da ação amparado numa “boa vontade” é, por consequência, desalojado das condicionalidades empíricas. Ele só pode se achar em si e para si. Por essa razão, afirma-se que “daí todas as éticas até então serem éticas heterônomas, em que o motivo da ação moral da vontade não está nela mesma, mas num valor externo que lhe serve de critério de julgamento, ou que se apresenta como causa do seu movimento, ou seja, motivo da ação moral”¹⁴⁷. Se ela é, justamente, constituída e fundamentada alheamente à sensibilidade, não há nada que possa fazer ela perder essa qualidade de boa, pois, ao ser conferida na incondicionalidade, ela já nasce assim e, sob esse absolutismo, ela assegura sua universalidade e sua necessidade em sempre ser, soberanamente, o que é. Ela, portanto, é seu próprio parâmetro, uma unidade de medida que tem a si própria como único padrão de estima possível. Ou seja, a “boa vontade”, enquanto tal, é quem se autodetermina, como também define e dita seu valor de laudável no superlativo. Em síntese, “[a] vontade não deve ser julgada por um critério exterior: ela própria é o critério de todo valor, do bem e do mal”.

Além da “boa vontade” se caracterizar como única coisa boa em si mesma, por isso impassível de sofrer alguma espécie de restrição, Kant se preocupa quanto a como ela se manifesta e, assim, baliza e direciona o agir moral. Conforme analisamos no item anterior, impera lembrar que Kant considera a natureza como um conjunto de fenômenos, e, como tal, todo evento dado no mundo empírico decorre de uma lei¹⁴⁸. A solução kantiana da terceira antinomia da razão demonstra que, de um lado, como acontecimento sensível, a ação humana, mesmo que moral, é explicada por intermédio de uma causalidade condicionada, por outro lado, na qualidade de proveniente de um caráter inteligível, resulta-se de uma causalidade incondicionada. Assim, se o efeito de uma causa pela liberdade, ocorre no mundo empírico, essa conduta também se configura sob uma lei. Na causalidade sensível corrente nos fenômenos, dada a razão suficiente (as condições necessárias e suficientes), decorre-se, determinantemente, o efeito. Na causalidade inteligível do mundo noumênico, não existem condicionantes, logo apenas se autodetermina, isto é, o efeito já é, determinantemente, a causa por si mesma. Ou seja, não obstante a espécie de causalidade incondicionada, subsiste, de igual maneira, a determinação. Nesse sentido, a “boa vontade” como fruto de uma causalidade, ainda que noumênica, do mesmo modo, caracteriza-se por determinar o ser humano, embora seja uma autodeterminação. De toda sorte, conquanto exista determinação nas causas pela liberdade,

¹⁴⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 80.

¹⁴⁸ Como afirma Kant, “tudo na natureza age segundo leis”. Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 50.

essas causas são necessárias no sentido de que a condição são elas próprias (e não outras exteriores), o que faz delas incondicionadas, porém isso não significa que a determinação delas implique, necessariamente, a ocorrência, a concretização inevitável do agir moral. Como coisa em si, a causa pela liberdade expressa na “boa vontade”, apenas orienta, determina o que deve acontecer, não o que, necessariamente, acontecerá. Por essa razão, Kant explana que o conceito de dever contém em si o de “boa vontade”¹⁴⁹. Diferentemente da natureza, onde tudo ocorre determinadamente de maneira necessária, nossa razão, por intermédio de um carácter inteligível, concede-se, a partir da “boa vontade” contida no dever, a regra pela qual o comportamento se apresenta como um imperativo passível de ser (ou ter sido) praticado. Sem se ligar a nenhuma condição causal, como acontece na sensibilidade, o dever se apresenta, portanto, como um fundamento estranho à natureza, pois é alheio à série causal predicada pelo estrito determinismo necessário (e, por isso, incognoscível, afinal está fora da forma da regra da causalidade do entendimento), todavia — embora, sob a perspectiva empírica, não faça sentido inquirir se a natureza deve ser discrepante de como ela se consubstancia independentemente do tempo — o dever, proporcionado graças à causalidade pela liberdade, é capaz de fornecer ao agir humano essa diretriz racional de qualificar como necessária as ações espontaneamente erigidas pela razão. O dever, nesse sentido, impõe a necessidade do exercício da ação assentado através de causalidade incondicionada como um imperativo racional (inteligível, da razão), apesar de, empiricamente, não haver fundamento a embasar esse mandamento, afinal tudo, em relação à natureza, ou foi, ou é, ou será, conforme explica Kant:

[q]ue esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas. O dever exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa deva ser diferente do que é, de facto, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o dever não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. Não podemos perguntar o que deverá acontecer na natureza, nem tão-pouco que propriedades deverá ter um círculo; mas o que nela acontece ou que propriedades este último possui.¹⁵⁰

Ter “boa vontade”, portanto significa estar munido da ideia de dever, isto é, considerar-se como provido da necessidade de cumprir, executar uma ação expedida por meio de uma causa incondicionada dada pela razão simplesmente porque julga que a referida ação deve absolutamente ser realizada. Desse modo, independentemente do que a natureza é (e ela não

¹⁴⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Págs. 26 e 27.

¹⁵⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Pág. 472.

permite deter nenhuma espécie de divergência quanto à sua constituição; o sequenciamento casual empírico impõe, inarredavelmente, uma maneira necessária de tudo acontecer e, portanto, ser), temos, por meio do dever, a ideia de “boa vontade”. Assim, reputamos, muitas das vezes, que determinada conduta foi causada de forma autônoma, espontânea por nós mesmos ou reputamos que, conquanto tenha ocorrido certo fenômeno, deveríamos ter praticado outra ação, de sorte que aquele evento não era para ter acontecido na maneira como aconteceu. Ou seja, o dever é a ideia autodeterminada quanto à necessidade de fazer certa ação acontecer em virtude de princípios da razão, e não por causas empíricas determinadas. Sob a ideia de dever (de uma propriedade do sujeito de a razão se autodeterminar e conferir a lei de seu agir), julgamos, por exemplo, que, embora se possa sofrer uma ameaça de morte (uma espécie de constrangimento dirigido a afetar a excitação, os estímulos, as inclinações), deve-se falar a verdade. Com efeito, a despeito das condições sensíveis, o dever propicia esperar (tomar como possível) efeitos nos fenômenos, isto é, cria-se uma expectativa de que, empiricamente, é concretizável as causas da razão.

Lembremos que a “boa vontade”, na medida em que se estabelece por meio da causalidade racional, configura-se *a priori* (não se deriva da experiência). Como tal, visto que ela não integra a natureza quanto à sua causalidade, ela tem a si mesma como um fim constituído e voltado para si própria. Por outro lado, empiricamente, no sequenciamento causal, toda condição dada é como um meio para se chegar a certo fim. Nesse sentido, a razão — ao manufaturar sua própria causa, e, assim, autodeterminar como se deve agir — consubstancia, sem interferências e imposições externas, o seu valor, de maneira independente, no seu próprio móbil. Se este não é condicionado, a estima da “boa vontade” e, por sua vez, do dever reside na sua pureza, no seu desinteresse. O dever, na qualidade de fruto de uma razão prática, apenas determina, autonomamente, quais fins devem ser atingidos, e tão somente isso importa sem a incidência de nenhuma espécie de limitação. Se as condutas são praticadas e esses fins são alcançados ou não, não há relevância. Aqui, a razão diz respeito à orientação da conduta (a prática). A questão de como ela é se trata de um problema empírico, da esfera do conhecimento. Quando a razão se opera como causa de si mesma, vislumbra-se apenas o dever de agir racionalmente por força do próprio dever erigido solitariamente por ela. A “boa vontade”, desse modo, é boa sem limitação, porque a razão, na qualidade de unidade fabril de produzir sua vontade, foi, nessa atividade, ela por ela mesma, não se socorrendo a nada. Logo, na medida em que toda causa determina, a “boa vontade”, ao provir de uma causalidade incondicionada, fundamenta um dever (um imperativo) ensimesmado, isto é, esse dever só tem a si como

determinação integral, independente que é, logo é um dever pelo dever. A “boa vontade”, se já é boa por si mesma em razão da causa incondicionada que a produz, tem seu valor na autodeterminação que carrega, de sorte que não há importância quanto às consequências advindas, a estima está no móbil: o dever motivou a ação, é o respeito à causa. Com efeito, “[u]ma boa vontade é boa, porque segue o dever pelo dever, porque seu valor não está nos resultados, mas no princípio da ação, ou seja, porque age unicamente por respeito à lei”¹⁵¹.

Esse dever pelo dever é o reflexo direto da incondicionalidade da razão. Esta, ao se consubstanciar como produtoras de causa de si mesmas, gera uma autoridade, ainda que dotada de um caráter de orientação, mandamental, a saber, a “boa vontade”. Por isso, resume-se que a razão, sob a ótica prática, é simplesmente um guia emanador de ordens. Se, empiricamente, certa conjectura do organismo dispõe, de maneira determinada e necessária, a partir de uma lei invariável, que se pratique certa conduta; para a razão, no âmbito prático, isso não possui importância, pois ela apenas indica, livremente (isto é, sob a desconsideração de qualquer exigência sensível), sob a forma de imperativo, qual conduta deveria, deve ou deverá ser a depender de qual seja o marco de referência temporal. Conduta moral, nesse sentido, é aquela que se fundamenta no dever como manifestação da “boa vontade” (fundamentada, por seu turno, na razão). Com efeito,

[à] razão prática não corresponde o conhecimento de como é de facto a conduta humana, mas o conhecimento de como deve ser: não lhe interessam quais os motivos que empírica e psicologicamente determinam os homens (desejos, sentimentos, egoísmo, etc.), mas quais devem ser os princípios que hão de levá-lo a agir, caso a sua conduta deva ser racional e, portanto, moral.¹⁵²

A razão, nessa qualidade de instrutora independente arrimada em si e para si, funda a “boa vontade”; sendo assim, vem nos apontar a consubstanciação do dever moral (a “boa vontade” é a substância do dever), de modo que “se poderia dizer que a boa vontade é a vontade de agir por dever”¹⁵³. Ou seja, o valor moral da “boa vontade” está no caráter inteligível de sua causa (o que é responsável por proporcionar e impulsionar essa conduta), logo agir moralmente é quando a vontade racional lastreia, na qualidade de móbil, essa ação. Na medida em que o dever se confere incondicionalmente, o que importa, moralmente, é o agir em virtude dessa causalidade pela liberdade. Por isso, como fim em si mesmo, é suficiente, em termos ético,

¹⁵¹ NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educus, 2009. Pág. 162.

¹⁵² CORDÓN, Juan Manuel Navarro. MARTÍNEZ, Tomás Calvo. **História da filosofia: dos pré-socráticos á filosofia contemporânea**. Trad. Alberto Gomes e Departamento editorial de Edições 70. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA.. Págs. 410 e 411.

¹⁵³ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 119

apenas a prática da ação tendo como base aquilo que foi autodeterminando de maneira balizada pela forma da lei moral. Assim, o motor da ação precisa ser o dever dado pela razão (cumprir porque se deve cumprir). Nesse sentido, visto que o predicado de dever moral necessita tão somente de estar alinhado a um motivo racional resultante de uma causa incondicionada, a moral kantiana chama a atenção para a questão de que o dever é tautológico. A ação moral, ao refletir a efetivação do dever, reclama seu valor por meio da “boa vontade”, e esta, ao ser o móbil dessa ação, satisfaz-se em virtude de a condição de ser a responsável por esse impulso do agir. Se a conduta humana foi acionada com base em uma “boa vontade”, o valor moral dela está assegurado, pois, como boa em si mesma irrestritamente, não se exige nem a menos e nem a mais, necessita-se apenas que o ser humano haja se posto em ação em razão do dever (de uma causalidade pela liberdade). Dever moral, nesse sentido, é uma ordem, uma causa mandamental sobre o agir, de sorte que fazer o que o dever determina é ter ele como motivo de, assim, proceder-se; com efeito, como sublinha Ralph Walker, dever moral corresponde, imediatamente, com a questão de se ter uma razão autônoma e espontânea para realizar aquela ação determinada¹⁵⁴. Nisso está a tautologia, como adiantamos: por que se deve se agir conforme o dever? Ele é a própria razão: porque, independentemente de tudo, deve-se.

Como importa, moralmente, não a consequência das ações, mas sim a espécie de sua causalidade como unidade motriz do agir; no dever moral, toda as ações antagônicas já estão, *prima facie*, excluídas da qualidade moral. Afinal, como aponta Kant, “(...) nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas por deve, visto estarem além em contradição com ele”¹⁵⁵. Desse modo, Kant considera o grande problema ser quando a ação praticada — quanto à sua visualização, isto é, aquilo que, mecanicamente, na ordem física, apresenta-se — está de acordo, nesse aspecto, com o dever, entretentes não está, em relação à causa, lastreado na “boa vontade”¹⁵⁶. De início, existem aquelas ações as quais não há um desejo maior sobre sua realização. Exemplo: comprar a passagem de avião para viajar. Nesse caso, no que tange ao ato de comprar, não há “imediatamente nenhuma inclinação”, pois o intuito não é dispensar dinheiro, mas sim regozijar quando se der a concretização da viagem. Assim, a ação de comprar poderia estar, quanto à mecanicidade do ato, de acordo com o dever; contudo, embora não haja

¹⁵⁴ WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999. Pág. 18.

¹⁵⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 27.

¹⁵⁶ Lembremos como analisamos no item anterior, a liberdade não é um objeto cognoscível ao ser humano, pois está fora das condições do conhecimento. Logo, a afirmação categórica de que uma ação foi praticada em razão de um dever moral, em termos de conhecimento, é impossível.

uma inclinação direta sobre ela, não foi ela realizada em virtude de se cumprir um mandamento da “boa vontade”. A dúvida sempre será maior no caso de quando o dever determina agir “x” e o estímulo sensível imediato determina, de igual modo, agir “x”. Nessa hipótese, em razão de a liberdade prática se fundamentar na liberdade transcendental, em termos cognoscíveis, aquela ação sempre poderá ser explicada por meio de uma causalidade condicionada, porém nunca se saberá se o móbil da ação foi arrimado no dever (em uma “boa vontade”). Kant, nesse sentido, traz o exemplo da pessoa caridosa: esta pode fazer doações às pessoas desfavorecidas financeiramente ou ajudá-las de outras maneiras; contudo, não em virtude de um dever moral nos termos kantiano, mas sim em razão de, intimamente, regozijar-se em conferir alegria, placidez quanto à vida humana alheia.¹⁵⁷ Ou seja, quem lastreia esse ato de benevolência ou filantropia, nesse caso, é o regalo que a pessoa tem em ver a pessoa feliz depois de receber ajuda; com efeito, a causa da conduta é egoística: conquista o prazer (se possível em sua maximização). Kant, assim, afirma: o valor do caráter “consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever”¹⁵⁸.

Sobre essa compreensão do móbil da ação, a filosofia kantiana põe em questão o seguinte problema: certa ação pode aparentar ser moral, todavia não ser, pois há uma diferença entre o exercício da ação ser por dever e ser conforme ao dever. Nesse sentido, de um lado, existe a ação motivada por estímulos sensíveis (a satisfação dos desejos incidentes); de outro lado, a ação causada em virtude do dever. Como explica Ralph Walker, de acordo com a filosofia kantiana, na ação praticada unicamente por causa de determinações patológicas próprias do corpo, não há que se falar em ação moral. Nesse caso, trata-se de algo estimável: ela possui prazeres, quanto ao ato, considerados socialmente desejáveis. Todavia, pode ali, naquela ação, haver a inclinação por ela, no entanto, concomitantemente, ela se fundamentar no dever moral. Não há nenhum problema, a conduta, independentemente do estímulo sensível, por estar arrimada no dever, tem seu valor moral resguardada.¹⁵⁹ Kant, nesse sentido, considera ser mais fácil especular que, quando se nutre um dissabor direto sobre aquela ação, possivelmente há um dever como motivo desse agir. Porém, nada garante, ainda assim, de se tratar de uma ação, qualitativamente, moral; pode-se, por exemplo, não obstante detestar estudar, praticar essa ação, todavia não há, de toda sorte, um dever moral como motor dessa

¹⁵⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Págs. 27 e 28.

¹⁵⁸ Ibidem. Pág. 29.

¹⁵⁹ WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999. Pág. 20.

ação, porquanto a razão continua a ser uma inclinação, ainda que mais longínqua: visa-se a um prazer futuro (conquistar uma renda financeira vultuosa possivelmente). Como se apercebe, a filosofia moral kantiana revela seu valor na dimensão íntima da razão do sujeito. Quanto ao ato mecânico do corpo em si, não importa para o julgamento ético. O agir, com relação à avaliação moral, enquanto ação física, cinética é desconsiderada, pois praticar uma conduta por dever é agir segundo um imperativo da razão, ou seja, caracteriza-se por não ter móveis sensíveis como motor do agir. O comportamento, para se qualificar como moral, portanto, precisa estar fundamentado em uma causa racional; nesse caso, os desejos, de toda maneira, ainda vão existir, no entanto, em companhia deles, concorre igualmente uma causa determinante de outra natureza, a saber, inteligível, ou seja, de forma independente das inclinações, o organismo é posto em movimento em virtude de uma causa pela liberdade, a qual, por sua vez, assenta uma vontade racional (a “boa vontade”) contida no dever. Por isso, afirma Kant:

[u]ma acção praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do princípio do querer segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi desejada.¹⁶⁰

Faz-se necessário lembrar que a causalidade, seja pela liberdade, seja pela natureza, opera-se por meio de uma determinação, isto é, de uma lei. Nesta, quando as condições suficientes estão presentes, a lei determina, necessariamente, que o efeito ocorra. Naquela, não há condicionantes, então a causa, quanto à lei, é uma autodeterminação. Isto é, se não há condições, nesse caso, a causa já é o efeito, de maneira que só existe a determinação. Sob a dimensão do caráter inteligível da causa, não existe a previsão de nenhum contexto específico para que a lei determine a eclosão do efeito. Na causalidade pela liberdade, visto que esta é incondicionada, a lei, sem se amarrar a nada, determina, simplesmente, que se dê a causa, pois é absoluta. Essa determinação impõe, portanto, um dever ensimesmado. Nesse sentido, no plano moral, a lei, por ser regulada por uma causalidade livre, opera a partir da autodeterminação do dever. Com efeito, a lei, quanto à moral, liga-se a um dever como um fim em si mesmo. Nada condiciona o dever (não há o condicionamento dos estímulos sensíveis, por exemplo, como acontece com as causas empíricas), logo o que sobra do dever é a autodeterminação: deve-se agir porque se deve agir, em outras palavras, é um mandamento universal, afinal, na qualidade de imperativo irrestrito, incide-se em todas as circunstâncias sem exceção, nada o contrapõe

¹⁶⁰ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 31.

nesse aspecto. Assim, conforme aponta Kant, uma lei inexistente de condicionalidades se caracteriza pelo absolutismo da determinação. Eis a provocação do referido filósofo:

[m]as que lei pode ser então essa cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das acções em geral que possa servir de um único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal.¹⁶¹

Kant escolhe a moralidade na universalidade do dever. No entanto, para este se consubstanciar como um fim em si mesmo, deve ele se configurar como um imperativo não atinente a nenhuma específica conjectura, isto é, deve-se valer, em seu absolutismo, para qualquer espécie de situação, circunstância. Desse modo, o dever só consegue ser universal contanto que seu critério moral não se fundamente em nenhum conteúdo empírico. Seja qual bem for, caso se trate de um bem sensível, ele pode se valer como meio para os mais variados fins, de modo que é mutável sua qualidade de louvável, pois esse bem é prestável apenas de maneira específica (não vale ele como bom para tudo, seu caráter é particular), afinal há uma rígida e imediata dependência com o contexto. Ou seja, na sensibilidade impera a contingência, ora aquele conteúdo se revela como bom, ora como mal. Logo, se Kant quer manter a moralidade constricta a um caráter objetivo (ausente de relatividade), isto é, como algo bom em si mesmo, impassível de restrição; precisa ele retirar a moral do plano da natureza, pois, fazendo isso, a universalidade está resguardada de qualquer investida. Assim, ao se retirar os bens sensíveis para garantir essa universalidade, o que sobra tão somente é a forma da determinação da lei, a saber, o dever. Como sobrou apenas o mandamento na sua pureza, então — para essa imperatividade conseguir ter essa qualidade de ordem absoluta — é necessário que ele tenha sua gênese dada por si e para si: deve porque deve. Logo, a vontade manifestada no dever, para se caracterizar como universal, precisa ser uma volição racional resultante de si mesma quanto à espécie de causalidade operada, de sorte que, se essa vontade não anseia pela universalidade, não pode ela ser moral, pois perde a qualidade de incondicionada, de soberana, de boa em si mesma sem a incidência de qualquer espécie de limitação. Nesse sentido, conforme se analisa, para a filosofia moral kantiana, uma lei proveniente de uma causalidade incondicionada é completa e integral no seu valor ético porque não se prende a nada de empírico, de maneira que, como só resta a universalidade do dever (da lei), aí está o seu valor objetivo.

¹⁶¹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 34.

Se não há conteúdo de ordem do mundo sensível, nossa razão constrói nossa vontade na forma da lei: deve-se incondicionalmente. Nosso querer moral coloca, assim, que certa ação é necessária universalmente e, por isso, independentemente de qualquer espécie de contexto. Isto é, a vontade racional determina que se deve cumprir determinada ação seja qual for a situação envolvida, ou seja, o dever pelo dever, de sorte que o certo é certo em razão de seu caráter onipotente, ilimitado em se consubstanciar como certo, conforme escreveu Caetano Veloso em sua música “O Estrangeiro”¹⁶². Como herança da filosofia moral kantiana, existe, por exemplo, no senso comum, o seguinte pensamento: “deve-se fazer o certo mesmo que ninguém esteja olhando”. O que baseia essa assertiva é a incondicionalidade prevista na forma da lei instrumentalizada no dever. Assim, a despeito do conteúdo empírico alocado na lei, o que importa é a estrutura dessa lei: deve-se cumprir com base no respeito à universalidade.

A moral kantiana tem sua primazia, portanto, no dever e, conseqüentemente, no princípio contido nesse dever: a “boa vontade”. Esta, na qualidade de móbil puramente racional do agir, trata-se, por sua vez, de um querer desinteressado, isto é, sem um fim intrínseco de alcançar qualquer espécie de anseio fisiológico do organismo, pois a “boa vontade” não tem o escopo de atingir, granjear nenhum bem da natureza. Ela não se constitui voltada a propósitos sem estes terem nascidos de uma autocausalidade, ou seja, dever moral não significa a inexistência de finalidades, estas subsistem, porém são autônomas, querem se autocontemplar, e não servir como trajetória para se chegar a um objetivo diverso. Nesse sentido, concordamos com a interpretação de Sally Sedgwick quando afirma que “(...) Kant não defende a tese de que uma boa vontade age sem propósito algum. Ele tampouco independe de seus propósitos”¹⁶³. A “boa vontade”, ao ser o fundamento mobilizador do dever, tem como escopo que o princípio conferido pela razão seja a causa do agir. Assim, o caráter inteligível da causalidade pela liberdade tem, na sua causação, um fim incondicionado, e este é quem, no ato moral, impulsiona mecanicamente a ação. Se essa razão para agir acarreta conseqüências nefastas para a vida em termos biológicos, por exemplo, pouco importa. A “boa vontade” tem sua qualidade de boa na objetividade de sua autorreferência predicativa, e, por isso, consegue garantir o atributo da universalidade. Ela é apenas o resultado da razão desligada do mundo empírico, contudo, como vontade que é, dirige-se, de igual maneira, a um fim específico (a realizar determinada ação). No entanto, a questão é: a vontade da “boa vontade” não delega à ação a função de

¹⁶² Em um verso da referida música, diz Caetano: “o certo é saber que o certo é certo”.

¹⁶³ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 92.

patrocinadora de outros bens, porque ela já é, por si só, o próprio bem. Desse modo, não importa o conteúdo, contanto que se respeite a imprescindibilidade da universalidade do dever moral, o fim se faz presente: a obediência ao dever. Sob essa compreensão, assinala Sally Sedgwick que não devemos fazer a afirmação de que a “boa vontade” não se preocupa com nenhuma espécie de fim, pois, na qualidade de proveniente de uma causa de si (da incondicionalidade), o fim importa, visto que ele se trata de sua própria causa, isto é, são os fins práticos da razão.¹⁶⁴

Na filosofia moral kantiana, a relevância está na causalidade incondicionada da razão, ou seja, na capacidade de a razão ter seus próprios fins. Metaforicamente, é um querer fruto da racionalidade, como se a razão desejasse, e, na medida em que a concepção se dá na pureza da inteligibilidade, essa vontade racional, ao se consubstanciar alheia à natureza, além apenas à universalidade do dever. Assim, se, de um lado, os estímulos sensíveis se preocupam com a satisfação deles; por outro lado, a razão se preocupa em assegurar o anseio da vontade racional. O que o corpo demanda, nesse sentido, pouco importa para a razão, pois ela, quanto a esse ponto de vista, é egoística, afinal almeja, independentemente de qualquer coisa, a obediência irrestrita dos fins inteligíveis. Nessa incondicionalidade manifestada na universalidade do dever, está, por conseguinte, a dureza da moral kantiana, pois a razão quer ver sua vontade (sua “boa vontade”), sempre e em qualquer circunstância, respeitada, em detrimento se empiricamente haverá ou não um estrago sobre o organismo em razão de uma carga de desprazer. A razão, por esse ângulo, é um algoz severo em relação ao corpo,¹⁶⁵ afinal sua autocausalidade se reduz a si mesma, de modo que pode a natureza esbravejar, porém isso de nada adianta à categórica razão, porquanto o valor do dever moral leva apenas em consideração a forma da universalidade da lei, a qual prescreve o cumprimento do dever como um fim em si mesmo.

Lembremos que, para a filosofia moral kantiana, existe tanto a causalidade pela natureza, como também a causalidade pela liberdade. Aquela dispõe sobre a necessidade natural, ou seja, as determinações derivam-se da própria condicionalidade da série física de

¹⁶⁴SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: uma chave de leitura. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 94.

¹⁶⁵ Essa, por exemplo, é a crítica de Nietzsche. Segundo o referido filósofo, a maioria das morais, até então, sempre prescrevia certos deveres como correspondentes do valor moral. Desse modo, ainda que o corpo reclamasse — por meio dos desejos, das inclinações, dos impulsos, dos instintos — o direcionamento das ações para esse sentido fisiológico, a moral, em oposição, impunha uma obrigação indiferente às demandas biológicas. Por isso, por essa ótica, Nietzsche considerou a maior parte das morais até seu tempo violentas, pois elas não respeitavam o próprio dinamismo da vida. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 34.

causa e efeito. Esta, por sua vez, não depende de nada, exceto de si mesma para ser hábil a consubstanciar sua própria causalidade. Essa capacidade de autonomia quanto à causação acontece porque a causalidade em questão é de caráter inteligível, não havendo, portanto, conteúdo empírico na sua concepção. Se não há as determinações próprias da sensibilidade, logo não existe o material condicional empírico, de sorte que aquilo que remanesce é apenas a forma da lei. A causa inteligível, quanto à sua estrutura, de igual modo, determina. A falta de um objeto intrinsecamente condicional (isto é, sensível), configura a determinação provinda da causalidade pela liberdade como universal. Ou seja, a incondicionalidade moral da razão se caracteriza pelo dever categórico, objetivo. A forma da lei é a imposição de sua obediência irrestrita de maneira que consiga se preservar a universalidade dela. Por isso, Jacob Rogozinski ressalta: na filosofia moral de Kant, “[a] lei não prescreve ‘fazer o bem’: bem é fazer o que a lei prescreve”. E, aqui, deve-se entender “bem” como o “objeto necessário da faculdade de desejar”, dito de outro modo, trata-se do objeto posto como absolutamente necessário pela razão ao desejo.¹⁶⁶ A moral está, nesse sentido, na fórmula da determinação imposta e possível pela causalidade pela liberdade. Desse modo, o ser humano, na qualidade de ser volitivo que é, deve substituir o comando dado pelo impulso sensível pelo comando da lei da razão, lembrando que esta, soberanamente, determina como objetivamente necessário o cumprimento da ordem inscrita na vontade racional. Na filosofia moral kantiana, portanto, não se sabe antecedentemente qual é o conteúdo da moralidade. Não há como afirmar que a moral se trata de um objeto empírico como, por exemplo, a felicidade, a coragem, a temperança, pois o valor da moral está no “desejo” objetivo da causalidade, ou melhor, da lei da razão. Moral é aquilo determinado necessariamente de maneira universal, de modo que se observa a possibilidade de muitos conteúdos serem hábeis a preencher essa forma. Todo conteúdo fora da fórmula moral da razão não é autônomo, o que Kant quer afastar, pois, caso não se faça isso, é impossível sustentar uma objetividade para a moral, visto que a contingência do organismo provoca a relatividade sobre o bem, afinal, no reino da sensibilidade, são díspares a dimensão do sentir. Se a moral não for fundada em princípios universais, como adverte Joaquim Carlos Salgado, para Kant, não faria sentido se falar em moral, pois uma moral subjetivista seria a negação da própria moral.¹⁶⁷ O problema kantiano se resume na questão de o filósofo alemão salvar o axioma por ele escolhido: a moral ser igual para todos independentemente da referência

¹⁶⁶ ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética**. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008. Pág. 156.

¹⁶⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 92.

temporal e espacial. Com relação a essa moral estrangeira, quanto à sua causa, a conteúdos empíricos, Jacob Rogozinski faz a seguinte denúncia: em Kant, o bem é o agir humano estar de acordo, conforme a uma estrutura, de sorte que, materialmente, o que ele é, previamente, torna-se uma incógnita. Consoante afirma o referido estudioso:

(...) não sabemos mais o que é bem: pois todo bem só é bem segundo a lei, e esta não prescreve nenhuma norma, nenhum valor, nenhum ideal de virtude preexistente cuja determinação precederia a prescrição imperativa, a ela imporia antecipadamente um “conteúdo”, submetendo novamente a lei à autoridade heterônoma desse “bem”. Se toda moral implica a pré-consignação de um bem e de um mal, deveres concretos e interditos, virtudes e vícios, é preciso admitir que a filosofia prática kantiana não se define como uma doutrina moral (...).¹⁶⁸

A crítica de Jacob Rogozinski, nesse sentido, explana a subversão do critério tomado por Kant quando comparado com os demais teóricos da filosofia moral. Se antes o que era bem já estava predefinido; com Kant, é a forma da lei que resta do comando provindo da causalidade pela liberdade da razão a responsável por conceder o significado moral. A moral kantiana, portanto, define-se pela “capacidade de agir segundo a representação das leis”¹⁶⁹. Disposto no agir, o dever moral assentado na “boa vontade” conferido pela lei por meio da razão como causa de si mesma, é a representação de que a “vontade não é outra coisa senão razão prática”. A liberdade, como causalidade incondicionada que é, tem a razão como produtora autônoma de causas. Se a razão não se liga a nada, sua causa, por consequência, é ordenada por si a partir de uma lei irrestrita a qualquer espécie de contexto de qualquer experiência sensível. A “boa vontade”, nesse sentido, é racional porque traduz a dimensão daquilo que a razão, enquanto instância desatrelada do determinismo natural, coloca como devendo ser impreterivelmente praticável, isto é, estabelece a exigência do dever arrimada em uma universalidade incontestável. Desse modo, a razão prática é a vontade categoricamente imperativa, pois imersa no dever mandamental absoluto, na medida em que é dirigido para toda e qualquer espécie de conjectura, reclamando, assim, a substituição da contingência do estímulo sensível por um corpo regulado por uma volição, ainda que subjetiva, necessária (universal), porquanto arranjada na necessidade da lei da razão. Como aponta Kant:

[s]e a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de uma tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão,

¹⁶⁸ ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética**. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008. Pág. 156.

¹⁶⁹ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 31.

independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom.¹⁷⁰

Como se observa, Kant assenta sua teoria filosófica moral sobre o aspecto da necessidade incondicionada do dever proporcionado pela causalidade pela liberdade operada pela razão, como também sobre o aspecto que a matéria empírica, não obstante ser um conteúdo sensível, precisa enquadrar essa máxima subjetiva na forma universal da lei razão. Ou seja, é imprescindível que o dado empírico esteja de acordo com a estrutura finalística ensimesmada do dever moral. A partir dessa conjectura, Kant formula e expressa o significado qualitativo da moral no imperativo categórico. Em razão da incondicionalidade do caráter inteligível que esteia o dever, a ação humana, posta como irrestritamente necessária pois impulsionada pela causalidade pela liberdade, configura-se na estrutura da determinação da lei se principiar como um fim em si mesmo. Desse modo, Kant separa com base na razão do agir se o imperativo se qualifica de hipotético ou de categórico. Assim, de um lado, se a ação é apenas boa como meio para se chegar a qualquer outra finalidade, ela se configura como hipotética; por outro lado, se a ação, em virtude da autodeterminação que a lastreia, é boa em si mesma, isto é, compreendida como necessária incondicionalmente pois arrimada na “boa vontade” auferida pela razão como causa de si manifestada nessa vontade racional, ela se consubstancia como categórica.¹⁷¹ “Dizer que um imperativo é categórico, portanto, significa mais uma vez apenas que sua obrigação não é condicional à nossa busca de algum fim que construímos independentemente dele.”¹⁷²

O imperativo categórico é a fórmula expressa no dever necessário da causalidade incondicionada da razão, o qual, por sua vez, demanda da máxima humana que ela se converta de subjetiva à objetiva por intermédio do respeito à prescrição universal da forma da lei impressa nesse dever. Assim, quando a ação reflete um imperativo categórico, é porque não se leva em consideração os possíveis fins alcançáveis derivados desse agir, isto é, o móbil dele já se configura como o próprio efeito (por isso um fim em si mesmo), de maneira que as consequências do ocorrido não entra como critério de avaliação moral. No imperativo categórico, a estrutura dessa ordenação determina apenas o cumprimento do fim imposto pela razão, interessando-se, portanto, tão somente por esse objetivo. Desse modo, não há antecedentemente a eleição de nenhuma ação qualificada condicionalmente como necessária, pois o dever por si só já é um fim em si mesmo, de sorte que se requer simplesmente que se

¹⁷⁰ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 50.

¹⁷¹ *Ibidem*. Pág. 52.

¹⁷² WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008. Pág. 166.

observe o escopo o qual corresponde e significa a própria prescrição moral. Na condicionalidade das causas, o meio para se produzir o efeito já está estritamente definido, pois as leis da natureza impõem que, sem a ocorrência das específicas causas necessárias e suficientes, a consequência não acontece. Como, na moral, o fim dado pela razão não é causa para nada a não ser para si mesmo, ele não se consubstancia como um meio para uma finalidade diversa. O imperativo categórico, portanto, é a determinação da ação pela razão de que ela deve ser cumprida, e não porque objetiva a realização de um outro fim, conforme ressalta Kant:

[u]m imperativo categórico (incondicional) é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária não indiretamente através da representação de algum fim que pode ser atingido pela ação, mas através da mera representação dessa própria ação (sua forma) e, por conseguinte, diretamente.¹⁷³

No plano moral, pela fórmula do imperativo categórico, a causa inteligível impulsiona o agir humano, e isso é o que importa à “boa vontade”: a razão do exercício da conduta (a espécie de causalidade). Se aconteceu algo diferente do que foi ditado pelo dever enquanto fim em si mesmo que é, aquela ação pode, dessa maneira, ser considerada como lastreada numa “boa vontade”, porém, mecanicamente, ela não corresponde ao dever moral, pois diversa, enquanto ação sob a perspectiva exterior, de aquilo que foi prescrito pelo dever; logo, nesse caso, não há como se falar da qualidade moral da ação. De um lado, existe a questão de se perquirir sobre a razão da ação (se há uma “boa vontade” ou não impulsionando o agir), porém ela, ainda assim, ser, exteriormente, conforme a prescrição moral. Por outro lado, outra questão totalmente diferente é a ação praticada sem sequer ser conforme ao comando de aquilo que se deve moralmente cumprir. Quanto a esse último caso, Kant, em termos morais, nem detém nenhuma atenção sobre ele, conforme se extrai das palavras dele: “[d]eixo aqui de parte todas as acções que são logo reconhecidas como contrárias ao dever”. Em um exemplo, peguemos a prescrição moral “não deves matar”. A fórmula do imperativo categórico impõe que o agir concretizado seja consubstanciado observando o referido dever ser um fim em si mesmo; no entanto, conquanto se tenha “boa vontade” como móbil das ações, por fatores extrínsecos ao sujeito, ele, mesmo assim, mata alguém. Nesse caso, a ação foi contrária ao dever, contudo foi realizada impulsionada pela “boa vontade”, a qual tomou o imperativo categórico como a forma determinante do agir.

Voltemos ao que pondera o imperativo categórico: uma ação cuja representação de seu exercício se caracteriza por ser a própria finalidade de si, ou seja, ela se realiza pelo móbil da

¹⁷³ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008. Pág. 65.

autodeterminação, não sendo, portanto, a ação posta em prática como meio para nenhuma espécie de finalidade diversa. Por isso, Kant, assim, define o imperativo categórico: “aja de modo que a máxima de sua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”¹⁷⁴. Desse modo, retomando a discussão do parágrafo anterior, é importante analisar que uma coisa é o dever moral e outra é o imperativo categórico assentado na “boa vontade” estruturada na forma disposta pela universalidade da lei. No dever moral, Kant, como citamos acima, reclama que a conduta por dever tenha o exercício da conduta em correspondência a conformidade exterior do agir, porém arrimada na “boa vontade”. Se um dever moral determina, por exemplo, dar um prato de comida a quem se encontra em condição de miserabilidade, então, ora, abstrair ou negar um prato de comida a esse indivíduo necessitado já se revela, enquanto ato exterior, uma atitude contrária ao dever, embora quem não lhe forneceu o prato possa ter tido como móbil desse agir a “boa vontade”. Nesse sentido, no agir por dever a inquirição pela questão de qual foi a ação praticada importa igualmente com a questão de qual foi a causa responsável por ser o motor desse ato. O imperativo categórico, por sua vez, diz respeito ao problema da máxima do agir em acordo com a prescrição da necessidade objetiva dada pela forma da lei quanto à estrutura da universalidade. Aqui, a questão considerada imprescindível, relevante é o mandamento incondicional de certo ato. A ação concretizada, enquanto matéria empírica, não importa, como também não importa o que resulta do exercício dessa ação. Kant, quanto ao imperativo categórico, dispõe que o valor de bom não está no agir, ou seja, quanto a essa avaliação moral de aquilo que é bom, não entra para julgamento a questão de qual ato foi praticado, porque a relevância moral está tão somente na razão do agir. Essa leitura pode ser atestada pela explicação dada por Kant:

[h]á por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a tingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição [*Gesinnung*], seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade.¹⁷⁵

Diferentemente do imperativo categórico, o qual carrega o atributo de imperativo da moralidade, o dever moral se liga não somente ao móbil racional do agir, como também a conformidade do agir prescrito com aquele executado. Assim, fora a questão moral de qual ação foi praticada no dever, para essa ação conseguir ser qualificada moralmente, é preciso,

¹⁷⁴ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 49.

¹⁷⁵ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2007. Pág. 55.

igualmente, ater-se à questão moral do imperativo. No dever, a ação é posta como necessária, isto é, há uma obrigação de cumpri-la irrestritamente por causa do comando conferido pela razão. Nesse caso, como esclarece Oswaldo Giacoia Jr., como essa ação está sob o manto de uma ordem necessária (a ordem é para que o agir seja realizado a despeito de qualquer contexto), ela, forçosamente, precisa ser cumprida, a conduta não pode, de maneira alguma, deixar de ser praticada. Ou seja, no imperativo categórico, há uma ordem de agir sem se prender a nenhuma espécie de condicionalidade, ela é, em absoluto, necessária, de sorte que deve ocorrer de todo jeito.¹⁷⁶ Assim, no imperativo categórico, a discussão é sobre a moralidade da causa do agir, enquanto ordem incondicional que se expressa na vontade (e, por isso, consubstancia-se como boa) atrelada à forma da universalidade da necessidade do comando dado pela razão. A razão, por causa da lei de sua causalidade pela liberdade, aflora-se como um imperativo objetivo, de modo que a vontade recebe essa qualificação moral, porque, em sua constituição autodeterminada pela razão, impõe irrestritamente o cumprimento, pois se trata de uma ordem de caráter universal. Em síntese, o imperativo categórico expressa-se por uma vontade assentada em motivos *a priori*. Assim, ele é a condição impreterivelmente indispensável para se agir moralmente (pois funda-se na pureza da razão)¹⁷⁷, porém isso não é suficiente para que a ação praticada necessariamente se subsuma, quanto à questão mecânica do ato) à determinação em questão, de maneira que, conquanto o imperativo seja categórico (por isso, moral), a conduta exercida, mesmo assim, foi exercida em contrário ao dever. No senso comum, essa compreensão se reflete, opostamente, na seguinte parêmia: “de boa intenção o inferno está cheio”. Em razão do imperativo categórico, pode-se, por exemplo, ter como dever para o carro antes da linha perpendicular da faixa de pedestre quando o semáforo estiver vermelho; contudo, a pessoa, não obstante agir sob esse comando moral, não conseguir parar e atropelar alguém. Essa ação, nesse caso, é constituída, quanto ao princípio, pela “boa vontade”, de toda maneira, o ato praticado foi contrário ao dever moral em questão.

¹⁷⁶ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Pág. 54.

¹⁷⁷ NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educus, 2009. Pág. 187.

3 A CRÍTICA DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA AO “MUNDO VERDADEIRO”

3.1 A PRIMAZIA PELO VIR A SER (O MUNDO DA VIDA): UMA CRÍTICA À TRADIÇÃO METAFÍSICA (À MORAL) DOS PRECONCEITUOSOS FILÓSOFOS

3.1.1 Marteladas à compreensão dicotômica verdade e aparência e, por consequência, à moral como verdade inquestionável transcendente

Nietzsche, ao contrário dos filósofos predecessores, foi um estudioso na contramão da tradição das ideias filosóficas experimentadas pelo ocidente. “Como alguém se torna o que é?”, subtítulo da obra autobiográfica deste autor alemão, “*Ecce Homo*”, aponta-nos uma boa evidência para compreender por qual razão Nietzsche sempre foi predicado como uma figura subversiva e polêmica perante a academia. Esse subtítulo, em um primeiro momento, aparentemente expressa uma contradição lógica enquanto legado cultural determinado por uma forma de pensar elaborada pelos gregos antigos, a saber, a credibilidade na “essência” como figura eterna, imutável, ilesa a qualquer intempérie, a qual se consubstanciaria como um gladiador perpétuo, invencível, capaz de ensejar o subjugo da perenidade sobre a mudança. A contradição, nesse sentido, configura-se na medida em que a tradição filosófica ocidental defende a essência como uma entidade anterior, ou melhor, como à parte do próprio tempo e espaço, uma unidade objetiva, sempiterna, imutável, a qual é condição de si mesma.

Portanto, o subtítulo da obra referenciada de Nietzsche, “como alguém se torna o que é”, qualifica-se como contraditório por razão dessa frase carregar uma incompatibilidade lógica quanto ao entendimento de “essência”. Ora, essa perspectiva leciona que o ser é, ele não é mutável, muito pelo contrário, é um dado posto de matiz constante. Não haveria como “A” ser “A” e não ser “A” concomitantemente, isso porque

[a] lei de não-contradição de Aristóteles estabelece que a mesma propriedade não pode ao mesmo tempo pertencer e não pertencer ao mesmo objeto sob o mesmo aspecto. Então ‘S é P’ e ‘S é não-P’ não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo – a não ser que tomemos ‘S’ ou ‘P’ diferentemente nos dois enunciados.¹⁷⁸

Nesse sentido, ninguém chega a se transformar, pois, por razão da “essência”, estamos acabados, não nos constituiríamos por intermédio de nenhuma atividade ou acontecimento do viver. O devir aqui é desalojado, levado a contemto, o mundo empírico em nada poderia interferir naquilo que somos. O próprio nascimento e perecimento apenas seriam formas de

¹⁷⁸ GENSLER, Harry J. **Introdução à lógica**. Trad. Christian Marcel de Amorim Perret Gentil Dit Maillard. São Paulo: Paulus, 2016. Pág. 436.

apresentação de um dado que estariam ali independentemente de circunstâncias da natureza, pois o viver pega emprestado a “essência” para expô-la ao mundo empírico, porém em nada alterando-a. Desse modo, o que somos nós sempre realmente já fomos, logo não há o que se tornar (o ser não vem a ser, ele é), afinal seria possível apenas mostrar a essência enquanto entidade *a priori*, figura pronta e consumada.

Nietzsche se utiliza da contradição desse subtítulo, de maneira irônica, para provocar seus leitores e adversários quanto à sua contrária forma de pensar em consideração aquilo que fora perpetuado filosoficamente pelos letrados. “*Ecce homo*” (“eis o homem”) são as palavras pronunciadas por Pôncio Pilatos ao apresentar Jesus torturado, coberto por pequenos retalhos, com uma coroa de espinho e as mãos amarradas, ao povo ali presente naquele julgamento. Naquele momento, Jesus Cristo entrava na fase final do sofrimento e dos suplícios, flagelos esses os quais seriam responsáveis pela salvação, triunfando o mundo eterno, o céu, o paraíso. A disputa entre a tensão do mundano com o celeste encerra-se com a vitória deste. Nesse contexto, Nietzsche, por intermédio histórico desse episódio, provoca a repensar esse acontecimento, pois, para ele, a relevância se circunscreve no plano corporal, ao contrário daquilo que apregoam os cristãos, afinal estes enaltecem como sublime o momento de Cristo ao além. Na obra “*Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*”, no capítulo “A ‘razão’ na filosofia”, Nietzsche fecha-o, justamente, tecendo sua posição crítica à metafísica como fora estabelecida pelos filósofos até então. O mundo transcendente, na perspectiva nietzschiana, sempre foi, indevidamente, definido como melhor, paradisíaco, sublime, imutável, livre de sofrimento. Seria ele, inclusive, esse plano: o lugar da vida em sua expressão mais plena e elevada. Nietzsche afirma que isso acontece em razão de um “instinto de calúnia, apequenamento, suspeita da vida”. Devido a um sentimento de exasperação pela vida e desconfiança desta, consideraríamos que a retaliamos por intermédio da criação falaciosa do plano superior. Ora, o cristianismo, para Nietzsche, é mais uma expressão de compreensão metafísica. Afinal, contempla-se, novamente, um mundo suprassensível como se este fosse a realidade. A verdade estaria na transcendência (em Deus, no reino celeste). Assim, verifica-se que, mais uma vez, nega-se este mundo em favor de um mundo eterno, imperecível, conforme Platão, igualmente, fez ao criar o mundo das ideias. Não por outra razão, Nietzsche qualifica o cristianismo como um platonismo para o povo.¹⁷⁹

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 27. Recomenda-se ainda a leitura do aforismo 1 contido no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se tornou fábula, História de um erro” da obra em questão.

O âmago da filosofia nietzschiana pondera que não há resposta que esteja dada numa ordem metafísica, isto é, a saída do mundo não se opera por meio de nenhum caminho transcendente, porque, inclusive, não existiria essa porta a nos levar mundo afora.¹⁸⁰ O que existe é apenas um mundo, esse plano terreno tal qual como ele é e somente ele, de modo que não há outro para ser qualificado como verdadeiro. Ou seja, não existe metafísica, mundo do ser imutável, onde estariam sitiadas todas as soluções. O plano suprassensível não passa de um engodo, é um mundo caracterizado por aquilo que não existe. Como afirma Nietzsche:

[a]s características que se deu ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são características do não ser, do nada, — construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição ao mundo efetivo [*zur wirklichen Welt*]: no fundo, um mundo aparente na medida em que ele é mera ilusão ótico-moral¹⁸¹

Em outras palavras, verifica-se que, segundo a filosofia nietzschiana, esse mundo metafísico (expressão, por excelência, do próprio ser de Parmênides), o qual se configura como base desse edifício desse mundo transcendente, revela-se como uma astuta mentira. Afinal, na compreensão de Nietzsche, cria-se o ser, porém o constitui com características avessas ao mundo real. No entanto, qual é o mundo verdadeiro? A disputa, como se verifica, perfaz-sobre a discussão a respeito de qual plano é a realidade. Com relação a Nietzsche, este atribui como verdadeiro este mundo, de sorte que a realidade é este plano único no qual o ser humano debruça sua vitalidade diretamente. Desse modo, a metafísica, enquanto verdade (conforme a tradicional filosofia ocidental afirma ser) é composta por elementos não presentes no mundo real. A realidade é este plano empírico sobre o qual o ser humano se confronta. Portanto, o ser de Parmênides, dito como verdadeiro, é substanciado pelo não ser, pelo “nada” (como asseverou Nietzsche), pelo o que não existe. A vitalidade humana, sem intermediações, opera-se sobre este plano. A sensibilidade não conhece um mundo além. Porém, a não existência foi usada como matéria-prima para construção desse suposto “mundo verdadeiro” (metafísico). Ora, como se cria a existência a partir do irreal?

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: Folha explica**. São Paulo: Publifolha, 2000. Pág. 22.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 13.

¹⁸⁰ Na obra “Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo”, no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se tornou fábula, História de um erro”, Nietzsche escreve 6 aforismos objetando contra os filósofos e o cristianismo tendo em vista que eles defendem veementemente a metafísica como expressão exata do mundo verdadeiro. Nietzsche, conforme se verifica, é totalmente contrário à tese de um mundo suprassensível. Só existe um plano, a saber, aquele no qual a vitalidade caminha. A vida é, dito de outro modo, o mundo verdadeiro. Os filósofos, contrariamente, dispõem-se como inimigos da natureza, consolam-se em predicados “inalcançáveis”, “indemonstráveis”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Págs. 29 e 30.

¹⁸¹ Ibidem. Pág. 27.

Assim, Nietzsche se revela como uma inflexão, uma ruptura na história das ideias filosóficas ao digladiar com a tradicional perspectiva de essência. O existir, por excelência humano, irrompe-se quando ele vem a ser em um processo ininterrupto, de modo que mais importante é inquirir como é que cada um chega a ser. As possibilidades, nessa perspectiva, são alforriadas, alimentando-se a infindável eventualidade do homem do porvir e, por consequência, fomentando igualmente as incessantes potencialidades inéditas do existir. Nietzsche, em conclusão, é o advogado deste mundo, no qual não preserva espaço teórico para uma dicotomia que ponha esse plano como aparente. Não por outra razão que, em Nietzsche, Deus se encontra sepultado, bem jazido. Todavia, sempre bom ressaltar, a crítica dele não se dirige de forma pessoal ao cristianismo em si, contudo se volta ao pensamento cristão carregado da tradicional filosofia ocidental. A figura de Deus representa um modo de compreensão da totalidade metafísica a expressar, por consequência, uma postura de desdém por este mundo terreno. Assim, em grande inquietação, questiona o filósofo alemão: por qual razão seria tão necessário sustentar a necessidade de uma verdade eterna e imutável de todo o cosmo, como fundamento último daquilo que, neste plano, vivenciamos? Nietzsche responde que toda perquirição sobre essência e verdade enquanto correlacionadas aponta mais para o preconceito dos filósofos em partir dessa suposição. É a partir dessa postura presunçosa que se estruturou todo pensamento filosófico até então. Isso acontece, “[u]ma vez que o ser humano não consegue suportar existir em um mundo marcado pela aparência, pelo devir, pela mutabilidade, pela finitude, pela ausência de fundamento, a metafísica pressupõe a necessidade do mundo transcendente”¹⁸². Ou seja, a metafísica, aos olhos de Nietzsche, representa bem mais uma criação resultante de um tormento psicológico, uma angústia acerca das possibilidades múltiplas e cambiantes deste mundo sensível do que em si a expressão de investigação de um conhecimento puro, isento, abnegado. Tudo se resumiria na negação, por aflição, deste mundo tal qual como ele é, pois este, a partir dessa apreensão, não poderia ser vivido. Em outras palavras, o homem foi em busca da metafísica, forjando-a como chave para a “essência”, em razão de não suportar as incertezas do vir a ser, de modo que, diante das ilimitadas possibilidades, urge-se anestesiá-lo com a ilusão da verdade soberana, pois o devir representa o desconhecido, interpretado como quimera a qual deveria ser exterminada.

Não por outra razão, Nietzsche sempre é crítico do cristianismo, afinal, nessa doutrina religiosa, o futuro não é incerto, muito pelo contrário, os devotos a Deus não devem se recluir,

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015. Pág. 14.

não obstante todo sofrimento sentido neste plano terreno, porquanto o reino dos céus é o destino inevitável desses homens de fé, essa é tão somente a única possibilidade. A preocupação de Nietzsche, assim, é provocar a reflexão para novas maneiras de compreender o mundo, a qual não mais avilte o domínio do sensível. É essa razão pela qual há tanto apreço do filósofo alemão pela derrocada do cristianismo, pois é necessário a humanidade aprender a não enxergar no devir uma ameaça, visto que, neste mundo aqui, o que acontece é a vida, em suas misteriosas pulsações, a partir do enigmático jogo das volições e dos atos valorativos constitutivos da vitalidade. Em síntese, é preciso compreender que

[a] morte de Deus não representa apenas, porém, a dissolução de um modo de pensar, uma questão teórica relativa tão somente a certo conjunto de pesquisadores devotado a problemas de ordem transcendente. Ao contrário, ela instaura uma condição fundamental do homem moderno e contemporâneo. Morte de Deus, enquanto a condição estrutural de nosso existir, traz consigo inexoravelmente uma eliminação daquelas orientações mesmas que até aqui tinha funcionado como um suporte e um alento para todos nós.¹⁸³

A filosofia nietzschiana arroga para si a tarefa de denunciar o estrangulamento que essa maneira de compreensão do mundo causou ao acastelar rigorosamente a verdade num plano dogmático.¹⁸⁴ O abismo que fora criado — sustentar a existência de outro mundo, perfeito e exato, depurado de qualquer ingerência daquilo que a sensibilidade permeada pela vida é — apenas afastou o homem de seu desenvolvimento existencial, a decadência se revelaria inexorável, na medida em que se negou categoricamente a única imutabilidade e eternidade existente, a saber, o próprio devir. Projeto como “paz perpétua”¹⁸⁵, sociedade igualitárias são falácias engenhosas de quem nunca aquiesceu que, nosso mundo, jamais poderia fugir de si como se fosse possível extirpar a idiossincrasia inerente à vida. Todo conhecimento produzido

¹⁸³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015. Pág. 15.

¹⁸⁴ Nietzsche caracteriza a vontade de verdade como expressão de um apreço descomedido pela ficcional metafísica. O ser humano deveria, para ele, estar em consonância às erupções da vontade de potência, à vitalidade gladiadora obstinada a vencer, a subjugar as intempéries presentes no fluxo do devir. Porém, na concepção nietzschiana, a filosofia até então se serviu do imobilismo, esmaecendo o ser humano de expandir a vida. Essa verdade posta como originária de um plano além é a própria pequenez da vontade de potência na medida em que não se comunga com o devir. Nesse sentido, irrompe-se o problema do ser humano domesticado, enfraquecido em decorrência da crença do mundo verdadeiro. Assim, Nietzsche, por ser contrário ao desprezo da vida, imerge sua filosofia no combate à metafísica. A grosso modo, pode dizer que toda obra do citado autor é caracterizada por esse enfrentamento. Quanto à crítica à verdade como valor supremo, superior, transcendente, cita-se, por exemplo, em relação à ciência, o aforismo 344 em “A gaia Ciência”; em relação ao cristianismo, cita-se, por exemplo o parágrafo 21 em “O anticristo: ensaio de crítica do cristianismo”; em relação à moral, cita-se, por exemplo, o capítulo “Moral como contranatureza” em “Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo”. Esta obra inclusive, consoante afirma Nietzsche, trata-se de atacar tudo que até então havia sido chamado de verdade e lecionar, a partir disso, caminhos recomendáveis à humanidade. Cf. *Ibidem*. Págs. 143 e 144.

¹⁸⁵ “À paz perpétua” trata-se de uma obra do filósofo Immanuel Kant na qual se discute a possibilidade de construir uma sociedade pacificada, por intermédio de um contrato, na medida em que a razão teria mais poder que a força. Cf. KANT Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. sob a direção de Marco Zingano. Porto Alegre: LP&M, 2008.

pela humanidade sempre serviu a propósitos humanos, nunca que poderia ser transcendente aquilo criado pelo homem, a metafísica sempre se encobriu com a cortina da objetividade e neutralidade, para esconder o real caráter dos doutos filósofos, como se houvesse ato desinteressado. O ser humano precisa se desamarrar da transcendência. Quando Deus morre, toda potência da criação retoma a nós. Ou seja, a vida deveria ser contemplada a partir de novas maneiras de filosofar, de modo que se celebrasse a organicidade ativa e reativa deste mundo terreno. O ser humano, nesse sentido, deveria se sobrepôr como epicentro, enfrentar o devir, deixar de se evadir para planos ideais. A vida se irrompe sempre na álea do porvir. No confronto sobre o acaso, no Dionisíaco, rebenta-se o vigor da propensão. No entanto, diferentemente dessa postura afirmativa, a tradição filosófica ocidental é marcada pela vitória da temeridade sobre o desconhecido. Metafísica representaria exatidão, sublimada pelos adoradores do além-mundo como sendo a necessária panaceia. Pensam eles: se é incerto, pertence ao mal e, por isso, deve ser implodido até que haja ausência de possibilidades incertas, de contingência. Como afirma Nietzsche, “(...) toda a história da cultura representa uma diminuição do termo do acaso, da incerteza, e do que sucede subitamente”¹⁸⁶. “A busca pela cristalização ou pela mumificação do devir é uma busca por conforto, por tranquilidade, por extinção de qualquer tipo de inquietação dolorosa (...)”¹⁸⁷ O mundo suprassensível (refúgio do ser enquanto âncora estática e imutável) é, ainda que incognoscível, buscado em razão do preconceito e do horror pela mutação. O ser humano só poderia ser amparado de suas aflições na conquista da transcendência. “O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já enquanto pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo”¹⁸⁸ Contudo, ainda que possa ser angustiante, o vir a ser — o “aterrorizante” desconhecido, submerso na força do imprevisível, provindo do trânsito do devir — é quem se configura como substrato responsável pela expansão da vida.

Em razão dessa cultura difundida pela tradição filosófica ocidental quanto ao apego pela segurança e certeza do futuro a partir da credibilidade no prenunciável, o homem se desespera diante da ausência de um grande marco balizador perpétuo daquilo que estará por vir. Sem Deus, sem “essência”, o homem está entregue à própria sorte, o abismo não é mais entre esse

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 497.

¹⁸⁷ CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. 2007. Pág. 18. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=88401>. Acesso em 4 jul. 2020.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 29.

mundo e o transcendente, mas entre o homem para com ele mesmo, se assim o quiser, pois não teria mais razão pela qual se afastar de si, quando a existência não concebe absolutamente conceitos de bem, mal, crime, castigo, celestial, laico. A tábua de valores é repensada, nesse sentido, como produto humano sempre à disposição de novas possibilidades.

Nietzsche, assim, não deve ser compreendido como um defensor do mal ao olhar da ética conscrita na cultura judaico-cristã. Seu papel, na filosofia, é ser um crítico da verdade, da “essência”, da metafísica, por causa da maneira pela qual elas sempre foram postas pelos estudiosos (entidades invencíveis). A pretensão maior é libertar o homem dessa perspectiva que tanto predica a vida como uma malfeitora. A vida pertence a si própria tão somente, por isso é tão capaz a “transvaloração de todos os valores”. Nietzsche, nesse prisma, é bem autêntico em expor seus reais objetivos, como se pode perceber da sua autobiografia:

[p]or exemplo, eu não sou de modo algum um espantalho, um monstro moral – sou apenas de uma natureza oposto ao tipo de pessoa que até então admiramos como virtuosa. Entre nós, parece-me que justamente isso faz parte do meu orgulho. Sou um discípulo do filósofo Dioniso, prefiro ser um sátiro a ser um santo. Mas, leiam este texto. Com ele talvez eu consiga expressar esse contraste de uma forma serena e simpática aos seres humanos, e talvez ele nem tenha outro sentido além desse. A última coisa que eu prometeria seria ‘aprimorar’ a humanidade. Eu não criaria novos ídolos; os antigos deveriam aprender o que é ter pés de barro. Destruir ídolos (minhas palavras para ‘ideais’), isso sim, faz parte do meu instrumental.¹⁸⁹

Com efeito, resta evidente que a finalidade de Nietzsche não é estimar os valores a partir do contrário (realocar aquilo que é apreciado como ruim para o lugar do bom, e o bom para o lugar do ruim). Muito pelo contrário, o escopo é eliminar essa maneira de compreender a totalidade, suprimir essa moral impregnada pela concepção de um mundo transcendente. O ser humano precisa pensar este plano terreno apartado de verdades sitiadas para além deste, como ainda precisa pensar a moral sem a fundamentar como criação alheia (um dado) de ordem metafísica.

Nietzsche, inclusive, ressalta que ninguém poderia ser predicado como um ogro, um manjaléu porque não segue a “virtuosa” tradição ocidental, seja a moral kantiana, seja a moral cristão ou seja outra de qualquer espécie transcendente. Ele é, como faz questão de apontar, um seguidor de Dioniso. Isto é, um amante da vida, preferindo ao orgânico, o qual se permite se contemplar por ser capaz de sentir desejo por tudo, visto que biologicamente somos uma sinfonia infinita e inacabada de sensações a cessar tão somente com a morte. Seguir o

¹⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015. Pág. 22.

cristianismo (grande influente da tradição filosófica ocidental) seria ser um opositor da própria natureza como ela é, o que para Nietzsche não faz sentido nenhum. O propósito do filósofo do alemão, ao contrário daquilo que pondera o pensamento cristão, não é refinar, aperfeiçoar o ser humano, desenvolvê-lo, todavia o harmonizar, torná-lo consentâneo às transformações da natureza enquanto incubadora da força vital para que esta cresça e se expanda. Isso é compreensível, na medida em que, se é posto que não há outro mundo, o que precisa ser feito e vivido deve ser realizado conforme as propriedades constitutivas deste plano mundano. O homem precisa ser aliado, amigo da sensibilidade. Contudo, o que o homem vai fazer com a “morte de Deus”, com este mundo terreno sem figuras transcendentais, isso é questionamento sem relevância, afinal o que é posto no superlativo é a “transvaloração de todos os valores”. As possibilidades estão aí. Nietzsche, portanto, não apresenta como intenção atenuar ou, em últimas consequências, extinguir, por exemplo, a violência perfilhada pela concepção cristã, isso porque, inclusive, não se configura nem um projeto possível, executável, porquanto se trata apenas de um juízo interpretativo. Os atos humanos estarão sempre presentes como expressão da natureza enquanto esse ser biológico existir. Se o homem tira a vida de outrem ou compartilha de seu alimento com alguém com fome, pouco importa, pois tudo isso faz parte do espectro “humano demasiado humano”. Por isso, Nietzsche é categórico ao discorrer que não criará “novos ídolos”. Precipualemente, a tarefa se consubstancia neste objetivo: trazer o homem novamente para o plano terreno, aniquilando filosofias e pensamentos alagozes da vida a fundamentar o real, a certeza, o insigne para além deste mundo. Nesse contexto, é por essa razão que Nietzsche se julga o paladino do ser humano de seu tempo e do futuro, afinal denunciou como a maneira tradicional de filosofar levou o homem ao colapso ao fazer deste um ser significativamente carrasco da natureza numa compreensão da totalidade.

Nietzsche, ao filosofar sobre a própria filosofia, compreendia que esta estava, na história da cultura ocidental, impregnada, em maior ou menor grau, pelo erro do idealismo platônico. Como pondera o filósofo alemão:

[p]arece que todas as coisas grandes, que tencionam gravar-se profundamente no coração da humanidade com suas exigências eternas, têm de passar primeiro como caricaturas enormes e assustadoras sobre a terra: uma tal caricatura era a filosofia dogmática, por exemplo, a doutrina Vedanta na Ásia, o platonismo na Europa. Não sejamos ingratos para com ela por mais que se deva conceder que o mais grave, o mais demorado e perigoso de todos os erros, até então, fora um erro dogmático, isto é, a invenção platônica do espírito puro e do bem em si.¹⁹⁰

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 8.

O conhecimento, ou melhor, a moral como princípio de toda espécie de qualquer produto humano, no decorrer dos tempos, expressou, para o filósofo alemão, a continuidade de uma reflexão filosófica equivocada, pois perpetuava a criação metafísica de Platão do “espírito puro” e do “bem em si”, quando não existiriam categorias (verdades) transcendentais, pois sequer haveria uma dualidade de mundos. Nesse sentido, na perspectiva nietzschiana, Sócrates e Platão contaminaram, sem reservas, todo o desenrolar histórico do pensar filosófico. Isto é, “[m]esmo percorrendo diferentes caminhos, as filosofias não puderam desvencilhar-se daquela invenção primeva do homem abstrato, dialético, justo, que ansiava acima de tudo conquistar o bem, o conhecimento e a felicidade”¹⁹¹. Sendo assim, Nietzsche, conforme leitura de Ícaro de Souza Farias, censura a compreensão moral perpetrada, tradicionalmente, pelos filósofos, na medida em que ela, no decorrer da história, fora, substancialmente, estruturada sobre um dualismo de planos, como se houvesse um mundo suprassensível e um mundo empírico, conforme instruíra a filosofia de Platão.¹⁹²

A moral, historicamente, foi elencada como pertencente à metafísica, como se resultasse da qualidade de ser causa de si própria. Isso teria ocorrido, justamente, por razões desse apego atávico (dessa predileção) de Platão quanto ao mundo imutável das ideias. Ou seja, o erro dos filósofos se consubstanciava na crença da verdade como figuração de valores absolutos, superiores, de modo que — em razão da atitude de imunização da moral sobre qualquer possível questionamento tendo em vista se acreditar no seu caráter intocável — a moral jamais fora e poderia ser problematizada. Ela foi posta pelos os filósofos sob a premissa de significado metafísico, de sorte que só restaria a eles a empreitada de tentar justificá-la, afinal seria ela dotada indubitavelmente de uma autônoma existência, enquanto um dado sobre o qual o ser humano, nessa perspectiva interpretativa, dirigir-se-ia seu papel de encontrar apenas os “verdadeiros fundamentos”. Assim, a moral, por causa do legado deixado pela filosofia de Platão, nunca conheceu o devir e, por isso, a vida. Desse modo, “[e]m sua crítica, Nietzsche ataca tanto a concepção metafísica de verdade quanto toda concepção metafísica da moral que,

¹⁹¹ ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche, (USP)**, v.1, pág. 10, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7918/5457>>. Acesso em 18 jul. 2020.

¹⁹² FARIAS, Ícaro Souza. **A superação da moral em Nietzsche**. 2016. 97 f. Pág. 16. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: <http://www.pgfi.uff.br/wp-content/uploads/2016/03/2016_Icaro_Souza_Farias.pdf>. Acesso em 15 jul. 2020.

pretensiosas, creem ser possível fixar, a despeito de qualquer circunstância — histórica, temporal, psicológica —, princípios irrefutáveis para o agir humano.”¹⁹³

Em outras palavras, na concepção da filosofia nietzschiana, teriam todos os filósofos, até então, de uma maneira curiosa, venerado a abstração em detrimento deste plano terreno, concreto onde acontece a vida limitada pela morte, pelo efêmero, pelo fluxo, pelo transitório, pelas amarras temporais. Tudo que os filósofos teriam feito, até o momento, era depositar um apreço desmedido por um mundo transcendente, inalcançável, posto como verdadeiro. O que vivemos, sentimos, experimentamos seria uma cópia imperfeita, errônea, imprecisa, falsa, pois estaria a vida enclausurada em uma farsa, de modo que toda redenção da condição humana deveria buscar sua expiação perante o mundo ideal (verdadeiro) em detrimento deste aqui, um mundo simulado, ilusório, da aparência. Nesse sentido, para Nietzsche, o equívoco estava na criação desse mundo metafísico, o qual dispunha o homem a odiar, no mais alto nível, este plano mundano. Por razão desse comportamento em destetar, arrenegar este plano da natureza; o homem, para o filósofo alemão, foi responsável por decretar sua própria decadência, foi culpado por submeter a si a falência do desenvolvimento da humanidade, na medida em que considerou a própria vida uma inimiga, um mal a ser destruído e, por consequência, albergou um empobrecimento vital.

[q]uando se forjou um mundo ideal, matou-se o valor, o sentido, a autenticidade do mundo real... o ‘mundo verdadeiro’ e o ‘mundo aparente’ — no sentido literal, o mundo forjado e a realidade... até hoje a mentira desse ideal é a maldição da realidade, a própria humanidade foi iludida por isso até seus mais baixos instintos e tornou-se falsa — reverenciando os valores contrários, como se neles estivessem abrigados o progresso, o futuro, o sublime direito ao futuro.¹⁹⁴

Os filósofos, na compreensão de Nietzsche, foram sempre astutos ao investigar a moral, pois estabeleceram vigorosamente uma relação necessária entre a moral e a verdade enquanto entidade metafísica absoluta, eterna, como estratégia de camuflar as predileções valorativas, os preconceitos deles próprios. Ou seja, a moral também se consubstanciou como uma presa capturada pela armadilha da metafísica dos filósofos, como se fosse transcendente, permanente, perpétua, um dado inquestionável para além de nós, uma grande pérola a ser, inusitada e meramente, descoberta, a qual careceria apenas de ser fundamentada, visto que em nada se

¹⁹³ FARIAS, Ícaro Souza. **A superação da moral em Nietzsche**. 2016. 97 f. Pág. 21. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: <http://www.pgfi.uff.br/wp-content/uploads/2016/03/2016_Icaro_Souza_Farias.pdf>. Acesso em 15 jul. 2020.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015. Pág. 22.

configuraria como produto das elucubrações de tais pensadores. Esse comportamento, no sentir de Nietzsche, revelava-se mais ainda problemático, na medida em que nunca se pôs em discussão o valor da própria moral. Nesse prisma, ponto crucial, para o filósofo da suspeita, seria compreender a razão pela qual os filósofos nunca se interpelaram a refletir sobre o pessoal comportamento cômodo em não discutir o porquê se pensa na existência de uma moral à luz de verdades onipotentes, definitivas, ansiosas a serem reveladas. Imprescindível, assim, seria examinar qual o valor há por trás do próprio ato de compreensão da moral. Conforme pondera Oswaldo Giacoia Jr., Nietzsche demonstra que a moral, desde que foi concebida como uma temática a ser estudada pelos filósofos, sempre seduziu insuperavelmente esses doutos plenamente crentes, convictos em verdades morais extraterrenas, imutáveis, sem trânsito, sem fluxo, sem deterioração, santificadas pelo princípio atemporal da identidade, pertencente à lógica formal. Sendo assim, cegos na sua fé, diria Nietzsche, eles nunca chegaram a provocar a problematização “por que e como pensar na moral?”, isso porque o valor da moral em si já seria lançado como um postulado, não passível, por conseguinte, de discussão.¹⁹⁵ Nessa perspectiva, poderíamos ilustrar, a partir da crítica de Nietzsche ao cristianismo, o comportamento adotado pelos filósofos no decorrer da história: eis a moral, eis Deus. São eles metafísicos. Essa maneira de pensar beatifica a moral. Ela é uma deidade. E, como tal, não se pode por em dúvida a figura da divindade enquanto entidade absoluta, eterna, porquanto se curva à tese de que se trata de um ponto de partida indiscutível; nesse sentido, impera ao estudioso extrair a doutrina; os mandamentos exatos forjados no mundo suprassensível, pois concebidos pela deidade (pela moral); descobrir a verdade religiosa imperecível do santíssimo (a verdade moral) e entregá-la aos ruidosos homens. Essa atitude demonstra que o processo de perquirição da moral (de descoberta da verdade), em nenhum momento, debruça-se em atacar a própria certeza e necessidade da moral (da verdade). Esta permanece intacta enquanto valor. Dito de outro modo, sobre a moral (a verdade), estimada como edifício baluarte, não é desferida nenhuma investida, nenhuma opugnação por parte dos filósofos, o papel destes seria fazer adentrar pacificamente nessa fortaleza, dominando-a, porém sem a produção de nenhuma avaria, nenhum dano ou, mais drasticamente, nenhuma destruição.

Outra maneira de compreender a crítica de Nietzsche, quanto à letargia dos filósofos em não desferir nenhuma problematização sobre o próprio valor da moral (da verdade), é possível quando imaginemos, por exemplo, uma pequena sociedade de pintores na qual as regras de

¹⁹⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012. Pág. 116.

composição das obras de artes estão dadas como normas suprassensíveis, transcendentais, impassíveis de irrompimento no trânsito do devir. O valor de tais prescrições jamais deveria ser impugnado pelos filósofos da arte, não importando qualquer nenhuma nova composição de circunstâncias proporcionadas pelo fluxo de mudanças deste plano vital. Ainda que houvesse novas paisagens, novos instintos e impulsos, novo clima, novas tecnologias, nada disso se revelaria como determinante para se imiscuir sobre novas possibilidades de se pensar moralmente a arte, pois esta estaria fundada sobre verdades imutáveis. A criação artística (de novos valores), enquanto expressão vivificante, em seu vigor, seria, no mínimo tolhida, quando não extirpada, em prol de regras de domesticação, castração que não condescenderiam com os impulsos transitórios, contingentes, provisórios da vida. Como resultado: a arte não se renova, a força orgânica se define, desfalece-se como consequência do papel dos filósofos quando procuraram tão somente justificar a razão pela qual essas regras morais artísticas se consubstanciam como supostamente são, porque, conforme dita a lógica formal a partir do princípio da identidade, eis que imprescindível partir desse pressuposto pois o que é assim é, sempre foi e, continuamente, será.

No prefácio da obra “Genealogia da moral”, Nietzsche ressalta ser imperiosa a discussão sobre a maneira pela qual pensamos a moral como instituição necessária, inarredável, incontestável, definitiva, dialética, a qual se pondera existir, em absoluto, um “bem” sempre súpero ao “mal”. Segundo Nietzsche, nunca houve esse questionamento. Toda vez em que se falou de “bem”, atribuiu-se uma ligação necessária às ideias de aperfeiçoamento, prosperidade, desenvolvimento, evolução, como se práticas predicadas sob a forma desse significante garantisse o próprio porvir humano. Indispensável seria, portanto, indagar-se se aquilo que se credita como mal, na verdade, não é, ao contrário do que se estipula, exatamente responsável pelo engrandecimento do homem no máximo de seu estado enérgico consonante com a potência que compõe e transita a vida. Eis as palavras do próprio Nietzsche:

[n]ecessitamos de uma ‘crítica’ dos valores morais e antes de tudo deve discutir-se ‘o valor destes valores’, e por isso é de toda a necessidade conhecer as condições e o meio ambiente em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (...), um conhecimento de tal espécie nunca teve outro semelhante, nem é possível que não o tenha nunca desejado. Dava-se como existente o ‘valor destes valores’ como um verdadeiro postulado; até agora nunca se duvidou nem se hesitou de atribuir um valor do ‘bem’ superior ao ‘mal’, ao valor do progresso, da utilidade, inclusive o futuro do homem. E por quê? Não poderia ser verdade o contrário? Não poderia haver no

homem ‘bom’ um sintoma de retrocesso, um perigo, uma sedução, um veneno, um ‘narcótico’ que desse vida ao presente a ‘expensas do futuro’?¹⁹⁶

Nesse sentido, observa-se que Nietzsche advoga pela necessidade dessa discussão pelo fato de que os filósofos sempre partiram da premissa de que o bem é preferível ao mal, na medida em que nunca se perguntou se realmente aquele exalaria qualidades superiores, demasiadamente mais apreciáveis frente às desprezíveis propriedades deste. Demais disso, sempre se adotou como axioma a crença na existência do bem e do mal (aquele sublime, este vil) sem se questionar o próprio valor dessa convicção. Nesses termos, a crítica do filósofo alemão mira o fato de que a moral sempre foi tratada pelos filósofos como pertencente a um mundo metafísico como se esse plano transcendente se caracterizasse como autônomo e soberano ao ser humano, isto é, de existência própria, impassível de ingerência. Dito de outro modo, a moral, aos olhos dos filósofos, sempre significou o *a priori* por excelência, sem devir (sem criação, mutação e perecimento), de maneira que eles, por se munirem desses princípios suprasensíveis, só seriam capazes de apresentar os fundamentos da moral, entretantes sem a contestar e a objetar, conforme explana Oswaldo Giacoia Jr.:

Firmes no propósito de fundamentar a moral, os filósofos se equivocam já no ponto de partida, pois desconsideram um fato elementar: não existe a moral; existem várias morais, como linguagem simbólica de nossos impulsos e afetos. Uma história natural da moral tem que se iniciar justamente com a problematização das evidências sobre a moral.

(...)

Em toda tentativa de fundamentação, a própria moral é considerada um dado natural, algo que não se pode, ou deve, problematizar. A moral é tacitamente admitida como a única moral. A questão remanescente é a de exhibir o fundamento racional de suas pretensões de validade. (...).¹⁹⁷

Assim, para Nietzsche, não é somente imprescindível perquirir o contexto de composição desse valor constituído por duas partes antagônicas à maneira que fora esculpida (mundo verdadeiro *versus* mundo aparente), mas também é indispensável investigar os fundamentos dos próprios fundamentos elencados pelos filósofos sobre a moral quando estes consideraram ela como existente independentemente do ser humano e da natureza. Ou seja, para a filosofia nietzschiana, revela-se crucial solapar a moral, de modo que ela se explicita como fruto de uma manufatura proveniente das interpretações humanas sobre a natureza, evidenciando, assim, ela como objeto reflexo de um processo de construção avaliativo.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 28.

¹⁹⁷ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche & para além de bem e mal**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. Págs. 43 e 44.

3.1.2 A ontologia moral como significado metafísico de dominação do rebanho

Primeiramente, faz-se necessário examinar que Nietzsche não era um imoralista no tocante a pregar a perversão, a bestialidade conforme compreendem os cristãos; como também não quis fazer dos desvalores assentados naquela moral uma contraposição no sentido que deveriam ser, independentemente, a partir de então, estimados, revolvendo a polarização, de modo que o bem e o mal daquela ética restassem, em uma nova reapreciação, ressignificados em uma nova ordem contrária. Não há nenhum escopo de trazer o homem à brutalidade, à selvageria. Isto é, o objetivo não é pôr o ser humano à condição de animalidade destrutiva, odioso da vida alheia. Sua denúncia reside na tarefa de demonstrar o magistério da cultura ocidental, embebida, principalmente, pela doutrina cristã (uma continuação do platonismo), como grande encarcerador das pulsões, na medida em que preconiza a reprimenda obtusa dos desejos. Nietzsche, nesse sentido, compreende que o homem, naturalmente, não pode ser considerado a partir de absolutos morais na medida em que se configura como peça orgânica do mundo. O ser humano, enquanto instrumento de forças vitais, conta com uma composição de atitudes a refletir o dinamismo da vida, expansiva, hierarquizada, de modo que não subsiste o integralmente benevolente ou perverso, consoante a tábua de valores da moral cristã; existe o vencedor de si mesmo, aquele que encontra na liberdade a sua grande aliada e, assim, conduz a si próprio ao trono de criador, sobrepujando a resistência empreendida por todos preconceitos; por outro lado, existe o fraco, isento de originalidade, aquele que judia de sua própria natureza, de seu próprio corpo, um temerário da liberdade a reiterar os valores heterônomos, um conformado que busca verdades últimas, perfeitas, eternas num plano extraterreno. Enfim, o projeto nietzschiano em nada objetiva ditar que sejamos seres angelicais ou diabólicos, conforme a perspectiva da moral cristã. A grande pretensão é tornar o homem um criador de valores, livre, o maior amante e entusiasta de sua personalidade:

[n]ão preguei um retorno à natureza primitiva do homem, e o meu imoralismo não foi uma inversão de valores, nem quis desencadear no homem a besta que dizem viver-lhe no âmago. Além disso, não calunio o homem ao julgá-lo apenas um monstro enjaulado pela vontade e pela educação. O meu homem natural não era o romântico rousseauiano nem o monstro dos cristãos.¹⁹⁸

A moral, na perspectiva nietzschiana, carrega uma função precípua: oferecer condições para a vida em sociedade. A partir de regras éticas, o ser humano se possibilita estar em comunhão. Ou seja, o rebanho para se constituir necessita de prescrições morais, afinal a

¹⁹⁸NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 16.

comunidade se regula pela moral. Todavia, a moral, nem por isso, não representa um momento histórico¹⁹⁹. Nas palavras de Nietzsche:

[s]empre compreendi que a moral tem por função tornar possível a vida comunitária. Todo rebanho é moral, todo rebanho precisa de uma moral. Mas aqui devemos examinar bem o que eu queria dizer, o que eu compreendia e que poucos compreenderam. Essas regras societárias são prescrições necessárias, de utilidade social, e trazem o cunho de sua época. Não são imutáveis nem eternas, nem sobrenaturais, nem perfeitas, mas criadas pelos homens para regularem entre si as suas reações, impostas pelos chefes aos subordinados, pelos dominadores aos dominados.²⁰⁰

Assim, conforme se analisa, o filósofo alemão não se arroga no papel de fazer uma defesa à moral, principalmente no que diz respeito à maneira pela qual ela sempre foi compreendida na tradição filosófica ocidental. Para ele, impera apontar que a vida comunitária requisita imprescindivelmente a moral como alicerce. No entanto, de extrema relevância, é denunciar que esta, nem por isso, pode ser concebida como uma “heroína” extraterrena invencível, atemporal, imutável, primorosa, acurada, perfeita, bucólica, pura. Ela corresponde, limitada historicamente, aos interesses do senhorio em detrimento dos subalternos moldando-se no tempo, conforme nesse decorrer, serve a quem manda. Ou seja, a moral carrega todas as idiosincrasias humanas e, assim, as tensões e distensões contingentes, acidentais das inclinações, pois se trata de uma criatura filha dessa espécie animal. A constituição da moral, nesse sentido, erige-se e se remodela sempre como fenômeno temporal. A partir de interesses e necessidades fugidias, incertas, o homem perfaz sua interpretação. Desse modo, o que vale é a conveniência estimada para definir como será a potestade da moral.

Conforme pondera Nietzsche, moral se relaciona à vida gregária regulada por uma ponderação hierárquica dos impulsos e das inclinações humanas. “Essas avaliações e essas classificações são sempre a expressão das necessidades de uma comunidade ou de um rebanho. O que, em primeiro lugar, lhes convém — e também em segundo e em terceiro lugares — é também a medida superior para o valor de todos os indivíduos”²⁰¹. Isto é, a moral traduz os

¹⁹⁹ Para a filosofia nietzschiana, a moral, enquanto “instinto de rebanho no indivíduo”, diverge-se e se transforma em razão da própria mutabilidade das condições de preservação de determinado corpo social. Como afirma o filósofo alemão: “[a]s condições para a manutenção de uma comunidade, sendo muito diferentes de uma comunidade para outra, daí resultam morais muitos diferentes; e, com relação às transformações essenciais dos rebanhos e das comunidades, Estados e sociedades que podem surgir, pode-se profetizar, terão ainda morais muito divergentes”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 125.

²⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 16.

²⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 125.

comportamentos e as inclinações que devem ser consideradas apreciáveis e condenáveis numa comunidade de acordo com as demandas indispensáveis desse grupo sem provocar a deterioração desse corpo social no que diz respeito ao *status quo* constituído pelos dominadores. “Pela moral, o indivíduo é instruído a ser função do rebanho e a não se atribuir valor senão como função”²⁰². Quando se pertence a um “rebanho”, não existe mais “eu”. Os valores devem se sobrepor como se fossem expressão direta de descoberta da comunidade. Desse modo, o indivíduo, limitado pela moralidade, reduz-se à finalidade atribuída a ele, de sorte que seu valor se circunscreve ao papel que deve ser exercido naquele grupo por definição dos preceitos morais. Ou seja, ela serve ao controle social. Alguém ou um grupo determina as qualidades, o conteúdo daquele conjunto de regras com o fim de ater todos membros sob o julgo dessa autoridade, a qual ambiciona dissipar qualquer possível erupção de pretensões singulares, sedimentando, em contrapartida, em uma vigência supostamente inquestionável aquilo que é definido como moral por ele quem ocupa a posição de dominação. Por outro lado, aquele que tenta escapar, desgarrar do “rebanho” é considerado vilão de maior estirpe, é taxado como o responsável por toda destruição da sociedade, na medida em que os supostos malefícios causados pelo desertor não seriam apenas a ele impostos, porém a todos integrantes daquela comunidade. Em outros termos, o indivíduo se faz moral quando se comporta, independentemente de sua volição, de acordo ao agrado valorativo da coletividade. Conforme compreende a filosofia nietzschiana, liberdade no sentido de poder se deleitar em conformidade ao leme dos anseios vitais (de poder corresponder às volições) era compreendida como um desvalor. Quanto mais se agia em consonância à coletividade, mais o indivíduo se avaliava como moral, de modo que, se sua conduta trazia malefício ao corpo social, a falta se erigia sobre si e sobre os demais. Como pode se observar, afirma Nietzsche:

[o] “livre-arbítrio” era muito próximo dá má consciência: quanto mais se agia de forma dependente, mais o instinto de rebanho, e não o sentido pessoal, se manifestava na ação, mais o indivíduo se considerava moral. Tudo o que prejudicava o rebanho, quer o indivíduo o tivesse querido ou não, lhe causava então remorsos — e não somente a ele, mas também a seu vizinho ou mesmo a todo o rebanho! — Aí está o que mais desaprendemos.²⁰³

É, nessa ótica, por exemplo, que, hodiernamente, observa-se, hereditariamente, este embate: não poderia ser tolerada à união homoafetiva, pois seria conspurcar toda a coletividade, condenando-a à ruína. Assim, partindo-se da premissa nietzschiana que o agir independente foi

²⁰² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 125.

²⁰³ Ibidem. Pág. 126.

aquilo que o ser humano de rebanho mais se esqueceu, observa-se que tal compreensão não foi desaprendida (superada), ainda mais, principalmente, quando o indivíduo já se irrompe no mundo, desde o nascimento, em um coletivo.

A moral, por conseguinte, revela-se um entrave ao homem, consubstanciando-se como um sistema penitenciário do corpo, a favor do poderio de alguém. Ignora o tempo, dissimula uma cristalização inoperante, expondo disfarçadamente um falso triunfo do passado sobre o futuro, como se o devir fosse uma entidade fantasmagórica. A quem convém a moral? À autoridade. O futuro, enquanto oportunidade de possibilidades, de transfigurações, torna-se um cemitério dessas cristalizadas aspirações do detentor da moral. Entrementes, é preciso reconhecer o ser humano a partir da sua vitalidade orgânica. Por qual razão devemos nos silenciar diante de imperativos alheios, pior, transcendentais? O corpo pulsa, deseja incessantemente, é um poço de ansiedade, aspirando, a todo momento, fazer-se contemplado, de modo que o ser humano é tão somente ser humano quando respeita sua natureza; nesse momento, ele se configura como soberano de si. As volições são relevantes, aqui o ser humano se faz supremo, dignifica-se, de sorte que o respeito aos outros nasce dessa conjectura, pois não existem obrigações, mas uma admiração de si como entidade desejante, de forma que, ao se estimar, a deferência a terceiros se revela como produto de um querer reverenciador da própria dignidade, conforme explica Nietzsche:

[e]ssa moral heterônoma, imposta, escolhida pelos dominadores, imposta pelo passado e predominante no presente pela vontade dos que representam os interesses do passado, é odiosa para mim. Quis substituir o 'tu deves' pelo 'eu quero'. O homem não é homem enquanto não puder praticar este grande ato de liberdade, que o tornará senhor de si, quando respeitará a dignidade alheia por amor à sua própria dignidade, e assim o fará porque quer e não porque deve.²⁰⁴

Consoante pode se verificar, Nietzsche é deveras crítico no que tange a ser determinado por imposições morais adventícias. Afinal, não haveria razão pela qual o sujeito deva se rebaixar, comprometendo-se com aquilo ditado pelo pensamento de outrem. O homem vai ao encontro de sua liberdade quando a moral que o constitui está em harmonia com seu eu. Para Nietzsche, não importa se se trata de uma pretensa virtude ou vício, o ponto fulcral a ser analisado se situa na questão da propriedade dessas regras valorativas: de quem é essa moral? Todo reino de determinações e imposições, como se leis fossem, constituído por um terceiro se revela despótico, carrasco da liberdade, do poder de criação. A moral nos é apresentada,

²⁰⁴NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 18.

enquanto membros já nascidos em uma sociedade, como certa, axiomática; é uma imposição, posta como indiscutível que não aceita a diferença, o novo, o desgarrado. E, para manter sua integralidade, é fundamentada a partir da transcendência, é santa, é eterna, é imutável, é incontestável, é para além de nós. Todavia, o homem deveria é estimar sua capacidade de criação, reconhecer-se como um autônomo forjador de valores, pois ele é detentor de uma matéria-prima infundável: a natureza. O homem está aí agindo e reagindo conforme múltiplas e infinitas possibilidade de ação. Ou seja, o ser humano deve ser capaz de se insurgir, manifestar o poderio de sua liberdade, de ser ditado pelo seu eu, rompendo-o com os valores vigentes, dissonantes, os quais em nada correspondem ao âmago do indivíduo. Não há nada natureza que determine que o homem deva inexoravelmente seguir valores já criados. A liberdade está no ato de composição, e será ela sempre ruidosa para quem se coloca como fiel adepto da moral corrente, consoante pondera Nietzsche:

[e]xpressei sempre minha simpatia pela moral autônoma, pela moral livremente aceita e livremente realizada, e reconheci também que os fracos são precisamente aqueles incapazes de encontrar em si a liberdade, essa liberdade criadora. Todo homem livre é criador, e precisa criar, porque a criação é a sua segunda natureza, sua alegria, sua própria vida; mas os bons querem que o antigo subsista. Toda inovador é um blasfemo, é um derruidor de ídolos, um infamador, um corruptor dos valores sacrossantos.²⁰⁵

Nietzsche, enquanto grande defensor da criatividade moral humana, não apenas sustenta a necessidade de libertação dos valores enclausurados nas masmorras do tempo por aqueles senhores dominadores do rebanho social, como ainda denuncia o processo de controle, submissão social que existe intermediado pelo falseamento da moral ao ser posta como produto acabado de uma causalidade metafísica em vez de consequência da interpretação humana. Nietzsche, a partir da observação da cultura no limiar da história, examina que, na tradição ocidental, certos significantes fizeram e fazem parte do patrimônio linguístico para predicar determinados comportamentos como estimados. Ora, palavras como bom, bem, altíloquo, sublime, celestial, nobre, honroso, distinto, egrégio, venerável, ínclito, etc. apenas representam formas nas quais o ser humano pode inserir qualquer conteúdo fático, assim valorado, como apreciável. Isto é, essas palavras, por um longo período, estiveram e estão presentes na história da linguagem ocidental; e, por intermédio desses verbetes, a própria moral sempre se renovou materialmente sem perder sua estrutura (a pretensão de se permanecer como prescrição eterna).

²⁰⁵NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 18.

O ser humano, no decorrer do tempo, nunca se afeiçoou pela natureza da mesma maneira, de sorte que, no limiar da história, verifica-se que aquilo que fora taxado de moral, em algum momento do tempo, expressou-se como uma valoração inédita. Ou seja, para que algo haja sido considerado como bom, originalmente precisou ter sofrido essa estima, pois toda moral, em determinada época, consubstancia-se como uma novidade. Todavia, como forma de império, a moral apossa-se do presente com fins de reinar sobre o futuro, ditando regras sob a teatralidade do *a priori*: finge-se que, independentemente de qualquer experiência, aqueles comandos sempre existiram e, de alguma maneira, foram extraordinariamente revelados. Entrementes, uma moral que não se inova, não se altera desrespeita, lesiona, dilacera a natureza humana enquanto intrínseca do devir. Se ela se propõe ao eterno; de imediato, já apresenta seu caráter autoritário e despótico. No mesmo sentido, ela é, outrossim, intransigente quando se propõem a ser comunitária, ingerindo sobre todos os integrantes da sociedade. Quem estabelece o que é o bem, na verdade, possui a finalidade de dominação (o gosto pela permanência, pelo passado): “devem seguir o que eu penso”, por essa razão, há toda essa enérgica justificação, a qual, com o propósito de não acarretar suspeitas do egoísmo que carrega, é apresentada como o superlativo, como o que há de melhor em prol do rebanho; por isso, tamanha importância detém essas palavras (o sublime, o ínclito, o bem), porquanto elas guardam consigo a capacidade de gerar afeição de estima sobre qualquer conduta que venha a ser aclamada para tanto, enquanto a natureza é indiferente às ações. Quem se põe como senhor se socorre da moral para fazer valer seu arbítrio, de maneira que o passado impere sobre o futuro:

[e]u já disse que o que é tachado de *bom* foi antigamente uma novidade, isto é, julgado imoral. Já disse que qualquer forma que tome o bem e o mal é eterna. Nem tampouco devem ser eternas. Elas devem proliferar, crescer e transformar-se. É um ato de violência querer estabelecer o bem e o mal. Todo bem e todo mal correspondem apenas aos interesses dos *bons*, dos dominadores, por isso põem eles tanta força e tanto entusiasmo em sua moral, e proclamam-na com tanta paixão. Vejam todas essas grandes palavras. Elas encerram sentidos diferentes. Amor, justiça, honradez, prudência têm hoje o sentido de outras eras? Não; os novos dominadores conservam os mesmos invólucros, mas mudam o conteúdo; eles também são inovadores na moral, mas, quando dominam, tornam-se conservadores do passado.²⁰⁶

A moral, assim, tem um caráter duplamente tirano, afinal, de um lado, representa uma castração ao corpo em detrimento das forças vitais (se existe um impulso que se aflora imperiosamente em tal direção, deverá ele ser combatido com o fim de derradeiramente ser sucumbido), por outro lado, expressa a potestade de alguém (ou um grupo) na medida em que se impõe ao rebanho as determinações julgadas pelo(s) dominador(es) dignas de se

²⁰⁶NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 19.

consubstanciarem como tal (em uma fórmula, seria: moral é o que arbitrariamente o(s) chefe, a critério do resultado dos conflitos de forças irrompidas neles, afirmam ser). Conforme ressalta Bruno Martins Machado:

(...) quando por muito tempo uma configuração de impulsos se afirma como predominante, um modo específico de viver é cristalizado e acabamos por acreditar que um certo padrão de comportamentos é “natural”. Porém, querer manter um modo permanente para o exercício dos impulsos significa tolher o surgimento de qualquer outra força diferente daquelas que estão no comando.²⁰⁷

Nesse sentido, a moral imposta pelos dominadores, enquanto expressão passional desses senhorios, tem como consequência, quanto ao objetivo de fincar amarras sobre o porvir, a sedimentação da hierarquia de valores (de instintos) estabelecida, de modo que caracterize sobre a coletividade um “o mundo é inelutavelmente assim”. O rebanho se erige a partir desse processo de consolidação da moral, e, depois da conclusão desse baluarte dos costumes, não haveria, supostamente, como subvertê-lo, pois a moral vivida teria sido fortificada conforme as leis de uma ordem natural do mundo. Em síntese, a moral, de acordo com a filosofia nietzschiana, foi tradicionalmente esculpida, no ocidente, com o fim de efetivar um controle ininterrupto integralizado sob o olhar de uma univocidade interpretativa dos impulsos, tendo como arma de defesa contra os opositores o discurso da naturalidade dos valores vigentes; de modo que, preservar os instintos instituídos pelos dominadores sob o invólucro do que seria apreciável por eles é arbitrar violentamente a igualdade. Desse modo, sufoca-se e se oprime tudo o que se consubstanciar como tentativa de emersão da diferença. São por essas razões que Nietzsche fala ser um ato agressivo definir o que corresponde ao bem e ao mal, pois se reprime todo arrebatamento ínsito aos instintos, como ainda se dita essas regras de valores repressivas sobre toda a coletividade.

Em todo ser vivente, o devir se jorra por intermédio das forças que lutam entre si almejando a expansão, o domínio. O devir é isso: uma “briga de rua” interminável dos instintos. Há pulsões que, nesse conflito infundável, sobrepõem-se. Isto é, existem vencedores precários (temporários) em um embate que, de maneira alguma, cessa-se. Embora provisoriamente, para se fazer no pódio, precisa-se fazer guerreira e se comprometer à qualidade de beligerância. Ou seja, o instinto que se sobressai não representa uma conquista acabada; muito pelo contrário, sua posição é assentada em um terreno muito frágil; todavia, isso não impede de fazer suas

²⁰⁷ MACHADO, Bruno Martins. Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 14, n. 1, nov. 2010, pág. 125. ISSN 1981-8076. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/14543>>. Acesso em 08 jul. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i1.14543>.

determinações. O corpo, nessa perspectiva, busca se comportar em consonância ao seu estado de guerra vital e se define quando desrespeita aos comandos orgânicos, de sorte que a questão da moral se circunscreve a seguinte problemática: observar-se-á os instintos ou uma prescrição contrária a eles? De toda sorte, subsiste a arbitrariedade, o ponto chave é: de qual lado se caminhará. Independentemente da posição acolhida, nunca haverá conflitos de forças igualitários em qualquer comunidade que seja, pois a singularidade reina sobre a natureza. Desse modo, em todo rebanho, a doença se manifesta, a vida, nem que seja em algum grau de medida, define-se. Analisemos o primeiro e o segundo parágrafos do aforismo 120 presente na obra “A gaia e ciência” de Nietzsche:

[a] célebre forma de medicina moral (da qual Ariston de Quios é o autor), “A virtude é a saúde da alma”, deveria, para que possa ser utilizada, ser pelo menos transformada assim: “Tua virtude é a saúde de tua alma”. Porque em si não existe saúde e todas as tentativas para dar esse nome a qualquer coisa malograram miseravelmente. Importa conhecer tua finalidade, teu horizonte, tuas forças, teus impulsos, teus erros e sobretudo o ideal e os fantasmas de tua alma para determinar o que significa a saúde, mesmo para teu corpo.

Existem, portanto, inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais se permitir ao indivíduo particular e incomparável de levantar a cabeça, mais se desaprenderá do dogma da “igualdade dos homens”, mais necessário será que nossos médicos percam a noção de uma saúde normal, de uma dieta normal, do curso normal da doença.²⁰⁸

Como pode se perceber, o filósofo alemão problematiza dois pontos: primeiro, sustenta que a saúde — em um estado vigoroso, pulsante — está intimamente relacionada às diretrizes das forças que nos compõem; segundo, aduz que jamais poderíamos estabelecer uma definição do que seria saúde (a moral) sob parâmetros do em si e do que se caracterizaria, portanto, genericamente o que significa ser saudável (ser moral), pois as forças se manifestam, divergentemente, tanto quanto a um contexto espacial, como ainda quanto a um contexto temporal. Nietzsche, assim, conforme se analisa, é categoricamente avesso à ideia de igualdade. Todos os corpos são perpetrados por uma incidência diferentes de forças, como, da mesma maneira, o estado de luta não se perfaz à luz de uma regra fixa de determinações. Os instintos são diferentes. E quem ganha e quem perde são possibilidades tão variáveis quantos corpos existirem. Ou seja, não há como se falar que “a virtude é a saúde da alma” (tal moral é a correta), pois esse conceito de virtude nunca encontrará correspondência sobre todos seres viventes.

Nesse sentido, verifica-se que a moral, a partir do momento que se dirige à coletividade, traduz-se como um capataz de extrema violência, afinal não respeita a diferença. Por isso, parafraseando Nietzsche, afirma-se: tua moral te faz saudável. Os valores, portanto, não

²⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 127.

poderiam jamais deter um caráter metafísico sobre as bases parmenidianas do ser. A moral, quando se assenta no mundo suprassensível, forja-se sob premissas da universalidade e da perenidade. Isto é, cria-se este outro plano (do imobilismo, da permanência) e empurra a moral para lá, como se houvesse dois mundos. Por consequência, a vida se define, afinal a vitalidade se opera na natureza. No vácuo da transcendência, nenhum organismo sobrevive. Assim, para Nietzsche, a moral além do problema de ser constituída apartada dos instintos, é conspurcada, ainda, pela compreensão de haver uma necessidade de se imiscuir sobre toda a comunidade. Nessa perspectiva, Nietzsche, no aforismo citado, critica essa postura de criar o “em si”, porquanto não há como existir algo em si e por si mesmo, quando intermediado pelo ser humano. Como produto humano, a singularidade se faz presente na medida em que, em cada pessoa, atravessam forças, afetos, impulsos, distinta e especificamente. Logo, não há como manufacturar soluções genéricas. A boa moral se faz quando é condizente ao resultado ímpar das forças vitais. Nesse sentido, o desprezo pela particularidade é uma doença, de modo que a moral é uma patologia social, afinal o ser humano não compartilha igualdades.

A moral, para a filosofia nietzschiana, é uma ditadura de feição dupla: tanto no que diz respeito às restrições do corpo, como ainda quanto a ser produto (diretrizes) dos dominadores. Como ressaltava Bruno Martins Machado, “(...) a moral emerge como um conjunto de forças que estabelecem um modo específico de interação com o mundo e que tentam expandir tal modo de interação consolidando-a como exercício obrigatório para toda e qualquer força”²⁰⁹. Ou seja, a moral discrimina determinados impulsos os quais são selecionados como uma maneira própria de se expressar no plano da natureza com o fim de conquistar, de se valer reinante, soberana. Assim, ponto crucial na filosofia nietzschiana diz respeito à moral como despotismo. Afinal, ela almeja à imposição, o subjugo do rebanho, a dominação da coletividade. O que é o certo, sublime? Essa pergunta não se inicia e se finda no indivíduo; muito pelo contrário, busca conquistar as demais forças, de modo que a moral expressa violência. Esse caráter autoritário é íntimo à moral, afinal ela busca, exaustivamente, fazer valer uma relação de submissão do chefe sobre o subalterno. Nas palavras de Bruno Martins Machado:

[e]la é uma imposição tirânica de uma determinada perspectiva, concebida a partir da sujeição de um grupo de forças a outras. (...).
Devemos ter em vista que, enquanto imposição tirânica, a moral se exerce como “uma demorada coerção”, ou seja, ela funciona como um processo de coação, no qual as

²⁰⁹ MACHADO, Bruno Martins. Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 14, n. 1, nov. 2010, págs. 124 e 125. ISSN 1981-8076. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/14543>>. Acesso em 08 jul. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i1.14543>.

forças que estão no domínio impõem sua própria tendência. Verificamos que as forças estão sempre impondo seu modo de funcionamento e sempre querendo expandir seu comando mais e mais. Assim, aquelas que comandam ditam um modo específico de vida, sendo responsáveis por estabelecerem valores na arte, na música, no pensar etc.²¹⁰

Nesse prisma, a moral pode ser compreendida a partir da imagem da conquista de qualquer povo sobre outro(s) no decorrer da história. Quantas vezes não houve a dominação de uma civilização sobre a outra? Podemos falar, por exemplo, do Império Romano quando ocupou a Grécia Antiga ou o Egito e tantas outras regiões; as Invasões Bárbaras em relação aos Romanos; a “descoberta” europeia das sociedades indígenas viventes no território do continente América. Ou seja, há um povo (uma força ou um conjunto de forças sobressalentes) em busca de se expandir, de submeter os demais ao império de quem incorre a desbravar. Desse modo, assim como acontece com a moral, existem aquelas sociedades dotadas de uma cultura própria mergulhadas na ambição de dominar outros povos. Isto é, os valores de uns devem reinar sobre os demais: pouco importa, por exemplo, a moral indígena dos seres humanos tribais que habitavam o Brasil na época de sua “descoberta”, porquanto o que deve prevalecer é a cultura europeia, é a religião cristã como únicas possibilidades de verdades. A moral, nesse contexto, percorre o mesmo caminho da indiferença, despreza à diversidade; imprescindível é a sujeição. Quão violento, impetuoso e agressivo foram os portugueses com os indígenas? Deve-se, a todo custo, triunfar os costumes daquele país ibérico cuja língua é o português, deve-se expandir aqueles valores. Como afirmou Bruno Martins, na passagem citada a respeito da filosofia nietzschiana, moral representa “uma demorada coerção”²¹¹, isto é, enquanto aquela força se predica forte, não se medirá esforços para fazer valer e maximizar seu poderio de domínio, como ainda perdurar seu império. O constrangimento existirá em todos os sentidos, pois o rebanho deve seguir os ditames da força desbravadora. A especificidade dos valores dos dominadores deve reger, independentemente de qual âmbito humano estamos percorrendo. Todos deverão ser esculpidos a partir da mesma moral, como ainda se comportar em uniformidade ao costume vigente, enquanto única expressão cultural (moral) possível e permitida: aquela dos chefes.

²¹⁰ MACHADO, Bruno Martins. Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 14, n. 1, nov. 2010, pág. 125. ISSN 1981-8076. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/14543>>. Acesso em 08 jul. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i1.14543>.

²¹¹ Nas palavras de Nietzsche: “[o] caráter essencial e valioso de toda moral é exercer uma longa coação; (...)”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 114.

3.1.3 O erro dos filósofos: a razão onipotente e independente do corpo e o desprezo pelo devir de Heráclito

Nietzsche, ao investigar a história ocidental das ideais filosóficas, responsabiliza os filósofos por perpetuarem essa maneira de pensar metafísica, ao seu sentir, tão discrepante com a realidade da vida, na medida em que são compreensões insolentes às transformações. O ser humano é tratado como uma categoria fora do mundo, eterna, ou melhor, um ser atemporal, completo em uma rígida definição imutável, transcendente. Ou seja, é o velho preconceito decorrente da vitoriosa maneira de pensar lecionada por Parmênides ao aduzir a permanência, de modo que o ser é e sempre será, ou seja, ele é indefinidamente no tempo idêntico, pois, se o ser fosse diferente do que ele é, ele não seria ele mesmo, o que seria impossível, porque o ser não pode não ser. Eis a base da clássica lógica formal: o princípio da identidade. A partir disso, segundo Nietzsche, o que os filósofos fizeram foi reproduzir a concepção de Parmênides de compreender o ser. O homem, nas perquirições filosóficas, é concebido conforme as regras da lógica formal, um ser incólume à polvorosa constelação de mudanças que perpassam a vida e a natureza. Fora isso, além do problema de tratar o homem como um ser inalterável, munido de uma essência, os filósofos, conforme ponderação de Nietzsche, ainda estariam equivocados na medida em que seriam responsáveis por fazer um arbitrário recorte do objeto de estudo (no caso, como se existisse isentamente, por parte da natureza, o ser humano como um objeto delimitado), elidindo a discricionariedade perpetrada por meio de uma disfarçada ingenuidade como se a busca de conhecimento fosse um ato desinteressado. Ou seja, eles olhariam inocentemente para o homem de seu tempo, tentariam descobrir sua essência e, por conseguinte, supostamente logrando essa empresa, eis o homem universal, quando, na verdade, este seria apenas reflexo, primeiro, da arbitrariedade preconceituosa do filósofo; segundo, seria um homem posto como absoluto como se este não fosse auferido de um delineamento preso às condições históricas do momento dessa atividade investigatória. Conforme saliente Nietzsche:

[t]odos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; (...). Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.²¹²

²¹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 16.

Nesse sentido, a crítica de Nietzsche se refere à posição desenvolvida pelos filósofos ao tomar o homem como um ser fora da história. Para o filósofo alemão, faz-se necessário observar que o homem é produto de todos os acontecimentos, sejam eles de quais espécies forem. Logo, não há como retirá-lo de seu momento no limiar temporal e o considerar como uma matéria perpétua, idêntica a si no decorrer de toda sua existência, enquanto espécie animal, presente na organicidade da natureza. O ser humano reflete seu ponto na história, pois é resultado daquilo que vive e foi vivido pelos seus antepassados, de modo que é impossível considerá-lo universal a partir de um vivente irrompido num mundo com uma cultura já estabelecida, resultante de processos históricos, e quando é, igualmente, herdeiro de processos biológicos de seus antepassados. De toda maneira, ainda que analisados sob a perspectiva de um determinado período, de uma específica comunidade, todos esses processos, ainda assim, jamais seriam capazes de definir uma necessária idêntica expressão de como ocorreria os conflitos de forças, de impulsos e instintos. Ora, na filosofia nietzschiana, é ululante como a peculiaridade é própria ao devir e à vida. Nesse sentido, para o filósofo alemão, cometemos o equívoco de assemelhar desiguais como se a verdade humana se perfizesse por intermédios dos princípios do ser de Parmênides. Assim, nosso conhecimento, nossa linguagem, conforme pode se verificar da filosofia nietzschiana, revela apropriadamente como estamos impregnados de universalidades que nada possuem de verdadeiras. Falamos, equivocadamente, como se houvesse totalidades igualitárias; por exemplo: gregos, na Grécia Antiga; cristãos luteranos, na Reforma; franceses jacobinos, na Revolução Francesa. No entanto, cada transformação cultural esculpe o ser humano de uma maneira, não apenas quanto à tábua de valores, mas também, inclusive, em relação ao próprio corpo no sentido fisiológico, pois este, igualmente, revela-se objeto desse rearranjo constitutivo de forças, de modo que os instintos, os impulsos não são assim terminantemente prévios, constantes, presentes de um mesmo modo em todos os homens, em toda época como se fossem uma unidade metafísica como apresentam os filósofos. Em cada momento histórico, brandamente ou não, surgem novos instintos, outros desaparecem, alguns são intensificados, outros são arrefecidos; em suma, há, sempre e especificamente, uma nova singular fisiologia. De toda sorte, o erro, conforme pondera a compreensão nietzschiana, consubstancia-se quando os filósofos negaram existir pessoalidade, arbítrio em suas investigações; e pior, quando eles separaram o homem de seu contexto e lhe atribuíram um conceito, como se o ser humano fosse uma entidade imperecível, manufaturada transcendentemente a qual chegou inalterada até os dias atuais e, assim, perpetuar-se-á ao infinito do tempo.

Uma ilustração hipotética do que não deveria ser feito, por exemplo, seria categorizar o ser humano, a partir de cidadãos brasileiros domiciliados em metrópoles, como um ser intrinsecamente voltado a proteger, por razões instintivas, a propriedade em detrimento de sua vida, porque houve alguns episódios assim (assaltos em que a vítima reagiu e não entregou o bem). Jamais se poderia definir o homem a partir desses fatos, como se ele fosse um ser predicado universalmente como materialista. Afinal, conforme um novo rearranjo dos impulsos, esses indivíduos —singularmente, em consonância, tão somente, à manifestação desses instintos beligerantes em conflito — apresentaram uma tendência diversa de reação da tese de que afirma haver, inexoravelmente, uma inclinação incondicionada à defesa da vida sob as rédeas puramente do arroubo da questão da manutenção fisiológica. Hierarquicamente, quanto a esses indivíduos, a prioridade pela existência orgânica padeceu na escala de instintos, quando analisada apenas sob esse aspecto o qual pondera a vida se preocupar, estritamente, com o fator metabólico do organismo. Ou seja, tudo indica que, primeiramente, a questão não é, simplesmente, garantir a manutenção biológica do corpo (se o coração pulsa, o pulmão respira, o sistema nervoso coordena, etc.), mas sim conferir guarida a uma inclinação, por ora, mais pujante, o desejo de resguardar e manter sob o seu domínio certo bem econômico.

Em Nietzsche, não há como se falar de instintos inatos, transcendentais, como se toda espécie humana representasse, rigidamente, um arquétipo de pulsões eruptivas já previamente fixadas. Onde há vida, existe a peculiar e a independente interruptiva ação e reação de forças sedentas pelo o privilégio da conquista, ainda que temporariamente. Como ressalta Bruno Martins, para a filosofia nietzschiana, “o homem é um animal que assim como os outros age segundo seus impulsos. Em última análise, sua vida independe da existência da consciência, sua vida é como vimos o retrato da dinâmica dos seus impulsos.”²¹³ Ou seja, a vitalidade, enquanto se fazer presente, promove, autonomamente, como um evento infundável, um ringue de pulsões, de ímpetos, em constante transformação, as quais serão responsáveis por ditar a conduta humana. Assim, não é crível que se afirme haver a possibilidade de descobrir a essência, a verdadeira ontologia do ser humano, como se ela fosse uma substância idêntica em todas as eras para todo o sempre, porque, conforme preleciona a tradicional filosofia parmenidiana, o ser assim o é. Ao contrário da tradição metafísica, resgatando o exemplo hipotético ventilado, o modo pelo qual essas pessoas reagiram a esses estímulos priorizando o

²¹³ MACHADO, Bruno Martins. Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 14, n. 1, nov. 2010, pág. 129. ISSN 1981-8076. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/14543>>. Acesso em 08 jul. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i1.14543>.

valor da propriedade em desfavor da vida num sentido metabólico revelou, na verdade, quem são, de uma maneira muito precária e generalizada, esses indivíduos e o contexto no qual estavam inseridos, porém nunca se subsumiria a descrevê-los, muito menos se consubstanciaria, adequadamente, como conceito de todos os seres humanos, como se houvesse essa entidade humana imutável, desgarrada da especificidade das circunstâncias do tempo e do lugar.

O problema, conforme dispõe o pensamento nietzschiano, está nesse processo audacioso de compreender a totalidade, a natureza, como dimensões insuscetíveis de transformações, desprovidas de sentido histórico. Em outras palavras, a história corrobora as mudanças, de maneira que suprimir a vida dos efeitos do tempo é aviltar as nuances promovidas pelo devir. O ser humano só encontra correspondência quando calcado no fluxo do vir a ser. Desse modo, ponto fulcral na filosofia nietzschiana é o seu diálogo com Heráclito, afinal este compreende o mundo como um fluxo infindável de perecimento, renovação e inovação. Tudo se transforma, nada se preserva inalterável, de modo que o prudente conhecimento não poderia jamais prescindir da história, afinal uma época específica, um momento determinado só explanam, mínima e deficientemente, o objeto em investigação. Como pontua George Goedert, “em Nietzsche, como em Heráclito, o conflito é o verdadeiro motor do devir. E, visto que tudo é mudança, as coisas se deixam apreender plenamente somente se o exame sobre elas se debruçar sobre toda a evolução perpassada”²¹⁴. Em outras palavras, a natureza é contínua em seus rearranjos e, por consequência, o saber necessita ser uma atividade permanente, tanto no que diz respeito à toda experiência transcorrida, como ainda quanto ao futuro ininterrupto a ser vivido.

O homem é fruto direto do devir, de sorte que não há como retirar do particular, limitado no tempo e no espaço, a resposta absoluta, a verdade última terminalmente conclusiva, quando a vida é variável, transfigura-se. A história é evidente em demonstrar o caráter transitório da realidade, das certezas, todavia o discurso incrustado na tradicional filosofia, conforme salienta Nietzsche, preza equivocadamente por um natural petrificado:

[o] filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatros milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde seu início. Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos:

²¹⁴ GOERDERT, Georges. **Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, souffrance et compassion**. Paris: Éditions Beauchesne, 1977. Pág. 142.

assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.²¹⁵

Impera observar, demais disso, que Nietzsche, não se limitou a examinar os filósofos a partir das perquirições as quais estes executavam sobre o ser humano. O interesse dele era apurar o âmago da fundamentação responsável por lastrear todo o pensar da tradicional filosofia ocidental. Afinal, a maneira pela qual se compreendia o homem refletia apenas um mero reflexo de uma lógica maior, de modo que seria imprescindível se debruçar sobre esses fundamentos, na medida em que, a partir dessa atitude crítica, chegar-se-ia aos verdadeiros propósitos e valores ocultados pelos filósofos. De toda maneira, independentemente da personalidade dissimulada, dos desígnios encobertos, um ponto em comum e fulcral — conforme a consideração de Nietzsche — a deturpar e contaminar toda a filosofia foi o modo pelo qual a “razão” foi disposta como uma entidade mística, sitiada fora do corpo, onipotente, capaz de conquistar, supostamente por intermédio de uma pura objetividade, todo conhecimento.²¹⁶

Não sendo suficiente essa sacralidade em dispor a razão como uma deusa, absoluta em todas as suas competências cognoscentes; para Nietzsche, há, ainda, um comportamento significativamente reprovável nos filósofos: considerar que o verdadeiro conhecimento se consubstancia em verdades fósseis como se fossem objetos permanentes, não deterioráveis, ou melhor, inalteráveis, incólumes às investidas do tempo. O verdadeiro, o real são eternos, tudo que se percebe como mudança demonstra equivocidade, erro. Ou seja, se tão somente se verifica um mundo permeado por alterações, transformações, isso não revelaria a realidade, apenas constataria a inaptidão, a deficiência ou a limitação humana conjugada — a depender da filosofia levada em consideração — a uma natureza imperfeita dessa espécie quanto à aptidão de conhecer.

²¹⁵NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 16.

²¹⁶ A crítica de Nietzsche sobre a maneira pela qual os filósofos tradicionalmente compreenderam a “razão” se perfaz a partir de uma censura geral, sem desconsiderar as especificidades do pensamento de cada filósofo. Conquanto haja um Kant, o qual discorreu na “Crítica da razão pura” sobre os limites da razão e das condições de possibilidade do conhecimento, por exemplo; questão crucial, para Nietzsche, diz respeito às predicções dada à “razão” quando fora concebida pelos filósofos, a saber, um ente imbuído pela neutralidade, isento das disposições tendenciosas da constituição orgânica do ser humano. Este, para os filósofos, era qualificado e competente a dominar, senão a todos, uma gama inimaginável de desconhecimento; como também munido da capacidade de sujeitar (subjugar) as inclinações do corpo. Em posição diametralmente oposta, desmitificando essa concepção de razão, afirma Nietzsche em seu aforismo 158, na obra “Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro”: “[a]o mais forte dos nossos instintos, ao tirano interior; sujeitam-se, não só a razão, mas também a nossa consciência”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 105.

De toda maneira, conforme dispõe a perspectiva nietzschiana, predicar o homem como medíocre se configura apenas uma maneira capciosa dos filósofos convencer, por intermédio de uma suposta argumentação racional, que a verdade é categoricamente uma ancestralidade apenas presente (um estar metafísico) dotada de uma rígida e fiel identidade inalterável sem circunscrição ao tempo. Nesse sentido, os filósofos seriam todos ardis, na medida em que nutriam pessoalmente um apego desvairado por essa concepção de verdade absoluta, imutável, como se isso se tratasse do resultado de uma postura neutra, objetiva de investigação. De um lado, havia essa inclinação desmedida em pensar em verdades invencíveis, infindavelmente perenes. Por outro lado, existem uma repulsa à história, uma ojeriza às mudanças, uma aversão à diferenciação que ocorre no próprio mundo, enquanto consequência de um processo constante de mutação decorrente, expressivamente, do vir a ser. Nada, na natureza, é igual, como também não permanece identicamente. Sempre estamos se debruçando sobre a diferença: não é mais o que era, o é já não mais é e será aquilo que amanhã se tornará. Todavia, os filósofos seguiram contrariamente ao devir. Eram eles significativamente problemáticos, pois apresentaram verdades como se estas nunca tivessem pertencidos a algum momento da história; para eles, para o conhecimento adquirir um status sublime, emérito, deveria não estar submetido ao fluxo transitório do tempo. Os filósofos, portanto, foram, consoante ressalta Nietzsche, egípcios, afinal tentaram conceder a eternidade a algo perecível, conforme acontecia no processo de mumificação:

perguntam-me o que em tudo é idiosincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua ausência de sentido histórico, seu ódio contra a noção mesma de devir, seu egipcismo [*Ägypticismus*]. Eles acreditam render honras a algo, quando de-historicizam [*enthistorisiern*] esse mesmo algo, *sub psecie aeterni* [sob a perspectiva do eterno], — quando convertem esse algo em múmia. Tudo o que os filósofos há séculos manejaram foram conceitos-múmias; nada de efetivamente vivaz veio de suas mãos.²¹⁷

Desse modo, Nietzsche é caracterizado como um divisor de águas na história do pensamento ocidental, pois, antes dele, a filosofia estava contaminada pela ideia de permanência, característica possível apenas de ser concebida no plano da metafísica. Conforme salienta Ingeborg Schüssler, é inevitável não se recorrer a Nietzsche, quando queremos falar sobre esgotamento da “razão” (do mundo suprassensível). Afinal, ele executou o fim da tradicional filosofia, a saber, a metafísica como começou com Platão e Aristóteles.²¹⁸ Esta se

²¹⁷NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 23.

²¹⁸SCHÜSSLER, Ingeborg. “LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE (NIETZSCHE, LE CRÉPUSCULE DES IDOLES).” **Revue De Théologie Et De Philosophie**, vol. 115, no. 3, 1983, pág. 261. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44352545>. Acesso em: 18 abr. 2020.

caracteriza por uma peculiaridade fundamental: a distinção entre o ser permanente, que é pensado na razão, e o devir, permeado pela mudança, que se mostra pelos sentidos. Este ser permanente é aquele que, para a metafísica, constitui a própria verdade. O devir existe também, porém ele não é, substancialmente, a verdade, trata-se de uma falácia, um engano. Sendo assim, a derrocada da metafísica que Nietzsche produz consiste em transformar contrariamente a ordem ontológica, extirpando, porém, esse dualismo o qual concebia existir dois mundos. Para o filósofo da suspeita, a verdade não é mais o ser permanente; a realidade, efetivamente, consubstanciar-se-ia contrariamente aquilo que até então fora preconizado; seria ela o devir, o qual é o traço fundamental da vida.²¹⁹ Com essa provocação insurgente, Nietzsche se situa como um desvairado, pois estava em oposição a séculos de tradição filosófica.

O que existia, por parte dos filósofos, era um menosprezo pelo próprio mundo, na medida em que este, de uma maneira deveras evidente (pelo menos para nossa inescapável sensibilidade), incessantemente se alteraria; porém, tresloucadamente, isso seria, categórica e propositalmente, ignorado por esses homens do saber. Como se poderia ir em busca de verdades transcendentais, quando o ser humano não pode se livrar da vitalidade que atravessa e compõe seu ser? A própria natureza está impregnada pela vida. Todavia, há uma tenacidade em ignorar esse plano terreno de interação direta do homem. Recusa-se peremptoriamente esse mundo empírico, biológico por excelência, composto pela dinamicidade própria dos instintos e dos impulsos. Os filósofos são assim: se observam que algo transfigura, o desdenho se revela atitude inarredável. E a Terra, por conseguinte, resta completamente imersa no despreço deles. Esses doutos, sorratamente, chegaram aos seus conceitos liquidando o devir, de modo que a verdade é isso: o vilipêndio à vida, ou melhor, a própria dizimação desta. Nesse sentido, conforme afirma Nietzsche, os filósofos se fazem de puros, no entanto são exterminadores; nas mãos deles, embalsamadas estão as verdades, de sorte que o conhecimento produzido por eles é um mausoléu onde jaz a vitalidade.²²⁰

O desprezo da tradição filosófica ocidental sobre a vida é, na mesma medida, um desdém pelos sentidos. A figura do ser representa esse modo de pensar apartado da sensibilidade, de

²¹⁹ SCHÜSSLER, Ingeborg. “LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE (NIETZSCHE, LE CRÉPUSCULE DES IDOLES).” *Revue De Théologie Et De Philosophie*, vol. 115, no. 3, 1983, págs. 261 e 262. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44352545>. Acesso em: 18 abr. 2020.

²²⁰ A vida, para os filósofos, é um escárnio. Como diz Nietzsche: “[e]les matam, empalham, esses senhores idólatras de conceitos, quando adoram, — tornam-se um perigo para mortal para tudo, quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento são uma objeção para eles, — até mesmo refutações”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 23.

maneira que Nietzsche se propõe a duas inquiuições (uma decorrente da outra): a) por que tanta devoção por essa compreensão de mundo que em nada contempla o testemunho provindo da experiência?; b) por que os órgãos sensoriais são, desse modo, valorados como malfeitores? Como resposta, ele pondera que se trata de uma questão de estima, de fé. O que aconteceu foi que os filósofos se inclinaram a se afeiçoar desmedidamente por essa abstração que não se acha em lugar nenhum neste plano mundano. Se o ser é estático, o que há nele de compatível com o mundo em que vivemos? Nada! Logo, em oposição, toda mal querência recai sobre o devir. O ser é a sublimação, o vir a ser é o erro, de modo que é a própria natureza uma incorreção.

Todo o problema está nessa crença arrebatadora sobre o ser. Conforme ressalta Nietzsche, “[o] que é não devém; o que devém, não é... Assim, todos eles acreditam, inclusive com desespero, no ente [*an's Seiende*]”²²¹. Mas, ora, há como o ser humano negar o devir quando nossos sentidos sempre dão prova da transitoriedade da vida? Assim, se se cria essa categoria imutável, evidentemente ela se consubstancia fugidia. Queremos encontrar conceitos (a partir de uma perspectiva de essência) sobre as mais diversas “coisas” (casa, arma, homem, honestidade, perversão, bem, mal, moral, direito, religião,...), quando tudo isso está aprisionado, inarredavelmente, sobre o homem, detento do jogo de forças de vencedores e perdedores provisórios da vitalidade, de modo que nunca é possível chegar a conclusões acabadas sobre essas unidades arbitrariamente delimitadas pelo ato de conhecer. Se se parte da premissa que os conceitos, a essência não são passíveis de serem alcançados porque seriam perfeitos; o problema só pode estar no ser humano. Porém, como se estabelece verdades últimas, absolutas estáticas, quando a vida está impregnada pelo fluxo? Como é possível estabelecer conceitos alheios às mudanças, quando tudo se transforma? Nesse sentido, se se insiste na permanência, o desencontro torna-se inevitável. Os conceitos falam, mas é sobre a realidade? A filosofia nietzschiana responderia robustamente que não. Desse modo, só haveria uma saída aos filósofos ao defender verdades transcendentais: apresentar razões pelas quais as essências se esconderia de nós, pois só seria possível salvar os conceitos considerando que o erro está no homem. Assim, conforme pondera Nietzsche:

(...) na medida em que não se apoderam do ente, buscam as razões do porquê se oculta a eles. “Têm de haver uma aparência, um engano no fato de que não percebemos o ente: onde de esconde o enganador?” – “Nós o temos, gritam eles, bem-aventurados,

²²¹ “Eles” a quem Nietzsche se refere são os filósofos predecessores a ele. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 23.

é a sensibilidade!” Esses sentidos, que inclusive são tão imorais em outros aspectos, enganam-nos a propósito do mundo verdadeiro.²²²

A grande tese de defesa se resume no seguinte argumento: se o ser duradouro e eterno se configura inatingível, é porque inexistente a possibilidade de se livrar de nossos órgãos sensitivos, os quais só seriam capazes e hábeis a conhecer o mutável. Consoante a leitura que Ingeborg Schüssler faz da filosofia nietzschiana, aquilo que o homem não é capaz de manter afastado de si, torna-se objeto de raiva. Isso posto, é imprescindível lembrar que a metafísica é inapreensível, escorregadia, inconquistável, impossível de ser sentida; isso porque — por mais que ela tente sustentar a tese de um ser permanente, inalterável — as transformações inerentes à vida estão sempre sitiadas perante o homem, cercado-o, invadindo-o e o dominando. A oposição ao devir se dá em um processo, em mesma proporção, de crescimento de raiva por ele. Todavia, esse sentimento de cólera é um fenômeno intelectual. A raiva persegue o objeto alvo da fúria e tenta provar a si que realmente ele é odiado. Em vista disso, a raiva cria uma representação à maneira de ser do objeto odiado, com a ajuda deste o qual ela rebaixa. A metafísica procede igualmente assim. Ela produz um conceito de devir graças àquele o qual ela o diminui. Contudo, como pode isso acontecer? Evidentemente, colocando no mais alto grau, o conceito contrário aquele de devir, o conceito de ser permanente, fazendo disso a unidade de medida do que é e do que não é. É assim que Nietzsche explica como surge a distinção entre ser (permanência) e devir (mudança).²²³ Em síntese, essa postura rancorosa sobre os sentidos, impassíveis de evasão, decorre de uma apatia sobre a própria vida ao não se aceitar que o homem está eternamente casado com a sensibilidade, sem direito a divórcio, embora nunca tenha aquiescido sobre essa avença. Como resultado, insurge-se contra as mudanças (os sentidos), na mesma proporção, odiando-as. Próximo passo é justificar o ódio, pontuar a razão pela qual se tem tamanha irritação. Como consequência, produz-se o conceito de ser erigido a partir do próprio confronto da sensibilidade com o vir a ser (quem tanto se repugna). Por fim, é só adorar aquilo que fora manufaturado pela raiva, visto que se configura o contrário daquilo exasperado. Ou seja, odeia-se tanto o devir, porém se cria a metafísica (a essência, o ser, a verdade), por intermédio de quem é alvo de imenso menosprezo, de sorte que a gênese, especificamente, da própria transcendência é esse mundo empírico que a sensibilidade experimenta. Toda essa raiva sobre o devir nutrida pelos filósofos estrutura a filosofia ocidental.

²²² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 23.

²²³ SCHÜSSLER, Ingeborg. “LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE (NIETZSCHE, LE CRÉPUSCULE DES IDOLES).” **Revue De Théologie Et De Philosophie**, vol. 115, no. 3, 1983, pág. 262. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44352545>. Acesso em abr. 2020.

As razões apresentadas para fundamentar esse ódio são finalísticas, impõem-se imperativos para que se possa sustentar a tese da existência de um mundo transcendente. Consoante analisa Nietzsche, ordenam eles: “desprender-se do engano dos sentidos, do devir, da história, da mentira, — história não é outra coisa que a fé nos sentidos, fé na mentira. Moral: dizer não a tudo que rende fé aos sentidos, a todo resto da humanidade: tudo isso é ‘povo’”.²²⁴

Nietzsche, ao afirmar o devir, ressaltou a necessidade de se revisitar Heráclito, afinal este teria sido, para ele, o único filósofo a dizer sim a Dioniso, quando defendeu o eterno fluxo do vir a ser.²²⁵ Sendo assim, há pontos cruciais no pensamento do filósofo de Éfeso que Nietzsche considera imprescindíveis para que se possa se libertar de um tradição filosófica repressora da vida. Primeiro, de suma importância, seria se alinhar à negação da dualidade de mundos inteiramente diferentes germinada por Anaximandro; isto é, seria indispensável não separar mais o mundo em sensível (de qualidades determinadas) e inteligível (indeterminado e indefinível). Segundo, por consequência, fundamental seria concordar com a negação do ser. Sem este, o que resta é este mundo único estruturado e coordenado por leis eternas, cadenciado pelo ritmo do fluxo da correnteza que impõe nenhuma permanência, nenhuma indestrutibilidade. Por isso, o socorro de Nietzsche a Heráclito, afinal este proclamou: “[n]ão vejo nada além do vir a ser. Não vos deixeis enganar! É vossa curta vista, e não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme em alguma parte no mar do vir a ser e do perecer”²²⁶.

O âmago da filosofia de Nietzsche e Heráclito tem como pedra de base a contrariedade em se pensar o mundo composto por unidades determinadas e perenes. Todavia, verifica-se que

²²⁴NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 23.

²²⁵ Em sua autobiografia, Nietzsche é categórico em dizer que foi o primeiro filósofo trágico a afirmar a vida em si, isto é, o único que, realmente, estaria em defesa de uma vontade de viver, deleitando-se, feliz com essa vitalidade inexaurível. A vida, consoante o pensamento nietzschiano, é permeada pelo devir, não se conserva idêntica a si, pois é a expressão de forças que se digladiam, mudanças que operam no seio das próprias mudanças. Como poderia o ser desconsiderar o nascimento, o crescimento e a morte? Tendo em vista que Heráclito foi um defensor do vir a ser, Nietzsche fez questão de destacar que, entre os filósofos pré-socráticos, apenas conseguiu se sentir confortável com o filósofo de Éfeso: “[n]esse sentido eu tenho o direito de me considerar o primeiro filósofo trágico — quer dizer, o extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não houve essa transposição do dionisíaco a um *pathos* filosófico; inexistia a sabedoria trágica; procurei em vão pelos sinais disso até mesmo junto aos grandes gregos da filosofia, aqueles que viveram dois séculos antes de Sócrates. Tive apenas uma dúvida, e foi em relação a Heráclito; perto dele eu me sinto mais confortável, mais animado do que em qualquer outro lugar. A Afirmação do fenecimento e do aniquilamento, determinantes numa filosofia dionisíaca, o dizer "sim" à oposição e à guerra, o vir a ser (...).” Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015. Pág. 91.

²²⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Págs. 257 e 258.

o filósofo alemão, não obstante concordar com o devir do filósofo de Éfeso, rejeitava a posição deste sobre os sentidos, afinal, para Heráclito, os órgãos sensoriais só seriam capazes de apresentar relatos equivocados, na medida em que a sensibilidade mostrava as coisas como se fossem constituídas de unidade e duração (conforme dizia Heráclito: “[u]sais nomes das coisas como se estas tivessem uma duração rígida: mas nem mesmo o rio em que entrais pela segunda vez é o mesmo que da primeira vez”)²²⁷. O engano, para o filósofo grego, seria, portanto, enxergar “um” rio (a natureza sob um recorte, como se houvesse essa delimitação), como ainda seria tomar esse rio como se fosse, substancialmente, o mesmo, quando já ocorrera uma renovação e falecimento da matéria. Se, de um lado, havia os filósofos que menosprezavam os sentidos, porque, na compreensão deles, indicavam diversidade e mudança; por outro lado, havia Heráclito que também recusava os testemunhos dos sentidos, sob justificativa diametralmente oposta (isto é, demonstrar unicidade e permanência). Nesse prisma, é possível observar que, na primeira posição, encontra-se Parmênides, afinal compreendia ele o ser como dotado de unidade e perenidade, de modo que não existiria, terminantemente, qualquer espécie de afeição pelos sentidos, pois estes eram capciosamente verdadeiros estelionatários, na medida em que demonstrariam um mundo em constante transformação. Em síntese, para a filosofia parmenidiana, os órgãos da sensibilidade eram verdadeiros senhores da ignorância.²²⁸ Como consequência desse escárnio, reservou-se o conhecimento a uma razão completamente separada do corpo, pois, só assim, o intelecto estaria imune de ser impingido, maculado pelo erro. Por isso, não poupou Nietzsche de tecer duras críticas ao filósofo de Eleia:

[s]e agora, porém Parmênides tornava a voltar o olhar ao mundo do vir a ser, cuja existência ele havia antes procurado conceber através de combinações tão engenhosas,

²²⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 258.

²²⁸ Conforme se apercebe, é curiosa a posição valorativa que os filósofos tinham sobre a sensibilidade, pois aqueles que seguiam Parmênides atacavam veemente os sentidos, pois estes seriam responsável por levar o homem ao erro, na medida em que demonstraria a mutabilidade das coisas; por outro lado, Heráclito também desestimava os sentidos, porém por outra razão, porque eles, na concepção do filósofo de Éfeso, revelariam a permanência, a constância, a unidade. Ora, de um lado, aqueles deram preeminência a um empirismo que verifica a água evaporar no sol (mudanças mais perceptíveis à sensibilidade humana); do outro lado, este concedeu predomínio a um empirismo que observa a pirâmide de Gizé ser a “mesma” há mais de 2000 anos (embora sob efeitos da erosão, somos levados a considerar ser o “mesmo” monumento durante todo esse período, como se ele nunca tivesse passado por nenhuma transformação). Em suma, enquanto para Parmênides a experiência revelaria equivocadamente um mundo em constante alteração; em Heráclito, a experiência levaria o homem a crer na perenidade e definição imutável das coisas, e, por isso, ele também se posiciona contra os sentidos, porém sob esse outro fundamento. Assim, eis um ponto em discordância entre o filósofo de Éfeso e Nietzsche; afinal, consoante examinou Fernando R. de Moraes Barros — embora os dois prezem pelo devir, considerando que a) o homem muda; b) não existe boia capaz de nos manter imóveis no leito do rio; e c) as águas não são as mesmas — Heráclito defendeu que “[a]s percepções sensíveis elementares nos enganariam, não por se afastarem do ser verdadeiro e imutável, mas por outorgarem às coisas uma duração que, no limite, não possuem”. Cf. BARROS, F. R. M.. Nietzsche e 'A filosofia na era trágica dos gregos'. **Dissertatio** (UFPel), v. 30, p. 173, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/issue/view/531>>. Acesso em 17 maio 2020.

zangava-se com seus olhos porque viam o vir a ser, com seus ouvidos porque o ouviam. "Não sigais o olho estúpido" — assim diz agora seu imperativo —, "não sigais o ouvido ruidoso ou a língua, mas examinai somente com a força do pensamento!" Com isso, executou a primeira e sumamente importante, se bem que ainda tão" insuficiente e fatal em suas conseqüências, crítica do aparelho cognitivo: ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão, como se fossem duas faculdades totalmente separadas, ele dilacerou o próprio intelecto e encorajou àquela separação totalmente errônea entre "espírito" e "corpo" que, particularmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia.²²⁹

Assim, na perspectiva de Nietzsche, o pensamento de Parmênides foi o maior equívoco pelo qual passou a filosofia ocidental. Afinal, para o filósofo alemão, primeiramente, o devir explícito pelos sentidos estava certo; segundo, não existia uma dualidade intransponível entre a racionalidade e as emoções, de sorte que seria impossível conceber um pensar que fosse puramente racional ou puramente emocional, o que havia era uma coisa só, agregada e misturada, um corpo desejante afetado inelutavelmente pela sensibilidade e, simultaneamente, dotado da capacidade de reflexões cognitivas. Sendo assim, em razão de Nietzsche defender à tese de que os sentidos eram instrumentos idôneos a atestar a fluidez do vir a ser, o filósofo de Éfeso não poderia deixar de ser investido de críticas: “[t]ambém Heráclito fez injustiça aos sentidos. Estes não mentem nem de maneira como os Eleatas acreditavam e nem da maneira como ele mesmo acreditou, — eles não mentem de maneira de alguma”²³⁰. Ou seja, Heráclito não poderia ser poupado de objeções em razão de, igualmente como Parmênides, repugnar a sensibilidade. Os sentidos comprovam sim o devir. Para Nietzsche, seriam eles, indubitavelmente, meios de prova substancialmente hábeis a demonstrar um mundo inarredável pelo fluxo provocado pela guerra inacabável dos opostos. Assim, o que importa, na filosofia nietzschiana, é a postura diante do relato da sensibilidade. Primeiro, não se recebe dos órgãos dos sentidos uma matéria cerceada e íntegra; segundo, equivocava-se quem predica como falso a multiplicidade e o vir a ser demonstrado pela sensibilidade. Desse modo, Nietzsche sempre foi contundente quanto a dirigir críticas aos seus antecessores, afinal, para ele, tradicionalmente toda a atitude filosófica sempre foi, erroneamente, acompanhada de uma repudição sobre qualquer conteúdo que fosse proveniente dos sentidos, de sorte que se poderia resumir a filosofia, até então, como ausência de sensibilidade (um vácuo empírico). Essa postura de enfeitamento, inclusive, fez com que os filósofos sempre fossem ignorantes, iletrados,

²²⁹NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 261.

²³⁰NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 24

desprovidos de qualquer conhecimento em relação à vida, afinal esta só poderia ser conhecível e alcançável por intermédio de nossos órgãos dos sentidos, conforme afirma Nietzsche:

[o]utro os filósofos temiam os sentidos — não teremos esquecido demais esse temor? (...). Os filósofos de outrora, pelo contrário, acreditavam ser atraídos pelos sentidos para fora de seu mundo, o frio reino das “ideias”, numa ilha perigosa e mais meridional, onde temem ver suas virtudes de filósofos derreter como a neve sob o sol. Para filosofar era preciso então tapar os ouvidos com cera; um verdadeiro filósofo não entendia a vida, porquanto a vida é música, e ele negava a música da vida — é uma velha superstição de filósofo acreditar que toda música é música de sereia.²³¹

A pataratices, segundo Nietzsche, está em arbitrariamente conceber “a mentira da unidade, a mentira da coisidade [*Dinglichkeit*], da substância, da duração...”²³² E quem faz isso, segundo os filósofos parmenidianos, é a razão, de modo que, de acordo com a filosofia nietzschiana, esta seria a grande vilã, afinal impõe qualidades incorretas, errôneas sobre a matéria sensível, mata e uniformiza a pluralidade, o diverso, as transformações. As coisas estão aí em constante tráfego de mutação, e por esse motivo os sentidos não estão equivocados, eles provam o sobrevir e o perecimento. Os nossos olhos filmam e acompanham o trânsito, percebe o processo ininterrupto do fluxo e do devir. Contudo, a razão despoticamente quer fazer da visão²³³ um instrumento robótico, uma câmera fotográfica independente, capaz de retirar da natureza um recorte emoldurado, fixo como se a coisa significasse apenas aquela circunscrição, aquele pedaço, o qual, depois de “fotografado”, desgarrar-se de nossas lentes biológicas, perde a vida, desfalece, sucumbe, morre e não encontra mais nada de correspondência ao vir a ser. Aquela fotografia não se conforma a nada, afinal o trânsito nunca parou, salvo na quimera, na dissimulação do ser no qual pensa a razão. Esta é a grande bruxa, a grande charlatã. Sendo assim, diz Nietzsche: “Heráclito terá eternamente razão no fato de que o ser [*Sein*] é uma ficção vazia. O mundo “aparente” é o único que existe: o “mundo verdadeiro” é apenas mentirosamente acrescentado...”²³⁴

²³¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 253.

²³² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 24

²³³ Usamos como exemplo a visão, porém se aplica a todos os sentidos quanto à habilidade de perceber o vir a ser.

²³⁴ Ibidem. Pág. 24. É importante observar, como pondera Scarlett Marton, que Nietzsche não tem como pretensão subverter a metafísica. O objetivo dele não é realocar as partes que compõem esse dualismo como fez o positivismo. Isto é, não há intenção alguma em transformar o mundo sensível em verdadeiro, e o mundo inteligível em falso (aparente), afinal não se trata de uma contrária reapreciação que provoque a troca de quem ocupa os lugares dessa polarização. Nietzsche, longe disso, tem como escopo destruir essa perspectiva que advoga pela existência de dois mundos e preserva, por consequência, a metafísica. O ponto crucial, portanto é acabar com essa maneira de pensar estruturada a partir de uma dualidade. Cf. MARTON, Scarlett. A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo Avant La Lettre. **Cognitio: Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 115-120, jun. 2018. ISSN 2316-5278. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/cognitiofilosofia/article/view/13587>>. Acesso em 29 abril 2020.

O devir de Heráclito vem ao encontro do pensamento de Nietzsche, na medida em que, no filósofo alemão, a razão não é tomada como uma entidade transcendente, isto é, não se consubstancia fora, alheia ao corpo. Nesse prisma, o ser imóvel, eterno e imutável pensado por intermédio desse suposto centro de comando e de operação intelectual se revela como um equívoco, um erro, uma problemática da idiosincrasia dos filósofos, visto que expurga o devir, não o aceita. Portanto, o equívoco da razão, conforme estruturada, é fazer constatações fotográficas monocromáticas, é captar de maneira a reduzir tudo na universalidade, como se esse conteúdo abstraído por ela fosse, inclusive, imperecível, idêntico em todo decorrer do tempo. Como diz Nietzsche, “(...) o preconceito da razão nos coage a estabelecer unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser (...)”²³⁵. A própria linguagem natural, hodiernamente, demonstra bem como ainda estamos impregnados pela compreensão filosófica de Parmênides. É possível perceber que não admitimos a pluralidade, o vir a ser por intermédio das respostas de perguntas, por exemplo: “como foi a festa?”; “Como é o professor?”; “Como está o tempo?”; “Como é estar de férias?” Todos esses questionamentos são respondidos a partir de uma perspectiva do ser do filósofo de Eleia, como se a realidade fosse constituída pelos princípios clássicos da lógica formal. Comumente, ouviríamos respectivamente: “a festa foi boa”; “o professor é ruim”; “o tempo está quente”; “estar de férias é agradável”. Todavia, se houvesse uma provocação mais incisiva, teríamos: “a festa não foi tão boa assim; na verdade, ela foi boa e ruim, porque, de uma lado, as bandas eram apazíveis; por outro lado, havia muita gente”; “o professor é bonzinho²³⁶, porque sabe muito, porém, ao mesmo tempo, é ruim, pois fala muito baixo, tem uma péssima dicção”; “aqui, na sala, faz calor, no entanto frio, se ficar em frente ao ventilador”; “estar de férias é ótimo, mas horrível, ao mesmo tempo, na medida em que se perde o contato diário com os colegas de trabalho”. Ora, em um primeiro momento, existe a tendência de se pensar conforme Parmênides concebia o ser (é ou não é), de sorte que não se admite, por exemplo, como resposta dizer que a festa foi concomitantemente boa e ruim, afinal ou ela teria sido categoricamente boa, ou ela teria sido definitivamente ruim. No mesmo sentido, aplica-se para as demais perguntas: o professor somente poderia ser bom ou ruim; o tempo somente poderia estar quente ou frio; estar de férias somente poderia ser algo deleitável ou não; afinal, para essa perspectiva, admite-se apenas a unidade como possibilidade. No entanto, conforme já se rechaçou, se houver um estímulo para que a pessoa expresse ao máximo

²³⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014. Pág. 25.

²³⁶ No português, um dos usos do diminutivo é para expressar uma multiplicidade de predicados contraditórios sobre o que se fala, de modo que o locutor não pareça ser indelicado, grosseiro.

como poderia predicar tais “objetos”, preservar a lógica que recusa a contradição já não faz mais sentido, visto que não se revela suficientemente hábil a contemplar cabalmente aquilo que fora questionado, pois justamente foi ignorado todo o devir. Nesse sentido, não há como poder falar (conhecer) sobre o mundo quando partimos de uma compreensão que põe o homem para se lançar de si, da razão como se essa unidade cognoscente fosse apartada do corpo, e este fosse um mero passível e imutável expectador do meio, da natureza na qual habita.

Para Nietzsche, conforme já se examinou, mundo só existe um, o da aparência (se quisermos manter essa nomenclatura proposta pela tradicional filosofia platônica), aquele sobre o qual nossos sentidos se debruçam. Não há dualidade de mundos. Negar essa razão entranhada com a sensibilidade é silenciar o devir, é dilacerar a vida, é comprometer (ou melhor, extinguir) a pluralidade como disposições de interpretação acerca do mundo. Essa entidade cognoscente, compreendida isoladamente, é deveras perigosa e um tremendo equívoco, na concepção de Nietzsche, porque se põe, precisamente, alheia ao mundo tal como ele é constituído pelo fluxo interruptivo da guerra dos opostos. Ou seja, conceber a razão arredada da organicidade do corpo é fadá-la ao fracasso, na medida em que estaria ela inculpida a falar a respeito de ficções, a conhecer ilusoriamente seções imobilizadas que não correspondem ao mundo, pois são frutos de recortes criacionista do observador. A natureza não olha para si e faz demarcações, enquadramentos como se fosse constituída e estruturada a partir de rígidas parcelas, cotas e partes. A natureza apenas é devir. Todavia, a tradicional filosofia ocidental, embora assim não se apresentasse, esculpiu o processo de conhecer como resultado implícito de uma postura de estimar contornos arbitrariamente definidos sobre o mundo que se investiga, analisa-se, reflete-se, de sorte que todo o saber não passa de uma preconceituosa atitude fragmentária. A natureza é uma miscelânea, porém o filósofo insiste em buscar verdades como se elas fossem abruptamente circunscritas, balizadas. Essa atitude filosófica somente concebe a unidade, pois se parte do pressuposto que apenas existem qualidades implacavelmente estanques, dispostas estremadas, impassíveis de se confluírem concomitantemente. Conforme se discorreu anteriormente, “a festa só poderia ser boa ou ruim”, como também “a pedra somente poderia ser dura” ou “o pudim apenas poderia ser doce ou não”. A perseguição pela essência é o reflexo de um preconceito filosófico que unicamente aceita identidade e unicidade. Como salienta Paulo Cesar Jakimiu Sabino, nessa ambição pela descoberta da verdade, os filósofos acabam por pintar o mundo em uma escala reduzida de possibilidades, apenas preto ou branco (ou é tão somente preto ou é tão somente branco). Eles decisivamente se recusam a adentrar nas pluralidades de cores, de modo que imerge um abismo cognoscível, afinal se despreza uma

diversidade de sentidos e significações que a natureza exuberantemente oferece. O mundo, para eles, se revela pálido como consequência de se separar, erroneamente, aquilo que tornaria possível essa observação completa: a razão e o corpo.²³⁷ Ainda conforme ressalta o autor anteriormente citado, é imprescindível observar, demais disso, que Nietzsche não envilece diretamente a razão em si, isto é, não existe, por parte deste filósofo, um desmerecimento como se ela fosse dotada de completa irrelevância ou simplesmente falaciosa. A crítica, no pensamento nietzschiano, é dirigida em relação à maneira de compreender essa entidade como grão-mestre do conhecimento isolada do mundo que a própria constitui.

Desse modo, acusar Nietzsche de ser um defensor do irracionalismo não condiz com aquilo pregado por este filósofo, afinal ele desgostava, na verdade, “da separação visceral entre corpo e razão, como se uma pudesse se distanciar da outra, ou então a crença na razão como pensamento consciente e objetivo”²³⁸. Assim, quando Nietzsche volta os seus olhos para o corpo (a sensibilidade), não se trata de render um altar especial aos sentidos em detrimento da razão. O ponto-chave é: o homem, embora se situe como detentor de racionalidade, no final, ainda assim, é inexoravelmente um composto orgânico de interação com a natureza por intermédio da sensibilidade. Como ressalta Scarlett Marton, em Nietzsche “[c]onhecer é, pois, apropriar-se. Trata-se de uma atividade de todos os seres vivos, mais ainda, de todas as células, tecidos e órgãos; no limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica”²³⁹. No entanto, isso não significa que devemos, em compensação, conceder uma predileção irrestrita aos sentidos. Estes não são vilões, não têm como propósito enganar o homem, conforme a filosofia ocidental tradicionalmente sustentava. Todavia, nem por isso Nietzsche se alinha aos empiristas²⁴⁰. O filósofo alemão é avesso a essa corrente filosófica na medida em que pensadores como John Locke, por exemplo, aduzia que o homem era um quadro em branco²⁴¹, como ainda que todas as ideias eram provenientes da

²³⁷ SABINO, Paulo Cesar Jakimiu. Nietzsche e a formação do (vir-a) ser pela linguagem. **Guairacá - Revista de Filosofia**, Guarapuava, v. 32, n. 2, p. 42, 2016. ISSN 2179-9180. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/issue/view/279>>. Acesso em 04 maio 2020.

²³⁸ Ibidem. Pág. 42.

²³⁹ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Pág. 199.

²⁴⁰ Por “empirismo”, no sentido amplo do termo, entende-se ser a posição filosófica que considera o conhecimento sintético proveniente da experiência, tanto no que diz respeito à origem, como em relação à derivação; e só seria ele válido se fosse confirmado a partir da verificação em fatos metodicamente observados ou “se reduz a verdades já fundadas no processo de pesquisa dos dados do real, embora sua validade lógica possa transcender o plano dos fatos observados”. Cf. REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20ª Ed. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 87.

²⁴¹ BRUM, Fábio Antônio. **A realidade externa no ensaio de Locke**. 2017. 119 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Págs. 11 e 42. Disponível em:

experiência²⁴². Sendo assim, Nietzsche se põe contrário ao empirismo, pois este considerava o conhecimento como fruto de um processo passivo, consciente, no qual o sujeito percebe uma matéria externa a si sem produzir interferências sobre o objeto e sobre o conteúdo desta reflexão; ignorando, por conseguinte, a interposição das pulsões (escondidas ou não) que trabalham em comunhão à atividade valorativa. Para a filosofia nietzschiana, conforme aponta Paulo Cesar Jakimiu Sabino, o corpo não é compreendido como uma simples morada que apenas acolheria as percepções sensíveis, consoante o empirismo preconizou, mas sim como um composto preenchido por uma racionalidade imbuída nos afetos, instintos, impulsos, paixões e sentimentos, de sorte que o conhecimento, por consequência, seria, igualmente, um produto vital fruto de uma avaliação que constrói nosso mundo.²⁴³

Ou seja, Nietzsche se qualifica como um grande defensor dos sentidos, porém não da mesma maneira pregada pelos empiristas, afinal estes conceberam uma razão depurada do corpo, como se fosse um centro de operação lógica soberano, não sujeito ao mundo, de modo que o conhecimento em nada teria relação com os processos biológicos, a não ser tão somente no aspecto que nossa estrutura orgânica concederia ferramentas imparciais de percepção. Nietzsche, ainda, vai além, pois não apenas traz de volta a razão como instância corporal permeada pelos ímpetos das forças vitais, como ainda defende o conhecimento como um processo complexo, na medida em que, como atividade, envolveria não só aspectos do desenvolvimento orgânico, mas também as particularidades de avaliação reclamadas, imbricadamente, pelo ambiente social inserido. Nesse sentido, ele nem se filia ao racionalismo, nem ao empirismo. Conforme explica Scarlett Marton:

[a]s operações intelectuais, que ele (o ser humano) realiza, resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem necessariamente tanto aspectos da constituição biológica quanto circunstâncias da existência social. Nessa medida, conceber a mente como depositária de ideias inatas implica presumir que o homem é dotado de capacidade que não procedem de sua constituição biológica; entendê-la como “tábula rasa”, em que são inscritos os caracteres da experiência, importa supor que ele adquire ideias independentemente de sua atividade avaliadora.²⁴⁴

<<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/52011/R%20-%20T%20-%20FABIO%20ANTONIO%20BRUM.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 07 maio 2020.

²⁴² DUTRA, Luiz Henrique de A. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. Pág. 104.

²⁴³ SABINO, Paulo Cesar Jakimiu. Nietzsche e a formação do (vir-a) ser pela linguagem. **Guairacá - Revista de Filosofia**, Guarapuava, v. 32, n. 2, p. 42, 2016. ISSN 2179-9180. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guairaca/issue/view/279>>. Acesso em 04 maio 2020.

²⁴⁴ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Pág. 201.

Com efeito, o racionalismo pecaria por acreditar em condições congênicas, *a priori*, inseridas no momento constitutivo do ser humano, independentemente da fisiologia, com o fim de o acompanhar durante toda a eternidade sem sofrer nenhuma transformação. O empirismo, por sua vez, erraria em razão de crer que o ser humano receberia da natureza a matéria sensível sem interferência alguma, pois os órgãos da sensibilidade seriam apenas instrumentos desinteressados de observação. Em outras palavras, aquele dispõe ser o ser humano dotado de condições não biológicas imutáveis como se a vida fosse estática; este coloca o ser humano em estado de total passividade — imune, inclusive, à cultura — como se ele, mesmo regido pelos impulsos e desejos enquanto atividade vital, não interpretasse o mundo que o cerca. Em síntese, “se o racionalismo peca por ignorar a fisiologia, o empirismo erra por desprezar a história”²⁴⁵.

Na filosofia nietzschiana, é imprescindível sempre se recorrer a Heráclito pela seguinte razão: os filósofos, em acordo ao pensamento de Parmênides, em um desapego pela natureza sensível, tradicionalmente seccionaram o mundo, como se este fosse a constituição de partes autônomas, unidades exatamente imperecíveis, impassível de qualquer mutação, incólume a si e ao meio externo. O predicado fundamental é a insuperabilidade da identidade, pois o ser não padece. Eis a necessidade dessa separação brutal entre razão e corpo, afinal este nunca vai atestar a tese do imobilismo. Assim, se há essa afeição por essa razão isolada, conseqüentemente o mundo no qual vivemos se torna inalcançável, de modo que se resta preso a um universo ficcional, falacioso. O que existe, na visão de Nietzsche, é um único mundo: a natureza entremeada pela vida, mergulhada nas pulsões. Não há o plano inteligível e o plano sensível, o mundo é apenas um onde a racionalidade e a natureza composta de estados biológicos litigiosos estão em conjuntos. Nesse prisma, quando os filósofos tomam o mundo como um grande tecido constituído, demarcadamente, por retalhos metafísicos e empíricos (retalhos esses que, quanto ao caráter, são discricionariamente definidos por eles), enxergam, por conseguinte, uma natureza consubstanciada por contradições, desrespeitos, desigualdades, martírios, penúrias. No entanto, isso só ocorre, segundo a leitura de Nietzsche da filosofia heraclitiana, por causa dessa maneira preconceituosa de, a todo custo, fazer recortes na natureza, dividindo-a em unidades estritamente individualizadas, quando, na verdade, ela é um composto em perfeita harmonia quando analisada a partir de uma perspectiva a contemplar a

²⁴⁵ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Pág. 201.

integralidade, o todo, de sorte que é possível sim afirmar a existência de paupéries, porém apenas quando se parte do ponto de vista do homem que insiste em ver um mundo fracionado:

[h]á culpa, injustiça, contradição, sofrimento, neste mundo? Sim, exclama Heráclito, mas somente para o homem limitado, que vê em separado e não em conjunto, não para o deus contuitivo; para este, todo conflitante conflui em uma harmonia, invisível decerto ao olho humano habitual, mas inteligível àquele que, como Heráclito, é semelhante ao deus contemplativo.²⁴⁶

Essa postura de fragmentar o mundo é a expressão de uma ansiedade por segurança, a qual, no pensamento da tradicional filosofia ocidental, só se alcançaria quando, por meio da razão, bem definidas estivessem as circunscrições das coisas, de maneira que, na descoberta do exato limite, expressar-se-ia o conhecimento e o domínio da verdade. Conforme observa Umberto Eco, essa atitude filosófica decorre de um racionalismo grego (principalmente na figura de Platão e Aristóteles) que estimava a sabedoria estar em conhecer por intermédio da causa, de modo que, até mesmo, definir Deus significaria demarcar uma causa a qual se consubstanciaria como última, visto que não existiria nenhuma posteriormente. Assim, com o objetivo de tornar possível o conhecimento das causas, seria necessário se socorrer de alguma ferramenta cognoscível que fosse capaz de realizar essa leitura de noção de cadeia unilinear: a lógica formal. Esta é quem permite a compreensão da unilinearidade da cadeia causal. Por meio fundamentalmente de três princípios: “identidade” ($A = A$), “não contradição” (é impossível que A seja e, ao mesmo tempo, não seja) e “terceiro excluído” (ou A é verdadeiro ou A é falso), decorre a forma de raciocínio próprio do racionalismo ocidental o *modus ponens*: “se p, logo q; mas p, logo q”, de modo que a “norma lógica é *modus*, mas o *modus* é também limite, e portanto, confirm.²⁴⁷

O ser de Parmênides como relato vencedor na filosofia ocidental traduz essa preocupação pela fronteira, afinal, quando se pensa sobre o ser e se afirma que ele é e que o não ser não é, na verdade, a discussão é a respeito da própria circunscrição (onde está a fronteira? Qual é o limite?), pois o ser só é ser até onde ele é, depois disso ele já não é. Como ressalta Umberto Eco, esse racionalismo forjado pelos gregos antigos, no ocidente, desembocou-se como uma grande obsessão quanto a ser a suposta maneira correta de se pensar. Um bom exemplo dessa implicação filosófica é possível se verificar na Roma Antiga. Já no mito da fundação de Roma, observa-se um apego descomedido pelo confirm, Rômulo demarca um limite

²⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 258.

²⁴⁷ ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. Pág. 21.

(territorial) e assassina o irmão, porque este transgride a fronteira. Se se desconsidera a divisa, não há como subsistir *civitas*. Outro exemplo está na figura de Horácio Cocles. Este se torna herói porque soube bloquear o inimigo no confim, uma ponte a qual se consubstanciava como o limiar de Roma e não Roma (os outros). A própria construção das pontes era um ato solene, cerimonial (deveriam ser erguidas por meio de uma meticulosa liturgia do *pontifex*), pois elas eram profanas, na medida em que subjuga o “abismo”, o *sulcus*, o leito que demarca onde termina Roma e começa a não Roma. A mesma filosofia se examina na ideologia da *pax romana* e no projeto político de Augusto quanto ao anseio em demarcar precisamente as divisas. A preocupação consistia em delimitar rigorosamente Roma; afinal, quando não se tivesse mais uma exata noção das fronteiras, e os bárbaros (nômades que deixaram o território de origem e se movem por toda e qualquer localidade como se qualquer lugar os pertencessem) tivessem estabelecido a filosofia itinerante deles, seria o perecimento de Roma, de modo que qualquer local poderia ser a capital do império.²⁴⁸ É esse pensamento rígido, inflexível que, como já fora examinado, Nietzsche combate. A crítica deste filósofo é sobre o ser, sobre os conceitos múmias dos filósofos os quais traduzem esse racionalismo grego herdado pelos latinos. Ou seja, segundo o filósofo alemão, quando a tradicional filosofia ocidental inquire sobre “o que é o homem?”, segue a compreensão de Parmênides sobre o ser, de maneira que, para eles, seria necessário “descobrir” a fronteira que o delimita, conhecer o confim que estabelece a divisa do homem e do não homem; afinal, conforme pondera essa perspectiva, se não existe limite sobre o que é o homem, não há circunscrição, de modo que homem pode ser tudo (estar em tudo) e, assim, responde-se sobre “o que é o homem?” afirmando que este pode ser qualquer coisa.

Em posição diametralmente oposta, está Heráclito a quem Nietzsche concedeu certa estima. O devir que este filósofo grego defende evidencia a insegurança oposta ao pensamento racionalista. De fato, se na compreensão parmenidiana há uma certeza sobre o que é Roma, para utilizar o exemplo de Umberto Eco; no vir a ser, é incerto o que esta seja (ou onde esteja), como permite, ainda, a possibilidade de se questionar: “como ela será (onde ela estará)?”. O homem, de certo modo, sempre pareceu amedrontado pela impossibilidade de realizar previsões, preferindo, portanto, acolher o ser o qual é posto como eterno identicamente. Por que se preocupar, por exemplo, com a extinção da compreensão ética do imperativo categórico de Kant, universalmente válido, incondicionado, quando o imperativo moral “não deves mentir” é um mandamento *a priori* independente de qualquer conjunção empírica? Porque, se não existir

²⁴⁸ ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. Pág. 22.

esses parâmetros reguladores fixos sobre o porvir, o ser humano estará entregue, por completo, sobre as incertezas do futuro, isto é, não haverá quem o “proteger” da ausência total de previsibilidade, visto que, nesse caso, não existe nenhuma instância de gerência, como também sentinelas morais.

A ética kantiana, nessa perspectiva, tendo em vista seu caráter metafísico, revela-se como um bom exemplo quanto à tentativa de controlar todo vir a ser. Afinal, nas amarras de sua fórmula, ela se configura como única, válida para todo o sempre; logo, não haveria razões para se angustiar sobre o futuro, pois ela é previsível, estrutura-se como uma lei metafísica. Nesse sentido, o devir empurra o homem para a guerra dos opostos (ou melhor, enclausura-o nesse conflito), o que, aparentemente, seria um martírio, visto que supostamente a placidez jamais poderia ocorrer quando não conseguimos ter definições precisas e sempiternas. Por isso, Nietzsche, ao discorrer sobre o devir de Heráclito, para que entendamos, utiliza-se de uma linguagem metafórica para descrever como compreender o que seria a mudança como essência do mundo e compara essa experiência como semelhante à sensação de estar em um terremoto, momento no qual se perde a confiança na terra firme, de modo que se flutua nas forças que se digladiam a ponto de nada mais ser (não existe algo que seja), pois, nesse embate, tudo se encontra simplesmente em um estado constante de vir a ser, o que, para a tradição filosófica ocidental, seria “terrível e atordoante”.²⁴⁹ Assim, a metáfora de Nietzsche de comparar o terremoto com o devir de Heráclito revela-se de acordo com o pensamento desse filósofo grego, na medida em que, no abalo sísmico, o que ocorre é um estado impermanente das coisas, de modo que nada chega realmente a ser uma “coisa”, pois tudo está em um processo continuado de transmutação.

Ou seja, não há como falar sobre coisas, afinal elas sequer chegam a ser algo. Porém, poderia se objetar a partir do questionamento que Karl Popper nos propõe, por exemplo, ao analisar o problema da mudança nos seguintes termos: “[t]oda mudança é uma mudança de algo. Deve haver uma coisa que muda e essa coisa deve permanecer, enquanto muda, idêntica a si mesma. Se, pergunta-se, ela permanece idêntica a si mesma, como pode mudar?”²⁵⁰ Conforme dispõe o filósofo austríaco, observa-se que, na mudança, acredita-se haver a permanência de algo (a coisa mesma), afinal, quando algum ponto ocorre de se tornar diferente,

²⁴⁹NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 258.

²⁵⁰ POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 191.

existe, necessariamente, algo sólido, permanente: a coisa, que apenas em algo se distinguiu. É essa coisa o ser, a essência. Desse modo, conquanto haja uma parte que mude, subsiste a coisa ali, que continua “idêntica a si”. Então, nessa compreensão, há, ainda, o ser imutável, perene; por outro lado, há aquilo passível de mudança, todavia isso não é o ser. Popper nos explica essa compreensão por intermédio do exemplo de uma folha: ora, esta em si continuaria existindo, ela é a coisa que permanece, embora possa mudar de verde para marrom, úmida para seca, quente para fria.²⁵¹ Quanto a certas coisas e no que diz respeito a determinadas alterações sobre elas, tudo indica que esse pensamento estaria correto; afinal, quanto à pedra, por exemplo, no decorrer de anos, sua massa estaria menor ou maior a depender do processo geográfico sofrido, poderia estar de outra cor, contudo — num intervalo de tempo insignificante, em termos de transformação do solo — haveria uma pedra; entretantes, e se nós pensássemos como coisa o ser humano o qual se decompõe bem mais celeremente? No caso desse ser biológico, após seu definhamento, restará apenas os ossos e, depois, nem isso. Logo, evidente como não existiria a coisa mesma, pois esta, no todo, também se transforma. Como aponta ainda Popper, a solução de Heráclito está em afirmar apenas existir o trânsito e que nada está imóvel, de sorte que não há coisas, pois a existência se restringe a conceber esse atributo apenas às mudanças, processos. Ou seja, “não há folha enquanto tal, nenhum substrato imutável que seja primeiro úmido e depois seco; há, sim, um processo, a folha em secagem”. Portanto, as coisas com as quais o homem trabalha, na verdade, consubstanciam-se uma alucinação, uma equivocada compreensão da realidade, pois “[t]odas as coisas são como chamas, como fogo. A chama pode parecer uma coisa, sabemos, porém, que não é uma ‘coisa’, mas um processo”.²⁵²

De toda sorte, a compreensão de Karl Popper, a qual fora também a de Nietzsche, é apenas uma interpretação possível a respeito da sentença de Heráclito (“tudo muda e nada permanece). Conforme, anteriormente, Nietzsche analisou; havia, justamente, duas direções hermenêuticas em relação a essa proposição:

[s]e dissermos a matéria de todas as coisas modifica-se perpetuamente, isso significa então que todas as coisas renovam permanentemente o teor de suas partes; se dissermos que toda coisa singular passa, e nenhum permanece, isso significa então que nenhuma coisa individual permanece eternamente em sua existência individual, ainda que se mantenha inalterada por longo tempo. No último caso, todo peso recai sobre *oyden menei*, e *panta korei* nada mais significa do que toda coisa tem uma vez seguir adiante de seu lugar aqui. No primeiro caso, *korei* tem um sentido muito enfático, e *oyden menei* se relaciona a cada parte da substância: nenhum pedacinho da mesma permanece o mesmo que ele é, por exemplo, nenhum pedacinho de terra

²⁵¹ POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 191.

²⁵² Ibidem. Págs. 190 e 191.

permanece terra, a saber, por mais longo tempo do que um momento. Então, em verdade, toda permanência qualitativa e especial estaria, por princípio, banida do mundo; então estaria correto o que Platão designa como o ponto de vista do heraclitianos, que nenhuma coisa é isso ou aquilo, porém apenas se torna perpetuamente isso ou aquilo. Essa interpretação é a de Platão. Nisso ele segue os heraclitianos: enquanto que Heráclito, segundo a demonstração de Schuster (p. 207ss), pensa apenas que nenhuma coisa no mundo furta-se finalmente ao declínio. *Oyden menei* tem o acento principal.²⁵³

A primeira interpretação se concentra nas mudanças, de modo que se foca nas transformações incidentes sobre as partes, ou seja, como se cada componente se tornasse outra coisa sem haver, aparentemente, seu perecimento. Se “X” é composto por “A”, “B” e “C”, eles se converterão, de modo que estarão diferentes. A segunda interpretação ressalta as transformações, não importando a especificidade. “A”, “B” e “C”, por exemplo, enquanto coisas, também se alteram, de modo que nem a individualidade escapa do devir. No primeiro enfoque, fala-se em coisa (no “X”, por exemplo), quando todas as unidades constitutivas, transformam-se, não existindo mais, portanto, igualdade. Todavia, conquanto a propriedade da identidade se esvaia, concentrar-se na mudança poderia levar a crer que algo se resguarda intacto nesse processo. Ora, se “X” pressupõe certos elementos, e estes se transformam interruptamente, logo nem sequer existe “X”, afinal “A”, “B” e “C” nunca se preservaram imóveis. Sendo assim, no segundo enfoque, adstringe-se a atenção sobre a especificidade como sujeita, inelutavelmente, ao esvaecimento. “Nada permanece”, isto é, há o definhamento, o perecimento de tudo. Cada coisa individual deixa de existir, pois é ela extinta pela transformação. Assim, quando Nietzsche sublinha, no segundo caminho interpretativo, que “nenhum pedacinho da mesma permanece o mesmo que ele é”, ressalta ele, para essa concepção, não existir algo que não se extinga. Tudo, no decorrer do tempo, desaparece, passa a ser outra coisa. Ou seja, coisa, nessa perspectiva, é, inclusive, um conceito sem sentido (sem correspondência), conforme diz Nietzsche ter Platão compreendido da sentença heraclitiana, afinal não há nada estável no mundo, tudo está em um processo contínuo de transformação, de sorte que as coisas, infindavelmente, tornam-se (não é mais aquilo, agora é isso e, assim, sucessivamente).

Conforme foi analisado nas 3 páginas anteriores, Karl Popper também interpreta Heráclito como se este ponderasse pela transmudação de todas coisas, de modo que se restringiria a permanência como abrangendo, tão somente, a constante mudança. Todavia,

²⁵³*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York: De Gruyter, Abteilung 2, Band 4, 1995. Pág. 150 apud GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa.** 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pág. 211.

Nietzsche compreende que, para Heráclito, nesse processo de transformação, seria possível identificar as coisas em razão da composição se ater a uma estrutura delineada, uniforme e duradoura, permitindo, por conseguinte, alguma inteligibilidade taxionômica. Ou seja, as coisas se predicariam como tais (e, por isso, seriam reconhecíveis), porque seus componentes se organizam a partir de uma lógica, transmudando, seguindo uma disposição demorada e perdurável, capaz de possibilitar algum conhecimento discernitivo a respeito dela. Como aponta Oswaldo Giacoia Jr.:

[a] escolha da segunda alternativa (aquela genuinamente de Heráclito, segundo Schuster e Nietzsche) implica que nada permanece definitivamente na natureza, tudo passa, inclusive o céu e a terra atuais, mas tudo retorna igualmente de modo perpétuo. Todas as coisas existentes são transitórias, mutáveis — porém com consistência e identidade suficientes para permitir um gênero de conhecimento a seu respeito.²⁵⁴

Heráclito, para Nietzsche, preserva, nesse contexto, em certa medida, o sentido de “coisa”, afinal pondera o filósofo de Éfeso existir um determinado grau de especificidade, sob um arranjo rígido, suficiente a ponto de possibilitar uma identificação. Assim, as coisas, ainda que inexoravelmente nesse trânsito contínuo de mudanças, seriam coisas por se ater, embora precariamente, a uma estruturada ordenada. Ou seja, a pedra, enquanto pedra, seria possível de (re)conhecê-la, pois, a despeito do devir incessante sobre ela, compor-se-ia em conformidade a uma lógica. Desse modo, para a interpretação nietzschiana, Heráclito não é tão radical assim com seu próprio pensamento, pois este, ainda, salvaguarda um estágio, mesmo que precário, de permanência. E, curiosamente, como já foi analisado neste tópico — embora, para Nietzsche, Heráclito tenha feito concessões à ideia do imobilismo, dispondo a coisa como razoavelmente consistente — o filósofo de Éfeso era um opositor dos sentidos independentemente da predicação do mundo, porque, para esse filósofo grego, a sensibilidade, erroneamente, atestaria a estabilidade das coisas. Enfim, conforme se observa, no entender de Nietzsche, o pensamento de Heráclito espelhava uma reflexão comedida do devir. Numa posição mais radical, conforme ponderou a interpretação nietzschiana, estava Crátilo e Platão, Assim, embora este, nessa perspectiva, tenha, em suas reflexões filosóficas, concebido um dualismo de mundo (plano das ideias e plano sensível), compreendeu ele o mundo empírico como, intrinsecamente, imerso no vir a ser:

[a] outra escolha (a de Crátilo e Platão) implica que tudo está em fluxo incessante — portanto nem o mais ínfimo atributo de nenhuma coisa sensível existente permanece idêntico a si mesmo, o que tem por consequência que nada se pode pensar como constituindo a essência de tais coisas, pois subsistência supõe inerência, que supõe,

²⁵⁴ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pág. 212.

por sua vez, identidade e permanência. Sendo assim, tampouco pode haver qualquer gênero de conhecimento (*episteme*) correspondente a tais essências.²⁵⁵

Nietzsche, assim, conforme já se examinou, concordou apenas com a compreensão efetuada sobre o devir operada por Crátilo e Platão, em nada aquiescendo com essa dualidade de mundos platônica, principalmente no que diz respeito a essa ênfase sobre o plano metafísico. Não existe um plano idílico. Acreditar nele é dar sobrevida a duração, enquanto qualidade, como maneira de atender à preconceituosa estima da permanência como pressuposição para alcançar o conhecimento das coisas. Se tudo muda, não existe essência, de modo que, em Heráclito, Nietzsche encontra a provocação quanto a repensar se a inteligibilidade deve ser restringida à permanência, quando esta, inclusive, seria falaciosa.

Nesse contexto, perfilha-se o filósofo alemão como um aliado de Heráclito na medida em que está igualmente de acordo com o pensamento do filósofo grego sobre a rejeição do ser, o qual fora, como examinado, impregnado pela ideia de unidade e substância intransponíveis, imutáveis. Essa maneira de pensar, à luz de Parmênides, provoca o homem a enxergar uma realidade compostas por coisas austeramente definidas e apartadas integralmente de outras coisas. Conforme enuncia a parêmia popular, seria: “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa”. Ou seja, a atitude de descrever coisas (e estas só poderiam ser precisas, delimitadas para se configurarem coisas) já é partir do pressuposto que existem coisas. Isso só se sucedeu, consoante acentua Eduardo Nasser, porque seguiu-se a lição aristotélica de base parmenidiana. Para o filósofo fundador do Liceu, só há como salvar a possibilidade de se descrever a realidade quando se coaduna com o princípio “indemonstrável” da não contradição. Por intermédio desse axioma, seria possível apresentar definições das coisas, relatar um mundo constituído estritamente por objetos delineados, de modo que aquilo que não está de acordo com essa máxima não passa de um “absoluto devaneio”²⁵⁶. Nessa perspectiva, utilizando de um exemplo, a pedra é uma coisa e o que não é essa coisa não é pedra²⁵⁷, ou seja, só há como fazer a descrição desse objeto porque se considera impensável concebê-lo como sendo, concomitantemente, predicado por contradições, de sorte que, nessa perspectiva, o conhecimento só seria possível a partir da premissa de que a pedra, por exemplo, só poderia ser tão somente pedra. Nesses

²⁵⁵ GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pág. 212.

²⁵⁶ NASSER, E.. A crítica da concepção de substância em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 24, p. 88, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7798/5339>>. Acesso em 20 maio 2020.

²⁵⁷ Aqui podemos recorrer a lição de Umberto Eco a qual já exploramos, nas páginas anteriores, a respeito de como a lógica formal se preocupa com o confim. A pedra precisa ser definida; do contrário, se a pedra não se circunscreve a nenhum limite, ela seria, de uma só vez, o que é e o que não é, de modo que ela seria qualquer coisa, e, sendo qualquer coisa, não há que se falar em pedra, quando não mais existe a delimitação.

termos, o conceito de unidade, identidade e permanência é a máquina respiradora que dá fôlego ao conhecimento das coisas e, por conseguinte, da realidade, na medida em que se compreende esta constituída por aquela. Em outras palavras, “[p]ara afirmarmos que a realidade respeita a lei da não contradição, temos de acreditar forçosamente em ‘coisas’ separadas de outras ‘coisas’”²⁵⁸.

No entanto, divergentemente de toda essa lógica, consoante já adiantamos, encontra-se Heráclito. Para ele, não existia coisa, conforme a filosofia de Parmênides pregoava, mas sim o “um” consubstanciado por diversos múltiplos, de modo que a existência se revela como uma, porém constituída pelo diverso. Isto é, “Heráclito acreditava na unidade e na multiplicidade, todas as duas verdadeiras e coexistentes. A existência é, por isso, para ele, eternamente uma e eternamente múltipla.”²⁵⁹ Por essa razão, o filósofo de Éfeso refugia ilustrativamente seu pensamento sobre o devir em uma analogia com o fogo. Conforme explica René Untereiner, o fogo é, em Heráclito, uma colossal força ardente que cria, transforma, modela, transforma e destrói, ou seja, a ideia do uno, que se torna eternamente o múltiplo a partir do próprio múltiplo que, por sua vez, torna-se eternamente o uno, mostra apropriadamente que esse uno não é uma coisa estável, porém um fluxo poderoso, uma espécie de vontade infinita de vir a ser.²⁶⁰ Nesse sentido, o fogo não chega a ser uma coisa, é ele um processo em constante dinamismo a construir e destruir, de modo que se perfaz, aos nossos olhos, como uno substancial, no entanto se trata de um uno composto de uma diversidade em contínua vigorosa ação de transformação. René Untereiner, nessa perspectiva, utiliza-se, por exemplo, da expressão “uno-múltiplo”, pois Heráclito defende um mundo único permeado pelo devir, no qual não há imobilismo, porém sim alterações ininterruptas a fazer e a desfazer a todo instante simultaneamente, ou seja, “um

²⁵⁸ NASSER, E.. A crítica da concepção de substância em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 24, p. 90, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7798/5339>>. Acesso em 20 maio 2020.

²⁵⁹ UNTEREINER, René. À propos d'une interprétation d'Héraclite d'Éphèse par Aurobindo. In: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité**, n° 15, décembre 1956. p. 44. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1956_num_15_4_4156>. Acesso em 21 maio 2020.

²⁶⁰ Ibidem. Pág. 45. Karl Popper salienta que, aparentemente, Heráclito chegou à conclusão do devir a partir de uma introspecção, isto é, segundo o filósofo austríaco, o filósofo de Éfeso se questionou sobre si próprio enquanto coisa, respondendo, por conseguinte, que não se tratava de um mero algo, mas sim de vários processos, e eram eles que tornavam possível a existência, afinal o padecimento do jogo do dinamismo vital era a consubstanciação da própria morte. Nesse prisma, afirma Popper: “[p]odemos parecer a nós mesmo como coisas, se nos olharmos superficialmente, mas se nos olharmos com mais profundidade, descobrimos que somos processos e que, se o processo parar, é o nosso fim. Era esta, ao que parece, a intuição original que levou à descoberta de Heráclito: ‘Busquei a mim mesmo’ (DK 22B101), diz-nos ele. E o que descobriu não foi uma coisa, mas um processo: um fogo ardente, uma chama. Quanto mais vivos, quanto mais plenamente somos nós mesmo, mais estamos despertos. Se estivermos adormecidos, se nossos processos vitais se reduzirem, nossas almas já não serão um fogo vivo – estaremos quase mortos.” Cf. POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 191.

choque de forças, uma luta decisiva e criadora no interior desse ‘uno-múltiplo’²⁶¹. Esse abalroamento de forças é caracterizado pela guerra, de modo que apontaria Heráclito: “a matéria, sem começar nem terminar, ao mesmo tempo, nasce e morre, sobrevém e desaparece (na circunferência, começo e fim se coincidem)”²⁶².

No “uno-múltiplo” de Heráclito, o devir se irrompe por meio do processo de conflito de forças.²⁶³ Estas, por sua vez — conforme examinara Nietzsche — engrenavam o vir a ser na medida em que se desdobravam em duas frentes qualitativas de batalhas opostas, inimigas que lutam pela reunificação. Em outros termos, uma qualidade revolta-se consigo mesma e, a partir disso, divorcia-se, domiciliando no contrário. Faz parte do senso comum ponderar que conhecemos algo sólido, acabado e perpétuo, quando, na verdade, existe, concomitantemente, qualidades contrárias se guerreando entre si. Ou seja, no mesmo instante, visualiza-se a batalha entre a luz e o escuro, o amargo e o doce. Estão eles no mesmo ringue, mais precisamente, um preso ao outro. A depender do momento, distingue-se a supremacia do lutador; por vezes, um está à frente do placar, porém isso muda no decurso desse processo. Assim, o mel, nessa concepção, por exemplo, é, isocronicamente amargo e doce, e o mundo, como “uno-múltiplo”, seria ilustrativamente um recipiente de forças a se misturar incessantemente por si só. A guerra dos opostos é a gênese de todo devir, de modo que se percebe qualidades estáveis, porém se trata de uma mera ilusão, pois o que acontece é a expressão da preponderância temporária de um dos combatentes, todavia a guerra não se encerra, o litígio permanece sem fim à vista. “Tudo ocorre na medida desse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a eterna justiça.”²⁶⁴ Nesse sentido, o devir manifesta-se num incessante processo de edificação e destruição, o qual

²⁶¹ UNTEREINER, René. À propos d'une interprétation d'Héraclite d'Éphèse par Aurobindo. In: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité**, n° 15, décembre 1956. p. 46. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1956_num_15_4_4156>. Acesso em 21 maio 2020.

²⁶²Ibidem. Pág. 48. Em Heráclito, como observa Rodolfo Mondolfo, tempo e eternidade “se identificam em sua própria oposição, graças à lei da coincidência dos contrários”, isso porque a ciclicidade é “o fundamento e a própria essência da infinitude temporal, concebida sempre como terminável sucessão de vicissitudes opostas”. Nesse sentido, não por outra razão, Heráclito se utiliza do círculo para ilustrar seu pensamento, afinal, nesta figura geométrica, qualquer ponto se configura, concomitantemente, como princípio e fim. Cf. MONDOLFO, Rodolfo. **O infinito no pensamento da antiguidade clássica**. Trad. Luiz Darós. São Paulo: Editôra Mestre Jou, 1999. Págs. 85 a 91.

²⁶³ Conforme pontua Fernando R. de Moraes Barros, o devir tem como combustível para perpetrar as mudanças o embate interminável de forças. Toda força se desmembraria em duas atividades antagônicas que, perseverantemente, dirigir-se-iam sobre a outra. Apesar da fragmentação à luz da repudição, lutariam elas, paradoxal e obstinadamente, pela reunificação. Em beligerância, separam-se e, em contínua atividade mavórcia, insiste-se na (re)união. Não há nenhum momento qualquer de armistício ou de suspensão, o conflito é uma característica constante, “a chancela da eternidade ao vir a ser”. Cf. BARROS, F. R. M.. Nietzsche e 'A filosofia na era trágica dos gregos'. **Dissertatio** (UFPel), v. 30, p. 174, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/issue/view/531>>. Acesso em 17 maio 2020.

²⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 258.

não julga a si mesmo como insensível, perverso, afinal tudo corresponde a esse fluxo de transmutação eterno indiferente, onde não há vencedores, nem perdedores. O vir a ser, sem nenhuma ponderação de valor moral, apenas segue seu trânsito sem pretensão alguma.

Nietzsche, diferentemente, não compreende essa guerra de uma maneira puramente aleatória, porém sim regida pelo impulso da vitalidade. Dessa maneira, o filósofo alemão, ao fazer sua interpretação do pensamento de Heráclito, traz-nos uma metáfora a indicar sua pessoal leitura acerca do devir. Isto é, o filósofo alemão compara o vir a ser com o jogo do artista e da criança, o qual seria uma atividade inocente, despreocupada. A criança, em uma praia, brinca com a areia e a terra de maneira casual, ocasional, sem objetivos, interesses; faz ela montes de terras dispersos, constrói castelos, depois os derruba com a mão ou pisa-os com os pés; é um jogo, sem regras, isento de qualquer diretriz prefixada a (re)começar a todo instante. E mais, nessa recreação, é importante observar que todo o processo tanto segue a contingência fisiológica da criança, como também a imprevisibilidade das ondas do mar. A brincadeira é orientada, portanto, por último, pelas inclinações, de modo que tudo dependeria de cumprir a saciedade. Em síntese, a criança brinca conforme brota pulsão para tanto, a qual nunca se emerge identicamente, o entretenimento somente se (re)inicia se a vida assim reclamar. Os impulsos, quando se afloram, são necessidades que forçam o “artista” a criar.²⁶⁵ Esse processo do devir, ressalta Nietzsche, resulta da vida que, sem critérios predefinidos, impõe-se:

[n]ão é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça, em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o liga, ajusta a moeda, regularmente e segundo ordenações internas.²⁶⁶

Nietzsche utiliza-se, assim, da metáfora da criança (ela numa atividade recreativa) para defender a tese de que o mundo está imbuído num vir a ser despidido de qualquer fim específico. O mundo não percorre trilhas determinadas. Ele não trabalha, nem atua e nem se executa como se houvesse uma particularidade de objetivos a ser alcançado. Todo processo de transformação caminha na ingenuidade. Não existem metas. Não sequer chegar a lugar nenhum. As forças, inerentemente, estão sempre, sem propósitos, em disputa, vencendo ou perdendo conforme se desperta erupções de ímpetos e de vigor. Em Nietzsche, conforme salienta Bárbara Lucchesi, “esta concepção do mundo como jogo inocente, criação e destruição de todas as coisas presentes

²⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. Pág. 258.

²⁶⁶ Ibidem. Pág. 259.

no *cosmos*, significa a própria inocência do vir-a-ser identificada com o fazer do artista, ou da criança”²⁶⁷.

O jogo brincado pela criança representa, nesse sentido, a base heraclitiana que Nietzsche se utilizar para fundar seu pensamento cosmológico o qual compreende a própria *physis* constituída por um processo de fluxo circulatório. Para o filósofo alemão, o mundo se consubstancia no jogo da unidade dos opostos (dos contrários em luta), caminhando numa trajetória ininterrupta circular do vir a ser ao perecer. Assim, o devir, para Nietzsche, compõe todas as coisas, na medida que:

[s]e o mundo tivesse um fim, já deveria ter sido alcançado. Se existisse para ele um estado final não tencionado, também já deveria ter sido alcançado. Se fosse capaz de preservar e de cristalizar, capaz de “ser”, se no decorrer de seu devir possuísse, embora por um instante somente, essa faculdade de “ser”, já teria de há muito acabado todo do devir, logo também todo o pensamento, todo o primeiro “espírito”.²⁶⁸

Ou seja, não há, no pensamento nietzschiano, a crença na existência de alguma teleologia. O mundo, em Nietzsche, não está dirigido a nenhuma finalidade, pois, se assim fosse, já teria ele atingido esse estado de equilíbrio, apaziguado, inanimado, inativo; porém, muito pelo contrário, não se constata nada nele que seja diferente de um vir a ser atuante. Desse modo, se não há nenhum escopo a ser conquistado, se não existe a necessidade inexorável de chegar a nenhum fim, e o mundo, por isso, permanece em seu constante vir a ser, é porque, como explica Nietzsche, o devir integra-se, em cada parte de tempo, por uma invariabilidade quantitativa de forças, não importando os rearranjos provocado por essas tensões, pois, nesse processo, não há ganho, nem perdas, a equação se conserva.²⁶⁹ A ausência de finalidade e a conservação do número de forças pressupõe o mundo existente por si mesmo, não derivado, portanto, de nenhuma criação. O estado infundável de transformações (esse trânsito eterno de mudanças enquanto expressão do conflito de forças) isenta o mundo de qualquer compreensão que o ponha como fruto de alguma concepção. Se existe devir, o mundo não pode ser interpretado como obra. Conforme salienta Scarlett Marton, Nietzsche se opõe a qualquer espécie de criacionismo, pois:

[s]e nada é senão vir a ser, então o mundo não teve início nem terá fim. Supor que tenha sido criado implica tomá-lo como efeito da atuação da vontade de potência,

²⁶⁷ RAMACCIOTTI, Barbara Lucchesi. Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. **Cadernos Nietzsche**, (USP), v.1, pág. 59, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7918/5457>>. Acesso em 18 jul. 2020.

²⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 448.

²⁶⁹ Ibidem. Pág. 451.

como resultado do efetivar-se da força, ou então, implica vê-lo como produto de um poder transcendente que o fez surgir *ex nihilo*.²⁷⁰

A filosofia nietzschiana, assim, compreende o mundo simplesmente como um está aí, isto é, ele sempre esteve e estará presente. Dito de outra maneira, ele sempre se fez e se fará existente. E se remodela, justamente, por essa razão: como o tempo é infinito, e o mundo se perfaz composto de um número definido de força; este se transforma (constrói e se destrói) a partir de si, utilizando a si mesmo como matéria-prima. Em outras palavras, “[o] mundo existe; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, passa; jamais, porém, começou a devir, jamais cessou de passar — conserva-se sob duas formas... Vive de si mesmo: suas dejeções são seus próprios alimentos”²⁷¹. Nietzsche, desse modo, atribui-se como um seguidor de Dioniso na medida em que este seria uma divindade representante da harmonia permeada pelo conflito dos contrários. Dioniso, enquanto deus, não criou o mundo, apenas simboliza o estado bélico das forças como entidades de caráter múltiplo (criação e destruição). A simpatia do filósofo alemão se dá, justamente, por essa: Dioniso “é o Deus que rege o fluir e o destruir de todas as coisas, é o Deus que dá medida ao fluxo constante do vir-a-ser, por ser o Deus que brinca com inocência na circularidade do tempo. Este Dioniso é o próprio Deus de Heráclito”²⁷². A partir, principalmente, dessa inspiração, no filósofo de Éfeso e no deus do vinho, Nietzsche teceu essa compreensão: o mundo como uma quimera abundante de forças sem começo nem fim. Essas forças, para ele, estariam inflexivelmente delimitadas, sua quantidade nem se acrescentaria, nem se diminuiria, pois não haveria consumo, nem produção. Essas forças se predicam como mutáveis, isto é, têm a habilidade de se transformarem. Enquanto soma de forças, são elas invariáveis, uma constante (“uma casa sem despesas, nem perdas, mas também sem rendas e sem progresso, rodeada do ‘nada’ como de uma fronteira”)²⁷³. O mundo como reflexo dessas forças belicosas está sempre se manufacturando e se extirpando, seguindo um caminho circular misterioso, ignorando toda metafísica rígida de um perene “bem e mal”, de sorte que a felicidade do mundo está nele próprio, como enaltece Dioniso, na embriaguez da incessante luta de forças que põe a vida a andar conforme o traçado do círculo.

²⁷⁰ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 71.

²⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 451.

²⁷² RAMACCIOTTI, Barbara Lucchesi. Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. **Cadernos Nietzsche, (USP)**, v.1, pág. 62, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7918/5457>>. Acesso em 18 jul. 2020.

²⁷³ NIETZSCHE, op. cit., Pág. 453.

3.1.4 A vontade de verdade como refúgio metafísico, seja dos filósofos, seja dos cientistas

Ao se questionar sobre a atitude filosófica ocidental, o primeiro ponto de grande inquietação no pensamento nietzschiano diz respeito à concepção tradicionalmente defendida pela filosofia quanto à verdade emanar, inexoravelmente, no ser humano uma suposta ânsia pela sua procura. A filosofia, na consideração de Nietzsche, sempre se manteve inerte em relação a se preocupar com indagações sobre se haveria, realmente, por supostas presumíveis razões naturais, essa entidade aliciadora a levar o ser humano inevitavelmente à sua busca. Se fôssemos, a partir da filosofia nietzschiana, traduzir, em uma apertada síntese, toda tradição filosófica ocidental, diríamos que ela se consubstanciaria no discurso intocável do desejo de conquistar a verdade. Em outras palavras, todo filosofar, nessa perspectiva, decorreria de uma postura de pressupor que se partiria de uma volição inocente e neutra daquele que almeja alcançar a verdade. Todavia, a verdade como representação fidedigna de uma pura objetividade nunca existiu, ela nunca foi exterior ao sujeito, de modo que não está ela, passivamente, fora do ser humano para ser descoberta; muito pelo contrário, o sujeito é quem, negligenciando seu papel ativo, impõe-se, estimadamente, a construir determinada verdade, como se tudo fosse uma questão de simplesmente desvendar. Nesse contexto, por razão da predileção desse axioma em ponderar o sujeito como isento e sedento pela verdade, Nietzsche considera que essa adoração cega foi responsável por produzir um número infinitos de erros, e, se ainda se preservasse essa premissa, outros equívocos, irremediavelmente, continuariam a emergir. Nesse sentido, afirma Nietzsche categoricamente: “[a] vontade de atingir a verdade nos seduzirá ainda para muitas aventuras, esta famosa vontade de veracidade, tão venerada por todos os filósofos, que problemas esta vontade já nos ofereceu!”²⁷⁴

Nietzsche, conforme se verifica, é extremamente contundente na necessidade de se interrogar sobre a maneira pela qual a verdade sempre foi pensada na filosofia. O pensamento filosófico, tradicionalmente, por excelência, foi, permanentemente, imerso na ideia de que exista uma verdade dada, e o filósofo seria um ser, profundamente, ávido por ela no que diz respeito à tarefa de encontrá-la, ou seja, a filosofia seria uma verdadeira “caça ao tesouro”, porque isso, simplesmente, seria o que um filósofo, naturalmente, faz. Isso posto, a grande questão na filosofia nietzschiana, seria a necessidade de se perguntar, criticamente, sobre o valor desse desejo de verdade como causa da produção de saberes. Com efeito, conforme

²⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 13.

salienta Roberto Machado, “[o] ponto (...) que se encontra na base de todas essas reflexões é a crítica da vontade de verdade que atua no conhecimento.”²⁷⁵ Em resumo, todo problema se dá na medida em que os filósofos nunca puseram sob dúvida a existência de um apetite pela verdade. Essa ausência desse questionamento sequer é encarada como uma posição valorativa.

Contudo, divergentemente da tradicional filosofia ocidental, Nietzsche defendia que a ciência não escapava da moral. A verdade ser colocada como uma fruta, ensandecidamente, desejada revelava apenas um valor específico que fora atribuído (escolhido) quanto a como se deveria compreender o conhecimento. Sendo assim, essa postura não poderia ser jamais considerada neutra. Todavia, nunca sequer se questionou porque se valorava como estimável a defesa de uma ansiedade pela verdade, conforme afirmava Nietzsche: “[q]ue é que em nós tende à verdade? Realmente, vacilamos muito tempo em perguntar a causa desta vontade, tanto que ficamos completamente parados ante uma pergunta ainda mais fundamental. Perguntamos qual seria o valor desta vontade.”²⁷⁶ Dito de outro modo, Nietzsche propõe a seguinte reflexão: o ser humano é um ser intrinsecamente constituído por uma sede de verdade? Isto é, independentemente do tempo e espaço, ele sempre foi caracterizado por possuir um constrangimento em relação a existir um querer inarredável cujo conteúdo é alcançar a verdade? A filosofia, no entender de Nietzsche, sempre adotou essa perspectiva como um postulado sem perfazer nenhum julgamento se haveria ou não essa necessidade predicada como inata, de modo que imprescindível seria revolver essa premissa indagando-se pelo valor conferido à própria verdade. Isto é, por em perquirição a razão pela qual a verdade foi colocada sobre o ponto mais alto do altar filosófico, questionando, portanto, o porquê de se nutrir essa demasiada estima por ela.

Nietzsche, nesse ponto, é deveras insistente sobre a maneira como a verdade é considerada um dogma incontestável, uma sacralidade venerada como uma indubitável divindade. Nesses termos, ele propõe a seguinte reflexão: ainda que haja um desejo alucinado pela verdade, não seria melhor a mentira, a dúvida ou o próprio desconhecimento? Existe o problema da verdade como um valor, infalivelmente, superior predisposto ao ser humano ou foi o ser humano quem inventou de procurá-la? “Quem de nós é Édipo? Quem de nós é a Esfinge?”²⁷⁷ Nesse sentido, conforme se examina, a provocação nietzschiana se consubstancia

²⁷⁵ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.107.

²⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 13.

²⁷⁷ Ibidem. Pág. 13.

na tarefa de repensar nossos pontos de partidas a partir de outras perspectivas, afinal se faz necessário se perguntar se a verdade existe por si mesma aprioristicamente ou se criamos esses objetivos a serem alcançados e nos colocamos, por conseguinte, como ávidos por lograr essa “descoberta”. Dito de outra maneira, para a filosofia nietzschiana, a verdade, até então, teria sido apresentada como um axioma, abstraída de qualquer condição humana. Seria “[c]omo se aquilo que se entende por verdade e aquilo que se avalia como bom já existisse desde sempre e fosse apenas acessado pelo filósofo”²⁷⁸. Porém, seria ela um produto manufaturado pelo ser humano.

O pressuposto adotado pela tradicional filosofia e, igualmente, pela ciência — pois contagiada, da mesma maneira, por esse preconceito — circunscreve a verdade como entidade metafísica, de modo que o ser humano, como uma figura supostamente alheia, na sua empreitada cognitiva, objetivaria descobrir algo que está fora de si. Isto é, a verdade transcende o próprio ser humano, e tudo que nos restaria é incansavelmente correr atrás de conquistá-la. Essa posição revela, justamente, uma simpatia à valorização da dicotomia essência e aparência, mundo suprassensível e mundo empírico, mundo numênico e fenomênico, inteligível e sensível. E a verdade, diferentemente do ser humano, reside no mundo transcendente. Ou seja, nessa concepção dicotômica, ela existe, independentemente, do homem, no reino da objetividade, depurada, portanto, de qualquer crença. Desse modo, se, no mundo filosófico e científico, aquilo que os alimenta é a vontade de verdade, não pode, neles, haver, certamente, espaço para credices. Essa adoração incorre em várias críticas de Nietzsche. Mais especificamente quanto à ciência, afirma o referido filósofo em relação à essa suposta pureza:

[c]om justa razão se diz que, no domínio da ciência, as convicções não têm direito de cidadania: só quando se decidem a adotar modestamente as formas provisórias da hipótese, do ponto de vista experimental, de um artifício de regulamentação, é que se pode lhes conceder o acesso e mesmo um certo valor no domínio do conhecimento — com a condição de continuarem, todavia, sob uma vigilância de polícia, sob o controle da desconfiança.²⁷⁹

A ciência se diz despida de qualquer espécie de crença, por isso seria esta apátrida no território daquela. No entanto, diversamente, ressalta a filosofia nietzschiana que, embora a

²⁷⁸ CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. **Revista Trágica**: Estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 94, jul. 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24137/13380>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

²⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 213.

ciência se postule como isenta das convicções, ela sempre estará impingida por uma crença. Como explica Scarlett Marton, Nietzsche

[m]ostra que, no âmbito da ciência, as convicções, em princípio, não têm direito de cidadania; reduzem-se a hipóteses provisórias. A disciplina do espírito científico proíbe crenças e rechaça superstições. Contudo, é possível que já abrigue uma convicção, tão imperativa e incondicional, que impõe o sacrifício de todas as outras.²⁸⁰

Ou seja, a sentença que se configura como ponto de partida é uma posição valorativa assumida, de modo que a hipótese tomada se revela um estado de fé fundamentado na posição moral da verdade como valor absoluto, estima superlativa, superior a tudo. Somente nessa miudeza, as convicções poderiam adentrar no reino do conhecimento. De toda maneira, essa permissão se opera sob a condição de ser subjugada pela incessante e total desconfiança; o que confirma, por conseguinte, o caráter de crença da ciência. Se o conhecimento científico expressasse, estritamente, a verdade em vez de uma convicção, e, como tal, apenas isso importasse em detrimento a outros valores; não faria sentido questioná-lo, duvidá-lo. Afinal, a verdade (na qualidade de imutável, eterna e preferível a todas as coisas), quando supostamente descoberta, deveria encontrar refúgio de qualquer ataque, visto que, enquanto verdade, não haveria nada de melhor e, tampouco, alterar-se-ia. Nesse ponto, como observa Scarlett Marton, Nietzsche, curiosamente, em “Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I, posiciona-se, por exemplo, em predileção à ciência, renegando um lugar de segundo plano para a arte, pois aquela — ainda que fosse hereditária da verdade como valor absoluto e idolatrado — fomenta a desconfiança, a suspeita, fato esse louvável para a filosofia nietzschiana, visto que estimula não apenas não se acreditar em qualquer coisa em um grau definitivo, como também incentiva a se evadir de determinadas crenças, ou seja, exorta a interrogação como um exercício contínuo. Dito de outro modo, “[p]rovedo a disciplina necessária ao espírito para tornar-se livre, o conhecimento científico alimentaria sempre a dúvida, evitaria o deslize em toda crença, impediria a defesa de qualquer convicção”²⁸¹.

Nesse contexto, Nietzsche tem como pretensão criticar o discurso dos filósofos e cientistas quando defendem a existência dessa entidade verdade despida de opiniões e credices. Não há descoberta como se ela fosse uma joia pura a qual só pode ser encontrada por uma postura objetiva, isso porque tudo que parte do ser humano e que por ele transita jamais poderia residir num mundo transcendente. Ou seja, a conclusão da verdade se estrutura por

²⁸⁰ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Págs. 217 e 218.

²⁸¹ *Ibidem*. Págs. 216.

intermédio daquilo que acreditamos. O caráter e conteúdo que ela possuirá depende sempre de nossas pré-compreensões (de nossos valores) sobre a própria verdade. Inevitavelmente, ela se perfaz como produto de uma subordinação antecedente regida pelas convicções. Todavia, a ciência argumenta o contrário. Aduz-se, nesse sentido, que, no reino do conhecimento, toda crença seria abandonada, pois, doravante, o que importa é aquilo que se emerge a partir de um ponto de partida vazio procedido de exame acurado, metodológico e objetivo. No entanto — se, antes de a ciência “provar”, já se acreditasse, por exemplo, que os corpos caem por razão da gravidade (de uma força) — como se responde? Argumenta-se: não se trata de credence, pois o que havia antes era uma roupagem equivocada, retificada, posteriormente, pela “criteriosa” ciência. Nesse prisma, para o mundo científico, nunca teria sido crença, porquanto o erro estaria no ser humano enquanto considerado sujeito precário na atividade cognitiva. Porém, Nietzsche avalia que isso não passa de um preconceito em favor de verdades transcendentais, pois a ciência, imprescindivelmente, precisa de sua base axiomática de convicções. Com efeito, para o filósofo alemão, não há ciência (verdade) sem pressupostos, afinal ela se deriva, justamente, sempre condicionada a alguma espécie de fé:

[m]as isso não quer dizer, no fundo, que é unicamente quando a convicção deixa de ser convicção que se pode lhe conceder a entrada na ciência? A disciplina do espírito científico não começaria somente a partir do momento em que não se permite mais qualquer convicção?... É provável. Ora, trata-se ainda de saber se, para que essa disciplina possa começar, uma convicção não é indispensável, uma convicção tão imperiosa e tão absoluta que force todas as outras a se sacrificar por ela. Vê-se que a própria ciência se baseia numa fé e que não poderia existir ciência “incondicionada”.²⁸²

Em últimas consequências, consoante aponta Rogério Hafez, Nietzsche em si não dirige particularmente sua crítica à determinada premissa acolhida pela ciência, pois, independentemente de qualquer que seja, ela se predica como crença. Sendo assim, a denúncia substancial se emerge no objetivo de demonstrar que a ciência, a despeito da especificidade de cada pressuposto expressar uma devoção, é composta por uma convicção de ordem maior, uma fé superior: a necessidade de verdade (crê-se que existe uma inabalável carência e anseio por ela).²⁸³ Contudo, a questão não se resume apenas a expor a crença na vontade de verdade como preconceito velado, mas também se atém a analisar a quem ou ao que serve essa posição

²⁸² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 213.

²⁸³ HAFEZ, R. Nietzsche — um “crítico” da ciência?. **Revista USP**, n. 28, pág. 237, 1 mar. 1996. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28382/30240>>. Acesso em 09 jun. 2020.

valorativa, de modo que o problema se circunscreve, antecedentemente, quanto à hierarquia concedida a essa credence.

Assim, antes de tudo, faz-se necessário observar que examinar a verdade na tradição filosófica e científica é analisar a posição incontestável que ela ocupa. Posta como nativa do ponto valorativo qualificado como mais apreciável, ela foi estimada pelos filósofos e pelos cientistas como se fosse um bem transcendente, independente do ser humano, isento de concorrentes, residente por si no grau mais superior existente na escala de valores. Não haveria nada dotado de igual qualidade para ocupar esse trono privilegiado, soberano. A verdade, nessa perspectiva, é o que existiria de mais relevante, somente ela deveria ser alvo de consideração em qualquer âmbito que fosse. Nesse contexto, especificamente ao discorrer sobre a ciência, afirma Nietzsche: “[e]la pressupõe que a verdade importa, a ponto de afirmar que ‘nada importa mais que a verdade’ e que ‘com relação a ela, todo o resto não tem senão um valor de segunda ordem’”. Este é seu princípio, sua fé, sua convicção”²⁸⁴. Esse lugar de topo da pirâmide o qual a verdade ocupa, conforme pondera Nietzsche, revela uma total imbricação entre a moral e a ciência, pois esta, não diferentemente daquela, também se consubstancia como expressão da metafísica. A vontade de verdade, como visto, não disputa com mais ninguém sua posição de primeiro lugar na escala de valores, é o que há de mais nobre, repousa como o superlativo em detrimento de tudo que possa existir; sendo assim, consoante salienta Roberto Machado, qualifica-se como um fenômeno moral, porquanto se trata apenas de outra maneira de se apresentar a dualidade verdade *versus* aparência (mundo inteligível *versus* mundo sensível). Esse dualismo põe a verdade em uma acepção moral que nada mais do que é a deferência a esse mundo suprassensível como se ele fosse o reino merecedor do mais altíloquo respeito e consideração.²⁸⁵ A verdade (do mesmo modo, a busca por ela), significaria, nessa perspectiva, a afirmação de uma vida melhor, de um mundo estável, objetivo e exato, despojado de qualquer espécie de erro; e, por outro ângulo, significaria, outrossim, a negação de qualquer vitalidade, de qualquer impulso ou desejo, consubstanciando a necrose de todo vir a ser, a judiação do mundo em que habitamos. Conforme explica Viviane Mosé:

Essa vontade, que Nietzsche chama de “vontade de verdade”, é a busca por uma vida distinta da que se apresenta a nós; ao contrário de o conhecimento procurar “as coisas mesmas”, o que ele faz é criar uma nova forma de vida. Ao relacionar vontade de verdade à vontade de tornar “pensado” tudo que existe, Nietzsche quer desvendar a suposta “neutralidade” da verdade; a verdade quer alguma coisa, e o que ela quer é

²⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 213.

²⁸⁵ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.113.

um outro mundo, uma outra vida. (...). O que funda todo conhecimento é uma reação ao devir, à mudança (...).²⁸⁶

Ou seja, a ciência (“que expressa o cansaço da vida característico da moral”²⁸⁷), hereditária da metafísica, é também uma das construtoras desse tradicional mundo transcendente. O conhecimento científico recebe ataques da filosofia nietzschiana, pois a

[b]ase da ciência, a incondicional vontade de verdade, além de moralizá-la, vai torná-la cúmplice da metafísica. Esquecendo-se que a falsidade também é condição da existência, opõe-se o saber à vida; na senda platônica, cria-se, em contrapartida deste mundo, um outro para abrigar a verdade.²⁸⁸

Nesses termos, como se verifica, Nietzsche não poupa suas investidas críticas sobre a ciência, visto que, para ele, ela é compreendida, ainda, a partir de fundamentos da filosofia socrático-platônica, pois continua a se adotar como premissa a existência de dois mundos: um de ordem superior, reino da verdade única, absoluta e imutável e outro de ordem inferior composto pela sensibilidade, pela história, pelas mudanças, pelas inexatidões, pela ausência de confins, pelas falhas, pelas imperfeições. O anseio de verdade a todo custo defendido e aclamado pela ciência apenas revela um juízo moral, a saber, a perpetuação dessa tradição filosófica caracterizada por conceber a existência disjunta de dois lugares distintos: o do ser e o do devir, sendo aquele, indiscutivelmente, idolatrado como um bem supremo, singular (só ele, enquanto verdade única, deve ser venerado). Assim, conforme aponta Roberto Machado, a ciência, para a filosofia nietzschiana, é tão somente outra maneira de apresentação da moral dos escravos, isso porque, como pode se aperceber, conserva o culto e a devoção de um moral metafísica, a qual julga o sublime a partir de critérios domiciliados em “valores superiores”, de sorte que, no fundo, ela se figura de caráter niilista, pois seu juízo menospreza a vida tão íntima ao mundo sensível. Ou seja, “a condição de possibilidade da ciência é, em última instância, a fé em um valor metafísico da verdade”²⁸⁹.

Nesse contexto, a vontade de verdade, em uma análise mais profunda, é, igualmente, a propagação da tradição filosófica ocidental de base parmenidiana. O mundo inteligível (das ideias, do ser permanente, imutável) perpetua-se na ciência sem questionamentos ou abalos sobre a disposição da verdade como predicação egrégia frente ao julgamento da mentira como desvalor. Em outras palavras, a ciência se finca e se erige sobre a suposta robustez do que há

²⁸⁶ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 35.

²⁸⁷ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág. 112.

²⁸⁸ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 218.

²⁸⁹ MACHADO, op. cit., Pág. 113.

de “melhor” (o mundo transcendente). A verdade, assim considerada, está, solitariamente, acima, e, em baixo dela, restam todas as coisas de qualidade, intrinsecamente, vis. O trono pertence, única e exclusivamente, à verdade, e a ciência se configura como sua fiel súdita. Nietzsche, assim, não poupa críticas à ciência, afinal a metafísica continua também aqui com sua assombração, impondo seu menosprezo por um suposto mundo “falso”, da “mentira” (da aparência), que deveria ser, incansavelmente, combatido, em razão de ser o reino das contrafações. Conservando o pensamento do ser de Parmênides, a ciência amarra seus pilares no superlativo mundo suprassensível. Isto é, a metafísica fez da ciência uma de suas vítimas, impingindo, não diferentemente como fora com os demais, a ideia de aspiração de descoberta dessa verdade, compreendida como única e imutável, alheia a qualquer interferência de ordem empírica. Esse valor moral se estende a tudo e a todos. Melhor que a verdade? Nada! A ciência, nesse sentido, também está encabrestada, moralmente, pelo “germe” da superioridade do mundo não humano, transcendente. Este como valor supremo imbui ela nessa aspiração impulsiva e inflamada pela verdade. Assim, sintetiza Roberto Machado: “[a] vontade de verdade é a crença — crença na superioridade da verdade — na qual a ciência se funda. Não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor do que a aparência, a ilusão”²⁹⁰.

Como a metafísica é preservada, por consequência, a ciência representa o igual espírito decadente de menoscar a vitalidade, de modo que em nada diferiria da tradição moral ocidental. Nietzsche compreende essa imbricação, justamente, por razão desse desejo arrebatador de busca pela “divina” verdade. Nesse contexto, o âmago desse anseio não se reduz a um caráter de não querer ser ludibriado, tapeado. O verdadeiro teor dessa aspiração menospreza qualquer força singular, individualista, ainda que ela pudesse ter por pretensão salvar a si de enganos. A preocupação em questão é de caráter universalista (que todos sejam arrebatados para o rebanho da “luz”), de sorte que a vontade de verdade se consubstancia no desejo que o erro não desfira as investidas dele sobre quem — suposta e diretamente — o combate, como ainda sobre as demais outras pessoas, sobre a coletividade (isto é, trata-se de proteger a todos de qualquer desacerto, de imunizar quem quer que seja contra os engodos do mundo). Logo, resta evidente como a ciência está saturada pela moral, pois ela estaria incumbida dessa nobre função de elevar todos para o plano inteligível, livrando-se dos equívocos e das fabulações do mundo sensível. A ciência diz que a verdade é uma só e, na

²⁹⁰ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.113.

qualidade de virtuosa (de um bem altíloquo), deve salvar a todos. Logo, não há, conforme ressalta Nietzsche, como não afirmar que ciência não deixa de ser uma concepção da genitora metafísica, afinal “[v]ontade de verdade” não significa ‘não quero me deixar enganar’, mas — e não há escolha — ‘não quero enganar, nem a mim mesmo, nem os outros’: e aqui estamos no terreno da moral”²⁹¹.

Conforme fora analisado, a ciência representa o mundo do ser de Parmênides e o plano das ideias de Platão. Todavia, faz-se necessário lembrar que a vida é um trânsito pelo qual fluem as mudanças incessantemente, de sorte que deve se questionar o porquê dessa compreensão filosófica tão insistente no resguardo da dualidade desses dois mundos, com a preterição pelo mundo empírico. Como já se examinou no tópico anterior, de acordo com Nietzsche, não existem dois planos, apenas o devir impera. O ser humano com seu aparato sensitivo é permeado inelutavelmente pelo fluxo contínuo das conflituosas forças vitais, de modo que, na perspectiva dessa verdade metafísica, a vida precisaria ser alforriada, liberta da sensibilidade. Por isso, a provocação de Nietzsche: como se busca uma vida inorgânica se obviamente não há vida sem vida? Em outras palavras, se a vida é intransponivelmente dependente daquilo que sentimentos, da vitalidade encrustada em nós enquanto composição orgânica; por qual razão se objetiva um mundo depurado da vida em sua fluidez? “No mundo da aparência” (conforme separa o dualismo metafísico), o ser humano, independentemente do desprezo da metafísica sobre o devir, perfaz-se como parte inexorável na luta infundável dessas forças. A transmutação é inevitável, pois se trata de um jogo sem vencedores ou vencidos, na medida em que a disputa não se finda. Que verdade é essa inalterável? Ora, aquilo que os metafísicos chamam de erro, trata-se apenas do inarredável vir a ser. A vontade de verdade se traduz como uma espécie de morte. A vida, conforme diz Nietzsche, sempre acolheu os “tolos” se estivermos falando de um embate entre os filósofos e cientistas contra os antimetafísicos. No julgamento daqueles, são estas pessoas ignorantes. Porém, de acordo com o pensamento nietzschiano, os defensores do vir a ser, são eles de uma moral elevada, afinal estão em consonância com a vida enquanto substrato, instância de potência:

[d]e fato, seria bom perguntar a fundo: “por que não queres enganar?”, sobretudo quando poderia haver aparência — e é bem essa o caso! — porque a vida não é feita senão em vista de aparência, quero dizer, em vista do erro, do engano, da

²⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 214.

dissimulação, do deslumbramento, da cegueira, e que então, por outro lado, a grande forma da vida sempre se mostra do lado dos menos escrupulosos espertalhões.²⁹²

Como pode se perceber, Nietzsche é deveras crítico quanto à posição da ciência, pois esta não apenas reproduz, como ainda prossegue essa maneira de pensar filosófica idealista tão inimiga da vida. Como se ressaltou, mais uma vez, o mundo platônico das ideias, o qual se fundamenta no ser de Parmênides, encontra guarida, em nada rompendo a ciência, portanto, com a tradicional filosofia ocidental. O mundo no qual se confronta diretamente a sensibilidade continua a ser vilipendiado. A vida é desvalorizada em nome de verdades, essências, formas perfeitas, eternas, imutáveis, inatingíveis. Entrementes, onde não existe devir não existe vida. O mundo está em constante mutação. Concomitantemente, cria-se e se destrói, faz-se e se refaz, forma-se e se transforma, concebe-se e se extingue. As verdades universais, perficientes, absolutas, ululantemente, não pertencem ao mundo das impressões. Elas se atribuem como autônomas, alheias, querem, a todo custo, ser inumanas. Porém, na filosofia nietzschiana, o que é humano sempre é, infalível e demasiadamente, humano. Assim, quando se extrai a vida, e a ignoramos, estamos mentindo. Nesse sentido, a ciência, ao buscar suas mentirosas, falecidas verdades únicas, perenes e soberanas, corrói-se, igualmente, por essa transcendência, confirmando seu estado cadavérico. Se a moral é própria do mundo desfalecido metafísico, a ciência se perfaz apenas como uma espécie de moralidade. A vida, vista pelo ângulo da predileção do mundo suprassensível, é indecorosa, libertina; e a ciência ao ir de encontro à vitalidade demonstra sua posição assassina, mercenária a lutar contra a natureza. Conforme ressalta Nietzsche, a ciência é devota de outro mundo, é um hospital de óbitos:

“[v]ontade de verdade — isso poderia esconder uma vontade de morte. — De modo que a pergunta “por que a ciência?” se reduz ao problema moral: “por que, no fundo, a moral”, se a vida, a natureza, a história são “imorais”? Sem dúvida alguma, o verídico, no sentido mais ousado e mais extremo, como o pressupõe a fé na ciência, afirma assim outro mundo do que aquele da vida, da natureza e da história; e, enquanto afirma esse outro mundo — como? Não é preciso, por isso mesmo, negar seu antípoda, esse mundo, nosso mundo?...²⁹³

Para a filosofia nietzschiana, ciência, enquanto vontade de verdade, e moral se revelam correligionárias, visto que compartilham o mesmo apreço por um mundo transcendente (um mundo inóspito, impossível à subsistência de vida). Sendo assim, a ciência, na medida em que se impulsiona a partir da vontade de verdade como combustível, em nada difere da verdade anêmica da moral, pois a concepção metafísica de mundo, no mesmo sentido, domina as

²⁹² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 214.

²⁹³ Ibidem. Pág. 214.

ciências com a ideia de verdades imóveis e eternas. A vontade de verdade, embora tenha sido, posteriormente, levada à ciência, revelou como são possíveis outras representações metafísicas assentadas na cólera dirigida aos sentidos. Conforme afirma Alberto Marcos Onate, em Nietzsche, “a estimação da verdade, além de anterior, funciona como dimensão possibilitadora do *mundo das idéias*, do *cogito*, do *eu penso* e dos outros princípios colocados pelos filósofos na base de suas concepções metafísicas”²⁹⁴.

Ou seja, a ciência, enquanto disposta nessa mesma ansiedade, é, igualmente, enclausurada nas masmorras suprassensível de um plano transcendente, de um sujeito racional e soberano de si. A filosofia de Platão do dualismo de mundos, na concepção nietzschiana, impõe a dinastia de seu mundo transcendente, contranatural sobre a ciência. No entanto, qual verdade não é histórica e humana? Nenhuma! Então, como se procura, deseja-se um mundo falso? A vontade de verdade, para Nietzsche, não passa de invenção dos filósofos. E, para piorar, foi ela conservada e perpetuada pelos cientistas, de modo que, enquanto asilo da filosofia mumificante platônica, vai, outrossim, ao encontro do cristianismo, afinal o conhecimento científico é uma espécie de deidade. A ciência não difere do Deus cristão. Compartilham eles os mesmos fundamentos filosóficos. Tendo em vista que eles pertencem à metafísica, são venerados sob a premissa de que, como valores superiores, expressam essa concepção de verdade, a qual, dogmatizada, deve ser estimada como suprema na imutável escala moral inventada. Desse modo, para Nietzsche, a ciência também deve passar por uma transvaloração dos valores, pois em nada diverge do pensamento cristão e da tradicional filosofia ocidental. Se achamos que a ciência seria um campo do saber fidedigno a valores afirmativos da vida, ledo engano, pois emprega, ainda, esforços na sustentação de verdades absolutas. Como assevera Nietzsche:

[m]as já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre e ainda numa crença metafísica que baseia nossa fé na ciência — que nós também, nós procuramos hoje o conhecimento, nós os ímpios e os antimetafísicos, nós ainda emprestamos nosso fogo ao incêndio que uma fé de mil anos de velhice acendeu, essa fé cristã era também aquela de Platão, segundo a qual Deus é a verdade e a verdade é divina...²⁹⁵

A vontade de verdade impregnada na ciência é, assim, um igual apelo à metafísica. E, sendo assim, é permeada pela aspiração de indubitabilidade e de infabilidade. A ciência,

²⁹⁴ ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche, (USP)**, v.1, pág. 8, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7916/5455>>. Acesso em 18 jul. 2020.

²⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 214.

observa Nietzsche, fundamenta-se sob o mesmo apego à estabilidade, põe, predicamente, a natureza como perfeita, imutável, a qual deve ser descoberta pelo ser humano como forma de saciar a ansiedade pelo mundo perfeito. Contudo, não existe natureza perficiente, precisa, primorosa, se entendermos que perfeição significa as características do ser de Parmênides (permanência e inalterabilidade). O mundo reflete o devir. Porém, quanto a ele, existe repulsa, aversão, visto que descarrega sobre o ser humano o descompasso proveniente dos conflitos de forças. O que virá a ser? Não há como saber, não existe futuro determinantemente previsível. Repudiando essa incerteza e com o propósito de superá-la, a ciência também se afugenta e se esconde na metafísica, pois, pelo menos assim, o ser humano restaria supostamente protegido quanto ao aspecto de ser impingido por uma vida contingente:

[a]lguns têm ainda necessidade de metafísica; mas esse impetuoso desejo de certeza que se descarrega hoje ainda sob formas científicas e positivistas nas grandes massas, esse desejo de ter a qualquer custo alguma coisa de sólido, (enquanto que o calor desse desejo impede de dar importância aos argumentos em favor da certeza) é também ele o desejo de apoio, de suporte, em resumo, esse instinto de fraqueza que, se não cria religiões, metafísicas e princípios de toda a espécie, pelo menos os conserva.²⁹⁶

Na ciência, o mundo metafísico continua de pé, vivo e respirando. Nele, enquanto transcendência, há de se lembrar, não existe variação, as coisas simplesmente são. É possível segurança mais robusta? Não! O futuro, nesse caso, é um oceano de águas serenas e tranquilas, pois paira sobre ele expectativas certas sobre aquilo que será, afinal o porvir, com base nessas premissas, configura-se extremamente calculável. O discurso neutro da ciência é apenas uma falácia, pois existe, de toda sorte, uma moral fundamentando-a. No conhecimento científico, a reverência a valores superiores, suprassensíveis continuou, sossegadamente, irradiando-se. Ou seja, não há rompimento algum com a tradição filosófica. Houve, muito pelo contrário, um aprimoramento da compreensão de mundo das ideias, de mundo de Deus. Conforme afirma Roberto Machado: “o ateísmo científico, o positivismo nada mais são do que o aperfeiçoamento, o momento de maior refinamento da vontade de verdade criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo”²⁹⁷.

Nesse contexto, a crítica de Nietzsche à ciência se perfaz pelo fato de que a busca pela verdade (pelo conhecimento) não se alforria da filosofia do imobilismo de Parmênides, isto é, acolhe essa compreensão de dualismo de mundo, como ainda toma como verdade as qualidades do ser de Parmênides, o qual é dotado da imutabilidade, da identidade e da unidade. Porém,

²⁹⁶NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 214. Págs. 218 e 219.

²⁹⁷ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.115.

como examinado no tópico anterior, para a filosofia nietzschiana, o mundo é único e imerso no devir, de modo que essa verdade que os filósofos e a ciência buscaram e buscam é incongruente à vida. São por essas razões que Nietzsche critica a tradicional filosofia metafísica e a ciência como legatária dessa forma de pensar. Não existe um conhecimento condizente com o mundo, pois o conhecimento filosófico e científico produzido foi elaborado a partir desse vácuo de vitalismo. Assim, afirma Nietzsche:

[o]nde essas duas coisas, viver e conhecer, pareciam entrar em contradição, nunca houve luta séria; a negação e a dúvida passavam então por loucura. Esses pensadores de exceção, como os eleatas, estabeleceram e mantiveram, apesar disso, as antinomias dos erros naturais, imaginaram que era possível viver também essas antinomias: inventaram o sábio, o homem da imutabilidade, da impessoalidade, da visão universal, ao mesmo tempo uno e total, e eles próprios estavam aptos ao conhecimento inverso: acreditavam que seu conhecimento era ao mesmo tempo o princípio da vida.²⁹⁸

Nessa passagem, resta evidente a polarização que Nietzsche faz: se conhecer (ir em busca da verdade) segue o caminho metafísico, imbuído no ser de Parmênides, esses saberes são equivocados, porquanto falam de um mundo inexistente (aquí, a coisa, na qualidade de coisa, não se transforma, é estática, é idêntica a outras como se pertencesse a um conjunto de igualdade, não correspondendo, portanto, a nada neste mundo). Por outro lado, a vida é singular, é dinâmica, não descansa, não se assossega. Logo, com os filósofos e os cientistas, a vida partiu para uma direção fugidia deles, e o conhecimento para a oposta (foi ao encontro deles). Em outras palavras, para a filosofia nietzschiana, esse conhecimento era tudo, menos sobre a vida, ou seja, expressava, inclusive, uma contradição, pois conhecer a vida a partir da metafísica era desconhecê-la. Por isso, insiste Nietzsche na questão de como esses filósofos e cientistas diziam, erroneamente, viver esses saberes, afinal não existiam correspondentes a eles. Nesse sentido, podemos afirmar que, para Nietzsche, não havia inteligência nem nos filósofos, nem nos cientistas, não eram eles homens cultos como se julgava, pois tomavam o ser humano como um conceito estrangeiro ao contexto; defendiam a existência do sujeito humano pensante como se não houvesse nele a atuação dos impulsos; atribuíam a igualdade das coisas como se elas, independentemente das condições históricas, constituíssem o universal; acreditavam no conceito como enunciado uno referente, concomitantemente, a todo um conjunto. Paraphraseando as duas últimas orações do trecho examinado de Nietzsche, diríamos, por conseguinte, que, a partir da vontade de verdade, a construção e o desenvolvimento do

²⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 121.

conhecimento são, ao mesmo tempo, no molde da tradicional filosofia ocidental, o início do fim da vida nas mãos dos filósofos e cientistas.

4 A EXTERNALIDADE DA CONDUTA COMO ÚNICA EXIGÊNCIA POSSÍVEL DO DIREITO: A OPERACIONALIDADE PELA HETERONOMIA DA FILOSOFIA KANTIANA E PELO CONCEITO COMO METÁFORA DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

4.1 A SATISFAÇÃO DO DIREITO COM O CARÁTER EXTERIOR DA CONDUTA QUANTO À MERA CONFORMIDADE COM A LEI

4.1.1 Autonomia e heteronomia na filosofia kantiana e o caráter exterior do agir como limite de incidência do direito: a exigência é agir conforme ao dever, e não por dever

Inicialmente, conforme se observa principalmente na história moderna do pensamento ocidental jurídico, o direito é compreendido como vindicativo tão somente quanto ao plano exterior das condutas humanas, ou seja, sobre aquilo que o ser humano pensa, sente, quer, não caberia ao direito realizar nenhuma perquirição a respeito, afinal só haveria como se imiscuir sobre os comportamentos enquanto movimentos físicos-mecânicos corpóreos observáveis. De uma maneira semelhante, porém se atendo mais especificamente a essa diferenciação do plano interno e externo do sujeito quanto a prática do agir, Tércio Sampaio Ferraz Jr. aponta, justamente, ser essa compreensão a mais conhecida na tradição jurídica ocidental:

[a] distinção mais famosa proposta pelo pensamento ocidental corresponde à tese segundo a qual normas jurídicas dizem respeito à conduta externa do indivíduo, sendo indiferente aos motivos e às intenções, ao passo que os preceitos morais referem-se ao aspecto interno do comportamento.²⁹⁹

Desse modo, conforme a tradição, moral se restringiria ao íntimo do ser humano, de sorte que, com relação a essa perspectiva, não interessaria ao direito saber o que acontece naquele âmbito. Em um exemplo: o ser humano poderia muito bem odiar certa religião, certo time de futebol, certo partido político, certa pessoa jurídica empresária ou uma pessoa física específica. No entanto, a questão não seria quanto ao sentimento ou ao desejo presente, mas sim seria em relação ao comportamento adotado (àquilo que ele faz). Isto é, essa pessoa do exemplo poderia certamente possuir a maior raiva quanto a qualquer coisa, contanto que em seu agir procedesse exteriormente em conformidade àquilo prescrito pelo direito. Comportando-se assim, este não se oporia ao referido sentimento nutrido, pois em nada o interessaria a respeito de aquilo que esse sujeito detém no seu âmago quando a conduta adotada está, exteriormente, de acordo com o preceito determinado pelo direito. Quanto a essa lógica

²⁹⁹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013. Pág. 337.

da correspondência exterior das condutas, podemos, ainda, ilustrar com esta outra seguinte hipótese: qual sentimento ou afecção, por exemplo, certa pessoa teve ao parar no semáforo quando acesa a luz vermelha ou teve ao pagar o tributo devido pouco importaria, porquanto o necessário seria tão somente a congruência exterior do exercício da conduta em relação a essa própria conduta na qualidade de posta como impositiva pelo direito.

Assim, em um primeiro momento, o pensamento foi atribuir à moral o plano interior do sujeito e ao direito os atos humanos quanto ao aspecto exterior deles, imediata e empiricamente, verificável. Segundo a lição de Miguel Reale, na história, Thomasius foi, justamente, o primeiro estudioso a tecer uma teoria criteriosa no que tange a determinar os fundamentos coerentes a diferenciar o mundo jurídico do mundo moral, pois, para o referido autor alemão, a ação humana é constituída por duas fases; uma interna, a qual se passa no íntimo, no plano da consciência; uma externa, a qual se projeta para fora do sujeito e tece relações com os outros membros da comunidade. Com efeito, seria justamente quando a ação se concretiza no mundo empírico, relacionando-se com as outras pessoas, que se tornaria possível o exame e a tutela por parte de uma autoridade de nível hierárquico superior, encarregado de simetrizar e ajustar o agir deste indivíduo específico com os dos restantes da sociedade. “O foro externo, portanto, é o foro que toca ao direito”³⁰⁰.

No entanto, essa compreensão não exaure de forma satisfatória essa problemática, pois simplesmente restringir a moral ao plano interno do sujeito é ignorar os sentimentos, os desejos, as intenções como objetos sobre os quais, ainda que de uma maneira precária, o direito diz se incidir. Quanto a essa problemática, pensemos sobre a teoria do “fato jurídico”. Com relação às suas espécies, um dos atributos primordiais para se distingui-las é presença ou não do agir humano lastreado na vontade (na intenção, no desejo) de o praticar ou não. Conforme ressalta Marcos Bernardes de Mello, em alguns casos, “(...) a vontade em praticar o ato não somente é relevante, como constitui o próprio cerne do fato jurídico”. Do mesmo modo que o direito civil, a depender do caso, preocupa-se com o querer do sujeito; o

³⁰⁰ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20ª Ed. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 623. Ademais, é importante observar que a distinção procedida por Thomasius não revela uma compreensão unânime sobre a moral; um bom exemplo disso são as teorias morais preocupadas com os efeitos das ações (“as teorias da obrigação consequencialistas são aquelas que supõem que as consequências das nossas opções constituem o único padrão fundamental da ética”). Cf. GALVÃO, Pedro. **Utilitarismo de John Stuart Mill**. PORTO EDITORA, LDA.: Porto, 2005.

elemento volitivo, a vontade, o desejo de praticar a ação aparecem como um objeto de interesse ao direito penal. Um bom exemplo é a teoria do dolo. Aqui, o direito atenta-se para a consciência (uma reflexão, um discernimento sobre o que é, o que significa aquele ato a ser praticado), como ainda para a vontade (se o ser humano quis praticar aquela ação como decorrência de uma deliberação sua quanto àquele desejo que se impunha, seja por si ou não, mas aquiesceu, como finalidade). Desse modo, no direito penal, com relação a referida teoria do dolo, é estritamente indispensável a perquirição sobre qual volição se fazia presente no ser humano, isto é, qual desejo lastreava a conduta, naquele momento, exercida; afinal, conforme sintetiza Luiz Regis Prado, dolo se caracteriza também pela consideração da aspiração incrustada e mobilizadora da ação tipificada na prescrição do direito em querer praticar esse ato, pois dolo é “(...) a consciência e a vontade de realização dos elementos objetivos do tipo de injusto doloso (tipo objetivo)”³⁰¹. Assim, levando em consideração o todo, a teoria do dolo se caracteriza pelo sujeito “saber e querer a realização do tipo objetivo de um delito”³⁰².

Nesse sentido, para o direito penal, por exemplo, resta evidente não existir indiferença quanto àquilo que o ser humano quer ou tem vontade conforme, contrariamente, colocava o primeiro pensamento acerca da distinção entre direito e moral. Isto é, a finalidade traduzida no desejo, na volição presente no âmago do sujeito é extremamente relevante, pois o direito, muitas das vezes, dispõe-se a regular essa esfera como acontece no caso do dolo no direito penal. Em outras palavras, o direito, sob essa perspectiva, não fica simplesmente adstrito ao caráter exterior das condutas, pois ele atribui um regramento específico quanto ao que sentimos, desejamos, temos vontade. Nesse caso, pelo exemplo do dolo, verifica-se que, em algumas hipóteses, não importa ao direito tão somente a aparência do ato praticado (sua expressão física na natureza), mas também o conhecimento (o discernimento) que o sujeito tem da ação praticada por ele (o que ela representa racionalmente), como ainda a volição nutrida por ela (se a deseja ou não). Assim, em razão, justamente, de o direito se interessar sobre o que o ser humano sente, emergem discussões como: partindo do pressuposto que não seja caso de legítima defesa, efetuar 10 disparos por intermédio de uma arma de fogo sobre uma pessoa quando esta vem a óbito é homicídio doloso ou culposo? Ora, a resposta está na perquirição quanto ao desejo envolvido: ele quis apensar atirar ou ele quis assassinar (ou, para usar o verbo

³⁰¹ PRADO, Luiz Regis. **Curso de direito penal brasileiro, volume 1: parte geral, arts. 1º a 120**. 11ª Ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 2011. Pág. 404.

³⁰² WEZEL, Hans. **O novo sistema jurídico-penal: uma introdução à doutrina da ação finalista**. Trad. Luiz Regis Prado. 2ª Ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 2009. Pág. 95.

expresso no art. 121 do código penal brasileiro, ou ele quis matar)? É possível alguém efetuar 10 disparos de arma de fogo contra alguma pessoa sem conter em si o desejo de mata-lo?

Logo, apenas por essa breve análise desses dois exemplos citados nos parágrafos anteriores em relação a esses dois ramos do direito, a afirmação, conforme se examina, de que o direito não detém nenhuma preocupação com o íntimo do ser humano não prospera; afinal, se o direito for compreendido como o campo o qual circunscreve tão somente sua incidência sobre a exterioridade do exercício da conduta enquanto evento físico na natureza, restaria inexplicável a regulação que o direito faz sobre nossos desejos, nossas vontades. Nesse sentido, Marcos Bernardes de Mello faz a seguinte ressalva:

[n]ão apenas os atos, mas simples atitudes e dado anímicos, que, portanto, permanecem internos, sem exteriorização, podem, também, integrar suporte fático. Com efeito, há situações em que a norma jurídica leva em consideração dados íntimos, como o conhecimento ou não conhecimento de alguma circunstância, a intenção na prática de certo ato e até os motivos em praticá-los. Esses dados, naturalmente, são significativos tão somente enquanto relacionados a um acontecimento, um ato materializado, não em si ou isoladamente.³⁰³

Uma leitura apressada do citado autor poderia levar a compreensão de que esse plano interno do sujeito não chega a ter nenhuma exteriorização no mundo empírico, o que não é defendido por ele. Vejamos o exemplo da interpelação para constituir o devedor em mora (art. 397, parágrafo único, do Código Civil brasileiro) referido pelo autor alagoano; ora, nesse caso, questiona-se: como se atesta a ciência de que aquela pessoa tomou conhecimento de ter sido constituído em mora, na medida em que é um acontecimento no íntimo mental do sujeito? Pelas condutas praticadas, devida e validamente segundo o direito, pelo interpelador, e não por quem foi interpelado. Como pode se observar, de toda sorte, existem essas ações verificáveis empiricamente, ou seja, há a exterioridade, afinal essas condutas por parte do interpelador são consideradas como correspondentes quanto à questão de o interpelado ter tido o conhecimento de ter sido constituído em mora. Por meio dessa relação de significância entre “o que é ter o conhecimento de ter sido constituído em mora” e a exterioridade das ações consideradas como a manifestação desse conceito, o direito consegue se imiscuir sobre o íntimo do sujeito. Por essa razão, Marcos Bernardes de Melo fala em haver a necessidade de um “ato materializado”, pois precisa existir, de algum modo, a exterioridade de alguma conduta para que se faça esse juízo de reconhecimento. No mesmo sentido, compreende Gustav Radbruch: “(...) a experiência

³⁰³ MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do fato jurídico: plano da existência**. 20ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2014. Págs. 85 e 86.

jurídica conhece, sem dúvidas, múltiplas condutas internas juridicamente relevantes (...)”³⁰⁴. Em outras palavras, o direito não se restringe tão somente ao plano exterior das condutas realizadas, mas sim busca ou exige, outrossim, aquilo que se encontra no âmago do sujeito, porém quem baliza e define esta interioridade — e, assim, possibilita essa cobrança pelo direito — é a exterioridade das ações praticadas consideradas como correspondentes, por isso Gustav Radbruch utiliza a expressão “conduta interna”.

Desse modo, pegando o gancho no exemplo da interpelação para constituir o devedor em mora, verifica-se que, conquanto o direito se imiscua sobre uma interioridade alheia em relação a sobre quem ele prescreva determinada conduta, a concreção de algum ato humano se faz presente. Podemos, no mesmo sentido, imaginar esse outro exemplo: como se resguarda a incolumidade do bem-estar mental de alguém, isto é, protege-o de qualquer espécie de lesão de ordem emocional? Ora, existem as ações que são identificadas como correlatas ao conceito “resguardar a saúde psicológica de alguém”. Com efeito, a questão de o direito conseguir ter algum regramento sobre a interioridade do ser humano está atrelado à exterioridade das ações que se põe em prática. No que diz respeito à questão da conduta de quem interessa ao direito, isso, por sua vez, depende, no caso, da prescrição emanada pelo direito, como também depende de como se compreende o significado do conceito presente no comando. Esses fatores podem fazer com que a prescrição se adstrinja e pode se referir às ações de terceiro ou não. Se a interioridade, no direito, explicita-se pela exterioridade dos atos postos em exercício, executar uma ação é tornar, de maneira demasiadamente precária, empiricamente observável a interioridade. E isso é assim, porque se estabelece, arbitrariamente, uma relação de identidade entre certas ações a algo interior ao sujeito, como se existisse essa correspondência exata. Vejamos a seguinte provocação, por exemplo: todo mundo que joga um objeto no lixeiro tem a intenção de abandoná-lo? Não. Entrementes, é habitual se impor essa estrita relação de significância.

Sob essa ótica, verifica-se que Gustav Radbruch se contrapõe a Kant. Afinal, enquanto este diz que a “boa vontade” tem sua estima moral por ser um querer em si mesmo erigido incondicionalmente como uma boa volição, de sorte que seu valor independe de aquilo que ela realiza ou promove; aquele sustenta que a volição tem o seu valor moral na concreção da ação que ela determina, pois esse ato, na qualidade de fenômeno empírico, é o meio de obter a

³⁰⁴ RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Trad. Marlene Holzhausen. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pág. 57.

demonstração de aquilo que se deseja. Em Kant, o valor moral da “boa vontade” está nela enquanto boa em si mesma, ou seja, não precisa existir, empiricamente, a efetivação de nenhuma ação em si, por exemplo. Gustav Radbruch, contudo, faz o contrário, defende que a avaliação moral ocorre no mundo físico do observável, de modo que se faz necessária a prática da conduta, enquanto expressão física de uma energia cinética mobilizada por uma vontade, pois ela traduziria o nosso âmag. Assim, para o filósofo de Lübeck, a questão da interioridade e exterioridade se torna frívola, pois moral e direito usam um só instrumento de avaliação: o caráter exterior do agir, ou seja, se há uma vontade, nesse sentido, o que importa é tão somente a vontade exteriorizada, conforme pode se observar da explicação do referido filósofo:

[a] vontade diferencia-se do impulso apenas pela sua atividade, somente pela ação testemunha sua existência; e, por isso, com toda a razão, deve-se buscar o círculo de aplicação da moral justamente nas ações humanas.

A conduta externa é, portanto, tão suscetível de valoração moral quanto é a conduta interna suscetível de valoração jurídica. Não existe um domínio de ações internas ou externas que não possa submeter-se tanto à valoração moral quanto à jurídica.³⁰⁵

De toda maneira, independentemente da discussão sobre onde está o valor da moral se na “boa vontade” kantiana ou na vontade manifestada na ação realizada como decorrência dessa volição; o direito, por seu turno, fica adstrito ao agir quanto ao caráter exterior enquanto objeto empiricamente passível de ser verificado, porém, nem por isso, deixa de regulamentar o âmbito corporal do sujeito de caráter interno de aquilo que ele sente, deseja, intenta, conhece. Afinal, esses elementos internos estão, pela interpretação humana, traduzidos na exterioridade de alguns comportamentos como se estes significassem diretamente aquilo que se passa no íntimo do sujeito. Por isso, Tercio Sampaio Ferraz Jr. faz a seguinte advertência: “[n]ão se pode negar que motivos e intenções são relevantes para o direito. Basta ver os problemas que, no Direito Penal, aparecem quando se procura qualificar o comportamento criminoso conforme a intenção dolosa do agente ou a simples culpabilidade por negligência”³⁰⁶.

Como se apercebe, o problema quanto à diferenciação do direito em relação à moral não é uma perquirição irrelevante, pois sem ocorrência prática. Muito pelo contrário, como já se adiantou, o direito nos fornece vários exemplos de que a compreensão erigida por Thomasius se revela equivocada, pois sobre esse íntimo do sujeito o direito também se atém. De toda sorte, a referida compreensão da moral servirá de inspiração a Kant, quem será responsável por a

³⁰⁵ RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Trad. Marlene Holzhausen. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pág. 58.

³⁰⁶ FERRAZ JR., Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013. Pág. 337.

aprofundar. Assim, tomando como assento a filosofia de Kant, verifica-se que ele, nessa investigação de discernir a existência de uma distinção entre o direito e a moral, partiu sua fundamentação, quanto à consubstanciação da moral, do conceito de “boa vontade”. Desse modo, afirma-se não ter havido uma dissonância da filosofia moral kantiana em relação aos passos trilhados por Thomasius no que toca a restringir a moral ao íntimo do sujeito. No entanto, Kant, diferentemente, vai mais além de seu antecessor alemão ao dar atenção apenas às máximas que detêm o caráter de princípio objetivo³⁰⁷. Nesse sentido, Kant, ao desenvolver o que fundamenta a moral, fornece critérios satisfatórios para discriminar esta do direito, principalmente quando estabelece que a moral só aceita condutas praticadas por dever, isto é, ações que têm como móbil uma máxima em observância com a fórmula da lei universal da moral, de modo que se predicam, em sua essência, como um fim em si mesmas, o que explicaria a impossibilidade de sofrer coerção.

Assim, conforme pode se observar, a questão crucial é qual compreensão se tem por plano interno do sujeito. As respostas de Thomasius ou de Tercio Sampaio Ferraz Jr. alocam para a circunscrição desse conceito de interioridade o pensamento, a consciência, os sentimentos, os desejos, as vontades; no entanto, em Kant, a interioridade e a exterioridade têm como critério de distinção a espécie de causalidade operante sobre o agir humano. Nesse sentido, para a filosofia kantiana, o que a pessoa pensa, sente, quer, por exemplo, são questões irrelevantes no plano da moral, pois o valor se erige a partir da autonomia da vontade assentada por intermédio da causa inteligível. Esta, por sua vez, responsável por produzir a determinação e subsidiar a ação moral devida. Essa vontade espontânea, porquanto racional, é a causalidade pela liberdade, e não uma vontade traduzida em um desejo, em uma volição arrimada no fim de contemplar uma ansiedade fisiológica. O plano interno que o direito trabalha é a vontade empírica (os estados anímicos e suas disposições determinantes sobre o agir enquanto movimento corporal tirado da inércia em virtude da imperatividade das inclinações). Quando o direito pergunta, por exemplo, se no casamento, enquanto negócio jurídico, houve a vontade de matrimoniar, trata-se da perquirição sobre o desejo de praticar esse ato, embora ele possa ser um meio para as mais diversas finalidades. A questão crucial, nesse sentido, é: ele quis casar? Se sim, isso é suficiente para se avaliar positiva a observância quanto à determinação prescrita

³⁰⁷ “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.” Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 13.

pelo direito no que concerne ao âmago do nubente. E como se verifica isso? A partir da exterioridade das ações consideradas como o significado imediato da vontade em questão, oportunizado por meio do conceito responsável por definir “o que é a vontade de se casar?”.

Toda essa problemática, todavia, é dispensada pela moral kantiana, porquanto a vontade, nesse caso, não se trata de um elemento volitivo derivado de uma demanda fisiológica, mas sim de uma determinação conferida pela razão, ou seja, vontade, nesse caso, não se confunde com desejo, visto que este se trata de um estímulo sensível. Se a razão é pura, ausente de condicionalidades, a vontade expedida por ela só tem presente a imperatividade, de modo que a determinação é a forma de dever simplesmente obedecer respeitando a universalidade constituída no comando. Assim, o que importa à moral, a despeito do conteúdo empírico da máxima, é a regência do agir ter como princípio a vontade que carrega consigo a determinação ensimesmada proporcionada pela incondicionalidade. A moral, nesse sentido, atém-se a um plano interno diverso daquele interessado pelo direito, pois ela cuida, seja qual for a matéria do dever, de uma vontade por si e em si desinteressada, alheia ao organismo enquanto composição biológica, conforme ressalta Kant: “[a] vontade é pensada como independente de condições empíricas e, portanto, enquanto vontade pura, como determinada pela mera forma da lei e esse fundamento de determinação é considerado como a condição suprema de todas as máximas”³⁰⁸. Logo, pode-se dizer que, na filosofia kantiana, a moral está sim restrita ao plano interno do sujeito; inclusive, ao ponto de que, para ela, a “boa vontade” continua sendo boa independentemente de aquilo que acontece no plano físico externo. No entanto, essa adstrição interna não é simplesmente ausente de parâmetros ou de critérios, isto é, ela não se constitui de qualquer jeito; muito pelo contrário, ela é definida e limitada pela questão da máxima quando determinada pelo princípio objetivo (a forma da lei moral), o que faz a preocupação ser, portanto, relativa ao móbil da conduta realizada, desconsiderando as inclinações, os desejos, os pensamentos envolvidos, como também os efeitos empíricos advindos.

Ou seja, para Kant, a moral para se predicar como tal ignora as consequências em si acarretadas no mundo empírico (o que provocou ou deixou de provocar não é objeto de julgo da moral), pois ela limite seu valor tão somente à sua qualidade de produto puro conferido pela razão. Assim, a afirmação que Tercio Sampaio Ferraz Jr. faz, por exemplo, na sua obra de introdução ao estudo do direito, está equivocada na perspectiva da filosofia kantiana. Afinal,

³⁰⁸ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 50.

contrariamente a esta, o autor paulista pondera que “(...) os preceitos morais não são indiferentes à exterioridade da conduta, até mesmo quando a intenção é tida como boa: de boas intenções, como diz o provérbio, o inferno está cheio”³⁰⁹. A discordância se revela, portanto, na questão de que Tercio Sampaio Ferraz Jr. identificou o valor da moralidade às condutas humanas quanto ao aspecto exterior delas, como ainda quanto aos efeitos produzidos por elas, isto é, ele atribui ao âmbito da moral uma preocupação com o agir em si enquanto atividade física concreta empiricamente verificável.

Kant, todavia, quando fundamenta a moral na “boa vontade”, conforme já analisado no primeiro capítulo deste trabalho, retira de sua órbita qualquer relevância para o que acontece, existe fora dela. A vontade, sendo boa irrestritamente, é a única pertinência à qual a moral deve se ater na consideração de seu valor. Tudo aquilo que se revela estrangeira a essa vontade, é desconsiderado pela moral, pois ela se preocupa apenas consigo mesmo enquanto expressão racional pura. A “boa vontade”, ao ser o fundamento da moral, define a circunscrição desta como o íntimo do sujeito, de sorte que Kant, quanto a essa perspectiva, mostra-se em harmonia ao pensamento de Thomasius, pois, nos dois, a moral não está adstrita ao exercício das ações quanto à dimensão externa desse agir. Em Kant, a moral é considerada rigidamente própria ao âmbito interno do sujeito, porém não às questões internas fisiológicas, mas sim à razão. De toda maneira, importa que, de acordo com a filosofia kantiana, a moral se opera e deve ser avaliada apenas levando em consideração tão somente a si mesma. A vontade, nesse sentido, é boa, porque é uma volição conferida puramente pela razão, de sorte que seu fundamento é “[n]ão, certamente, os seus êxitos, nem a aptidão para levar a bom termo os seus propósitos; é a própria natureza do querer”³¹⁰. Ou seja, “o caráter bom da boa vontade tem a ver com sua motivação, não com o que ela efetivamente realiza”³¹¹.

Desse modo, se Kant considera a moral como lastreada por uma “boa vontade” (ou melhor, avalia ser aquela a própria expressão desta), a qual é assim porque, justamente, é boa em si mesma; logo, a moral não está ligada às condições empíricas, pois, se assim não fosse, ela perderia seu critério de avaliação que se encontra cingido a si mesma, de modo que seria necessário utilizar como régua os elementos sensíveis, próprios da natureza. Em outras palavras, para a moral se perfazer como reflexo de uma vontade boa em si mesma, ela precisa

³⁰⁹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013. Pág. 337.

³¹⁰ PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 119.

³¹¹ SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura**. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Pág. 81.

ser um fim em si mesmo, derivar, portanto, de uma causalidade incondicionada (livre). Nesse sentido, verifica-se que o pensamento de Kant em atribuir a boa vontade como o fundamento da moral se dá em razão do pressuposto indiscutível por ele adotado: a certeza da moral como dever (lei) depurada de qualquer elemento empírico.

Se a lei moral é a manifestação imediata da boa vontade e expressa, por consequência, um imperativo (um dever) conferido pela razão depurado de qualquer conteúdo de ordem da sensibilidade, a moral só poderá ser considerada possível caso a liberdade, enquanto causalidade livre, seja compreendida como sua própria condição de existência. Desse modo, a moral, para a filosofia kantiana, qualifica-se por se emergir da autonomia, isto é, a aptidão de dar a si mesmo a lei moral enquanto mandamento universal com fundamento na boa vontade, a qual, por sua vez, é capaz de se sobrepor a qualquer constrangimento patológico, caracterizado pelas inclinações próprias da natureza. Assim, autonomia da vontade se consubstancia na propriedade de ela se valer para si mesma como lei em virtude de sua característica intrínseca de ser espontânea, independente, de ter a si mesmo como única autoridade possível de subordinação. A vontade da moralidade, nesse sentido, expressa a autonomia do sujeito, pois reflete a liberdade proporcionada pela incondicionalidade do caráter inteligível da razão. Por isso, no plano da moral, não há imposição de sentimentos, desejos, impulsos; na autonomia, não há subalternidade fora da própria razão legisladora, esta é livre (autônoma), justamente, porque ela, e somente ela, sem a intervenção de qualquer terceiro, é a única responsável por conferir a lei moral.

Ou seja, a moral é autônoma porque advém da pureza da razão, e não de qualquer outro elemento estrangeiro de ordem empírica. Autonomia, desse modo, revela-se na vontade livre da razão, possibilitada por ter a liberdade como sua propriedade. Só é livre, ou melhor, autônomo, segundo a compreensão kantiana, quem tem a capacidade de autodeterminação, quem extrai absolutamente de si as leis relativas a ações que deve praticar, não possuindo, por conseguinte, nenhuma inclinação como móbil determinante do agir. Quem age para contemplar algum desejo, impulso, instinto tem a lei de sua conduta determinada não por si, porém pela natureza, ela é quem impõe a lei nesses casos, ao contrário do que ocorre na autonomia da moral. Por isso, em uma síntese, poderíamos dizer que autonomia se trata de autoimposição possível graças à liberdade, de sorte que não existe ausência de determinação ainda que seja natureza ou seja liberdade. A questão é: na autonomia, quem determina, em virtude da liberdade, não é mais fatores alheios, mas sim a própria razão. A moral, nesse sentido, é a substituição das leis da natureza, pelas leis soberanas da razão (sem conteúdo dado por esta,

porém exigente na forma universal da lei). Como assinala Kant, “[a]utonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)”³¹². A moral, assim, fundamenta-se com base em dois aspectos: a soberania frente ao determinismo das leis da natureza e a autodeterminação (quando a vontade é a imperatividade dada na forma da universalidade da lei). Com efeito, “[é] precisamente na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto desejado) e também ao mesmo tempo, na determinação do arbítrio pela mera forma legislativa universal, da qual uma máxima tem de ser capaz, que consiste o único princípio da moralidade”³¹³. Por isso, visto que a liberdade fundamenta e possibilita a autonomia, pode-se trilhar duas perspectivas sobre essa liberdade: a) um sentido negativo, a saber, a independência do determinismo natural própria do mundo sensível; b) um sentido positivo, a saber, a vontade ser, por intermédio apenas de si mesma, a legisladora. No sentido positivo, foca-se, portanto, na autodeterminação, esta expressa na capacidade de dar, sem interferências e imposições alheias, a lei do agir moral estruturada, em razão da incondicionalidade da causalidade pela liberdade, na forma da universalidade dessa lei. Como explica Otfried Höffe:

[a] vontade livre de toda a causalidade e determinação estranha dá a si mesma sua lei. Por conseguinte, o princípio de todas as leis morais encontra-se na autonomia, na autolegislabilidade da vontade. Negativamente, a autonomia significa a independência de fundamentos determinantes materiais, positivamente a autodeterminação ou legislação própria.³¹⁴

Assim, moral não diz respeito ao plano interno sentimental, emocional, fisiológico quanto às inclinações do corpo conforme pensava Thomasius, mas sim se restringe à lei conferida por intermédio da propriedade da autonomia da vontade. Quando se tem um mandamento oriundo de uma vontade livre, o qual se configura uma causalidade incondicionada, temos a moral expressa num mandamento que se consubstancia um fim em si mesmo. Desse modo, dizemos que, para a filosofia kantiana, a moral se circunscreve ao plano interno do sujeito, porque ela se perfaz por intermédio de uma causalidade inteligível, isto é, é produto da própria razão do ser humano enquanto sujeito racional, e não de fatores exteriores fora desse âmbito. Em síntese, a moral se configura como tal na medida em que é, necessariamente, a elaboração de uma lei constituída pela razão desembaraçada de qualquer

³¹² KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 90.

³¹³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016. Pág. 53.

³¹⁴ HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Pág. 213.

espécie de matéria proveniente da sensibilidade, de sorte que o agir humano, nessa circunstância, apresenta-se como livre (autônomo) por não ter um móbil empírico.

Pensar a moral, nesse sentido, é colocar o ser humano, na qualidade de dotado de razão, como um sujeito capaz de ter em si mesmo a causação de suas ações. Ou seja, autonomia da vontade se expressa nessa habilidade, de ordem inteligível, de a natureza não ser a única a determiná-lo, ele, a despeito da natureza, a capacidade de estabelecer suas leis, seus fins. Não há como pensar a moral sem uma causalidade livre, pois, do contrário, tudo seria a mera decorrência causal imposta pelas leis da física, isto é, tudo que acontecesse (inclusive o agir humano) seria apenas a consequência necessária da causalidade que a natureza, na qualidade de regida por leis, imporia (cada ação humana praticada, nesse caso, é um meio para alcançar um fim empírico).

Se, por um lado, a moral se configura pela independência da razão, com suas determinações autônomas, soberana às condições empíricas. O direito, por outro lado, vai se ater à conformidade exterior da ação praticada quanto à prescrição prevista. Eis a grande diferença: “[a] moral exige que se cumpra o dever pelo sentimento desse dever, o direito tolera outros impulsos”³¹⁵. Nesse sentido, a moral se preocupa com uma causalidade inteligível (autônoma). Já o direito pouco se importa com a espécie de causalidade em questão, isto é, se ela é de ordem racional ou de ordem empírica. “No direito, basta uma exteriorização do livre uso da liberdade de escolha que não entre em choque com a exteriorização do livre uso da liberdade de outro, já que a escolha pode decorrer de motivos exteriores à razão”.³¹⁶ Assim, a problemática levada em consideração ao direito não é ignorar o íntimo do sujeito, mas sim ignorar a instância que determina o agir; por isso, ele, para a filosofia kantiana, qualifica-se como heterônomo, porque a ele é tão somente suficiente se agir conforme a lei, e não em razão da lei pela lei. Conforme explica Kant, a heteronomia se explicita:

[q]uando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é sempre a heteronomia.³¹⁷

³¹⁵ RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Trad. Marlene Holzhausen. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Pág.61.

³¹⁶ MERLE, Jean-Christophe. TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. **A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos**. 2ª Ed. Caxias do Sul, RS: Educ, 2015. Pág. 147.

³¹⁷ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 91.

Ou seja, se determinada lei, enquanto comando de certa conduta, fundamenta-se em qualquer outra coisa diversa, mas não na razão, a qual confere um princípio objetivo às máximas (leis universais e necessárias), não estamos mais no campo da moral, pois não há autonomia da vontade, e sim uma subordinação a algo diverso, exterior. A questão, nesse sentido, é a pergunta por quem determina o agir. Caso não se trate de um móbil da razão (causador de si mesmo), a causalidade é, então, empírica, de sorte que rege o determinismo da natureza, no qual a causa eficiente está disposta no sequenciamento de causa e efeito dos fenômenos como necessária segundo uma lei invariável. Ou seja, na causalidade empírica, todo efeito decorre das causas suficientes determinadas por condições balizadas por uma lei da natureza. Assim, enquanto na autonomia, a causa se causa; na heteronomia, a causa é causada por outras causas. Por isso, aponta Kant: “[a] necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; (...)”³¹⁸.

Desse modo, a pertinência da discussão kantiana acerca da autonomia e heteronomia parece deveras inquestionável, pois ela, no direito, consegue, justamente, incidir-se sobre lugares que, aparentemente, estariam imunes às respostas dessa problemática filosófica. Lembremos alguns exemplos como a responsabilidade civil por abandono afetivo, a vontade na teoria do fato jurídico e o dolo no direito penal. Todos eles, como são questões relacionadas a conteúdos adstritos ao plano interno do sujeito, na visão hereditária de Thomasius, estariam restritos ao campo da moral. No entanto, a filosofia kantiana revela sua emergência nessa discussão na medida em que, por intermédio do conceito de heteronomia, deixa de se ater, exclusivamente, a um móbil incondicionado para, com a mesma relevância, dirigir sua atenção também ao cumprimento da ação quanto ao plano exterior em relação à forma de certo agir na maneira demandada pelo direito. Ou seja, como pensava Thomasius e seguido por Kant, nesse ponto, imprescindível ao direito, é, externamente, o exercício efetivo da conduta (a concreção), embora isso não signifique uma indiferença ao plano interior do sujeito. Como sintetiza Joaquim Carlos Salgado: “[n]o direito é essencial que a ação se exteriorize (...)”³¹⁹, o que não significa que seja irrelevante o âmago do sujeito. O nosso plano interno, caso desemboque no exercício de atos, é objeto de interesse do direito se há alguma prescrição nesse sentido, porém essa interioridade, ainda assim, será analisada e ficara restrita quanto ao aspecto exterior da

³¹⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007. Pág. 100.

³¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. Pág. 179.

realização da conduta. Como explica Otfried Höffe, em Kant, “[c]omo o direito se orienta para a liberdade externa, numa perspectiva social, todos os aspectos internos, a saber, necessidades e interesses, só possuem relevância jurídicas se eles determinam a ação e se manifestam na liberdade externa”. Com efeito, a relevância de nossos desejos, de nossas inclinações, de nossos pensamentos, de nossas finalidades se manifesta na condição de o direito se ater à exterioridade das ações consideradas como correspondentes desses elementos internos.

Mas, ora, se, para o direito, importa tão somente a conduta quando ela ocorre empiricamente, questiona-se: como ele consegue se debruçar sobre o âmago do sujeito, isto é, exigir sentimentos, ou desejos, ou intenções? Kant, conforme fora analisado no capítulo 1, ensina que a causalidade pela liberdade (a causalidade incondicionada) é uma ideia da razão, portanto incognoscível; logo, não há nunca como afirmar com certeza se certa conduta se expressa como um fim em si mesmo. Com isso, Kant pondera ser observável — portanto discernível — a prática exterior da conduta como faz o direito, de sorte que o agir pode muito bem acontecer em virtude das mais variadas das razões, isso porque ele não se liga como uma expressão direta de uma específica causa. Assim, para a filosofia kantiana, no direito, importa que a ação se opere conforme ao dever, e não por dever, de maneira que, utilizando de nossos exemplos ventilados neste item, o necessário e possível é se comportar como quem ama, como quem tem vontade de celebrar um negócio jurídico, como quem teve a intenção de matar alguém. O direito, desse modo, ao ignorar a motivação (a espécie de causalidade do agir), isto é, ser heterônomo, satisfaz-se com a conformidade da exterioridade da ação. Se esta se refere a algo da interioridade do sujeito, já é uma questão concernente a existir ou não uma prescrição do direito nesse sentido a reger o âmago do ser humano definindo quais ações são consideradas correspondentes. Como aponta Kant, o cerne da distinção entre o direito e a moral está da imprescindibilidade da causa do agir, de modo que,

[e]nquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de leis jurídicas; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são leis éticas e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e conformidade com as leis éticas é sua moralidade.³²⁰

Em resumo, na filosofia kantiana, a moralidade guarda um olhar da lei moral voltado para ela mesma, isto é, sua fundamentação é circunscrita na sua própria lei, de modo que agir por dever é tomar a ação como uma finalidade erigida a partir de si e voltada para si mesma (o

³²⁰ KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008. Pág. 63.

que expressa uma tautologia: devo fazer isso, porque devo fazer isso). Ou seja, o ponto fulcral para a moral se revela na vontade como “necessidade da ação por respeito à lei moral”. Por outro lado, o direito se contentaria em reduzir sua preocupação para o plano visível (físico) da conduta, não se importando com a causalidade em questão. A ação poderia ter qualquer móbil, o que seria tão somente necessário é: externamente a conduta se apresenta de igual maneira determinada pela prescrição jurídica? Se sim, restariam atendidos os fins do direito, por isso uma vontade heterônoma.³²¹ Como sintetiza Kant:

[o]s deveres de acordo com a legislação jurídica podem ser somente deveres externos, visto que essa legislação não requer que a ideia desse dever, que é interna, seja ela mesma o fundamento determinante da escolha do agente; e posto que necessita ainda de um motivo que se ajuste à lei, só pode relacionar motivos externos a si.³²²

Desse modo, como a questão para o direito, como ressalta a filosofia kantiana, é se proceder em conformidade exterior à regra e não por específica causa inteligível; para se cobrar certo conteúdo interno do ser humano, é necessário que os sentimentos, as inclinações, as intenções estejam ligados às respectivas condutas por intermédio de um conceito. Ilustrando por meio de uma hipótese, seria: se certa conduta é praticada em virtude da “boa vontade”, pouco importa, pois isso, inclusive, seria impossível de se saber. Continuando nessa indagação, o ponto é: como a exterioridade da conduta é a dimensão do empiricamente verificável, o exercício desse agir pode ter ocorrido em razão dos mais variados motivos. Quando se diz o que ela representa, é porque se está de posse de uma relação de significante e significado, porém isso não garante certeza nenhuma quanto à resposta de qual espécie de causa se trata e qual causa é. Assim, a causa da prática de uma determinada ação ser identificada a certo conteúdo do plano interior do ser humano corresponde a uma questão de interpretação (de qual conceito se tem).

Por isso, a importância também da filosofia de Nietzsche quanto à teoria do conhecimento para se compreender a heteronomia do direito, pois, segundo esse autor, todo conhecimento humano (e, no caso, a própria linguagem natural) decorre de um processo interpretativo inexorável da condição humana. Assim, aquilo que as condutas são depende da construção semântica efetuada pelo ser humano expressa na linguagem. Assim, a depender de

³²¹ “Que se considere o direito seja como legalidade, seja como liberdade externa (...), acreditamos que a vontade jurídica possa ser considerada somente como vontade heterônoma. Na condição de legalidade, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral pelo fato de poder ser determinada por impulsos diversos do respeito à lei: e esta é de fato a própria definição da heteronomia.” Cf. BOBBIO, Noberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. 2ª Ed. São Paulo: Mandarim, 2000. Pág. 103.

³²² KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008. Pág. 72.

qual conteúdo o ser humano dá ao conceito, os atos passam a corresponder à outra qualificação. Na filosofia nietzschiana, não há espaço para o preconceito ontológico, que atribui a realidade como existente por si mesma e pondera o conceito ser o espalhamento exato do mundo, pois a realidade não é independente, ela é realidade humana, é proveniente de uma atividade criativa intransponível e arbitrária. Retomando nossos exemplos no direito, ora, o que é amar? Ao que corresponde celebrar, intencionalmente, um negócio jurídico? O que é ter a intenção de matar alguém? Para Nietzsche, não há nada que determine necessariamente um significado absoluto para essas perguntas, porque não há coisas em si que procedam a linguagem natural ser um mero instrumento de enunciação (descrição). A natureza plástica do conhecimento fica evidente no seguinte ponto: basta, por exemplo, que criemos outra palavra, e, por conseguinte, haverá outra realidade. Como ressalta Nietzsche, [s]ó podemos destruir criando! — Mas não esqueçamos também isto: basta criar nome novos, apreciações e probabilidades novas para criar com o tempo “coisas” novas”³²³. Nesse sentido, contrariamente ao poema de Alberto Caiero de nossa epígrafe, conforme já ressaltamos, a realidade precisa do ser humano sim, pois é este quem a manufatura com sua capacidade artística. O mundo sobre o qual nos debruçamos é sempre aquele que inventamos, está em nossa linguagem natural.

Em síntese, o direito ignora o processo causal das ações humanas, é indiferente se ele decorre das leis da natureza ou das leis da moral possibilitadas pela liberdade, isso, de qualquer modo, é uma perquirição frívola, afinal o comando do direito tem como necessidade a conduta ser praticada tendo a sua exterioridade em conformidade com a prescrição jurídica, o que não impede que se exijam ações tidas como correspondentes de elementos internos do sujeito. Nessa circunstância, eclode a indispensabilidade da filosofia nietzschiana, pois — se o direito se satisfaz apenas com a concreção da ação, quanto ao plano exterior, de modo que ela corresponda com a determinação jurídica — é necessária, portanto, a existência dos conceitos quando se trata principalmente de uma prescrição do direito sobre o âmago do sujeito. Afinal, estes são responsáveis por estabelecer uma relação de identidade entre os elementos internos e ações avaliadas como correspondentes, e manter a operacionalização, por conseguinte, da heteronomia.

³²³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 80.

4.1.2 O direito não exige sentimentos, mas sim o caráter exterior das condutas humanas conforme este é posto como correspondente a um conceito

O direito — na qualidade de constituído pela linguagem natural — precisa, antes de tudo, conforme se verifica no caso, por exemplo, da responsabilidade civil por abandono afetivo, conceituar “abandono afetivo” enquanto significante. No entanto, adverte-se, desde já, que isso não se trata de uma necessidade específica pertinente tão somente ao “abandono afetivo”, mas sim é uma imprescindibilidade que se incide sobre todos os conceitos no direito, pois a questão dos conceitos serem metáforas é uma predicação própria da linguagem natural, consoante pondera a filosofia nietzschiana (o que será visto neste tópico). Logo, defende-se, a partir da filosofia kantiana, que — se o direito não incide sobre os sentimentos, mas sim tão somente sobre as condutas (o agir), ele precisa, antes de tudo, deter um conceito; pois este, por sua vez, configura-se como limite, como circunscrição de operacionalidade de (re)conhecimento. Afinal, com essa fronteira demarcada, torna-se possível estabelecer uma relação de identificação, de sorte que as ações, desse modo, podem ser atribuídas conforme a capacidade de o conceito funcionar como vetor de discriminação.

Como exemplo, poderia se pensar em um direito penal que contivesse normas proibitivas no seguinte sentido: “veda-se ser amoroso”, “veda-se ser comunista”, “veda-se ser nazista”; ou, ainda, em um direito administrativo, com as seguintes normas cogentes: “deve-se ser produtivo”, “deve-se ser moral”, “deve ser eficiente”. Ou, igualmente, um direito civil, com normas obrigatórias da seguinte maneira “os cônjuges, no casamento, devem ser respeitosos”, “deve haver afetividade entre as relações familiares”. Exigir um sentimento é cobrar uma qualidade, e, por isso, nos exemplos dados, foram trazidas também hipóteses referentes à predicação. “Deve ser odioso”, “deve ser invejoso”, “deve ser altruísta”, “deve ser empático” são normas imersas no mesmo problema daquelas que regram e exigem uma qualidade no ser humano. A pergunta pelo ser é inevitável: “o que é ser comunista?”, “o que é ser produtivo?”, “o que é ser afetivo?”, “o que é ser empático?”. Todas elas, impreterivelmente, esbarram no problema do conceito, afinal, sem este, não há como afirmar o que é e não é. Desse modo, a qualidade (ainda que seja o reflexo de um sentimento, como, por exemplo, afetividade, e, por isso, “ser afetivo”) só consegue suportar a exigibilidade porque se está munido de um conceito, o qual detém, justamente, a função de dispor quais ações se tomam como correspondentes ou não ao sentimento vindicado. Portanto, verifica-se que, para se fazer esse juízo de reconhecimento, há um problema anterior: deve haver um conceito para, então, existir

a capacidade de se afirmar que determinada conduta se consubstancia como referente a ele (no caso, a certa qualidade, a certo sentimento).

No direito penal, observa-se, por exemplo, o embate entre as teorias quanto ao direito penal do autor ou direito penal do fato. Aquela teria sua preocupação voltada à ontologia (ao ser, a quem é), à personalidade, às características psicológicas, de sorte que a pergunta relevante a ser respondida seria: o que é ser uma pessoa criminosa? Esta, por sua vez, toma como relevante o agir humano, as condutas praticadas, de modo que a perquirição indispensável é quanto a saber quais ações são qualificadas como delituosa. Assim, para esta escola do pensamento, supostamente não importa quem é a pessoa (seu ser). No máximo, atribuir-se-ia uma relevância de segundo plano à personalidade, pois primordial seria se ater à ação criminosa cometida. Conforme explica Fernando José Falcón y Tella e María José Falcón y Tella:

[a] Escola Clássica, partidária das penas, situava a responsabilidade penal no ato, enquanto este exprimia uma manifestação de liberdade do autor. Ao situar a responsabilidade no ato, pretendia objetivá-la, fazê-la neutral. É um Direito Penal do fato, não do autor. O importante para estas doutrinas é o aspecto objetivo: o delito, em sua consideração objetiva, como “ação típica, antijurídica, culpável e punível”. As condições subjetivas do delinquentes têm uma relevância secundária. O Direito Penal Clássico colocava todo o seu esforço em isolar o ato da pessoa e desconhecia a noção fundamental de personalidade.³²⁴

Assim, conforme pondera o direito penal do fato, a investigação sobre quem é a pessoa (sobre o ser) seria uma perquirição frívola, isto é, a personalidade seria ignorada ou menosprezada, ou, apenas maximamente, ela seria considerada apenas superficialmente. Para essa teoria, não seria o caso, por exemplo, de punir a hipótese de a pessoa ser nazista, ser preconceituosa ou ser odiosa em relação a alguma etnia. A penalidade não seria consequência de subsistir uma qualidade (ainda que proveniente de um sentimento), porquanto todas as sanções penais decorreriam da concreção de um ato qualificado como delituoso. Mas ora, qual é o conceito de nazista, de pessoa preconceituosa ou de pessoa odiosa? O que é ser nazista? O que é ser preconceituoso? O que é ser odioso perante alguma etnia? Teoricamente, para a Escola Clássica, seriam todas essas perguntas uma inquirição desprovida de sentido, pois a preocupação do direito penal deveria recair tão somente sobre a prática de condutas humanas consideradas como criminosas. Nesse prisma, a punição teria como fundamento, por exemplo, o ato de assassinar, o ato de contrafazer, o ato de realizar o preconceito, porém a sanção não seria decorrente em razão de quem é (o que é) aquela pessoa. No entanto, não há como

³²⁴ FALCON Y TELLA, Fernando. FALCON Y TELLA, María José. **Fundamento e finalidade da sanção**: existe um direito de castigar? Trad. Claudia Miranda Avena. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008. Pág. 160.

assassinar alguém sem se consubstanciar como assassínio. Não há como enganar alguém ardilmente para obter uma vantagem ilícita sem se consubstanciar como estelionatário. Não há como agir preconceituosamente sem se consubstanciar como preconceituoso. Logo, a punição reclamada pelo direito terminaria, em uma certa perspectiva, por incidir sobre o ser; todavia, seria apenas neste aspecto exterior do comportamento, pois há uma prévia relação de identidade, a qual atribui uma igualdade entre ser e realizar, de sorte que as condutas são avaliadas como sendo os próprios conceitos.

Em uma ilustração direta, voltemos ao direito penal. Este — por haver o império do princípio *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege* — precisa, antes de tudo, em uma fase anterior a positivação, estar munido de um conceito para que possa haver a identificação de quais condutas se circunscreveriam à conceituação construída. Isto é, se há a pretensão de se punir o usuário ou o traficante de entorpecentes, por exemplo, o legislador, primeiramente, precisa ter um conceito sobre o que é ser usuário e sobre o que é ser traficante; após isso, é necessário que ele identifique quais ações são consideradas como expressão desses dois conceitos. Dito de outra maneira, as condutas — depois de reconhecidas como manifestação de determinado ser, em razão da fronteira ontológica criada — precisariam ser tipificadas na legislação para se fazerem exigíveis. Em outras palavras, a qualidade, por intermédio do conceito, consubstancia o ser em ações. Logo, por essa perspectiva, pode-se afirmar que não existe direito penal do fato, mas sim do autor (do ser), pois o fazer é a própria explicitação do conceito daquilo que é o ser. Por exemplo, a lei n. 7.716, de 1989, a qual versa sobre “os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”, em vários de seus artigos, tipifica diversas ações compreendidas como expressão do que é ser preconceituoso, discriminatório. Acometê-las significa que a pessoa é, a depender da hipótese, preconceituosa ou discriminatória, ou os dois casos. Nesse sentido, observa-se que, quando se pergunta o que é ser preconceituoso ou discriminatório, para o direito penal, a resposta já está, parcialmente, fornecida nas ações prescritas na legislação (artigo 3º ao 14 da lei n. 7.716, de 1989), pois foram elas, entre um número infinito de possibilidades, consideradas como expressão direta do conceito. A própria legislação em comento, embora se utilize de verbos de ação, não explana qual o conceito tem pelos significantes “discriminação” e “preconceito”. O que é ser discriminatório ou preconceituoso? Em uma resposta aberta, afirma o direito: “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou o preconceito (“Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”). No entanto, o que é praticar, induzir ou incitar a discriminação ou o preconceito?

Ora, só é discriminatório ou preconceituoso quem age de tal maneira: pratica, induz ou incita a discriminação ou preconceito. Ou seja, não há como não passar pela pergunta sobre o ser (“o que é a discriminação ou o preconceito?”, “qual conceito se tem sobre eles?”). E a resposta está nas ações as quais, para além daquelas já elencadas pela legislação, serão identificadas como correspondentes ao conceito desses significantes. Ser, portanto, manifesta-se nas condutas, de sorte que, no exemplo trabalhado, a pergunta termina na seguinte inquirição: quais ações se subsomem (podem ser identificadas) ao conceito de praticar, induzir ou incitar a discriminação ou o preconceito? Ou seja, o ser, em tese poderia ser, mediatamente, alcançável pelo direito por intermédio de a exigência ser tão somente sobre a prática do ato (a exterioridade da ação), mas isso apenas acontece porque há um conceito atribuindo quais condutas detém essa qualidade.

No entanto, se o ser, em certo sentido, parece ser possível de ser vindicado; com a questão das qualidades derivadas dos sentimentos, resta evidente que essa exigência pretendida pelo direito se reduz tão somente à concreção da conduta, pois o íntimo, enquanto máxima ou princípio objetivo, conforme leciona a filosofia de Kant, embora determine a conduta, não é passível de cognoscibilidade. Assim, um ponto é determinadas condutas serem compreendidas como a própria aceção do ser, outro ponto é a razão pela qual se praticou certo (se como fim em si mesmo ou como meio para outro fim). Desse modo, são duas perquirições diferentes: uma em relação ao conceito e às ações as quais se consubstanciam como correspondentes a ele; outra quanto ao princípio enquanto móbil do ato praticado. Exemplificando: o direito penal pune o estuprador enquanto ser, pois estuprador é aquele que comete o estupro. Porém, se do ser se chega à ação, é preciso identificar qual é esse ato repudiado. O tipo penal ponderou que a ação como correspondente à qualidade de ser estuprador é aquela de constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso (art. 213, do CP). Contudo, ainda assim, precisa-se saber quais ações podem se consubstanciar como identificáveis à atitude de constranger mediante violência ou grave ameaça; de ter conjunção carnal; de praticar ou permitir a prática sobre a vítima outro ato libidinoso. Ou seja, essa investigação está relacionada ao o que é o conceito e ao que ele compreende. Outra questão diz respeito à matéria interna pertencente ao âmago do ser humano enquanto força determinante no que concerne à prática de certa conduta. Cometer o ato de estuprar é a expressão do que é ser estuprador; no entanto, ainda assim, resta incognoscível a razão pela qual o autor desse ato o realizou.

Assim, com relação à exigência de sentimentos pelo direito, essa diferenciação entre a concreção do ato e o princípio (subjetivo ou objetivo) enquanto motor propulsor da conduta se

torna mais evidente; afinal, não se confunde praticar os atos considerados como pertencentes a certo conceito referente a um específico sentimento com o nutrir. Em um exemplo: há uma distinção entre, intimamente, possuir determinado sentimento (ter amor) e realizar as condutas qualificadas, a partir do conceito sobre ele, como sendo a própria consubstanciação do que é ter aquele sentimento (ser amoroso). Ou seja, entre sentir o amor e agir conforme afirmam ser o que é amar, há um abismo intransponível de cognoscibilidade. Se o conceito pondera que amar é ter essa e aquela atitude, pode-se muito bem praticá-las sem haver sentimento nesse sentido. Conforme estipula a filosofia kantiana, não há como saber se se realizou certo ato como fim em si mesmo ou como meio para outro fim; porém, para o direito, é tão somente suficiente a conformidade da ação com a prescrição (agir conforme ao dever), logo importa tão apenas se comportar como que ama, ou melhor, comportar-se como o direito compreende o que é agir em entendimento ao sentimento de amor.

Para ilustrar nossa discussão, verifiquemos, por exemplo, o caso do “abando afetivo” no direito das famílias. Conforme leciona a doutrina de Antonio Jeová dos Santos, “[o] Direito não cuida de questões internas do homem, como o afeto e o carinho que um terceiro possa proporcionar a alguém. O que se chama abandono afetivo é a ausência de comunicação e de contato entre pai e filho, fatos que são desaguadouro de danos morais”³²⁵. Quanto ao primeiro ponto citado pelo autor, já se analisou que, conforme pondera a filosofia kantiana, não há como o direito se imiscuir sobre a matéria interna anímica humana, isto é, não há como saber se quem lastreia a conduta é uma máxima enquanto princípio subjetivo ou é um princípio objetivo. Todavia, há como se observar os atos praticados. Dito de outra maneira, é possível se verificar (conhecer) qual foi o acontecimento-corporal externo. Porém, não existe leitura humana sem a dimensão humana. Conhecer é avaliar, de sorte que é sempre uma interpretação. Logo, afirmar, com base na percepção, a existência ou não da concreção de um ato humano é, antes de tudo, já estar de posse de uma pré-compreensão de conceitos quanto ao significado de observar e de conduta. Não há como se falar sobre um mundo dos “fatos” no qual as ações humanas ocorrem se não houver, antecedentemente, partido do pressuposto de que existe uma realidade fora de nós independente. Da mesma maneira, para se reconhecer esse mundo exterior, “descrever” o que é determinada conduta, é necessário, imprescindivelmente, possuir um conceito sobre ela. Logo, voltando ao exemplo do “abandono afetivo”, a questão não é o sentimento conforme o sujeito julga senti-lo, nutri-lo, mas sim é de extrema relevância ao direito que, previamente, já

³²⁵ SANTOS, Antonio Jeová. **Dano moral indenizável**. 5ª Ed. Salvador: Ed. JusPodivm, 2015. Pág. 219.

haja uma compreensão (um conceito) que identifique e circunscreva quais ações são avaliadas como a expressão de possuir afetividade. Em síntese, a inquirição crucial é saber se se praticou as condutas tidas como a manifestação de ser afetivo. Segundo a doutrina de Antonio Jeová dos Santos, como analisado, ser afetivo (nutrir a afetividade) seria se comunicar e ter contato.³²⁶ Assim, visto que o direito se incide apenas sobre a concreção dos atos (e, por isso, independe se há sentimento de amor pelo filho); conforme estipula o conceito do referido autor, seria tão somente suficiente, para não se configurar o ilícito civil, que houvesse por parte do(s) genitor(es) a atitude de se comunicar e de ter contato.

Assim, a grande questão é: o direito não exige sentimentos, mas sim vindica a prática das condutas elencadas (identificadas) como sendo a própria revelação da inclinação sentida. Desse modo, o sentimento experimentado pode ser, inclusive, diverso. Porém, em razão de haver certo conceito afirmando que determinados comportamentos correspondem àquela afetação, é possível existir o exercício desses atos sem necessariamente o autor nutrir o sentimento posto como reflexo das atitudes praticadas. Pelo conceito, concluir-se-ia sempre: quem possui específico sentimento faz isso e aquilo; porém, não é uma relação simultânea, de mão dupla. Quem faz isso e aquilo não necessariamente nutre o sentimento que o conceito afirma se relacionar a essas ações. Em um exemplo, conforme estipularia determinado conceito, amar poderia ser compreendido como “dar presente”. Para quem se perfilha a este conceito, amando, agiria assim, pois toma para si como verdade essa imbricação colocada; contudo, pode-se dar presente sem, inclusive, possuir nenhuma afetividade sobre a pessoa. Se a ferramenta para interpretar a conduta for esse conceito, ele terá se comportado como quem ama; se for outro, já será considerado como pertencente a outro sentimento. De todo maneira, nos dois casos, há o limite da cognoscibilidade quanto a ser capaz de se ater tão somente ao plano corporal-externo, de sorte que a razão pela qual aquela conduta foi praticada sempre se revela uma incógnita.

Sobre, justamente, esse limite do direito se incidir apenas sobre as condutas (ao caráter externo delas), por meio do conceito, enquanto produto interpretativo, por ser este quem impõe

³²⁶ Nas palavras do referido autor: “consiste o abandono afetivo na prolongada ausência do pai ou da mãe, sem razão que o justifique. Configura o abandono afetivo, tanto naquelas hipóteses em que houve a disciplina do direito de visitas e um dos pais que não mantém a guarda do filho, deixa de efetivá-las, como nos casos em que, sem nenhum obstáculo ou impedimento, um dos genitores deixa de ver a prole e apenas cumpre com o pagamento da pensão alimentar. O abandono é ausência da presença. Como regra, é o homem que deixa de dar atenção ao filho. (...)”. Cf. SANTOS, Antonio Jeová. **Dano moral indenizável**. 5ª Ed. Salvador: Ed. JusPodivm, 2015. Pág. 220.

a qualificação das ações; importa analisar o aforismo 58 presente na obra “Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres” de Nietzsche:

[p]ode-se prometer atos, mas não sentimentos; pois estes são involuntários. Quem promete a alguém amá-lo sempre, ou sempre odiá-lo ou ser-lhe sempre fiel, promete algo que não está em seu poder; no entanto, pode prometer aqueles atos que normalmente são consequência do amor, do ódio, da fidelidade, mas também podem nascer de outros motivos: pois caminhos e motivos diversos conduzem a um ato. A promessa de sempre amar alguém significa, portanto: enquanto eu te amar, demonstrarei com atos o meu amor; se eu não mais te amar, continuarei praticando esses mesmos atos, ainda que por outros motivos: de modo que na cabeça de nossos semelhantes permanece a ilusão de que o amor é imutável e sempre o mesmo. — Portanto, prometemos a continuidade da aparência do amor quando, sem cegar a nós mesmos, juramos a alguém amor eterno.³²⁷

Pondo de lado a discussão sobre a existência ou não da voluntariedade do ato de sentir, isto é, de haver ou não, no organismo, uma faculdade específica capaz de, livremente, ditar e comandar as ações;³²⁸ Nietzsche, por esse aforismo, demonstra que — quando o ser humano constrói o conceito, e se diz quais condutas são identificadas como reflexo de certa qualidade (ou certo sentimento) — pode, desse modo, haver a prática das referidas ações sem, necessariamente, subsistir, como lastro, aquele sentimento considerado como referente àqueles atos. Para a filosofia nietzschiana, conforme se analisa, o sentimento não decorre de um poder de deliberação (não há capacidade de escolher o que sentir ou não), pois sequer há livre-arbítrio; de toda sorte, nada obsta que a ação possa ser realizada em razão da atuação de outras forças como fundamento. O problema está, justamente, no processo quanto a como o ser humano conhece o mundo.

Ao se criar o conceito e o relacionar às coisas produzidas a partir dele, esquece-se que essa ligação entre o significante e significado é criativa e arbitrária, não correspondendo a uma realidade existente por si mesma, imutável e dada. Logo, quando certas ações passam, por exemplo, a ser consideradas como expressão daquilo que é nutrir afetividade, há como a prática dessas condutas acontecer indefinidamente no decorrer do tempo sob a identificação de isso ser a manifestação de quem ama (daquilo que é amar), em razão da questão da exterioridade; sem, no entanto, subsistir, necessariamente, esse sentimento como fundamento. Como ressalta Nietzsche, no aforismo acima citado, entre o sentimento e certas ações, o ser humano impõe a

³²⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 56.

³²⁸ Essa discussão foi analisada no item anterior deste capítulo. De toda maneira, por se tratar de uma síntese do pensamento de Nietzsche a esse respeito, recomenda-se a leitura do aforismo 124 da obra “Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes 2008. Pág. 94.

existência de um vínculo de causa e efeito como se ele decorresse de uma autonomia no sentido de haver uma capacidade de determinar, incondicionalmente, a si próprio como único e exclusivo responsável pelas ações cometidas. Desse modo, com base nessa premissa, existiria um poder de escolher o agir (tanto no sentido de estabelecer qual ação, como também no sentido de se a pratica ou não). Assim, poderia se decidir, por exemplo, sobre amar ou não, como ainda sobre toda e qualquer conduta relacionada ao conceito de amar.

Nietzsche, no entanto, conforme foi examinado no item anterior deste capítulo, não defende o livre-arbítrio, isto é, não é a favor da tese que põe os atos humanos como expressão imediata e direta de uma suposta capacidade independente de decidir o que fazer ou não. Nesse prisma, no aforismo em análise, embora ele seja categórico em apontar não existir no ser humano a aptidão de determinar se sentirá determinado sentimento ou não, porém isso não significa que, quanto aos demais atos, ele tome o agir humano como resultado de uma voluntária decisão. Assim, a leitura mais condizente com a posição filosófica de Nietzsche em relação a esse particular aforismo é: a partir da interpretação imposta sobre as ações humanas, aquelas mesmas ações, ainda que realizadas com fundamento em razões diversas, em função do conceito, serão sempre remetidas a ele, e, por isso, avaliadas como idênticas. Contudo, essa relação é estabelecida despoticamente. Ela apenas existe no campo criativo (inventivo) do conhecimento humano. Conhecer é matar o devir, é criar forma, é conceber a permanência, é constituir coisas. O homem acessa apenas o que ele mesmo constrói. Onde o ser humano “observa” uma relação de causa e efeito, é porque ele já parte consigo munido dessa pré-compreensão por ele criada, a qual simplifica o devir impondo-o ordem. Conforme explica Miguel Angel de Barrenechea:

“[s]ubstância” e “causa-efeito” são os conceitos fundamentais empregados para organizar racionalmente a dinâmica do devir, introduzindo transparência e ordem no caos das forças da natureza. Por motivos de utilidade, para poder operar no mundo, cria-se um universo ficcional de legalidades, permanências e identidades. A inteligência humana deseja achar relações fixas que permitam a compreensão simplificada das coisas.³²⁹

O homem do conhecimento fabrica a tela (cria, por exemplo, a relação de causa e efeito como forma de estruturar a realidade), como ainda pinta o quadro (especifica, imbricadamente sob um vínculo fixo, quais foram as causas e quais foram os efeitos). E há apenas isso para ele

³²⁹ BARRRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche a liberdade**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. Págs. 66 e 67.

contemplar, de sorte que o conhecimento se esbarra, por exemplo, no conceito produzido e nas ações arbitrariamente ligadas a ele. Como afirma Nietzsche:

[s]obre este espelho — e nosso intelecto é um espelho — algo sucede que manifesta regularidade, uma coisa determinada segue a outra coisa determinada, isto é o que chamamos quando o advertimos e queremos dar-lhe um nome, causa e efeito. Que insensatos somos! Como se com isso houvéssimos compreendido alguma coisa e pudéssemos compreender algo! Pois não vimos mais que as imagens de “efeitos” e de “causas”. E é precisamente esta visão em imagem que nos torna impossível ver os laços essenciais que entranham uma sequência.³³⁰

No mundo, não existem leis. O conhecimento se esbarra no próprio limite perspectivado humano, e esse limite é projetado como reflexo da realidade. Conforme ressalta Nietzsche, “[s]ó operamos com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis — como poderia uma interpretação ser possível, se, de cada coisa, fazemos primeiramente uma imagem à nossa imagem?”³³¹ Desse modo, consoante se configura inescapável a pintura que criamos sobre o que é realidade, identifica-se a relação de causa e efeito, em razão de ter se atribuído, discricionariamente, a essa simples imagem “racionalizada” (a esse evento) que há determinadas coisas na qualidade de causa e há outras coisas na qualidade de efeito. Visto que se produzem coisas, e sobre elas, por intermédio de uma igual concepção fragmentária, a relação de causa e efeito se atém; o conhecimento não vai além do laço que criamos. Assim, quando se observar supostamente uma relação de causa e efeito, não passa da manifestação inventiva do ser humano, a qual pondera haver uma correspondência necessária entre “y” e “x”.

Consoante frisa Nietzsche, “[n]um segundo, há uma infinidade de fenômenos que nos escapam”³³². Todavia, em decorrência de nosso conhecimento criativo se manter crente à ideia imutável de substância, impõe-se, por conseguinte, a existência imperecível de relações de causa e efeito perfeitas e completas como se elas fossem compostas por um enlaçamento de coisas arrimadas por leis rígidas, fixas, estáticas; de sorte que certas condutas, por exemplos, seriam consideradas como sendo a representação causal de determinados sentimentos. Ilustrativamente, em uma hipótese, seria: se alguém se fez presente a uma festa de aniversário, tal atitude adviria como uma consequência imediata de nutrir amor, porque o conceito de amar disporia assim. Entrementes, esse enlace não representa um “em si”, ele ocorre em razão de o

³³⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes 2008. Pág. 94.

³³¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.. Pág. 124.

³³² *Ibidem*. Pág. 124.

ser humano manufacturar um conceito acomodando as condutas as quais deverão ser consideradas como correspondentes ao significado produzido. Essa relação criada é naturalizada, como se ela representasse diretamente uma realidade alheia ao ser humano. Não haveria intromissão por essa perspectiva, pois se estaria apenas descrevendo como e o que o mundo é. Entretanto, o conhecimento humano é perspectivo e criativo; logo, não haveria como saber se aquela conduta específica foi realizada pela razão identificada como própria daquele ato. Agir de determinada maneira pode, como afirma Nietzsche, “nascer de outros motivos: pois caminhos e motivos diversos conduzem a um ato”. Assim, tendo em vista que a interpretação se incide sobre os atos quanto à sua exterioridade; as condutas, tão somente com base em um conceito tomado como réplica para identificação, podem ser compreendidas como condizentes com a subsunção ao significante ao qual se referem. Tudo depende sobre de qual conceito se parte; de toda sorte, o conhecimento humano sempre é limitado ao aspecto externo, de modo que a razão pela qual (ou melhor, as razões pelas quais) tal ato foi exercido sempre permanece desconhecida(s).

4.2 A LINGUAGEM E SEUS CONCEITOS COMO CONSTRUTORES DO CONHECIMENTO, DA REALIDADE (E DO DIREITO)

4.2.1 O direito só pode vindicar, externamente, as condutas humanas: para isso, serve-se dos conceitos como ferramenta de identificação desses atos

Tomando como paradigma o caso do abandono afetivo na responsabilidade civil no direito das famílias, afirma-se que o direito não exige sentimentos, pois ele é capaz apenas de se imiscuir sobre o exercício das condutas no que diz respeito à prática em sua dimensão exterior. Dito de outro modo, ele incide sobre se o ato, mecanicamente, foi cometido ou não, isto é, se o corpo, justamente quanto ao plano da exterioridade, mobilizou-se ou permaneceu na inércia, de maneira que o direito dirige sua atenção à concreção da conduta. Assim, a problemática investigativa a ele não é quanto a saber se há o sentimento ou não, mas sim se se realizou aquela identificada como correspondente ao conceito sobre o que é ter determinado sentimento. Ou seja, a perquirição do direito é verificar qual foi o ato praticado. Todavia, só há como afirmar o que determinada conduta é, se houver um conceito para dizer o que ela significa. Em outras palavras, é imprescindível o conceito enquanto criação da realidade para se avaliar essa própria realidade que é já por si uma “imagem à nossa imagem”, conforme ressalta Nietzsche.

Como nosso objetivo é analisar que o direito, conforme preleciona Kant, atém-se às ações apenas quanto a se perfazem uma conformidade ao dever. Impera observar que o direito, justamente, importa-se apenas com a realização das condutas, de modo que o íntimo só consegue ter alguma relevância se uma ação humana, em sua dimensão exterior, for identificada como a imagem de uma coisa que supostamente se consubstancia no âmbito interno do sujeito, como é o caso, por exemplo, com a questão dos sentimentos. Desse modo, verifica-se que a responsabilidade civil por “abandono afetivo” no direito das famílias se revela um bom plano de fundo para analisar a filosofia de Immanuel Kant quanto à distinção entre a moral e o direito (agir por dever e conforme ao dever) e o juízo interpretativo da filosofia de Nietzsche. Afinal, conforme uma leitura apressada poderia suscitar acerca dessa discussão observável no direito das famílias, a compreensão empreendida, provavelmente, seria que o direito teria como pretensão se imiscuir sobre o íntimo do ser humano exigindo sentimentos. E, nossa tarefa, é analisar a hipótese que o direito apenas encara o plano exterior das ações praticadas, porém, para que isso seja possível, faz-se necessário a existência prévia de um conceito afirmando o que esses atos significam.

Assim, a nossa investigação toma como exemplo crucial a questão do “abandono afetivo”, pois o propósito, a partir de nossa hipótese, é elucidar o seguinte ponto: ao direito é indispensável que, como metáfora, o conceito do referido significante no caso seja explicitado sobre a figura, o molde de condutas para que se possa, por exemplo, considerar, o sentimento de afetividade (amor) como exigível. Isso porque, como se examinou, neste capítulo, no item referente à distinção entre a autonomia e heteronomia na filosofia ética kantiana, o limite possível, neste, tomando como base exemplificativa o “abandono afetivo”, é a cobrança se circunscrever à questão de se comportar como quem ama conforme enuncia o conceito, mas não, propriamente, a possuir o referido sentimento.

A partir dessa distinção kantiana entre o direito e a moral, o problema deixa de ser uma investigação sobre o íntimo do ser humano para se ater às ações e aos conceitos na medida em que estes se ligam àquelas. Em outras palavras, o direito está, intrinsecamente, imbricado com a questão crucial a respeito de qual significado se confere em relação a determinado conceito. Assim, consoante se observa no nosso exemplo escolhido, o problema da responsabilidade civil por abandono afetivo se lança, inarredavelmente, sobre a seguinte pergunta: quais comportamentos são identificados à qualidade de ser afetivo? Ser afetivo é agir como? Ou seja, primordial é saber qual é o conceito de “abandono afetivo”. Afinal, para ser possível um juízo de reconhecimento (dizer se isso ou aquilo é certa coisa ou não), é necessária a explanação do

ser, pois, a partir disso, há a capacidade de se afirmar quais comportamentos estão adstritos, subsomem-se ao conceito de “abandono afetivo” ou não.

Assim, neste ponto, examina-se o seguinte desdobramento de nossa hipótese: em certo sentido, há como se afirmar sim que o direito vindica os sentimentos; no entanto, essa assertiva só estará correta se, por isso, compreender-se que conduta e sentimentos são identificados como sendo a mesma coisa. De todo modo, para o direito conseguir os exigir ainda que como ato, como é o caso da “afetividade” na responsabilidade civil por abandono afetivo, faz-se necessário que o ser humano, quanto ao conhecimento, crie os conceitos sob o molde da verdade, de maneira que, munido desse ser, disponha quais comportamentos se qualificam como expressão da afetividade. Em outras palavras, o direito para se imiscuir sobre esse sentimento — afirmar que os genitores ou algum deles não têm sentimento de amor pelo(s) filho(s) — precisa se socorrer de um conceito, o qual, por sua vez, responsabiliza-se por estabelecer a fronteira entre os comportamentos compreendidos dentro dessa demarcação ou não.

A partir da filosofia nietzschiana, analisa-se, portanto, que “abandono afetivo”, por exemplo, não existe por si, como um dado à espera de ser descoberto ou, conforme colocaria Kant, como “coisa em si”. Ontologicamente, embora as verdades queiram se expressar como decorrente de uma realidade independente do ser humano, são elas resultantes da atividade criativa humana. “Afetividade”, como os demais conceitos dispostos nos significantes na linguagem natural, não se revelam como verdades absolutas, transcendentas ao homem. Como significante, não existe uma relação de necessidade lógica, como se fosse determinado incondicionalmente por uma suposta essência. Ou seja, não há nenhuma imposição metafísica que imponha a restrição de tão somente significar certo sentido, pois, muito pelo contrário, trata-se de um recipiente que, no desenrolar da história e da cultura, pode ser preenchido por qualquer conteúdo produzido pelo ser humano. Conforme explica Viviane Mosé, para Nietzsche, “[o] signo é apenas uma disposição, uma abertura, uma moldura vazada, capaz de configurar uma diversidade de possibilidades, uma luta”³³³.

Desse modo, nossa pesquisa não tem como escopo examinar quais sentimentos importam ao direito, como também não objetiva saber quais conceitos se possuem sobre eles. Retomando ao exemplo do “abandono afetivo, não se perquire quantos conceitos existem sobre

³³³ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 50.

eles, nem qual conteúdo eles têm, muito menos se faz juízo de valor a respeito de qualquer um deles. Certamente, há inúmeras compreensões acerca do que é “afetividade” pelas diversas áreas do conhecimento humano (tanto das consideradas científicas, como também das não científicas). Dessa maneira, ressalta-se: nossa análise é anterior, circunscreve-se à gnosiologia; afinal, objetiva-se investigar que — para o direito exigir as condutas, mesmo ainda que sejam elas identificadas, diretamente, como sendo o próprio sentimento — é indispensável existir um conceito. Ou seja, o propósito é analisar não somente a imprescindibilidade do conceito (tanto para o direito, como, antes de tudo, para a linguagem natural), mas sim como se dá a formação dele, segundo concebe a filosofia nietzschiana com seu juízo interpretativo, o qual o compreende como resultante de uma atividade criativa, de produção de metáfora, de construções de verdades³³⁴.

Desse modo, voltemos a algumas ideias de Nietzsche. Conforme já vimos no capítulo anterior, a tarefa de Nietzsche é solapar a tradicional filosofia ocidental quanto à defesa de uma dicotomia de mundos, principalmente no que tange à estima desmedida dada ao mundo verdadeiro pelos filósofos. Negando essa dualidade e, por consequência, também a metafísica, Nietzsche sustenta que a realidade não se presenteia por si. Ela não é independente, não há essência, não há coisas (principalmente visto que elas são compreendidas como rigidamente delimitadas), não há ser; por isso, não há ato de descobrimento e nem de enunciação. O mundo, como filósofos tradicionalmente trataram, não passa, na concepção deles de um lugar de mera observação (“ele é como é, apenas se olha e se descreve”). E, por isso, a crítica de Nietzsche em demonstrar que a realidade é conforme a criamos:

[m]as há uma ilusão que não o abandona jamais: julga encontrar-se como espectador e ouvinte no grande concerto que é a vida; diz que sua natureza é contemplativa e não percebe que é e ele mesmo o verdadeiro poeta e criador da vida — que se distingue do ator desse drama, o chamado homem de ação, se distingue muito mais ainda de um simples espectador, de um convidado sentado diante do palco.³³⁵

Essa pequena antecipação acerca da filosofia do conhecimento de Nietzsche nos serve para demonstrar, desde logo, que o mundo não detém um caráter ontológico. Não há sentido algum senão aqueles fabricados e concedidos pelo ser humano. Desse modo, quando se fala que o conhecimento (os conceitos), quanto às possibilidades, é ilimitado, significa que inexistem

³³⁴ Conforme analisa Viviane Mosé, para a filosofia nietzschiana, “[o] que funda todo conhecimento é uma reação ao devir, à mudança (...). O objetivo do conhecimento metafísico é forjar essa identidade que a vida não apresenta, e o fundamento de todo conhecimento é a linguagem.” Cf. MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 35.

³³⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.. Págs. 182 e 183.

qualquer espécie de determinação lógica sobre o que se configura a realidade humana. Não há nenhuma essência, ainda mais estranha ao homem, que imponha por si um constrangimento invencível quanto ao conhecimento, de sorte que este seja, categoricamente, de certa maneira. Justamente, por partir da premissa que inexistente qualquer espécie de determinação própria ao mundo, Nietzsche advoga a tese da infinidade de possibilidades de sentidos que o ser humano pode chegar a criar, a conferir. Como expõe Pietro Gori e Paolo Stellino, com Nietzsche:

(...), o mundo se esvazia de todos os significados que lhe foram atribuídos, ou melhor, os mantém um ao lado do outro, sem que nenhum possa desfrutar de uma preeminência ontológica capaz de torná-lo “verdadeiro”. Um novo infinito é aquele que se coloca agora frente ao homem, um campo de possibilidades ilimitado, sendo que cada uma dessas possibilidades possui o mesmo valor e pode aspirar e se impor sobre as outras apenas de modo relativo.³³⁶

Assim, analisa-se que, conforme pondera a filosofia nietzschiana, o mundo não se trata de um plano de fundo completo, perfeito, acabado, organizado e ordenado. A própria compreensão de que seria ele o grande lar da vida (de todas as vidas, humanas ou não) já se consubstancia um equívoco, pois é o colocar sob a rédea da teleologia. Seria dizer que ele existe e se dispõe, intrinsecamente, voltado a cumprir fins inarredáveis. Conforme pondera Nietzsche, em seu aforismo 109, na obra “A gaia ciência”, o mundo enquanto vir a ser não conhece nem as formas, nem os conteúdos que imprimimos sobre ele. Desse modo, prudente seria que não o concebamos nem como ser vivo, nem como máquina. Quanto ao primeiro, dever-se-ia questionar: ele tem a capacidade de se desenvolver? O que lhe serve como alimento? Como faria para crescer e se multiplicar? Da crosta da Terra (de uma perspectiva tão ínfima), o ser humano insiste em perceber essência em tudo. Quanto ao segundo, predicá-lo como máquina é atribuir que foi construído para atender determinados propósitos.³³⁷ Nas palavras de Nietzsche:

[a] condição geral do mundo é, pelo contrário, desde toda a necessidade, o caos, não pela ausência de uma necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem, de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria e de outras categorias estéticas humanas. (...). Mas como podemos nos permitir censurar ou elogiar o universo? Evitemos de recriminar sua dureza e a falta de razão ou o contrário. Não é perfeito, nem belo, nem nobre e não quer transformar-se em nada disso, não tende em absoluto a imitar o homem! Não é tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Não possui tampouco instinto de conservação e, de uma maneira geral, não possui qualquer instinto; ignora também todas as leis. Evitemos de dizer que há leis na natureza. Nela só há uma necessidade: ninguém manda, ninguém obedece, ninguém desobedece. Quando

³³⁶ GORI, Pietro. STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cad. Nietzsche [online]**. 2014, vol. 1, n. 34. Pág. 109. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422014000100005>>. Acesso em 18 nov. 2020.

³³⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.. Pág. 120.

souberem que não há fins, saberão igualmente que não há acaso: pois é unicamente sob o prisma de um mundo de fins que a palavra “acaso” tem um sentido.³³⁸

Essa realidade fora de nós que se pensa existir estável, regular, constante, previsível e composta por coisas se trata da maneira racional pela qual o ser humano concebeu o mundo. A vontade de verdade faz, a todo custo, repugnar-se o devir ausente de objetivos e de sentidos. Ao se perguntar “para quê?”, não subsiste resposta a não ser aquelas manufaturadas pelo ser humano. Não há certezas existentes por si mesmas. A vida acontece, e não de maneira plácida, porém sempre emaranhada na excitada beligerância das forças. Nada se conserva; nessa eufórica guerra, tudo muda. Porém, esse vazio sempre foi aterrorizante. Estabilizá-lo, nesse sentido, emerge como um imperativo, de modo que o congelar criando coisas urge como antídoto para sanar esse sofrimento, e aí está a razão da metafísica em todas as suas expressões, seja a linguagem, seja o conhecimento. Conforme explica Viviane Mosé:

[a] marca da metafísica é a crença na duração, ou, como quer Nietzsche, “a necessidade psicológica” de permanência. A compreensão do mundo, a partir de um princípio ordenador, tem o poder de aliviar e tranquilizar o ser humano diante da extrema exuberância das forças plurais da vida, o alívio do mundo que, como eterno vir-a-ser, acarreta inevitavelmente a dor e a morte. Encarar a inexistência de qualquer intencionalidade do devir é o mesmo que encarar o desconhecido, o incalculável, é enfrentar o caráter enigmático da vida e da morte. Mas não é somente o tenebroso da existência, representando o sofrimento e na perda, que provoca o medo do desconhecido, mas a exuberância, a grandeza, a pluralidade, a plasticidade, o excesso. Encarar a vida sem o filtro da forma, da ordem, do conhecimento, da linguagem, parece insuportável ao humano. Desse modo, forjar uma identidade, uma unidade e uma intenção para a vida é traduzir o desconhecido para o conhecido, (...).³³⁹

Tomando como referência a filosofia nietzschiana, verifica-se, assim, que o direito não escapa da vontade de verdade. Isto é, ele, igualmente, traduz o pensamento metafísico. Afinal, é pensado, estruturado e constituído por intermédio de conceitos. E estes são exatamente a petrificação do vir a ser. Em oposição à vacuidade, o direito também é um mundo (uma realidade) fabricada. Não diferentemente, nele, criam-se, outrossim, os conceitos e as coisas; de sorte que, por intermédio desse dois, também se criam leis, regras, condutas, fatos, ordens, imperativos, obrigações, finalidades, relações de causa e efeito, livre arbítrio, culpa, responsabilidade. O direito, nesse sentido, ao contemplar a metafísica, de igual maneira, afasta o medo, pois, a partir das normas jurídicas e dos conceitos, preserva a mesma lógica da

³³⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.. Pág. 120.

³³⁹ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 33.

permanência (do ser) ao impor uma estabilidade arrimada em ideias como igualdade, regularidade, controle, previsibilidade, estabilidade, segurança.³⁴⁰

Assim, em nosso trabalho, o propósito é explicitar que o direito, para criar sua realidade de exigibilidade das condutas humanas, precisa se valer da metafísica, isto é, precisa se socorrer dos conceitos. Desse modo, se o sentimento está no ato praticado, pode, nesse aspecto, ser sim vindicado, pois a cobrança que o direito faz é sobre a exterioridade da ação. Por essa compreensão, há como, por exemplo, o amor, a raiva, o ciúme, a alegria, a tristeza e outros fazerem parte do direito; para tanto, é suficiente tão somente essa conversão de eles serem pelos conceitos identificados em atos. A exigibilidade do direito, portanto, conforme se verifica, decorre de uma sustentação metafísica. Se observamos a hipótese do “abandono afetivo”, por exemplo, perceber-se-á que, como conceito, ele deriva de uma “vontade de verdade”, isto é, tem seu conteúdo construído, na intransponível linguagem natural, a partir dos moldes metafísicos do ser (da negação do devir, da vida). De toda maneira, independentemente de qual sentido se atribuiu à “abandono afetivo”, o que importa, antes de tudo, ao direito é a imprescindibilidade da fabricação do conceito, pois, a partir dessa manufatura, ele se revela hábil quanto a deter uma capacidade em relação a exigir sentimentos. Assim, pegando de exemplo ainda o referido caso do “abandono afetivo”, examina-se que, quando se está de posse de um significado sobre ele, há como saber distinguir, (re)conhecer quais as ações são tidas

³⁴⁰ Pode-se dizer que a ideia de norma jurídica representa uma das expressões maximizadas da metafísica, pois ela, idealizada sob o propósito de pertencer a um ordenamento jurídico, é concebida para ser o oposto do devir: a despeito de qualquer condição (seja espacial, temporal, cultural, histórica, outras), a norma jurídica está ali para permanecer rigorosamente idêntica, imutável, de sorte que ela não se molde em favor de nenhuma condição particular. Seu caráter de inalterabilidade é deveras irredutível a ponto de ignorar os relatos existentes sobre a realidade empírica. Ou seja, se uma norma jurídica diz, por exemplo, que o Sol nasce às 08 horas da manhã, pouco importa se existem relatos que afirmem que — durante o decorrer do ano, em cada estação específica — a aurora ocorra em tempos diferentes. Do mesmo modo, se uma norma jurídica determina que se pare o veículo diante do semáforo quando acesa a luz vermelha; ainda que o relato sobre a realidade empírica demonstre que as pessoas não param, a norma jurídica em questão, nem por isso, altera-se. Assim, na qualidade de prescrição, ela é o que é, e aí se observa a ideia de ser. Por essas razões, afirma Tércio Sampaio Ferraz Jr: “[n]ormas, nesse contexto, manifestam expectativas cuja duração é estabilizada de modo contrafático, isto é, a generalização da expectativa independe do cumprimento ou descumprimento da ação empiricamente”. Cf. FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013. Pág. 78.

Quanto a essa qualidade estática da norma jurídica, há a posição, igualmente, do jurista Hans Kelsen. Para este, a norma jurídica possui um sentido objetivo. E eis aqui a tradicional ideia de permanência e identidade do ser parmenidiano, afinal a norma jurídica é concebida como detendo, mesmo que de maneira parcial, um conteúdo fixo, pronto e acabado. De todo modo, fala-se em parcialmente, porquanto, para o citado autor, a norma jurídica seria como uma pintura incompleta: haveria a parte já pintada (imutável), porém o restante da tela poderia ser preenchido conforme uma livre apreciação. Conforme ele explica: “[e]sta determinação nunca é, porém, completa. A norma do escalão superior não pode vincular em todas as direções (sob todos os aspectos) o ato através do qual é aplicada. Tem sempre de ficar uma margem, ora maior ora menor, de livre apreciação, de tal forma que a norma do escalão superior tem sempre, em relação ao ato de produção normativa ou de execução que a aplica, o caráter de um quadro ou moldura a preencher por este ato”. Cf. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Baptista Machado. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Págs. 3 e 246.

como referentes ao ser do significante relacionado. E, como, com Kant, aprende-se que, para o direito, “sentir é fazer”, restaria apenas a necessidade de proceder a um juízo silogístico: “sentimento ‘x’ é praticar ‘y’ conduta”, “se ‘y’, então incidência do direito”.

Ainda que o direito se ponha como determinação de condutas, prescrições sobre atos; é impossível não se valer dos conceitos. Não há como impor deveres (e, assim, exigir que se comporte especificamente de certa maneira) sem antes se passar por aquilo que as coisas são. Apenas se pode respeitar qualquer norma jurídica em razão de saber, precedentemente, ao que ela se refere. Desse modo, o direito, por não escapar à inquirição sobre “o que é”, também se revela ser uma realidade inventiva que decorre da criatividade humana proveniente do ato de conhecer. Portanto, como o direito lida com coisas, seus significados também estão adstritos ao pensamento nietzschiano acerca do conhecimento. Isto é, eles, igualmente, são fabricados e se afirmam como idênticos, como se incidissem, estritamente, sobre um invariável número de coisas, porque o conceito faz isso: atribui existência a elas; e, imperativamente, põe a igualdade como uma característica intrínseca a todas.

4.2.2 A invenção metafórica das coisas como criação da realidade de acordo com a filosofia nietzschiana: só há como o direito afirmar ao que certa conduta se refere porque se possui um conceito para dizer o que ela é (e não é)

Conforme já se analisou da filosofia nietzschiana, verifica-se que, por meio do conceito, as coisas criadas por este são postas como iguais, pois decorre da própria estrutura na qual se funda o conhecimento e depois o ergue: o princípio da igualdade da lógica formal clássica. Ao fazer, despoticamente, reinar uma relação de igualdade, conhecer, ao construir conceitos, violenta a diferença, dilacera a mudança, importuna a miscelânea e o caos do devir com a criação de unidades rígidas, imutáveis, as quais, aos olhos do conceito, são arbitrariamente compreendidas como iguais. Ou seja, sem a ideia de igualdade, não existe conhecimento, isso porque, como pondera Viviane Mosé, “[o]s conceitos produzidos pelo conhecimento ao mesmo tempo sustentam e são sustentados pela crença em ‘coisas idênticas’”³⁴¹.

Assim, o direito, ao trabalhar com conceitos, também está imerso nas metáforas (na igualação do não igual).³⁴² Assim, em um sentido específico, pode-se dizer que o direito, por

³⁴¹ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 35.

³⁴² Conforme ressalta João Maurício Adeodato, “[s]e a linguagem conduz a crença e dessa maneira constitui o ser, também o direito é o que dizem os relatos sobre ele, esse é o direito positivo de primeiro grau, os métodos

exemplo, imiscui-se sobre sentimentos, como ocorre com a afetividade, porque a linguagem (o conhecimento) acolhe o pensamento advindo da concepção do ser parmenidiano. Este arrimado nas premissas da identidade e da permanência é a base para ser possível a concepção da existência da igualdade. Desse modo, a exigência da “afetividade” pelo direito, por exemplo, só se torna possível, em virtude de aquilo que dispõe, em uma parte, a filosofia kantiana e, de outra parte, a filosofia nietzschiana. Da primeira, depreende-se que a cobrança só há como incidir, tão somente, sobre o caráter exterior dos comportamentos. E, da segunda, verifica-se que, por meio da interpretação do ser humano, constrói-se, por exemplo, o conceito daquilo que se compreende que é determinado sentimento, de maneira que, a partir de então, há como as ações serem discriminadas como circunscritas ou não àquele conceito.

Ilustrando a filosofia nietzschiana tomando como exemplo o abandono afetivo, retomemos ao seguinte ponto analisado no item anterior: o direito precisar deter o conhecimento sobre o que é o amor (o que é afetividade). Porém, não obstante qualquer conceito que se confira, ele é apenas uma interpretação entre uma infinidade de possibilidades, pois não existe como um dado objetivo para ser apanhado pelo ser humano. De toda maneira, dispondo de um, há como predicar o agir (qualificar as ações), de modo que, com esse discernimento, o direito tornar-se-ia capaz de afirmar se os genitores ou um dos genitores faltaram com amor ou não.

Conforme se verifica, os conceitos são a pedra de base na qual se estrutura também o direito. Afinal, partindo da tese nietzschiana, se a linguagem é um universo constituído de metáforas, o direito, ao se utilizar dela, também o é. Assim, no direito, impera, igualmente, por consequência, a necessidade de se passar pela pergunta “o que é”, pois é pelo ser que se traça o limite do (re)conhecimento, isto é, é por ele que é possível operar a subsunção e, portanto, a identificação do significante ao significado ou vice-versa.

Para a filosofia nietzschiana, os conceitos, ao dizer o que as coisas são inventando-as, perfazem-se ao instituir a igualdade. Ou seja, as “coisas”, como a compreendemos, resultam-se de um ato forçoso do conhecimento, pois se trata de colocar sob a rédea de certo conceito uma variedade de “coisas” como se estas fossem idênticas entre si e, por isso, deveriam estar sob o mesmo delineamento. Isto é, ao dizer o que as “coisas” são, arbitrariamente, remodela-se o devir impondo-o a generalidade de sorte que se torna possível afirmar haver uma relação de

(caminhos) pelos quais os conflitos são tratados juridicamente de modo efetivo; no caso do direito positivo dogmaticamente organizado, trata-se da dogmática jurídica de primeiro grau. Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 155.

igualdade entre coisas diversas. “Em rigor, o conhecer possui apenas a forma da tautologia e é vazio. Todo conhecimento por nós promovido consiste numa identificação do não-igual, do semelhante, quer dizer, trata-se de algo essencialmente ilógico.”³⁴³ Desse modo, consoante se verifica, Nietzsche defende que a racionalidade atua sob o limite de transformar, de imprimir determinada perspectiva; por tal razão, não há sentido em sustentar a dicotomia aparência *versus* realidade, afinal conhecer é sempre um ato permeado, limitadamente, pela construção de relações. O que há tão somente são as perspectivas. Conforme explica André Luís Mota Itaparica, para a filosofia nietzschiana:

[a] essência de uma coisa não pode ser isolada das perspectivas; pelo contrário, ela só pode ser pensada como já constituída de perspectivas, e não como se a coisa em si fosse uma espécie de substância metafísica, independente de qualquer relação. Para Nietzsche, não podemos afirmar que haja uma coisa em si, como não podemos afirmar que haja um “sentido em si” ou um “significado em si”, pois qualquer significação já é uma significação posta por uma perspectiva: “A ‘essência’, a ‘essencialidade’ é algo perspectivado”. (...), Nietzsche defende que não temos como supor que, além do fenômeno, possamos pensar em algo, e muito menos no que seriam suas propriedades intrínsecas. Ao aventar a possibilidade de coisas em si em oposição aos fenômenos, Kant já estaria pressupondo conhecer algo mais do que seu próprio agnosticismo permitiria: que há coisas, e que essas coisas, em si mesmas, possuem propriedades essenciais.³⁴⁴

A posição de Nietzsche, conforme se verifica, é mais radical do que a compreensão gnosiológica kantiana, pois, para o filósofo do martelo, o conhecimento (a linguagem) não se trata de um saber quanto a algo transformado (um mundo exterior, ensimesmado, composto de coisas objetivas), apreendido conforme incide as determinações e condições humanas; mas sim diz respeito à criação da própria coisa. Ou seja, em Nietzsche, para além do conhecimento humano (da linguagem humana), desses relatos supostamente descritivos que produzimos acerca do que é a realidade, não há nada que reja e imponha, de fora, a configuração dessa realidade construída pelo ser humano, justamente, porque, para o referido filósofo, não existe uma dualidade de mundos, não há ser por trás das coisas, há somente o devir, e somos limitados cognitivamente a poder se debruçar ele. Conforme explica Rogério Antônio Lopes:

[a]s posições filosóficas essenciais de Nietzsche se definem a partir de sua opção pelo devir, (...). Esta opção é fruto de uma conjunção de fatores, mas em termos epistêmicos ela implica em afirmar que o real é inapreensível não apenas porque

³⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 84.

³⁴⁴ ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 128, págs. 314 e 315, dezembro. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 nov. 2020.

somos cognitivamente limitados, mas porque a realidade mesma não é constituída por um conjunto de substâncias ontologicamente discerníveis.³⁴⁵

Desse modo, Nietzsche³⁴⁶ e João Maurício Adeodato³⁴⁷, com sua retórica material, apresentam um ponto em comum: eles compreendem o ser humano como intransponivelmente limitado à própria condição criativa de não poder conhecer sem levar consigo a sua dimensão humana, pois a linguagem humana inarredavelmente é antropomórfica e constitui a nossa realidade invencível. Em outras palavras, verifica-se que eles compartilham a tese de que [e]stamos presos à nossa própria imagem, que, previamente, espalhamos pelo mundo; só encontramos nos acontecimentos o que já tínhamos depositado neles”³⁴⁸.

Todavia, há uma diferença entre os dois citados autores. Retomando, conforme se examinou, tanto Nietzsche, como também João Maurício Adeodato colocam o conhecimento humano (a linguagem) como nosso único ambiente, o qual é impossível de ser transposto, é incapaz de ser superável. A diferença reside no seguinte ponto: Nietzsche, como foi analisado, não salva a “coisa em si”. Para este, não se trata de simplesmente a colocar, qualificadamente, como inalcançável, incognoscível, pois a considerar, dessa maneira, seria, ainda, preservar a dicotomia ser e aparência como se pudesse haver uma perspectiva fora da condição perspectiva, como também seria tomar a realidade humana como se ela fosse o desdobramento de uma instância metafísica, de um mundo autoconstituído. Por outro lado, quanto a João Maurício Adeodato, este, entretanto, parece titubear acerca de defender ou não a existência ou a inexistência da “coisa em si”, a qual se dá fora da esfera humana, ressaltando apenas a questão de que o ser humano não tem como se alforriar da linguagem que produz. Para fundamentar a nossa afirmação, observemos dois trechos os quais ele discorre sobre a teoria do conhecimento kantiana na obra “Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo”. Neste primeiro, ele coloca o vislumbre pela existência da coisa em si como fora de propósito, ou seja, a questão

³⁴⁵ LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. 2008. 573 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Fafich, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Pág. 224. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/ARBZ-7JJLV>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

³⁴⁶ No aforismo 117, em “Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais”, afirma Nietzsche: “[o]s hábitos de nossos sentidos nos encerraram num tecido de sensações enganosas que são por sua vez a base de todos os nossos juízos e de nosso “entendimento”; não há absolutamente saída, nem escapatória, nem atalho que nos conduza para o mundo real. Estamos em nossa teia de aranha, e tudo quanto podemos colher com ela é unicamente o que se deixa colher por nossa teia”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes 2008. Pág. 80.

³⁴⁷ Em sua obra “Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo”, pondera João Maurício Adeodato: “[a]dmite-se neste livro que mesmo esse primeiro nível da realidade, o mundo eventual, só existe na medida em que percebido pelos seres humanos. Como sua única percepção é na linguagem e mediante a linguagem, a realidade é retórica”. Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 155.

³⁴⁸ BARRRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche a liberdade**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008. Pág. 65.

não seria se ela subsiste ou não, mas sim que de real há somente a linguagem, de sorte que, para além dela, toda pergunta se consubstanciaria como uma aventura:

Kant percebe essa dificuldade ao dizer que que a coisa em si só admite o predicado de ser, “a coisa em si é”. Mas só numa acepção muito metafórica pode-se falar na coisa em si, pois não há sentido em pressupor estímulos “reais”, mais reais do que a linguagem, como que “por trás” dela, sob influência de um preconceito etiológico de em tudo querer ver uma “causa”, ou seja, ver a coisa em si, ainda que incognoscível, como causa estimulante para o conhecimento do mundo.³⁴⁹

Contudo, em um segundo momento, João Maurício Adeodato, não deixa mais em suspenso a pergunta pela coisa em si. Pelo contrário, a coisa em si fica intocável, resguardada, pois o que ele faz é trocar a estética transcendental e a analítica transcendental de Kant pondo no lugar a linguagem humana:

[a] retórica aqui defendida aproveita sua filosofia quanto à inacessibilidade da coisa em si, mas os filtros não são as formas puras da sensibilidade, nem as do entendimento (*Verstand*), o filtro é a linguagem; que é fugidia e imprecisa, que não é parte de uma natureza humana universal como as formas pura, mas sim elaborada segundo acordos ambíguos, vagos e porosos — mutáveis no tempo e no espaço. (...) Em outras palavras, a perspectiva retórica deste livro coloca a linguagem no lugar das formas puras da sensibilidade, no plano da estética, e também das categorias do entendimento, no plano da analítica transcendental.³⁵⁰

Entrementes, conforme vimos, Nietzsche rejeita qualquer compreensão filosófica que ponha a salvo a coisa em si. Afinal, não se trata de aquilo que as coisas são para nós, mas sim de as coisas que nós mesmos as criamos. De toda maneira, para os dois citados autores, a distinção sujeito e objeto não possui uma dimensão ontológica. Se existe essa diferenciação, é porque o relato vencedor (o conhecimento elaborado) foi construído nesse sentido. No entanto, como assinala Nietzsche, isso não ocorre apenas em razão de a racionalidade ser limitada e plástica, mas também em razão de que apenas existir o devir. Em resumo, a questão, na filosofia nietzschiana, é: conhecer e vir a ser se excluem.

Desse modo, em uma ilustração, se não há coisas em si, conhecer, em Nietzsche, representa o ser humano como um cirurgião-inventor. Nesse sentido, quando se afirma que o ato cognitivo se dá pela igualação de coisas diversas, não se quer dizer, com isso, que o conhecimento se origina a partir de uma substância de matiz dada, inalterável, a qual, por sua vez, em relação às qualidades acidentais, vai ser modificada. Não há coisa em si. Em outras palavras, retomando à imagem do cirurgião-inventor, seria errôneo, para a filosofia

³⁴⁹ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 155.

³⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 161.

nietzschiana, se pensássemos o conhecimento como se ele fosse o médico, em seu exercício laboral, operando a partir de uma coisa existente por si mesma: o corpo, inabalável quanto à sua essência e passível, acidentalmente, de diferentes atributos. O processo do conhecimento não é pegar algo acabado, pronto, dado e, por intermédio da racionalidade, transformá-lo a um ditame da generalização. Expressando por meio de nossa metáfora, conhecer não é haver ali um corpo, por exemplo, e realizar sobre ele um implante, substituir, extrair ou acrescentar algo. Para a filosofia nietzschiana, não há esse corpo (a coisa em si), de sorte que conhecer não é remodelar algo, anteriormente, já definido, mas criar algo totalmente novo; o que não impede, todavia, em uma nova composição, o emprego de coisas já criadas, as quais podem também ser remodeladas.

Assim, explicando a partir de outra imagem, o ser humano, quando se põe a conhecer, não se consubstancia como um escultor. Diferentemente de aquilo que ocorre com este, não existe, precedentemente, uma rocha delimitada e imutável, pois não existem por si formas e perenidades. Assim, quando Nietzsche, pondera, por exemplo, que “[n]ão existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos”³⁵¹, objetiva-se afirmando que só existiriam interpretações em razão de haver fatos. No entanto, Nietzsche não concorda é com a posição de tomar como pressuposto uma “coisa” subsistente por si. Dizer que há fato é pensar na existência dele como algo, previamente, definido por si mesmo. Seria como se o fato, conforme uma constituição própria, fosse não transformável, permanente, fixo, delimitado, e, assim, total independente; porém, ele não é uma “coisa em si”. Como ressalta Nietzsche:

[u]ma “coisa em si” é tão absurda quanto um “sentido em si”, um “significado em si”. Não há nenhum “fato em si”, mas antes um sentido há de sempre ser primeiramente intrometido para que um fato possa haver. O “o que é isso?” é um estabelecimento de sentido visto a partir de algo outro. A “essência” [“Essenz”], a “essencialidade” [“Wesenheit ”], é algo de perspectivo e já pressupõe uma multiplicidade. No fundo, jaz sempre “o que é isso para mim?” (para nós, para tudo que vive etc.).³⁵²

As “coisas” seriam, portanto, um “Frankensteins” totalmente produzido no sentido de que não se reduz a um mero ajuntamento de partes já perfeitas, mas sim que essas partes igualmente também são fabricadas. Em outras palavras, o produto do conhecimento seria, em nossa ilustração, um composto criado, por completo; isto é, as partes, ainda assim, decorrem de um processo inventivo, de modo que cada fração desse corpo não existe por si como uma

³⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 97.

³⁵² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Págs. 290 e 291.

unidade anterior simplesmente pronta, definida e imutável. Se não existe “coisa em si”, não há o império de nenhuma determinação, de sorte que, na nossa já referida ilustração, esse “Frankensteins” poderia ter uma perna maior, outra menor, um braço grande, outro pequeno, olhos diversos (cada qual de uma cor), órgãos completamente diferentes ou uma composição diversa (três rins e um pulmão, por exemplo); pois se trataria de uma criação que, ao ser tirada do vir a ser, suporta não somente os efeitos de adquirir forma e limite, mas ainda sofre com a atividade modeladora do homem quanto à possibilidade de ser contida sob qualquer sentido. Conforme explica Silvia Rocha Pimenta Velloso:

[o] que significa dizer que não existe coisa em si? Significa primeiramente que não há “coisas”, isto é, uma substância que permaneça inalterada por trás dos sucessivos acidentes e que seja suporte de diferentes atributos. O conceito de coisa em si supõe que as coisas tenham uma constituição objetiva, independentemente da organização que lhes impomos — mesmo que uma tal constituição permaneça. como para Kant, impossível de ser conhecida. Dizer que não há coisa em si equivale a dizer que, uma vez retiradas as perspectivas, nada resta de permanente que possa ainda ser denominado “coisa”.³⁵³

Desse modo, como se observa, o conhecimento é um produto que não apenas cria segmentos (“substâncias”), mas também os transforma, de modo que, para a razão, toda “coisa” é algo, manufaturadamente, ligada a outra, e já se emerge como algo trabalhado, imiscuído pela mão obreira e escultural do ser humano. Sendo assim, “Nietzsche discorda que possamos sequer pensar em algo que já não esteja relacionado e não seja produzido por essas relações. Pensar em uma coisa em si seria por isso contraditório, absurdo.”³⁵⁴ Nas palavras de Nietzsche:

[q]ue uma unidade — como, por exemplo, uma árvore se nos apresente como uma multiplicidade de propriedade, de relações —, eis algo antropomórfico num duplo sentido: antes de mais nada, essa unidade delimitada, “árvore”, não existe, trata-se de algo que foi arbitrariamente seccionado (de acordo com o olho, com a forma); e, ademais, nenhuma relação constitui a relação verdadeira e absoluta, senão que é, novamente, colorida antropomorficamente.³⁵⁵

Para a filosofia nietzschiana, é necessário sempre se ater, portanto, ao ponto de que não existem os “fatos”, “as coisas em si”, porque o mundo não se concebe como algo já pré-moldado, fixo à espera de ser capturado para depois ser modificado. Não existem coisas como unidades, muito menos como unidades autônomas e independentes. Não há oposição entre

³⁵³ PIMENTA VELLOSO ROCHA, Silvia. *Perspectivismo e ontologia na filosofia de Nietzsche. O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 11, n. 14, págs. 176 e 177, aug. 2000. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/150>>. Acesso em: 06 dec. 2020.

³⁵⁴ ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 128, pág. 316, dezembro. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 nov. 2020.

³⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Págs. 84 e 85.

realidade e aparência, pois as coisas, irremediavelmente, subsistem, apenas, a partir da atividade interpretativa relacional humana que se põe a criar. Assim, o conhecimento que temos sobre as coisas se restringe à perspectiva, e não se conhece nada para além dela, pois não existe essa possibilidade de sair desse âmbito. Conforme ressalta Silvia Pimenta Velloso Rocha, [o] que Nietzsche recusa, por conseguinte, (...) é a hipótese de uma exterioridade com relação ao perspectivismo, a suposição de um ponto de vista imune às vicissitudes que caracterizam uma perspectiva enquanto tal (...).³⁵⁶ Sendo assim, o conhecimento surge já imbricado, dentro, inexoravelmente, de determinadas perspectivas, disposto, ao seu turno, pelas relações impingidas; de modo que ele se perfaz por intermédio de uma criação condicionada, e não de uma simples transformação de um puro “x” estático, forâneo ao ser humano, a um “y”. Destruindo as perspectivas, as interpretações, não resta nada (não sobram “fatos” ou “coisas em si”). Desse modo, ressalta Scarlett Marton:

[a] soma das diferentes perspectivas, ainda que possível, não proporciona uma visão de conjunto, pois o mundo não se apresenta enquanto sistema; ele é um processo. Sujeito e objeto não passam de conceitos inter-relacionais; o objeto constitui-se pelas formas de interação e, de igual modo, o sujeito. Tanto é assim que o ato de conhecer se define como “entrar em relação condicional com algo”. Nessa medida, é vão pretender o conhecimento absoluto; o ser humano é incapaz de libertar-se dos erros e distorções inerentes à sua ótica.³⁵⁷

Nesse sentido, com Nietzsche, aprendemos que a linguagem natural (o conhecimento com seus conceitos) é metafórica (e, por sua vez, o direito, como já explicamos), porque “metáfora significa tratar como igual algo que, num dado ponto, foi reconhecido como semelhante”³⁵⁸. Só há coisas e, ainda mais iguais, porquanto a produzimos assim. E, visto que elas não existem enquanto uma realidade independente, o que sabemos sobre as coisas (sobre os conceitos) é limitado pela própria criação exercida por nós. Como afirma Nietzsche, “[n]ós que meditamos e sentimos, somos nós que fazemos e não cessamos realmente de fazer o que não existe ainda: ou seja, este mundo sempre crescente de apreciações, de cores, de pesos, de perspectivas, de escalas, de afirmações e negações”³⁵⁹. É esse conhecimento que, na qualidade de produto, dá objetividade ao mundo caótico do devir, e, sob os ditames empregados pela

³⁵⁶ PIMENTA VELLOSO ROCHA, Silvia. *Perspectivismo e ontologia na filosofia de Nietzsche. O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 11, n. 14, pág. 176, aug. 2000. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/150>>. Acesso em: 06 dec. 2020.

³⁵⁷ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 222.

³⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 89.

³⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 183.

racionalidade, tenta comprimir a diversidade estabelecendo similitudes, de modo que se possa perfazer encaixes quanto à operação de juízos de identidade.

Por isso, a relevância da filosofia nietzschiana, pois, com relação à nossa hipótese, aponta-se que o direito apenas se incide sobre o caráter exterior da prática das condutas. No entanto, para isso ser possível, precisa-se se socorrer da linguagem (do conhecimento) como repositório de coisas (re)inventadas com validade temporal limitada. O ser humano só “observa” a realização de condutas, porque elabora as ações enquanto coisas. Essa criatividade de produzir esse mundo real “morto” com o qual se depara e se vive é o fundamento o qual tem o papel de compelir um sentido à interpretação, pois a afirmação “isso é isso” se opera pelo constrangimento, onde a ontologia, em sua farsa, esconde-se como verdade absoluta.

Quando se pergunta, por exemplo, “o que é assassinar?”, a linguagem responde como se significasse uma coisa dotada de qualidade(s) permanentes, discerníveis porque puras e delimitadas quanto à própria constituição. O assassinato, seja como for, independentemente do devir, são concebidos como se todos eles fossem coisas iguais. O direito, nesse sentido, efetua-se, igualmente, a partir dessa igualação do não-igual, conforme denunciou Nietzsche em relação à própria linguagem natural. Assim, a compreensão, quanto ao o direito apenas exigir condutas no seu plano exterior, necessita do amparo da filosofia de Nietzsche, pois com esta se verifica que o direito trabalha com comportamentos, porque o ser humano fabrica-os e os imprime como uma realidade ontológica. Nesse sentido, eis a imprescindibilidade de se revisitar as lições de Nietzsche, pois é indispensável ao direito a metáfora no sentido nietzschiano.

4.2.3 O compartilhamento do conceito como condição de subsistência da comunidade: a linguagem natural humana decorre de uma atividade inventiva, porém, no rebanho (por consequência, no direito), não se pode dizer qualquer coisa de qualquer coisa

Conforme se analisa da filosofia nietzschiana, a linguagem detém essa qualidade de criar e ser a própria realidade com as metáforas produzidas. Só existem as ações enquanto coisas e compreendidas como tais no mundo da linguagem humana (do conhecimento humano). Com efeito, impera sempre lembrar: para Nietzsche, não há “coisa em si”. As coisas são o que são porque o ser humano as fez assim em sua integralidade, pois, para além delas, não há nada que seja objetivo e determinado por si mesmo, muito menos eternamente perene. O mundo não deriva de outro mundo. Não há ser que possa o fundamentar, porque este sequer existe enquanto realidade ontológica. O mundo é o vir a ser, e deste nada está a salvo. Nietzsche, nesse sentido, é contrário não apenas ao mundo noumênico de Kant, mas a esta própria dualidade de mundos

(noumênico e fenomênico). Por isso, consoante pondera Silvia Pimenta Veloso, com Nietzsche, as coisas não são determinadas pelo ser; muito pelo contrário, apresentam-se sobre o devir a partir de uma composição de forma e de conteúdo construída pelo ser humano. Nas palavras da citada autora, para a filosofia nietzschiana:

[s]e o mundo não dispõe de uma essência e nada tem para suportá-lo, uma coisa será apenas a soma de seus atributos e a sucessão de seus diferentes "acidentes". Uma coisa é o efeito que uma determinada configuração do devir tem sobre o homem. Ela é já o produto de uma construção ou interpretação perspectiva.³⁶⁰

Assim, a primeira tese, aqui, defendida é o abandono da posição da tradicional filosofia ocidental quanto à linguagem natural deter um caráter ontológico, isto é, ser um instrumento de descrição, de enunciação de uma realidade existente por si. Em resumo, com relação àquilo que já se adiantou sobre a filosofia nietzschiana, parte-se da consideração de que a linguagem, inexorável em seu caráter plástico, é o limite daquilo que se pode ter como significação da realidade, como ainda é o primeiro ambiente artístico (criativo) e intransponível do ser humano, qualificando-se, concomitantemente, como o próprio canteiro de obras, como também como as próprias construções.

Nesse sentido, para se compreender o processo de exigência do direito sobre as condutas humanas (independentemente de elas se referirem, por exemplo, a sentimentos ou não), faz-se necessário se ater, primeiramente, a seguinte tese da filosofia nietzschiana: a linguagem — de origem criativa, porém moldada sob a forma da permanência — é a única realidade acessível ao ser humano. Conforme explica Viviane Mosé:

[a] linguagem é nossa ficção primeira, é ela que permite o universo imaginário que vamos chamar “mundo verdadeiro”. Os signos são a nossa primeira experiência de duração; é a duração ficcional da palavra que fornece a crença em um mundo durável; por serem suprassensíveis, os signos são um tipo de Deus.³⁶¹

Desse modo, o propósito é examinar que o direito, ao ser circunscrito pela linguagem natural, detém, igualmente, um caráter inventivo; isto é, do mesmo modo, seus conceitos expressam metáforas, de sorte que, na qualidade de significante, seus significados decorrem de uma atividade de produção. Não há um sentido exato, único, delimitado, imudável, eterno; embora, o conceito se disponha, metafisicamente, como algo firme, transcendente e, assim, independente ao trânsito do devir. A linguagem não revela o ser das coisas, não há relação de

³⁶⁰ PIMENTA VELLOSO ROCHA, Silvia. Perspectivismo e ontologia na filosofia de Nietzsche. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 11, n. 14, pág. 177 aug. 2000. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/150>>. Acesso em: 06 dez. 2020.

³⁶¹ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 35.

correspondência, porque é impossível ela ir além de si, de sorte que só existe esse referido ser na própria linguagem, afinal esta, em sua empresa, iguala e solidifica as coisas.³⁶²

Todavia, da tese de Nietzsche, emerge-se um questionamento: frente à ausência de sentido inatos no mundo, se os conceitos são resultados de uma atividade criativa da dimensão humana, não são todas perspectivas, nem todas interpretações presentes no grupo social que conquistam o império sobre as demais (a posição de domínio, de relato vencedor). Se não há fundamentos em um outro mundo; nesse processo linguístico, ninguém detém, incondicionalmente, a qualidade de ser única e exclusiva autoridade legítima a manufaturar, ou melhor, a determinar os conceitos. Isto é, é possível, com base na filosofia nietzschiana, responder que, na comunidade, ninguém, necessariamente, detém esse monopólio, esse privilégio, por uma razão metafísica, de ditar qual conceito (criado) deve prevalecer. Diante da ausência de uma objetividade fora do espectro humano, todos os sentidos podem deter uma soberania perante o “rebanho”. O significado, ao ser operado pela racionalidade, é constituído, inclusive, nesse sentido de se sobrepor a individualidade intrínseca a cada sujeito da coletividade. Desse modo, a linguagem natural, quando toma as coisas como representação do ser (elas são o que são), tem como escopo se fazer como verdade para todos os participantes. Ou seja, os conceitos, à maneira como são fabricados, tem como objetivo, justamente, impor uma homogeneidade, uma relação de identidade sobre o que se diz ser o conhecimento em relação a todos os participantes da comunidade. A vida, em sociedade, só poderia subsistir, inclusive, a partir da comunhão (de uma aceitação) dos significados criados. De toda maneira, conforme examinado, qualquer relato poderia ocupar o lugar de vencedor, de soberano; entretantes, para haver uma vida gregária, é imprescindível que algum relato domine a posição de vencedor. Como ressalta Scalertt Marton, a denúncia de Nietzsche, nesse ponto, é demonstrar que

[a]credita-se que cada termo designa algo bem preciso, que, embora se ache para além de seu domínio, com ele se identifica. Atribuindo-se à palavra um único sentido nela impresso desde sempre, considerando-a unívoca, desprezam-se os sentidos possíveis que poderia comportar. Esse modo de proceder já estaria presente na própria origem da linguagem. No momento em que indivíduos procuraram viver gregariamente, surgiu a necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme. Com isso, conferiu-se à palavra uma fixidez que ela não possui. Para manter a vida em coletividade, impôs-se a todos os membros do grupo a obrigação de empregar as designações usuais convencionalmente estabelecidas. Assim surgiu a ideia de “verdade”.³⁶³

³⁶² MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Págs. 49 e 50.

³⁶³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 207.

Assim, conforme aponta a filosofia nietzschiana, o desenvolvimento da linguagem se deu pelo ato de ignorar seu caráter criativo, pois, para que fosse possível a convivência em grupo, nossa racionalidade teria se firmado para produzir conceitos desvencilhados da individualidade e da transitoriedade; de modo que, criar a verdade e a impor como autoridade é fazer com que as demais perspectivas sejam desprezadas. Logo, estaria, supostamente, assegurada a confiança nas expectativas. Afinal, no mundo morto da verdade, a previsibilidade — na medida em que a objetividade foi condicionada em um conceito — revelaria sua capacidade de emersão como possível dentro de relações tão particulares como acontecem em um agrupamento de seres humanos. Nesse prisma, com relação ao nosso trabalho, ressalta-se o seguinte ponto: como um relato chega a ser vencedor e a adquirir essa posição de domínio é inquirição alheia à nossa proposta de pesquisa. O objetivo é examinar, por intermédio da denúncia da filosofia de Nietzsche, que a linguagem natural (o próprio conhecimento) decorre da composição de metáforas (da produção de verdades), de sorte que o sentido não espelha, determinadamente, coisas presentes por si em um suposto mundo exterior, mas sim é constituído conforme todos os ditames conferidos por quem o produz ou concede sua contribuição nessa construção. E não, necessária e especificamente, refere-se que, nesse processo, atue, individualmente, apenas uma pessoa, pois, muito pelo contrário, a verdade não tem dona, não institui o direito à propriedade a ninguém.

As verdades, como decorrentes de uma criação, não são imunes ao solapamento. Da mesma maneira que são fabricadas para compreenderem determinado sentido, podem ser elas, igualmente, remodeladas, como ainda podem ser, inclusive, completamente destruídas com o fim de serem constituídas com um significado totalmente novo, elaborado de um estágio inicial. As verdades não são eternas, como também não inabaláveis. Um exemplo é a discussão hodierna sobre o conceito de “homem” e “mulher” de grande interesse, principalmente, às questões de gênero e sexualidade. Qual é a verdade sobre eles? O que é “homem”, o que é “mulher”? Ora, concorrem entre si diferentes significados nessa eterna competição pela coroa da verdade. Cada relato sobre o ser desses significantes disputam a posição triunfante, de modo que, dessa maneira, possa, dominantemente, incidir-se sobre todo o rebanho.

Como condição de existência da própria comunidade, algum relato, nem que seja em um certo grau de medida precário, precisa se revelar como vencedor, isto é, ser compartilhado como verdade perante os integrantes do grupo. Com efeito, é necessário que a comunidade partilhe, respeitando ao máximo possível os limites traçados dos conceitos ocupantes do pódio da vitória; em outras palavras, em nosso exemplo, o significado de “homem” e “mulher” precisa

ser compreendido pelos membros do rebanho, o mais homoganeamente possível, segundo a verdade triunfante, para, dessa maneira, perfazer-se a própria condição de coletividade. Assim, sob as rédeas ditadas pelas verdades pairantes sobre a comunidade, verdadeiro é quem segue o conceito construído que conseguiu se consubstanciar como relato vencedor, e mentiroso (errado) é quem chega com um conceito diferente, pois ou é modificado, ou é totalmente novo quanto àquele, temporariamente, dominante. Sobre esse ponto do pensamento nietzschiano, afirma Scarlett Marton:

“[s]er verídico” equivaleria a conformar-se em mentir gregariamente; ser mentiroso, a não se submeter ao que o grupo convencionou. Se a maioria segue a convenção linguística, é porque acredita que dizer a “verdade” é mais cômodo e vantajoso. Enquanto a mentira exige invenção, a verdade reclama apenas obediência ao que foi acordado. E, para ser aceito pela coletividade, é mais seguro dizer a “verdade”. Substituindo voluntariamente as palavras, o mentiroso recusa a “realidade” nelas petrificadas, rejeita a univocidade que lhes foi imposta. Rebelando-se contra o já estabelecido, na estável ordem social, ele introduz o risco; deve-se, pois, bani-lo.³⁶⁴

Assim, primeiramente, por intermédio da filosofia nietzschiana, verifica-se que o conhecimento (nossos conceitos) não espelha uma realidade existente fora de nós (não há ser, coisa em si para fundá-la), mas sim é resultante da própria atividade criativa humana. Para além disso, a verdade, ao ser construída, não se firma para ser simplesmente um fim em si mesmo. Ela não ignora todas as condições. Ela se projeta para se valer como relato vencedor em razão de seu propósito de laçar o “rebanho”. Isto é, a verdade, ao ser imbuída das qualidades perfilhadas pela ontologia, serve ao propósito de reinar, da maneira mais absoluta possível, sobre a comunidade com o escopo que esta subsista enquanto coletividade; sem concordar, no entanto, com que se transgrida aquilo que fora estabelecido. Ou seja, a verdade mantém uma relação íntima com a comunidade, pois o próprio rebanho impera como constrangimento quanto ao controle de aquilo que dever ser compreendido como verdadeiro ou não. Assim, como explica Nietzsche, ser verdadeiro ou mentiroso se põe como uma questão de ir ao encontro da comunidade ou de ir de encontro a ela em relação ao relator vencedor em vigor:

[e]nquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser “verdade”, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade: pois aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre

³⁶⁴ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 207.

verdade e mentira; o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras para fazer o imaginário surgir como efetivo; ele diz, por exemplo, “sou rico”, quando para seu estado justamente “pobre” seria a designação mais acertada. Ele abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive. Se faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de excluí-lo.³⁶⁵

Assim, conforme se observa, para Nietzsche, a verdade além de ser falaciosa quando afirma representar, descrever o ser, tem ainda seu juízo de correção determinado pelos parâmetros conferidos pela comunidade. Para que haja vida em sociedade (um grupo social vivendo junto), pouco importa qual conteúdo se dá a verdade, se é “x” ou “y” (se a Terra é plana ou redonda, por exemplo); é necessário, no entanto, haver uma uniformidade sobre a linguagem, sobre o conhecimento. A distinção entre a verdade e mentira não está, portanto, em um juízo de correspondência em relação a uma suposta realidade exterior, mas sim está em se observar ou não os conceitos reinantes sobre aquela sociedade. Ou seja, verdade é aquilo que o relato vencedor daquela comunidade diz ser. Logo, mentiroso é quem traz conceitos diversos. Imagine-se, por exemplo, a hipótese de um batalhão do exército inglês na Segunda Grande Guerra. É preciso que todos os referidos soldados daquele agrupamento compartilhem de uma compreensão uniforme sobre quem é um soldado nazista, pois, do contrário, qualquer verdade diferente imprime todo o grupo a uma situação de perigo. Como ressalta Roberto Machado, “[o] que se chama verdade é uma obrigação que a sociedade impõe como condição de sua própria existência: a obrigação moral de mentir segundo uma convenção estabelecida”³⁶⁶. Em outras palavras, para que a vida comunitária se estabeleça como sustentável, necessita-se que se observe a verdade provisoriamente soberana, a qual, nos termos da metafísica, impõe-se como idêntica, objetiva e visa a garantir os fins gregários. Onde existe um rebanho, há o compartilhamento de determinadas verdades (não sendo assim, não há sequer coletividade); no entanto, por sua vez, há também a batalha contínua pelas outras concorrentes pela posição de relato vencedor. Assim, para compreender o pensamento nietzschiano, basta se recorrer ao próprio funcionamento da linguagem natural. Esta, para conseguir atingir seu propósito comunicacional, precisa, minimamente, que os integrantes do grupo dividam e aquiesçam sobre os conceitos. O mandamento, no direito, “não pisar na grama”, por exemplo, só logra seu objetivo proibitivo perante a comunidade, se a coletividade em questão compartilha, ainda que deficientemente, um conceito geral acerca do que é “pisar” e “grama”. Isto é, faz-se necessário a existência de um relato vencedor sobre o rebanho. Se a norma tem o propósito de se incidir

³⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Págs. 29 e 30.

³⁶⁶ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.145.

sobre todo o grupo, não há como se aceitar a comunhão da soberania no que diz respeito à coexistência de outras verdades. Porém, isso não significa que o conceito observado ocupando esse espaço de poderio é o único correto, ele é apenas o, momentaneamente, regente, de sorte que nada impede, de maneira necessária e absoluta, que aquilo antes considerado mentiroso possa passar a ser verdadeiro.

De toda sorte, ainda que a linguagem natural decorra da criatividade humana, para ser possível o estabelecimento da vida gregária, o ser humano imprimiu na verdade que produziu um caráter de impessoalidade (como se esta pudesse ter sua existência reduzida como causa de si mesma), de maneira que a questão de a seguir não parecesse refletir um arbítrio, mas sim se configurasse uma decorrência necessária (um resultado irremediável, não passível de outras possibilidades), pois seria a expressão direta do ser (da realidade, da natureza das coisas) transcendente a toda e qualquer condição humana. Desse modo, a linguagem natural tem seu êxito, porque, lastreada na ideia de verdade, os integrantes da comunidade compartilham dentro do vernáculo adotado — embora não exista identidade, exatidão, nem objetividade, pois “olham-se todas as coisas com a cabeça humana” — alguma noção, com um certo grau de similitude, sobre os conceitos. Em síntese, a linguagem natural se revela possível porque sobre ela impera relatos vencedores (há o domínio de determinadas verdades). No mesmo sentido está a retórica material de João Maurício Adeodato quando aponta essa necessidade para a questão do triunfo e do compartilhamento de uma compreensão interpretativa do evento como fato histórico:

[u]ma sucessão de eventos torna-se fato histórico por conta do relato vencedor dentre os participantes do discurso. É como uma batalha ou uma eleição: para que haja um resultado é preciso que os participantes (e aqui incluídos candidatos, observadores, guerreiros, votantes, todos os que se manifestem no discurso) entre em um acordo quanto ao lhes parece ter “realmente” ocorrido.³⁶⁷

Caso não se compartilhe os conceitos, a vida gregária não engrena. Ou seja, “[a] verdade e a mentira são utilizadas para a conservação da espécie. A verdade não é um bem em si que o homem usa de forma desinteressada (...)”³⁶⁸. Se existe sociedade, existe, outrossim, o reino de verdades comuns, existe um relato vencedor o qual importa a alguém ou a um seletivo grupo em oposição à coletividade ou aos demais. Não há verdades neutras e imparciais. Elas são criadas

³⁶⁷ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 163.

³⁶⁸ ARAÚJO, Joelson. **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de "verdades"**. Natal, RN: EDUFRN, 2018. Pág. 43. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/25476/4/Nietzsche%20e%20a%20cri%20tica%20da%20linguagem%20como%20produtora%20de%20verdades.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2020.

e utilizadas a favor de atender alguma espécie de anseio. E, como a sociedade não sobrevive sem ter uma verdade dominante no ambiente para respirar; na vida gregária, há sempre a soberania de um interesse, o qual é responsável por ditar as regras. Conforme pondera Oswaldo Giacoia Jr., na vida gregária, a linguagem tem o papel de sedimentar “(...) a supressão das diferenças, a padronização de valores que, sob o pretexto de universalidade, encobre, de fato, a imposição totalitária de interesses particulares; por isso, ele é também um opositor da igualdade entendida como uniformidade.”³⁶⁹

Por essas razões, a linguagem natural, apesar de inventada, foi considerada como descritiva (designativa das coisas), pois, para operar em função do rebanho, é necessário subjugar (silenciar) os integrantes do grupo no que tange a cada qual querer trazer a sua verdade; em outras palavras, é imprescindível controlar o máximo possível a erupção de outras interpretações (outras perspectivas). “A grande função da gregariedade é, através da imposição de um modelo único de códigos, impedir a proliferação de interpretações e valores”³⁷⁰. Portanto, atribuir às palavras um papel de enunciação como se elas se remetessem a um dado, a coisas objetivos, passíveis de serem desinteressadamente observáveis se trata da dimensão moral na linguagem natural. A verdade corresponde a um juízo valorativo, no entanto ela é identificada como se fosse a própria ontologia com o propósito de servir de instrumento de dominação, de imposição. Assim, conforme ressalta Scarlett Marton, para a filosofia nietzschiana, “[a] verdade é, antes de mais nada, um valor; indissociável da linguagem, mantém a vida gregária”. Ela se opera por intermédio da convenção, ganha vida a partir do acordo, da comunhão, de modo que não diz respeito às próprias coisas (não espelha um mundo ensimesmado), mas sim às relações que o homem estabelece com as coisas que criam.³⁷¹

Todavia, quando Nietzsche pontua que a verdade se efetua pela comunhão entre os membros da comunidade, não significa dizer que ele defenda a existência de um pacto celebrado deliberadamente por livre e espontânea vontade por todos os integrantes daquela coletividade. Muito pelo contrário, onde se imagina paz, há violência, dominação, sujeição. Ainda que se pense na subsistência de acordo(s), o que há é o império: senhorio e subordinados, pois a linguagem, o conhecimento, na qualidade de igualação da diferença, revelam-se como algozes na medida em que desconsidera, desaprova e condena a pluralidade e a vigência da

³⁶⁹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: Folha explica**. São Paulo: Publifolha, 2000. Pág. 9.

³⁷⁰ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 111.

³⁷¹ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 208.

possibilidades de outros valores, de outras verdades. Desse modo, só se pode falar em paz no sentido de preponderância de uma determinada perspectiva em detrimento da ascensão de qualquer divergência possível vinda de outros integrantes do rebanho³⁷². Porém, a despeito desse prevalecimento, a guerra não é interrompida, pois os mentirosos sempre se apresentam, e, enquanto dissidentes, são sempre repreendidos e censurados por irem de encontro ao estabelecido. Por isso, para a filosofia nietzschiana, não faz sentido algum, por exemplo, a sentença “contra fatos não há argumentos”; primeiro, porque não há a “coisa em si”, ou seja, não existe o fato, por ele mesmo no mundo, como objetivamente definido e imutável; segundo, porque o ser humano, ao se ater a falar de um suposto mundo exterior, já está, inevitavelmente, preso em uma interpretação, em algo que ele mesmo criou. Ou seja, apontar algo como um fato não o livra, isenta-o da disputa (do ataque) dos outros relatos. Do mesmo modo, embora haja relatos vencedores sobre ele, há sempre diversos relatos brigando para conquistar essa posição de prestígio. Em outras palavras, verdade nenhuma nunca está, indefinida e infinitamente, em paz; sua precária validade apenas é sustentada pelo constrangimento exercido pela coletividade. Nesse sentido, Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, quanto à teoria da argumentação, por exemplo, dispõe que

[s]ó estamos em presença de um fato, do ponto de vista argumentativo, se podemos postular a seu respeito um acordo universal, não controverso. Mas, por conseguinte, a nenhum enunciado é assegurada a fruição definitiva desse estatuto, pois o acordo sempre é suscetível de ser questionado e uma das partes do debate pode recusar a qualidade ao que afirma seu adversário.³⁷³

Assim, por mais que existam outras perspectivas, outros conhecimentos, outras interpretações, e eles sejam tão legítimos tanto quanto qualquer outros, pois não existem verdades absolutas, nem coisa em si; a comunidade, visto que se arrima em uma convenção, não permite que venha se afirmar algo qualquer de qualquer coisa, afinal permitir essa

³⁷² Por tal razão, com relação às mesmas observações acerca da linguagem e da verdade, Nietzsche estende sua crítica ao direito e ao Estado, afinal são duas ferramentas que servem, de igual modo, a impor a igualdade sobre a comunidade. No lugar da dicotomia verdade e mentira, passa-se a ter o lícito e ilícito, porém sem deixar de se arrimar na aquela dualidade. Ou seja, a paz que o direito e o Estado oferecem é sustentada e estruturada, quando não na extirpação, no silêncio da diferença, da singularidade. Não se aceita outras perspectivas, outras interpretações, deve-se seguir os valores instituídos, as verdades postas, isto é, os relatos dominantes. Desse modo, o direito expressa dominação. De igual maneira, constitui-se pelos relatos vencedores que, sem ignorar o conflito das possíveis dissidências, empreendem-se fazer valer sempre essa posição de império, o que é, por sua vez, dominar o rebanho. Por essas razões, conforme aponta Jean-Cassier Billier e Aglaé Maryoli, para a filosofia nietzschiana, “o direito não é em nada um antídoto à força mas é ao contrário um meio para perenizar uma relação de forças em benefícios dos fortes”. Isto é, o direito, o que quer que ele se pretenda, não seria nunca nada mais que o direito do mais forte (...). Cf. BILLIER, Jean-Cassier. MARYOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005. Pág. 472.

³⁷³ OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Págs. 75 e 76.

manipulação dos conceitos, do conhecimento, dos valores é desrespeitar as regras da sociedade em questão, ou seja, é se mostrar nocivo à própria comunidade. Com efeito, o rebanho apresenta um papel importantíssimo no controle da linguagem, do conhecimento, dos conceitos, porquanto é a convenção da respectiva sociedade que estabelece o parâmetro para se perfazer o juízo de avaliação de quem observa a verdade ou de quem a desrespeita. Como nosso conhecimento está relacionado à “vontade de verdade”, e esta, por sua vez, está relacionada à moral (o valor incriticável da verdade, de que esta é estimável em desfavor da ilusão, de que o verdadeiro é superior ao falso), as considerações que Nietzsche dirige a moral é cabível para compreender, do mesmo modo, como as verdades se operam na linguagem sobre o rebanho. A moral e a linguagem, não importa, todas as duas estão fundamentadas na metafísica, no ser sempre eterno e idêntico. No entanto, este ser na qualidade de verdade, alguma vez, foi criado, representando certo interesse; e, ao se impor universalmente, atribui como imoral ou mentiroso quando se apresenta outros valores, outros conceitos, ou seja, outro qualquer relato. Como afirma o citado filósofo:

[e]u já disse que o que é tachado de bom foi antigamente uma novidade, isto é, julgado imoral. Já disse que qualquer forma que tome o bem e o mal é eterna. Nem tampouco devem ser eternas. Elas devem proliferar, crescer e transformar-se. É um ato de violência querer estabelecer o bem e o mal. Todo o bem e o todo o mal correspondem apenas ao interesse dos bons, dos dominadores, por isso põem eles tanta força e tanto entusiasmo em sua moral, e proclamam-na com tanta paixão. Vejam todas essas grandes palavras. Elas encerram sentidos diferentes. Amor, justiça, honradez, prudência têm hoje o sentido de outras eras? Não; os novos dominadores conservam os mesmos invólucros, mas mudam o conteúdo; eles também são inovadores na moral, mas, quando dominam, tornam-se conservadores do passado.³⁷⁴

O problema da verdade e da mentira, portanto, não diz respeito a uma conformidade exata de enunciados referentes a uma suposta “realidade das coisas”, mas sim se emerge como um problema relativo à indiferença às verdades compartilhadas e consideradas como únicas legítimas. Conforme explica Joelso Araújo:

[c]omo se trata sempre de uma convenção social que tenta uniformizar as coisas e as palavras para o funcionamento da vida gregária, o mentiroso é julgado pela sociedade não pelo simples fato de que o homem não goste de mentiras, mas porque o homem quer evitar certos tipos de mentiras prejudiciais à sociedade.³⁷⁵

³⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Pág. 19.

³⁷⁵ ARAÚJO, Joelson. **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de "verdades"**. Natal, RN: EDUFRN, 2018. Pág. 42. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/25476/4/Nietzsche%20e%20a%20cri%20tica%20da%20linguagem%20como%20produtora%20de%20verdades.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2020.

Assim, quando se questiona se nosso conhecimento, nossos valores podem ter qualquer significado, a resposta, em certo sentido, é afirmativa, pois, como examinado, não há coisa em si para determinar e constranger, muito menos categoricamente, qual conteúdo ou qual valor deva se configurar como verdadeiro. Cada contexto, cada época, cada cultura, cada potência orgânica, cada sensação, cada impulso, cada desejo, no turbilhão e no dinamismo da disputa das forças, vão balizar a perspectiva do ser humano em relação à transitoriedade do devir, de sorte que toda pessoa tem uma interpretação, porém manietada ou cerceada (sem livre trânsito) nas circunstâncias do ambiente em que vive quanto a todos os seus aspectos. No entanto, nem por isso, impera um subjetivismo, muito menos este levado às últimas consequências. Isto é, ainda que todas perspectivas sejam válidas no plano gnosiológico em razão da inexistência de um mundo suprassensível fundante, não é permitido, no plano social, que cada um, por razão de seu bel prazer, venha trazer (impor) sua perspectiva, aquilo que considera para si o que as coisas são, pois, se assim fosse, estar-se-ia no *bellum omnium contra omnes*. Vivemos gregariamente, ou seja, já nascemos sendo incididos sobre verdades estabelecidas. E mais, com relação a viver em rebanho, essa condição além de já oferecer uma herança sobre toda produção humana, repudia também, por sua vez, a aquiescência de outros conteúdos. Ou seja, não se aceita que não se siga a convecção, visto que tal atitude mina a coletividade enquanto coletividade, ao privilegiar o individualismo. Se nós estamos em sociedade, há relatos vencedores, os quais nos moldam, delineia-nos, coíbem-nos, como ainda nos impedem de nós fazermos um uso arbitrário dos significantes e de trazermos outros conteúdos para o conhecimento, para as verdades. Nesse sentido, como ressalta Marcelo Fonseca de Oliveira, embora Nietzsche seja um defensor do perspectivismo, este, a seu turno, não advoga que, na sociedade, possa-se fazer valer as perspectivas próprias, pessoais:

Nietzsche não seria um subjetivista, uma vez que, mesmo reconhecendo a possibilidade das inúmeras perspectivas individuais e singulares, o que é relevante e alcança ganho na filosofia são perspectivas compartilhadas e aceitas por grupos (os filósofos) e comprovadamente legitimadas através das histórias da recepção destas filosofias. O seu perspectivismo, assim, configura-se a partir da soma de perspectivas que, por sua vez, constituem grupos.³⁷⁶

Desse modo, embora o processo do conhecimento não seja uma atividade uniforme, idêntica em todos os seres humanos, como ainda não seja capaz de revelar (descobrir) objetivamente as coisas como elas, supostamente, seriam; algumas verdades — atentando se

³⁷⁶ OLIVEIRA, Marcelo Fonseca de. Perspectivismo e devir em Nietzsche. **Pensar**: revista eletrônica da FAJE, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, pág. 69, 2016. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3523/3688>>. Acesso em: 23 dez. 2020.

para a questão de que independentemente de quais sejam são inevitáveis à linguagem natural humana, e, por isso, expressam-se esculpidas e estruturadas no ser³⁷⁷ — reinam, ainda que temporariamente, sobre o rebanho como relato vencedor como se enunciassem a realidade. Assim, a despeito da vagueza, ambiguidade e porosidade dos significantes³⁷⁸, a verdade (o conceito), conquanto seja a manifestação de uma atividade criativa, é fixada para que a comunidade se atenha ao máximo possível, à circunscrição criada. Com efeito, o que se quer afirmar é: não se pode, simplesmente, dizer qualquer coisa sobre as verdades, pois, não obstante a questão dos três abismos apontados incindíveis inexoravelmente sobre o significante, impera um significado como relato vencedor sobre o grupo social, de modo que a comunidade, para subsistir, precisa que se observe, mesmo que precariamente, essa verdade que se coloca como “universal”. Pensando a partir de um exemplo, imaginemos o significante “cachorro”. Há um conceito soberano sobre ele na linguagem natural em determinada sociedade. Logo, não se pode fazer um uso pessoal e despótico e se atribuir qualquer conteúdo a ele, pois é transgredir a convenção presente na comunidade. Nesse mesmo sentido, alinha-se a filosofia da retórica material de João Maurício Adeodato, pois, para este, os significantes também não podem significar qualquer coisa, afinal há constrangimentos de todas as espécies advindos da questão de se viver socialmente. Nas palavras do citado autor:

[e]ssa relação entre os significantes e os significados não é arbitrária, mas controlada pelo uso comum da língua, o controle público da linguagem já mencionado, auxiliado por regras que constroem — ou seja, o uso dos sinais não é livre — e constituem a retórica material, dirigida pela gramática e muito outros fatores, dentre os quais o direito.³⁷⁹

Observa-se, portanto, que tanto Nietzsche, como João Maurício Adeodato leva em consideração a própria sociedade, em relação a tudo que possa dizer respeito a ela, como ferramenta de gerência, seja fiscalizatória ou repressiva, quanto ao cotejo das verdades soberanas. Se não se compartilha os significantes em referências aos seus respectivos significados identificados como correspondentes pelo relato vencedor, não há coletividade (não há linguagem). As pessoas se comunicam, porque, ainda que precariamente, todos partilham,

³⁷⁷ Tanto Nietzsche, como João Maurício Adeodato sustentam a compreensão de que a linguagem natural, na sua incapacidade de transpor os conceitos, conseguem tão somente “discorrer” a partir da estrutura da generalidade. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Págs. 34 e 35. Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 155.

³⁷⁸ ADEODATO, op. cit., Págs. 209 e 210.

³⁷⁹ Ibidem. Pág. 202. Pode-se achar, ainda, o referido trecho citado como artigo publicado na revista “Revista Jurídica Luso-Brasileira ano 3 (2017), n. 2”. Cf. ADEODATO, João Maurício. Norma jurídica como expressão simbólica. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, Lisboa, v. 2, pág. 258, 2017. Disponível em: <http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2017/2/2017_02_0257_0288.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2020.

em algum grau de medida, os mesmos conceitos. Ou seja, só há como o rebanho compreender uma sentença, por exemplo, como “já me ocorreu de ver um pássaro”, porque todos, com algum grau de similitude, detêm os mesmos significados para todos aqueles significantes. Outro exemplo seria a questão da partitura musical, os significantes expressos se referem, ao máximo possível, a um conteúdo específico. Embora o ato de tocar a música faça parte do fluxo beligerante das forças inquietas do devir, de sorte que a peça executada nunca é, exatamente, a mesma (ninguém nunca ouve estritamente a mesma música); é possível identificar, reconhecer, por exemplo, o “Concerto para violino e orquestra em Ré maior, Op. 61” composto por Ludwig Van Beethoven todas as vezes que ele é tocado. Ou seja, não importa o contexto histórico, o período ou o local. A execução da referida obra por qualquer músico que se disponha a tocá-la deverá observar aquilo que foi posto na partitura quando ela foi escrita pelo compositor. Afinal, há um significado específico para os significantes ali expressos. Eles não se referem a qualquer coisa, de modo que o músico deve respeitar a convenção estabelecida. Isto é, a “comunidade dos músicos” impõe, nesse sentido, que a linguagem seja respeitada. Em uma partitura, há significantes, por exemplo, com o papel de enunciar o ritmo, o andamento, a tonalidade, as notas em relação à determinada frequência, a duração das notas conforme certo ritmo, certo andamento, de maneira que tudo isso deve ser obedecido. Se o executor verifica uma semínima na segunda linha do pentagrama de uma obra composta com a clave de sol também na segunda linha do pentagrama, deve tocar, mais exatamente possível, ao que ela se refere. Ele será mentiroso se não cumpre com aquilo que está estabelecido na partitura, de sorte que ele terá tocado qualquer coisa, menos aquilo que fora determinado. Ou seja, o músico não pode colocar o significado que quiser e afirmar, por exemplo, que tocou o “Concerto para violino e orquestra em Ré maior, Op. 61” composto por Ludwig Van Beethoven.

Embora o último exemplo tenha sido em relação à linguagem musical, a linguagem natural, como já fora examinado, também é constituída pela mesma lógica. Há uma convenção (relatos vencedores) que estabelece uma discriminação quanto àquilo a que o significante corresponde. Isto é, determina-se um ser para o conceito, o qual, por sua vez, deve ser observado por toda a coletividade, de maneira que não se pode utilizar os significantes conforme se aprove. A própria comunicação não teria nenhum grau de sucesso se toda vez fosse lícito atribuir qualquer conteúdo aos significantes, os quais já detêm, por sua vez, verdades firmadas.³⁸⁰ Dito de outra maneira, não há linguagem sem acordo, e esse acordo se expressa,

³⁸⁰ A vida gregária impõe, determinantemente, algum grau de acordo da própria linguagem natural (e aí está um dos critérios do que pode ser atribuído como verdade e como mentira); do contrário, se não fosse assim, nem sequer

justamente, na criação de uma relação de igualdade frente à diversidade característica do devir para se valer como verdade para toda a coletividade. Sem a identificação do não idêntico e sem a aceitação pela comunidade do conceito criado, ou seja, sem a linguagem, a vida humana teria se sucumbindo, visto que sequer seria possível eclodir a força de dominação da natureza pelo ser humano que só se apresenta na vida gregária.³⁸¹

Do mesmo modo, é o direito. Este sem os conceitos e a aquiescência por parte do rebanho, não subsiste, muito menos se sustenta. Ora, quando este estabelece o que é lícito e ilícito praticar, ele faz isso por intermédio de significantes e significados dispostos na linguagem natural. Assim, embora as verdades sejam, conforme já fora analisado, um produto decorrente da atividade criativa do ser humano, elas, ao se fazer de parâmetro para avaliação do rebanho, não podem significar qualquer coisa em razão dos limites traçados pelos relatos vencedores, os quais têm sua observância fiscalizada, para usar a expressão de João Maurício Adeodato, pelo “controle público da linguagem”. Um caso seria pensar na questão do direito desportivo em relação ao esporte futebol. Existem regras sobre o que é um campo de futebol quanto à sua superfície, quanto à sua dimensão. Desse modo, se ele é praticado numa piscina ou no mar, por exemplo; no que concerne ao que fora estabelecido, é contrário à verdade quem afirma que houve uma partida de futebol nesses locais citados. O “controle público da linguagem” é quem faz essa supervisão e não permite que se afirme que houve, por exemplo, um jogo de futebol no mar. Quem diz isso falta com a verdade. Ou seja, em razão do rebanho, o qual é permeado por relatos vencedores, não é possível, no sentido de um juízo de licitude frente àquilo compartilhado e vigente, mesmo no direito, trazer qualquer significado para os significantes.

Voltando à questão de nossa hipótese de que o direito apenas pode exigir as condutas humanas quanto a um plano exterior, sempre importa o problema da identificação dos atos

haveria como se discutir sobre a própria questão da verdade, já que tudo seria permissível. A convenção (a existência de relatos vencedores), assim, revela-se como a base de tudo. Sem ela, não há comunicação, discussão, conhecimento. Assim, quando Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca afirmam que “tanto o desenvolvimento como o ponto de partida da argumentação pressupõem acordo do auditório”, diríamos, com fundamento na filosofia nietzschiana e na retórica material de João Maurício Adeodato, que a própria linguagem natural pressupõe (e necessita) de uma convenção perante o rebanho. Cf. OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 73.

³⁸¹ Conforme pondera Viviane Mosé, a filosofia nietzschiana denuncia a linguagem natural humana como uma atividade plástica, a qual, sem ela, sequer seria possível a própria sobrevivência do ser humano enquanto espécie de vivente frente às demais. Nas palavras da citada autora: “[a] linguagem torna semelhante à diferença, reduz a multiplicidade à unidade, produzindo a abreviação capaz de permitir um rápido entendimento entre as pessoas; sem esta simplificação a espécie humana não teria subsistido. Cf. MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 101.

humanos em relação ao conceito atribuído como correspondente nessa equação. Em outras palavras, é indispensável ao direito identificar as condutas humana aos respectivos conceitos ao qual elas se referem, conforme o ser humano dispõe. Nesse sentido, existe a problemática quanto ao relato vencedor sobre o que é uma conduta humana, como ainda quanto ao relato vencedor de, reconhecendo a existência dela, qual ela é (significa). Assim, o que se afirma é: se é sobre a linguagem natural que o direito se constitui; do mesmo modo, a crítica de Nietzsche e de João Maurício Adeodato se incide sobre este. Ou seja, no direito, não há verdades absolutas, como também o juízo de verdade ou mentira depende dos relatos vencedores compartilhados, de sorte que, o direito condicionado à convenção do rebanho não permite, igualmente, que qualquer significado seja identificado aos seus significantes. Assim, o direito se opera em sua exigência exterior em relação às ações humanas, primeiro, porque há um relato vencedor a dizer o que é um ato humano; segundo, porque há, outrossim, relatos vencedores a dizer o que são esses atos humanos, ou seja, a dizer às quais conceitos eles se ligam.

Imaginemos, por exemplo, a questão do “homicídio”. No direito, há, também, como já se ressaltou, verdades as quais detêm a qualidade de relatos vencedores. E esses conceitos, apesar de inventivos, por se colocarem como ferramentas de reconhecimento sobre o que as coisas são, torna possível a cobrança do direito em relação ao caráter externo do ato praticado quando ocorre a concreção de determinada conduta tomada como relevante para ele. Voltando ao nosso exemplo do “homicídio”, faz-se necessário ressaltar, antes de tudo, que o direito acontece porque existem conceitos em uma posição de dominação perante outros, ou seja, o direito se opera, como no caso da referida hipótese, porque há uma compreensão reinante sobre o que é a vida, o que é a morte, o que é um ato humano, o que é o ato de assassinar, entres outros possíveis conceitos relacionados à questão. Desse modo, independentemente do controle público da linguagem, nada impede que que todos esses conceitos relativos ao problema do homicídio possam ser conflitados. Não há nenhuma verdade que possua, soberanamente, a qualidade irrestrita de incontestável, indiscutível, pois não existe uma instância metafísica para conceder essa predicação de permanência intransponível. Para a compreensão filosófica nietzschiana e para a retórica material de João Maurício Adeodato, conforme já se analisou, e a mesma ressalva feita por Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca em relação ao “fato” vale para a questão da verdade: “[n]ão contamos com nenhum critério que nos possibilite, em qualquer circunstância e independentemente da atitude dos ouvintes, afirmar que alguma coisa

é um fato.”³⁸² Dito de outra maneira, as verdades para se consubstanciarem como verdades, os conceitos para se consubstanciarem como conceitos precisam tão somente de alguém que advogue por eles, de sorte que não há nada capaz de obstar que se vá de encontro às verdades estabelecidas. Assim, no conflito pela a posição soberana da verdade, o que o relato vencedor faz é colocar o dissidente como mentiroso (e quem foi chamado de mentiroso, ao defender sua verdade, também põe o outro como mentiroso), porém isso não garante nenhuma incolumidade contra as investidas. Na linguagem natural, a qual o direito se socorre, nada impossibilita que se traga outro conceito, outra interpretação, outras verdades. Nesse sentido, a decisão jurídica, quando permeada pelo conflito, é a própria expressão da desavença (ausência de acordo sobre as verdades em jogo), de modo que manifesta o confronto de quem se põe como verdadeiro em oposição a um adversário que é considerado por aquele como mentiroso, quando é possível o julgador, inclusive, considerar todos mentirosos por ter uma verdade diferente dos polos em confronto.

4.3 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA: NÃO HÁ COISAS EM SI, APENAS INTERPRETAÇÕES

4.3.1 Conhecimento e devir se excluem: o conceito como invenção humana e a ausência de verdades absolutas na linguagem natural humana (e, portanto, no direito)

Conforme já se analisou nos itens anteriores, o direito teria a capacidade de exigir apenas o caráter externo de uma conduta humana, no entanto, para isso acontecer, precisaria estar de posse de conceitos, pois são estes quem cria as coisas, concomitantemente, dizendo o que elas são (e não são). Nesse sentido, é necessário se pensar “quem são os conceitos?”, “como eles surgem?” e “ao que eles se referem?”. Isso porque, como será melhor examinado, o direito, tradicionalmente, é pensado e empregado como se a linguagem natural não fosse derivada de uma atividade criativa do ser humano, de modo que ela seria apenas uma ferramenta para descrever uma realidade existente por si, independente do homem, o qual ignora ser inventor de conceitos. Conforme denuncia João Maurício Adeodato:

[n]a história do pensamento jurídico nota-se essa mesma desatenção, como poderia deixar de ser, pois os juristas só levam em consideração dois elementos envolvidos no conhecimento: o “fato”, de um lado, e o significado/significante, que se confundem, do outro. (...).

³⁸² OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 76. Em outra passagem, os próprios referidos autores também fazem essa ressalva: “[a]plicamos, ao que se chamam verdades, tudo o que acabamos de dizer dos fatos.” Cf. *Ibidem*. Pág. 77.

Subjaz a essa concepção o mencionado preconceito ontológico, na medida em que se baseia na convicção de que há um significado “correto” para cada significante.³⁸³

Desse modo, nosso propósito nesse item é desmitificar a objetividade que o direito se apresenta quando trabalha com a dicotomia “fato” (a realidade do mundo) e a norma jurídica (uma mera enunciação hipotética do que pode ocorrer mais a consequência jurídica a qual se incide quando acontece). Assim, o objetivo é examinar, principalmente a partir da filosofia nietzschiana, que a linguagem natural (e, por conseguinte, o direito) não é caracterizada por uma atividade de descoberta, pois não existem verdades absolutas, de sorte que não há o significado correto para o respectivo significante por qual ele é referenciado. Quando, no direito, pergunta-se, por exemplo, “o que é ‘espólio’?”, “o que é ‘pessoa jurídica’?”, “o que é ‘legítima defesa’?”, eles representam meros significantes de conceitos criados, os quais não têm um sentido definitivo, imutável conforme a própria estruturação e constituição da linguagem no ser de Parmênides propõe parecer. Embora, com se viu no item antecedente, os conceitos os quais estão em uma posição de relato vencedor, por uma questão também da própria condição de subsistência do rebanho, não aceitem a validade de outras verdades; eles jamais podem cessar o conflito. De toda maneira, nossa preocupação agora é examinar, conforme pondera a filosofia nietzschiana, que os conceitos decorrem de uma atividade plástica, de criação de metáforas, de sorte que a linguagem natural (e o direito também), independentemente do “controle público da linguagem”, sempre conviverá com a disputa de outras verdades.

Assim, o primeiro ponto que se procura denunciar é: a linguagem não reflete uma essência das coisas. Como afirma Nietzsche, “[a]creditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáfora das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais.”³⁸⁴ Em outras palavras, quando se está diante de um conceito, está-se frente a uma invenção. Porém, tal circunstância é ignorada, a palavra é uma arbitrariedade humana colocada como mero instrumento com a tarefa de “falar” sobre coisas existentes supostamente por si mesmas e sempre idênticas, imutáveis a despeito de qualquer condição espaço-temporal. Assim, a delação da filosofia nietzschiana está em revelar que os conceitos não descrevem as coisas, como a linguagem natural põe se a acreditar, mas sim é responsável por criar o mundo com o qual o ser humano se debruça. Como ressalta Viviane Mosé, a crítica de Nietzsche, em relação à

³⁸³ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 205.

³⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 33.

concepção ontológica sobre a linguagem natural humana, é, justamente, demonstrar que “as palavras não se relacionam com as coisas, mas com o universo significativo das próprias palavras, ou seja, as palavras se relacionam com aquilo que está dito que as palavras querem dizer”³⁸⁵. O que Nietzsche quer dizer é: toda palavra remete ao resultado de uma produção criativa humana a qual extermina o devir. E se os conceitos se utilizam de outros conceitos para serem explanados, eles jamais poderiam discorrer, relatar sobre um mundo fora de nós; muito pelo contrário, eles menosprezam o trânsito do vir a ser impondo um arquétipo que apenas se refere a ele mesmo, e, por isso, metafísico, pois essa igualdade imperante sobre tudo aquilo a que ele diz corresponder só existe no mundo da própria linguagem humana. Com as palavras, não se descobre nada, apenas pintamos nosso mundo humano (que é o da linguagem) com mais uma metáfora.³⁸⁶ E é justamente por esse mundo da linguagem humana ser posto como uma realidade não tangível pelo homem (uma ferramenta supostamente de descrição) que ele adquire essa sacralidade: são eternos, pois eles trazem a verdade. Por tal razão, Nietzsche afirma que “é mais fácil quebrar uma perna que quebrar uma palavra”, conforme assinala no aforismo 47 em “Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais”:

[o]nde os homens das primeiras eras colocaram uma palavra, acreditavam haver realizado um descobrimento. Como na verdade é diferente! Tocavam num problema, e acreditavam tê-lo resolvido, mas o que haviam feito era dificultar a sua solução. Agora, para atingir o conhecimento, é preciso tropeçar-se constantemente com palavras que se tornaram eternas e duras como a pedra, tanto que é mais fácil quebrar uma perna que quebrar uma palavra.³⁸⁷

Dessa maneira, no caso de nossa pesquisa, o que se pretende examinar neste item, a partir da verificação que a linguagem natural está impregnada pelo preconceito metafísico e, por consequência, o direito, é o processo de criação dos conceitos (do conhecimento) pelo ser humano. Todo conceito tem um significado (é responsável por sua própria realidade), porém ele não simplesmente brota, há atividades anteriores antes de ele se “revelar” na linguagem.

³⁸⁵ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 67.

³⁸⁶ Essa posição é o que Pedro Parini chama de um “olhar próprio do retórico em relação ao mundo e à forma como nós o concebemos e sobre ele nos comunicamos”. Ou seja, o “olhar retórico” compartilha da mesma compreensão nietzschiana acerca do conhecimento que o ser humano tem quanto à realidade, pois, para o autor alemão, o conhecimento é tido como artificial, uma mentira, porque as palavras só correspondem a si mesmas, e não há um mundo exterior fora da linguagem humana como o preconceito ontológico faz crer. Como prova, eis as palavras de Pedro Parini: “[p]ara o retórico o mundo não é apenas comunicado por meio de conceitos linguísticos. Ao contrário: são os conceitos que conformam aquele mundo que percebemos e sobre o qual podemos falar. Mas conceitos não são puras descrições de uma realidade que existe em si mesma. Ao contrário, toda suposta descrição de um objeto da realidade é sempre uma criação de um mundo que pertence à linguagem que elabora essas descrições.” Cf. LIMA, Pedro Parini Marques. Ironia e metáfora na filosofia do direito. **Prim@ Facie**, João Pessoa, v. 10, n. 19, pág. 68, jul. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/10302/7787>>. Acesso em: 04 jan. 2020.

³⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes 2008. Pág. 44.

Isto é, ele não surge, ele é produzido sob uma estrutura com o fim de ter determinado conteúdo; fora isso, ainda é inescapável do ataque dos outros relatos. Peguemos a problemática do “abandono afetivo” na responsabilidade civil no direito das famílias. Além da questão de o que é produzir e, portanto, “dizer” o que é amar (criar esse conceito), há a questão quanto à qual significado deve prevalecer. Nesse contexto, em um hipotético caso, utilizando de nosso exemplo, imaginemos que um filho propõe uma ação com a pretensão indenizatória em razão da suposta produção de um dano de ordem moral provocado por seu genitor ou por sua genitora (ter sido abandonado afetivamente). Ora, conforme já se analisou, para o magistrado ser capaz de afirmar que houve uma lesão na hipótese em exame, precisa-se, de antemão, estar munido do conceito de abandono afetivo. No entanto, há, igualmente, uma questão ética em torno dessa problemática: o conteúdo de quem deve predominar nessa espécie de relação caracterizada por tamanha pessoalidade? Aquele do descendente? Aquele do pai ou da mãe? Ou aquele de um terceiro? Nossa investigação não objetiva prescrever qual significado deve se fazer dominante, mas sim apontar, com base na filosofia de Nietzsche, que tudo começa com a criação do conceito, a qual é uma atividade arbitrária e, por isso, em certo sentido, violenta, afinal se trata da produção interpretativa de alguém a qual se dirige a preponderar sobre um grupo, sobre a coletividade (o “rebanho”), quando não, no mínimo, sobre outra pessoa.

O direito, assim, enquanto constituído pela linguagem natural humana, caracteriza-se, consideravelmente, como um reino de domínio, de perversão, pois se estrutura pela imposição de conceitos específicos o qual, a despeito da existência dos relatos vencedores, é determinado, por último, por uma decisão, quando a celeuma é levada ao crivo do judiciário.³⁸⁸ Ou seja, inarredavelmente, a repressão acontece, pois deve imperar certo conteúdo em detrimento de outras possibilidades. No exemplo do “abandono afetivo”, o pai ou a mãe — a depender, no caso concreto de quem é posto como parte contrária da demandada — pode interpretar

³⁸⁸ No direito, quando um conflito é submetido ao poder judiciário, alguma hora a decisão é encerrada, pois o julgado, em um determinado momento, torna-se irrecorrível (por diversas possibilidades a depender do ordenamento jurídico; no nosso: imprevisão de recurso, preclusão, ausência de preparo, entre outros), de sorte que a verdade que passa a prevalecer é a interpretação disposta no último julgado. Em uma crítica, justamente, a concepção ontológica de um único significado correto para o respectivo significante atribuído, João Maurício, embora mencione a discussão da declaração da inconstitucionalidade, ressalta para essa questão: a interpretação a qual resta estabelecida, quando uma celeuma se instaura perante o poder judiciário, é aquela presente na última possível circunstancial decisão. Como afirma o referido autor: “[o] segundo lado é achar que os textos legais positivados têm um sentido correto ao qual devem ser subsumidos os casos concretos, ou seja, que há uma interpretação apropriada à qual a decisão do caso deve necessariamente se curvar. Ao contrário, o juiz unido jamais será vencido, pois quem diz o que a lei diz é o juiz, quem diz o que é inconstitucional ou não é o juiz.” Cf. ADEODATO, João Maurício. A construção retórica do ordenamento jurídico – três confusões sobre ética e direito. **Pensar: Revista de Ciências Jurídicas**, Fortaleza, v. 15, n. 1, pág. 111, jan. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2121/1719>>. Acesso em: 04 jan. 2020.

afetividade em certo sentido; o filho pode interpretar de outra maneira; e terceiros, por sua vez, também, podem interpretar diversamente. Contudo, essa possível pluralidade será menosprezada, pois o direito, na decisão judicial, fará valer determinada compreensão semântica quanto ao conceito de “abandono afetivo”, aquele determinado pelo juiz, aplicando-a, uniformemente, pelo menos, a todas partes presentes naquela decisão judicial. Isso, para Nietzsche, seria vilipendiar a vitalidade, e, por isso, suas críticas ao direito, ao Estado (às possíveis formas de rebanho), pois, nessa equalização, extirpa-se as diferenças e o próprio devir. Na decisão judicial, ao haver a prescrição igualitária de um conteúdo a todos pertencentes àquela relação, edifica um significado específico, no qual todas as partes ali envolvidas deverão ficar, indistintamente, restritas. As distinções, como ainda o processo de vir a ser são, desse modo, suprimidos. É como se “abandono afetivo” existisse por si só no mundo, isto é, apartado de outros possíveis juízos interpretativos do ser humano, de outras possíveis perspectivas.

Desse modo, defende-se que a compreensão filosófica de Nietzsche sobre os conceitos presentes na linguagem natural humana pode ser aplicada, igualmente, ao direito, quando ele critica as concepções metafísicas de mundo. Ora, pensando também quanto ao direito, como poderia ser aplicado um único significado, quando a natureza não conhece a unidade, a permanência, a igualdade? Em razão, principalmente, de o homem se colocar a viver uma vida gregária. No entanto, para a filosofia nietzschiana hereditária de Heráclito, a defesa da verdade única e absoluta só encontra respaldo em função da própria condição de subsistência do rebanho, pois, sob a perspectiva da teoria do conhecimento, não existem “coisas”, de modo que, de um ponto de vista do devir, é um escárnio à vida tratar todos identicamente. Os conceitos, nesse sentido, são os primeiros exemplos da “vontade de verdade”, pois a linguagem humana, como primeiro e único ambiente humano, toma as verdades como se fossem independentes de qualquer contexto, em outras palavras, transcendente. Assim, fazer uma crítica a linguagem humana é fazer uma crítica ao tradicional pensamento metafísico.

4.3.2 O preconceito do ser como condição do conhecimento

Nietzsche explica esse processo de invenção (interpretativo) do mundo, por intermédio da maneira pela qual o ser humano desenvolveu o conhecimento e elaborou suas supostas verdades. Para alcançar essa compreensão, retomemos, além de tudo o que já fora analisado, ao aforismo 110 de “A Gaia a ciência” de Nietzsche. O filósofo inicia sua reflexão afirmando que, durante um longo período, o homem, como animal o qual predica a si mesmo como inteligente,

produziu somente erros.³⁸⁹ Ou seja, conforme se observa, Nietzsche, nesse primeiro momento, ressalta, desde logo, sua tese de que o conhecimento perpetrado pela tradicional filosofia ocidental não passa de produtos falaciosos, isso porque o critério de “verdade” foi o ser imutável de Parmênides.

É preciso, assim, voltar ao seguinte fundamento heraclítico: se o mundo, incessantemente, transforma-se, não existe nada estável. Porém, o conhecimento (nossa própria linguagem) se estrutura a partir de recortes, de simplificações, definindo “coisas” como se houvesse formas e conteúdos independentes, ou melhor, um núcleo imutável (uma essência).³⁹⁰ É a crença na essência: a responsável por colocar a linguagem como instrumento de comunicação, de casa de detenção de verdades.

Como ressalta Paul Ricoeur, em Platão, por exemplo, “a essência é o que impede que tudo na linguagem seja invenção arbitrária”³⁹¹. Em Crátilo, logo na primeira parte, antes do Teeto mas como ele, a tese de Protágoras do “homem-medida de todas as coisas” é posta em confronto com a “ousía”, esta como a grandeza da linguagem. Assim, para o filósofo grego, “(...) o homem seria a ‘medida de todas as coisas’ se a linguagem fosse apenas convenção (385 c). A ousía é a medida da linguagem: o homem, gerador de significações, é ele próprio medido pelo ser das significações (383 d)”³⁹². Desse modo, como se observa dos estudos de Paul Ricoeur, Platão defende a tese da linguagem como um veículo de expressão responsável por refletir diretamente a essência daquilo à que o significante se refere. Isto é, as “coisas”, na qualidade de delimitadas e definidas pela essência, determinam a exatidão do significado das palavras, de sorte que a linguagem imita a realidade.

Nesse sentido, se falamos de um “ser” imutável, sempre idêntico, espelhado em significantes, eis aqui o problema dos confins, o qual se predica deveras importante para a

³⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 120.

³⁹⁰ Em Aristóteles, a ideia de substância (núcleo imutável e “crosta” contingente) é de significativa importância, pois o trânsito propiciado pelo devir e a imutabilidade inata ao “ser” são conciliados perante uma determinabilidade sensível a partir dessa compreensão que a “coisa” se perfaz por aquilo que paira estável, como ainda por aquilo que sofre os efeitos do vir a ser. Assim, conforme ressalta José Veríssimo Teixeira da Mata, “Aristóteles, ao fazer uma teoria das definições visando o mundo perceptível, rejeita a fluidez absoluta proposta pelo filósofo efesiano. A substância aristotélica traz em sua carga de significações, de um lado, o escopo de descrever o mundo sensível que aí está, e que fora objeto de exploração de Heráclito; de outro, a rejeição da fluidez citada, em que não há individuação ou determinação. Cf. ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 55.

³⁹¹ RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 14

³⁹² Ibidem. Pág. 14.

tradicional ontologia, conforme já se elucidou no capítulo 3. Afinal, tomar a linguagem como um conjunto de fotografias imediatas das mais variadas e específicas essências presentes na realidade é dispor o mundo como um local repleto de “coisas” (elas identificáveis porque, no que toca à essência, ao “ser”, delas, justamente, não existe nenhuma variação) comunicáveis pelos fidedignos significantes.

A linguagem, nessa consideração, é a explanação de substratos arrimados em circunscrições como determinantes dos limítrofes. Por essa razão, para Platão, o mais fundamental no ato de enunciar não é o ato de operar relações, mas sim o ato de denominação, o ato de diferenciar, distinguir a realidade, o qual, por sua vez, consiste em estabelecer para as “coisas” uma delimitação, um delineamento verbal.³⁹³ Se Platão, divergentemente de Parmênides, defende a existência de “seres” (não mais um ser contínuo como compreendia o filósofo de Eleia); o pensar, a inteligência é uma atividade reflexiva voltada a elucidar o que faz o “ser” ser ele e não ser qualquer “ser-outro” em relação à diversidade de tanto outros seres. Conforme explica Paul Ricoeur, para a filosofia platônica:

[p]ensar é primeiramente separar dissociar, reconhecer uma coisa como não sendo as outras realidades. Filosofar é reconhecer o contorno de um conhecimento na medida em que não é um outro. (...). Trata-se aqui de “cada ser”: a denominação é o ato distributivo que faz com que haja o “cada um”, que cada realidade tenha sua natureza — cf. Fédon 78 d, República VI 490 b, VII 532 a, VI 476 a.³⁹⁴

As palavras, na concepção platônica, ao carregarem as verdades, a realidade das essências, refletirem os próprios “seres”, precisam, por tal razão, seguir a determinação quanto à discriminação exata das “coisas”, observar o império do “ser” das significações. Logo, é deveras importante, na linguagem, que os significantes cumpram com o fiel discernimento das “coisas”, isso porque é a essência que preside as “coisas”. Assim, saber o que determinada palavra significa (o que ela é) é se dispor a uma tarefa de descobrir a circunscrição impermeável à mudança (a essência), de encontrar os contornos dessa demarcação precisa a qual põe o mundo sob a diferenciação de seres, pois esse “terreno” delineado é a “coisa”.

Desse modo, salvar o pensamento sobre o “ser” como unidade delimitada e imutável é uma questão de assegurar a concepção tradicional acerca do conhecimento e da linguagem, isto é, garantir a possibilidade de identificação de “coisas”. Por isso, a filosofia platônica se coloca, em certa perspectiva, como adversária de Heráclito, afinal “[a] postura heraclitiana — tal como

³⁹³ RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 14.

³⁹⁴ Ibidem. Págs 16 e 17.

interpreta Platão — tornava, ao mesmo tempo, insubsistente a realidade e o conhecimento. O verdadeiro ser não pode também, ao mesmo tempo e sob a mesma relação, não ser: a condição da realidade é a identidade do ser”³⁹⁵. Ou seja, o conhecimento, no pensamento platônico, para ser caracterizado como conhecimento, fazer-se como tal, precisa repousar na objetividade, fincar a âncora de si nos predicados da universalidade e necessidade, na inércia de qualquer transmutação (e aí se observa a influência do pensamento do ser de Parmênides); pois, do contrário, o ser humano restaria fadado a nunca (re)conhecer. Afinal, “[s]e o conhecimento não tem nenhum valor objetivo, o mundo sendo constantemente outro (diferente), a procura por um lugar e uma coesão entre os homens se torna uma ilusão”³⁹⁶.

Assim, como pode se observar, enquanto Nietzsche toma como marco teórico o pensamento de Heráclito³⁹⁷, a concepção trilhada pela tradicional filosofia ocidental sobre o conhecimento (e a linguagem), por seu turno, é tributária, principalmente, de Parmênides e de Platão. Por razão dessa herança vencedora, conceituar (conhecer) o que as “coisas” são se firma na ideia de identidade entre “ser” e “coisa”, isto é, de que existe algo estremado como constituinte de si regido pela impossibilidade de transposição quanto à suscetibilidade de sofrer alguma mutabilidade. Não importaria, desse modo, nenhuma condição erigida pelo tempo, como também pelo espaço, pois, independentemente de qualquer contexto, aquilo (que é) é, necessariamente, como é. Esse legado parmenidiano-platônico, portanto, assenta-se, justamente, no suposto empreendimento de descobrir quem são os seres (as “coisas”), os quais por serem ínclitos quanto ao que são, jamais deixam de ser “coisas”; conquanto, para o pensamento aristotélico, a “coisa” se expresse por intermédio de uma dualidade, isto é, sobre elas incidam elementos contingentes (acidentais), enquanto que resta um núcleo em estado de constância.³⁹⁸

³⁹⁵ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pág. 214.

³⁹⁶ DUVAL, R. “LE POINT DE DÉPART DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE: NIETZSCHE ET LE PLATONISME.” **Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques**, vol. 53, no. 4, 1969, pág. 624. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44406580>. Acesso em 21 out. 2020.

³⁹⁷ Como já foi analisado no capítulo anterior, mais especificamente no item 2.1.2, Nietzsche não aceita uma dualidade de mundos. Para ele, a compreensão sobre o “ser” não passa de uma artificialidade, visto que o conhecimento decorre de ficções perante o caos do vir a ser. Assim, partindo dos próprios pressupostos metafísicos, a verdade se trata da mentira, e a mentira se trata da verdade. Como explica R. Duval, “Nietzsche inverte (...) a ordem dos valores que Platão tinha instituído entre o conhecimento daquilo que continua idêntico e o dever: o filósofo alemão considera que a verdade é a realidade do vir a ser e que o conhecimento é uma fonte de erros e ilusões”. Cf. *Ibidem*. Pág. 627.

³⁹⁸ Falar que o conhecimento (o conceito) é encontrar as qualidades insuscetíveis de transformação nas “coisas” é por si só um pleonasmo no pensamento aristotélico, pois, conforme já se analisou também no capítulo 3, para uma “coisa” ser compreendida como “coisa”, para o estagirita, é porque existe nela um substrato sob a regência de um

De toda maneira, voltando especificamente a Platão, conhecer (e a própria linguagem), nessa concepção, é, entre as várias semelhanças, explicitar o que é determinada “coisa” (o que é esse algo que nunca muda), de modo que ela, por assim ser, diferencia-se das demais. Como ressalta R. Duval, para o pensamento platônico:

[n]ós conhecemos somente aquilo que se conserva semelhante a si mesmo: o critério da realidade é, então, a identidade do ser. Essa impossibilidade de conhecer aquilo que passa (não continua) se traduz pela nossa incapacidade de nomear aquilo que se evade em segredo de si mesmo. A linguagem e o conhecimento requerem uma certa estabilidade no devir, eles requerem, portanto, que o vir a ser não seja universal.³⁹⁹

Em outras palavras, reside a seguinte preocupação: se assim não fosse, isto é, se não existisse nada de fixo, “nada corresponderia a nossas palavras e conceitos”⁴⁰⁰. Por essa razão, em Platão, a linguagem (o conhecimento) se configura pelo ato de distinguir as “coisas” conforme uma natureza dada por si intrínseca a elas, porque essas “coisas”, autonomamente, existem. Nisso, como observa Paul Ricoeur, reside a diferença entre Parmênides e Platão, pois, para aquele, o ser é uno e, para este, o ser é, essencialmente, interrupto. Isto é, a ontologia platônica é múltipla, pois existem palavras e existem seres correspondentes a elas, no plural (ta ónta). Desse modo, o platonismo é uma filosofia dedicada à reflexão do confronto, do cotejamento dos seres entre si. O ser, justamente, limita-se a ser, exatamente, o que ele é, de sorte que não é todo o restante. Ou seja, o ser e o não ser são duas instâncias que estão ligadas por um laço de imbricação: “o ser é o que ele é e, ao mesmo tempo, não é os outros seres”.⁴⁰¹ Em um exemplo: “castelo” se consubstancia em ser o que ele é e, concomitantemente, ao ser o que ele é, ele não é o resto das demais “coisas” que possam existir. Nessa perspectiva, o conceito é quem determina a fronteira da multiplicidade.

Sob esse prisma, ao contrário da filosofia nietzschiana, a linguagem (o conhecimento) se perfaz — como examinamos, em Platão — nessa busca, determinantemente, de desnudar o traçado que impõe a fronteira do “ser” em contraposição a todas as “coisas” diversas (os “não seres”). No platonismo, impera a pluralidade de seres, e, por isso, a cognição é compreendida

caráter permanente. Com efeito, aquilo “que permanece idêntico é a matéria (hylē) ou a substância”. Cf. POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 190.

³⁹⁹ DUVAL, R. “LE POINT DE DÉPART DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE: NIETZSCHE ET LE PLATONISME.” **Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques**, vol. 53, no. 4, 1969, págs. 624 e 625. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44406580>. Acesso em 21 out. 2020.

⁴⁰⁰ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Pág. 214.

⁴⁰¹ RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 17

como uma atividade aclaratória sobre o pensar na diferença, ou seja, refletir é discernir. Por sua vez, em Aristóteles, o problema do confronto da tese de Parmênides e de Heráclito adquire uma dimensão sensível e conciliadora. Conforme explica José Veríssimo Teixeira da Mata:

[m]antendo basicamente dois tipos de atribuição, conforme esta se faça pela substância segunda ou conforme se faça por uma outra categoria, a ousía acolhe um predicado essencial, no primeiro caso; e acidental, no segundo. Na predicção essencial, alguma alteração modificaria imediatamente a identidade da substância, mas as alterações meramente acidentais não viriam atingi-la. Com esses dois níveis, o estagirita golpeia as pretensões heraclíticas, em que tudo é mudança e, ao mesmo tempo que rechaça o absoluto imobilismo parmenidiano (...).⁴⁰²

Assim, na filosofia aristotélica, ao pensar sobre o “ser”, é imprescindível se recorrer aos caracteres determinantes, aquilo que está, obrigatoriamente, presente como aporte constitutivo de identidade do “ser” (a ousía)⁴⁰³. “A essência ou ousía é a realidade primeira e última de um ser, aquilo sem o qual um ser não poderá existir ou deixará de ser o que é”⁴⁰⁴. Citamos, anteriormente, o exemplo do “castelo”. Aqui, como também nos mais diversos conceitos (isto é, aplica-se, outrossim, ao caso dos conceitos no direito) o que se perquire é trazer à tona, em termos de cognição, que, na atitude filosófica tradicional ocidental (principalmente em razão da filosofia aristotélica), uma “coisa” fixada pelo seu conceito para se perfazer (corresponder) como “coisa” precisa deter, como essência, aquilo que a dispõe como diferente de tudo para ser reconhecida como sempre o que foi, é e será a divergir, por conseguinte, das outras “coisas”.

Analisemos, por exemplo, a investigação que João Maurício Adeodato realiza sobre o conceito de direito, na obra “Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica”. A primeira coisa que o citado autor faz é, exatamente, apontar, com base em Lourival Vilanova, a indispensabilidade de, no conceito, haver, inexoravelmente, a propriedade de ser universal (rigorosamente, subsumir, em sua essência, a todas as “coisas” às quais ele se refere). Nas palavras de João Maurício Adeodato:

[a] característica básica do conceito de direito está, como demonstra Lourival Vilanova (Sobre o conceito de direito), em sua necessidade de universalidade. O conceito de direito não se pode concentrar sobre aspectos contingentes de seu objeto,

⁴⁰² ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019. Pág. 57.

⁴⁰³ Ressalta-se para a distinção de sentido do uso do termo “ousía” em Aristóteles, conforme aponta Lucas Angioni. De um lado, o filósofo estagirita compreende os indivíduos como substâncias primeiras, de modo que a semântica da palavra em questão, aqui, refere-se à entidade existente por si ou algo semelhante. Por outro lado, em um momento diverso, as formas são tomadas como substâncias primeiras; nesse caso, a compreensão impressa na palavra é a ideia de substância de algo ou essência de algo. Cf. ANGIONI, Lucas. *As noções aristotélicas de substância e essência: o livro VII da metafísica de Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008. Pág. 14.

⁴⁰⁴ MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 139.

uma vez que é evidente que a presença deles não será essencial à conceituação de determinada conduta como “jurídica”.⁴⁰⁵

Consoante se observa, no exame procedido pelo referido autor, “direito” é compreendido como uma “coisa”, um ente identificável frente à pluralidade, afinal, no universo da existência, divergiria de outras “coisas” por apresentar certa especificidade responsável por se impor como um “ser” distinto em razão de deter um modo singular de ser. Ainda que possa ser alinhado à instância de um gênero, há uma individualidade que não encontra igualdade a não ser em si mesma (ou em sua categoria). “Direito” é “direito” e não outra coisa, porém isso não obstaria a emersão de espécies (um subgrupo, por exemplo, “direito canônico”, “direito civil”, “direito penal”, etc.).

Importa, assim, analisar que João Maurício Adeodato, ao perquirir sobre o que é o “direito”, não se distancia do caminho tradicional da linguagem (do conhecimento), percorrido por Platão e Aristóteles, quanto ao ato de conceituar. Para resolver o problema do devir de Heráclito — como já se verificou — Platão se preocupou em se afastar da sensibilidade e ir a outro plano (o das ideias). Para este filósofo, existe uma variedade de seres; logo, por causa de subsistir determinações, conhecer se expressa como uma tarefa possível, na medida em que as “coisas” estão seladas por limites responsáveis por detalhar a oposição. Por seu turno, Aristóteles põe em acordo o embate entre a permanência e o trânsito do vir a ser, de sorte que a noção de “substância” se revela indispensável, afinal — ao afastar ela os dois extremos perfilhados por Parmênides e Heráclito — permite, nesse prisma, inquirir o conhecimento do necessário para que aquilo que é seja o que é. Dito de outra maneira, “a quiddidade é o princípio da cognoscibilidade das coisas”⁴⁰⁶. É, nessa trilha, o caminho percorrido por João Maurício Adeodato, o qual, por sua vez, tem influência, igualmente, na filosofia de Nicolai Hartmann, conforme pode se verificar:

[a]ssumindo que o direito é um fenômeno histórico contingente em muitas de suas características, entende-se aqui que seu conceito tem de ser procurado naqueles aspectos que permanecem ao longo da mutabilidade. Como demonstra Nicolai Hartmann, em seu livro a construção do mundo real, em todo processo de mutação é indispensável a existência de um núcleo que permaneça, sob pena de não se poder sequer identificar os caracteres acidentais. Com efeito, fosse o direito uma série de fatos contingentes em contínua e desordenada sucessão, não haveria a possibilidade

⁴⁰⁵ ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2012. Pág. 144.

⁴⁰⁶ RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. Pág. 229

de erigi-lo em objeto do conhecimento e conceitua-lo; é a identidade da processualidade, característica do ser real.⁴⁰⁷

Embora a observação de João Maurício Adeodato se proponha à elucidação do conceito de direito, ela serve como aporte para demonstrar como repousa sobre o conhecimento (a linguagem), de algum modo, a compreensão do ser de Parmênides, sucedida, de uma maneira própria, por parte de Platão e de Aristóteles. O mais importante, portanto, é perceber como a imutabilidade é considerada como inerente ao próprio mundo, e como ela se emerge como necessidade inexorável ao conhecimento. Independentemente de se tudo é permanência, ou de se há “seres” permanentes, ou de se existem vários “seres”, e eles, apenas parcialmente, são inalteráveis; a questão crucial, para Nietzsche, foi o valor inabalável concedido à inalterabilidade como expressão sempre imediata e direta do conhecimento, da linguagem, da verdade.

Nesse sentido, a pergunta não só sobre “o que é o ‘direito’?”, mas também sobre qualquer que seja o “ser” das “coisas” perpassa pela ideia de constância como se o processo de conhecimento fosse derivado de uma descrição de um objeto exterior, idêntico e perceptível objetivamente. O que é “cadeira”, o que é “dó sustenido”, ou ainda, o que é “abandono afetivo”? A própria estrutura da pergunta intermediada pelo verbo ser denuncia o tradicional preconceito filosófico metafísico, como se a linguagem fosse tão somente uma ferramenta comunicacional responsável pelo trânsito de informações, um veículo em exercício contínuo de frete de verdades autônomas. Se antes já apontamos que a crítica nietzschiana ao se dirigir contra a metafísica, contra a verdade também abrange o direito; João Maurício Adeodato, nesse ponto, segue na mesma direção enfatizando que a verdade, em seu caminho ontológico, sempre foi resguardada sob esse preconceito, inclusive, o qual permeou, igualmente, o direito:

[p]ara as correntes ontológicas dominantes, tanto na tradição ocidental como na filosofia do direito atual, a linguagem é mero instrumento, um meio para a descoberta da verdade, que pode ser aparente, para umas, ou se esconder por trás das aparências, para outras, com todas as combinações e ecletismos. O comum é a ideia de que, com método, lógica, intuição, emoção e todo seu aparato cognoscitivo competentemente aplicado, é possível aos seres humanos chegar à verdade, que obrigaria todos os participantes do discurso à sua aceitação. Essa incondicionalidade, a busca do absoluto, consiste na “racionalidade”.⁴⁰⁸

Assim, como já se analisou, o juízo descritivo operado pela verdade está bem expresso na teoria do “fato jurídico”. O direito, aqui, inclina-se a “vontade de verdade”: “o que são as

⁴⁰⁷ ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2012. Pág. 144.

⁴⁰⁸ Ibidem. Pág. 7.

‘coisas’?” “qual foi o fato?” Ou seja, é como se houvesse uma objetividade, um “ser” (uma essência, uma substância) sobre as “coisas”, de sorte que a discussão jurídica (o julgamento do magistrado) deveria, supostamente, levar a um caminho único ou limitado. Afinal, justamente, pelo pensamento Platônico e Aristotélico, impera, em razão da verdade ser dona de si, a distinção da “coisa” de tudo o que ela não é, pois ela somente pode ser a “coisa”, visto que é “coisa”. No entanto, poderia a “coisa”, ainda, manifestar-se em uma pluralidade quanto aos elementos acidentais em razão da relação gênero e espécie, mas isso não abandona a lógica do confim, é a ideia de essência que permite esse acoplamento dos elementos contingentes.

4.3.3 A crítica aos conceitos como espelho do mundo como crítica à metafísica, e a linguagem natural humana, enquanto expressão invencível da qualidade de ser humano, como ambiente intransponível do próprio conhecimento

Retomando às ideias examinadas no capítulo anterior, é imprescindível se ater ao ponto que Nietzsche é um filósofo em oposição ao pensamento do mundo mumificado de Parmênides. Para este filósofo grego, o ser é o próprio imobilismo, de modo que é possível se falar em “substância”. Ou seja, é a filosofia parmenidiana que permite se pensar em “essência” como qualidade, necessária e universalmente, contínua *ad infinitum*. Ora, se não se altera, “X” é sempre invariável. Como diz a física: uma constante. Portanto, para essa corrente filosófica, sempre se poderia reconhecê-lo, apreendê-lo, socorrendo-se ao princípio (da lógica clássica formal) da identidade, afinal as “coisas”, nesse sentido, são compreendidas como não passíveis de transformação, visto que impera a unidade dotada, caracteristicamente, de autonomia, objetividade e exatidão.

Em discordância, Nietzsche enquanto antagonista da filosofia do dualismo dos dois mundos, critica essa concepção filosófica na medida em que ela se rege pela ideia precípua de igualdade. Entrementes, se se desconsidera o mundo como devir, essa realidade estável e precisamente demarcada se perfaz como uma criação moral resultante da atividade valorativa sobre os caminhos trilháveis referentes à produção cognitiva humana. O que pertence a esse mundo estável, fictício e, por conseguinte, ao conhecimento é uma questão de posicionamento sobre o devir, a saber, de se definir quais serão os pontos de partida estipulados perante a transitoriedade. Nesse sentido, o postulado albergado pela tradicional filosofia ocidental se consubstancia no ser como fundamento do conhecimento. Contudo, para se configurar ser essa a verdadeira realidade, precisaria o ser humano, de algum modo, poder vivê-la (ir ao outro mundo) e a conhecer por intermédio de outra estrutura que não o seu corpo. Ou seja, seria

necessário, em todos os sentidos, a alforria total de qualquer vínculo com a natureza, o que, na qualidade de vivente, não é possível ao ser humano. O que comprovaria, segundo Nietzsche, que pensar na inexistência de contradições é uma questão moral, de invenção da verdade (da realidade):

[s]e de acordo com Aristóteles, o *principium contradictionis* é o mais certo de todos os princípios, se é o derradeiro, o basilar, e ao qual se reduzem todas as demonstrações, se nele reside a fonte de todos os axiomas: será então o caso de considerarmos tanto mais severamente quanto mais afirmações ele pressupõe. Ou por ele afirmamos algo que concerne à realidade, ao ser, como se já tivéssemos conhecimento deste por outro meio: quer dizer, que não podemos emprestar-lhe atributos contrários, ou então a proposição significa que não devemos emprestar-lhe atributos contrários. Neste caso, a lógica seria um imperativo não para o conhecimento do verdadeiro, mas para fixar e acomodar um mundo que devemos chamar de verdadeiro.⁴⁰⁹

A produção do conhecimento, tendo em vista que se opera pela condição de ser vivente, jamais poderia alcançar um mundo para além da própria qualidade vital humana. Se o mundo verdadeiro, de matriz inorgânica (metafísica), não permite a entrada da vida em seus domínios; nossas verdades, por consequência, são inventadas. Não há como discorrer sobre o que está para além de qualquer vitalismo. Fora do mundo humano, não se sabe nem o que existe, nem o que não existe. A vida só é capaz de falar até aonde ela vai. Tudo para além dessa fronteira é especulação, é criação. Como pondera Nietzsche:

[é] verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é a paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas.⁴¹⁰

Nessa passagem, verifica-se que o filósofo alemão, quando afirma a não existência de um mundo metafísico (das verdades dos filósofos e dos cientistas), não defende categoricamente a impossibilidade desse mundo. A questão primordial é: “[o]lhamos todas as coisas com a cabeça humana”. Dito de outra maneira, é impossível o ser humano fornecer um conhecimento destituído de sua constituição existencial. A vida se faz pela presença de vida, de modo que ela é a única circunscrição tangível ao homem quanto àquilo que pode se tornar e percorrer. Assim, um mundo desprovido de qualquer vitalismo não é mundo humano. E, por

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Págs. 347 e 348.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 19.

outro lado, o mundo humano tem, inexoravelmente, em seus pés grilhões amarrados a uma bola pesada de ferro, a saber, a qualidade de ser humano, de sorte que não é possível conceber alguma produção humana sem essa predicação. Sobre esse limite, diz Nietzsche:

[p]ois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. — Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, conhecimento da análise química da água.⁴¹¹

Como pode se verificar, Nietzsche parece ser contraditório, todavia seu propósito é justamente demonstrar que, de uma parte, concebe-se um mundo metafísico como algo insuscetível de ser pronunciado (não há a capacidade humana de adentrá-lo e, portanto, sequer de conhecê-lo), logo de “propriedades negativas”. De outra parte, diz ele que o mundo metafísico (lógico) da tradição filosófica em questão não passa de uma criação humana; e, como artefato provindo da produção humana, carregaria inevitavelmente o peso dos condicionantes humanos. Como se examina, Nietzsche se refere a duas metafísicas distintas. Uma seria a plausibilidade de haver um mundo independente do ser humano. Todavia, uma discussão frívola na medida em que se trata de um lugar impossível de ser experimentado pelo ser humano. Em outras palavras, questionar sobre as qualidades de um mundo para além daquilo que o ser humano é capaz de perceber (uma existência fora de nós) é irrelevante, pois tudo que conhecemos é intermediado, irremediavelmente, pelo substrato humano. Nunca será possível saber se há ou não uma realidade alheia, de maneira que não faz sentido incorrer em conjecturas não respondíveis. Assim, única afirmação possível é tautológica: quanto àquilo que não é humano, só é possível asseverar que não é. A outra seria: os filósofos e os cientistas criam, ao modo deles, um lugar sem espaço algum para o devir, e, por isso, como resultante de uma atividade criativa, trata-se de uma metafísica falável: a linguagem natural humana. No entanto, embora se ponha com qualidades transcendentais (do ser parmenidiano), o elemento humano está ali presente, ainda que seja, na avaliação de Nietzsche, a expressão de uma fraqueza vital. Nesse sentido, quando ele diz que a metafísica da tradicional filosofia ocidental é um lugar sem vida, não se refere à inexistência de algum componente humano no processo de criação e de preenchimento desse plano suprassensível, mas sim diz respeito a ele ser posto como durável e idêntico, um necrotério de “coisas”.

⁴¹¹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 20.

Dois filmes os quais podem nos auxiliar a ilustrar bem a crítica que Nietzsche faz sobre a metafísica quanto ao primeiro sentido apontado por nós (de lugar impermeável ao homem) são “Matrix” (com direção de Lilly Wachowski e de Lana Wachowski) e “O Show de Truman” (com direção, por sua vez, de Peter Weir). No primeiro filme, certas pessoas vivem, sem saber, dentro de uma simulação criada e emulada por máquinas. No segundo filme, o personagem principal, “Truman”, vive preso em um grande estúdio (uma ilha fictícia) como personagem de, por um longo tempo também sem saber, de uma espécie de “reality show”. Nessas duas produções cinematográficas, o personagem principal dos dois filmes, depois de muito tempo vivendo aquele mundo pensando se tratar de um ambiente fidedignamente verdadeiro, libertam-se daquela “realidade” ilusória. Para Nietzsche, como vimos, também temos uma “Matrix” ou um set onde ocorre o “Show de Truman”, é o mundo humano. Contudo, diferentemente dos filmes citados, esse mundo humano, embora inventado por nós mesmos, não há como ser superado, é um limite intransponível, de modo que só podemos (contentar-nos em) viver estritamente circunscritos às nossas amarras humanas. Assim, essa falência de não poder debelar tais fronteiras torna inócua qualquer discussão para além do mundo humano (inclusive sobre a existência), afinal o homem sequer pode ser um andarilho nesse lugar. Ou seja, se todo conhecimento passa pela compreensão humana, essa “Matrix” ou esse “Show de Truman” se configuram nosso inelutavelmente mundo do qual não podemos escapar. Outra divergência do pensamento de Nietzsche com as obras cinematográficas referidas é a composição contínua, na filosofia nietzschiana, de novas “Matrixes” ou “novos estúdios do Show de Truman”. Isto é, o mundo humano da linguagem natural, embora se expresse pelos ditames da metafísica, é consentâneo ao devir, pois não há “coisas em si”, de sorte que, na qualidade de uma construção interpretativa, é apto a ser incessantemente transformado, ainda que tais mudanças possam, na avaliação de uma vida singular, parecer vagarosas. De toda maneira, em síntese, a “Matrix” ou o “Show de Truman” nos quais, inexoravelmente, vivemos é nosso habitat impassível de despejo, entretantes não são eles imutáveis; muito pelo contrário, como produção humana são sempre voláteis, interminavelmente (re)edificados conforme são, perenemente, manufaturados novos juízos interpretativos.

Desse modo, a filosofia nietzschiana insiste: como mundo intrinsecamente humano, a verdade não condiz com uma relação descritiva, o conhecimento não reflete um mundo estrangeiro ao ser humano, pois não há como se desvencilhar da condição humana. Como explica Scarlet Marton, para Nietzsche,

[s]ó se pode falar em correspondência entre a ordem mental e a real, se entender-se por “realidade” a que resulta da simplificação com objetivos práticos. Compreende-se agora que o “homem finalmente só reencontra nas coisas o que ele mesmo nelas colocou”; o mundo simplificado da lógica, pois, os postulados lógicos metafísicos com que trabalha destinam-se, justamente, a realizar essa simplificação. Se cria ficções e constrói conceitos, com eles, não consegue explicar o que ocorre — ainda que pretenda fazê-lo. (...). Biologicamente condicionado, o ser humano só pode captar o que o cerca com os “órgãos do conhecimento” de que dispõe. Condicionado o mundo a suas necessidades práticas, atribui a ele sentido; torna-o calculável e previsível. Relação condicional, o conhecimento humano é, antes de mais nada, interpretação.⁴¹²

Dito de outra maneira, Nietzsche considera que toda as estruturas e as ferramentas cognitivas inventadas pelo homem não espelham uma realidade autônoma. As coisas, existem a partir do elemento humano e, para poderem ser manuseadas, precisam de instrumentos e métodos humanos. Tudo se reduz à questão de aminguar a complexidade do devir. O mundo humano arrodado por um abismo é uma ilha orgânica, a qual o conhecimento é incapaz de abandoná-la, por isso é impossível que os conceitos reflitam as coisas, pois não passam de uma interpretação.

Lembrando conforme já se trabalhou no capítulo anterior, a razão não é uma entidade existente por si, compõe, igualmente, o corpo, de modo que todo conhecimento elaborado é intermediado pelas suas sensações eruptivas. Ou seja, não existe um hiato na atividade cognitiva. O corpo também pulsa quando se aprende, na verdade, está nele sempre em cartaz o conflito de forças vitais, de maneira que a relação de fidedignidade ditada pela verdade como correspondência não existe.

Assim, o conhecimento se perfaz, dependentemente, pela consideração de utilidade de certa concepção. É pela praticidade que o ser humano julga-o como favorável, de sorte que não existe representação das coisas, mas sim criação, em consonância sempre com aquilo conveniente à prática humana. Como explica Viviane Mosé, é sempre com escopo da utilidade que alguma afirmação é ascendida à categoria de verdade. O que o ser humano realmente procura não é a verdade, porém as consequências, os efeitos que ela pode propiciar, promover. Uma verdade, em si mesma, não é alvo de estima de nenhum homem, isso se aplica inclusive ao cientista, este também não possui nenhum interesse pelo conhecimento verdadeiro. “O que a ciência quer não é conhecer, é esquematizar para controlar, para prever.”⁴¹³ Nesse sentido, por conceber o ser humano como um mero espectador, critica Nietzsche a tradicional filosofia

⁴¹² MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 220.

⁴¹³ MOSE, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. Pág. 76.

ocidental, pois — partindo da premissa equivocada que a vitalidade pode ser desalojada — ela ignora o ser humano como obreiro de seus saberes permeado pelo anseio de contemplar questões práticas. Esse sempre foi o grande erro dos filósofos, afinal não existe ato desinteressado; por consequência, também não existe mundo vivido pelo indivíduo que subsista sem a intermediação humana. Todas as verdades são “made in human”. Ser humano é interpretar. Em censura, afirma Nietzsche:

(...), para poder afirmar tudo isso, era necessário que se enganasse quanto a seu estado: tiveram de se atribuir impessoalidade e duração sem mudança, desconhecer a essência do conhecimento, negar a força dos instintos no conhecimento e considerar em geral a razão como uma atividade perfeitamente livre e autônoma; recusaram-se a ver que tinha chegado a seus princípios seja contradizendo as coisas existentes, seja por necessidade de repouso ou de posse ou de domínio.⁴¹⁴

Nesse prisma, verifica-se que o pensamento nietzschiano é rígido pela preocupação de reinserir as questões vitais (e, por isso mesmo, o devir) como predicação indisponível na composição do conhecimento. O Ser humano, desprezando todo limiar da beligerância das forças vitais, cria um mundo falacioso, eterno e não transformável, sem espaço algum para a vida, porém o que não impede uma ruptura com esse modo de pensar e, por consequência, um novo posicionamento sobre a linguagem, a saber, uma postura afirmativa da vitalidade sobre o conhecimento. Da vida não se pode escapar, de sorte que mais harmonioso para com ela seria que nossos saberes não se socorressem à transcendência, mas se aliassem ao caráter maleável deles fornecido pelo trânsito de todo vir a ser.

4.3.4 O preconceito ontológico na linguagem natural humana e o conceito (o conhecimento) como resultado de uma atividade criativa arbitrária dependente do conflito de forças vitais

No mundo metafísico, nada cresce, nem munda, nem sucumbe. Ele se constitui a partir do desfalecimento da vida, da dilaceração do devir. Desse modo, para o pensamento nietzschiano, é deveras relevante perquirir a compreensão da tradicional filosofia ocidental acerca do conhecimento, da realidade e da verdade, pois a concepção perpetrada, até então, em relação a elas se subsumiria ao platonismo de base parmenidiana. É, por intermédio, dessa investigação que Nietzsche nos oferece as ferramentas aptas a nos demonstrar o caráter metafísico do direito quando este equaliza os seres humanos sob a sua circunscrição, seja pela decisão judicial, seja pelas normas jurídicas. De todo modo, o caminho passa pelos conceitos, isto é, pela igualação daquilo não igual, de sorte que o direito, por exemplo, com o fim de se

⁴¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 121.

fazer hábil à possibilidade de alguém ser responsabilizado civilmente por razão de “abandono afetivo”, desconsidera as diferenças, atribuindo um conteúdo como se ele fosse desabrigado do ser humano, como se ele, na qualidade de conhecimento, fosse apartado, não imbricado das nuances históricas e biológicas. Em outras palavras, os conceitos (no nosso exemplo, “abandono afetivo”, mas isso acontece com todos), quando postos sob o julgo da autoridade responsável pela apreciação, representarão, à luz da filosofia nietzschiana, o resultado de um juízo interpretativo e nunca uma verdade absoluta. A grande questão para o direito é: quando um conflito é levado ao poder judiciário, a interpretação solidificada é aquela depositada na decisão que se configurou como última possível.

O direito não escapa da metafísica, pois ele não acontece sem a linguagem natural, isto é, sem os conceitos. Assim, com base na filosofia de Nietzsche sobre a realidade, a linguagem e a verdade, procuraremos, tomando como principal exemplo a responsabilidade civil por abandono afetivo, demonstrar que o direito se opera e se impõe por intermédio de uma metafísica de conceitos (igualação do não igual e, portanto, a produção de “coisas” idênticas) como resultado de um processo interpretação inerente à própria dimensão humana. Nesse contexto, pergunta-se o que é “abandono afetivo”, por exemplo, porque a resposta desse questionamento é o pressuposto basilar para responsabilizar alguém civilmente. Porém, em termos gnosiológicos, não existe um único significado. Há outras verdades, conforme há outras avaliações orientadas, inclusive, sob o critério de outros valores. Caso pensemos, por exemplo, em um simples processo judicial, existe, pelo menos, o da parte que propõe a ação, como ainda o da parte a qual se consubstancia como ré. Todavia, visto que haverá uma decisão tomada por terceiro(s), pode acontecer de não triunfar a interpretação de nenhuma das duas partes, afinal o império de qual conceito (relato) vai prevalecer depende da decisão presente no julgado que se relevou como último possível. De toda maneira, o que se quer ressaltar é a imprescindibilidade à decisão de se valer de um conceito, pois é este quem estabelece os confins, as balizas responsáveis por servir como critério de comparação (de reconhecimento). E se faz isso, na medida em que, mesmo que a vida em rebanho imponha a vigência de relatos vencedores, ainda assim, há uma variedade exponencial de significados em razão da existência, por sua vez, de uma pluralidade de seres humanos. No final, algum conteúdo produzido tem que ser utilizado, porque só há como afirmar ser ou não ser por intermédio de um conceito. Em um exemplo: só há como exigir afetividade e, por isso, afirmar que houve “abandono afetivo”, porque, em algum momento, esteve de posse de um conceito. Com efeito, a decisão judicial é um palco redutor de complexidades, de possibilidades de verdades ao fornecer a prevalência de juízo interpretativo,

demonstrando, assim, o caráter metafórico da realidade, pois, diante de tantos conceitos, escolhe-se um. No final, conforme pondera a filosofia nietzschiana, já nascemos frente a verdades estabelecidas, contudo a linguagem humana pode ser pensada como um edifício em perpétuo estado de canteiro de obras, a todo momento e ao mesmo tempo, construído, demolido e reformado.

Isso é com qualquer conceito, mas tomemos o caso do “abandono afetivo”, no direito. Ora, ele não existe em si como um suposto objeto presente em um plano existencial exterior a nós. Pensar em “coisas em si”, como defendia Kant, é pressupor a existência de coisas rigidamente definidas e imutáveis. O que impera é o devir, de sorte que há sempre uma complexidade percebida a qual vai ser simplificada, posta em um esquema ficcional para que seja manuseada como conhecimento. Ou seja, não se apreende nada de permanente como o criticismo de Kant estabelecia. No mesmo sentido, o direito, por si não é nada, é, como todo produto humano, uma elaboração deste, porém ignorado quanto a essa predicação de ser inventado. Como lugar transcendente, é eivado, especialmente pelo pressuposto da igualdade; da resposta única e idêntica para os supostos problemas iguais pertencente à “realidade”; do juízo de veracidade (é ou não é, como exemplo: foi crime ou não foi, é “sociedade em comandita por ações” ou não é). As premissas, nesse mundo metafísico da própria linguagem natural, são aquelas próprias da lógica formal clássica, de sorte que os conceitos devem definir (criar) coisas e não podem entrar em contradição. Seria: aquilo é uma “pedra” e pronto, de modo que não ela poderia ser, ao mesmo tempo, um “rio”, um “ribossomo”, um “fá sustenido”, uma “bigamia”. Ou seja, a lógica formal clássica ao estar na base da própria linguagem natural, do conhecimento reclama exatidão. Assim, no direito, por exemplo, “abandono afetivo” é uma coisa, e, como tal, tem um conceito definido, certo, imutável, o que permite, em tese, ser (re)conhecido, afinal representa, delimitadamente, algo.

Por tal razão, a linguagem, para a filosofia nietzschiana, é uma fantasia, visto que se fundamenta por intermédio da ideia de permanência e de identidade, logo os juristas no direito (e todos seres humanos em qualquer que seja o âmbito) sempre interpretam, formulam os seus conceitos, elaboram esse mundo artificial conforme o valor nutrido sobre ele. Nesse contexto, como linguagem, o direito se consubstancia como universo o qual fora desenvolvido como se refletisse um conhecimento imediato sobre o mundo. No entanto, “prescrição”, “homicídio”, “fato gerador”, “comoriência”, “autarquia”, “pessoa jurídica”, “interesse de agir”, “abandono afetivo” e todos os demais conceitos jurídicos e da própria linguagem humana não correspondem a nada por não haver “coisa em si”. No entanto, são manuseados como se o

conteúdo significasse um processo de elucidação, de descoberta (uma realidade anterior, autônoma e acabada). Na qualidade de significantes linguísticos e de conhecimento humano, ignora-se a artificialidade presente (a interpretação, a criação), na medida em que se parte do pressuposto tautológico, por exemplo, que “abandono afetivo” é “abandono afetivo” independentemente de qualquer contexto (pois é a própria realidade) o qual se opera e se incide sem distinção, afinal representa uma “coisa” (idêntica *ad infinitum*) não transmutável. Porém, o direito não fala do mundo, fala de si mesmo, de modo que, enquanto linguagem e anseio de se firmar como ciência, traduz-se como um lugar de supostas verdades, de dominação. Essa denúncia Nietzsche faz diretamente em relação à linguagem, e, por isso mesmo, é habilmente estendível ao direito:

[a] importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência.⁴¹⁵

Nesse sentido, a filosofia nietzschiana objetiva expor, criticamente, a crença do ser humano como sujeito estritamente observador desinteressado o qual, supostamente, a partir dessa conduta objetiva, apenas teria nomeado o mundo como se este qualificasse como uma composição de coisas independentes imunes ao ato humano de conhecer. A linguagem natural humana não retrata coisas em si como estipulou o preconceito ontológico sobre a filosofia. Ela, contrariamente, “fala” por intermédio de abstrações e generalidade em relação ao mundo impreciso, fluído do vir a ser, e, por isso, ela se revela, a partir dessa perspectiva, como invenção. Como assinala Nietzsche, a linguagem não poderia ser um espelho um mundo ensimesmado. Afinal, “[a] inobservância do individual e do efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um “x” que nos é inacessível e indefinível”⁴¹⁶.

No entanto, a tradição filosófica tomou a linguagem como uma âncora extremamente firme, na medida em que existe a crença desses significantes servirem apenas como meros retratos de uma realidade a qual se constitui sob a égide da igualdade e do imobilismo. Em

⁴¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Págs. 20 e 21.

⁴¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 36.

termos mais simples, a crítica nietzschiana se perfaz tendo como ponto basilar esta ideia: se se conhece as palavras, também se conhece o próprio mundo. Contudo, Nietzsche, na contramão dessa concepção, considera que o fato é resultado de uma atividade fabril humana dirigida pela vitalidade. Não se conhece a realidade, pois a vida só permite conhecer o que ela próprio expressa. A linguagem natural, desse modo, como invenção e terreno básico e único possível do conhecimento, não diz nada sobre fatos em si; expressa, pelo contrário, o efeito ao qual se chega do conflito de forças vitais. Por esse processo, manufactura-se o conhecimento e, assim, temos nossa realidade. Como explica Foucault:

[o] conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relação com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser um instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção da luta e do compromisso entre os instintos. (...) Portanto, para Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como que o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas o resultado, em sua superfície. (...).⁴¹⁷

A filosofia nietzschiana — como fora analisado no capítulo 3 — preocupa-se em solapar a linguagem e o processo de conhecimento como uma atividade neutra. A insistência sempre é quanto à razão não ser alocada como uma entidade não adstrita ao corpo, isto é, pensante por si só enquanto centro autônomo de gerência. Qualquer racionalidade se constrói por intermédio da obra inacabada decorrida da conflituosa vitalidade. A razão humana não escapa. A horda dos instintos se incide sobre todo o organismo, e é sobre o efeito constante dessa guerra que o pensamento acontece. A nossa inteligência se irradia a partir de uma estrutura biológica. O organismo é um coliseu onde os instintos e as pulsões se digladiam, de modo que dessa luta se resulta a matéria-prima utilizada para compor o conhecimento. Essa é a crítica de Nietzsche, a tradicional filosofia (como também o direito) esqueceu da animalidade do ser humano e, por consequência, errou ao considerar a realidade como um fato em si. A realidade é uma grande intransponível pintura. Em censura, diz Nietzsche:

[ó] homens racionais, que se sentem encorajados contra a paixão e a imaginação e que gostariam de fazer de sua doutrina um objeto de orgulho e um ornamento, vocês se chamam realistas e dão a entender que o mundo é verdadeiramente feito como lhes aparece; que são os únicos a ver a verdade sem véu e que vocês seriam talvez a melhor parte dessa verdade — ó amada estátua de Saís! Mas vocês também, quando aparecem sem véu, não seriam seres muito apaixonados e obscuros, comparados aos peixes, seres que se assemelham ainda em demasia a artistas apaixonado? — E que é a “realidade” para um artista apaixonado? Ainda trazem em vocês as formas de apreciar

⁴¹⁷ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013. Pág. 25.

que têm em sua origem nas paixões e nas intrigas dos séculos passados! Sua sobriedade ainda está repleta de uma secreta e indestrutível embriaguez! Seu amor pela “realidade”, por exemplo — é um velho, realmente um velho “amor”!⁴¹⁸

Em tal passagem, Nietzsche ressalta sua posição contra a compreensão da razão como instância superior no homem. A racionalidade advém de uma capacidade de processar em trânsito com as pulsões e os sentimentos ávidos à conquista conforme são derivados da vitalidade na sua atividade beligerante. O pensamento não é puro, sobre o corpo sempre atravessam os provisórios ímpetos triunfantes. Ou seja, o ser humano é enviesado pela sua organicidade, de modo que a realidade construída (o próprio limite humano de mundo) não existe sem esta intermediação de quem observa, Seja na filosofia, seja na ciência; se há a compreensão de confronto com o mundo como um simples espelhamento, Nietzsche considera tal postura um equívoco, na medida em que o indivíduo não se consubstancia como uma máquina (não existe a capacidade de se debruçar sobre o mundo esquivando-se do que acontece biologicamente sobre o ser humano). “Um olhar técnico”, “uma pesquisa neutra”, “uma investigação objetiva”, “descrever os fatos” são sentenças com o objetivo de provocar a ideia de que existe uma realidade totalmente alheia ao homem. Com essas afirmações, o ser humano se coloca numa posição de mera observação, como se pudesse ser isento, icástico e não se inclinasse em prol de nenhum sentido. Não existe estado corporal sóbrio. O artista cria sua pintura, como também todo o ser humano cria o seu mundo, não só por causa de arrebatamentos atuais, mas também da influência histórica daquilo que fora construído pelas pulsões no decorrer do tempo (há certas paixões incrustadas que são muito antigas, por isso “um velho ‘amor’”), de sorte que a configuração da realidade tem uma relação íntima com o contexto no qual ela fora produzida. Quando olhamos o mundo, enxergamos o meio que nos circunda não apenas sob o arrimo de nossa constituição animal, mas ainda delineado por uma ocorrência passada dos conflitos nos quais as pulsões se hostilizaram e, provisoriamente, algumas triunfaram. É esse erro que Nietzsche procura superar dos filósofos: se a função biológica em nenhum momento se suspende, não há como eleger determinada realidade como universal e independente de certa perspectiva, logo não existe descrição desamparada do mundo, afinal o instrumento de conhecimento é o próprio corpo, logo não é possível se falar em realidade pura. Conforme explica Scarlett Marton, a denúncia de Nietzsche, desse modo, perfaz-se na medida em que

⁴¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 79.

[a] maioria dos filósofos tenderia a considerar o homem um ser diferente dos demais e encarar a vida consciente como um conjunto de atividades distintas dos processos que correm na natureza. Não levaria em conta que esse modo de proceder abriga valores e resulta, ele próprio, de uma avaliação; não perceberiam que inexiste traço distintivo entre homem e animal e imporiam sua visão como o retrato fiel do ser humano.⁴¹⁹

Nesse contexto, verifica-se que, na filosofia nietzschiana, o pensamento não se separa do corpo, ele não se estrutura como uma instância de controle intelectual alheia, não é uma torre de observação e de análise intocável, em suspensão, nem desmembrada de um suposto campo exterior, como pensava Descartes, por exemplo. O limite da consciência é a própria consciência, de sorte que não alcança realidade alguma, nenhum em si. A representação discernida põe a prova apenas a própria representação. Todavia, quando Descartes formulou o “penso, logo existo” pôs como indubitável, e ainda em termos *a priori*, a substância. Assim, como pondera Nietzsche:

[a]firmar que, quando se pensa, é indispensável existir algo “que pensa” é simplesmente a articulação de um hábito que liga à ação a um autor. Em suma, manifesta-se aqui um postulado lógico-metafísico — e não se verifica apenas... No caminho indicado por Descartes não se alcança com uma certeza absoluta, mas unicamente o fato de uma crença forte.⁴²⁰

Em crítica, Nietzsche justamente propõe uma reformulação da proposição do filósofo francês: “pensa-se, logo existem pensamentos”, de modo que tal assertiva, nessa nova configuração, apresenta-se como uma tautologia. A dúvida, no caso, é, justamente, sobre a “realidade do pensamento”, todavia, quando talhada assim, ela não é atingida. “Dessa maneira, reconhece-se forçadamente a ‘aparência’ do pensamento. Mas Descartes queria que o pensamento não somente fosse uma realidade aparente, mas um em si.”⁴²¹ Em outras palavras, Descartes, com sua filosofia racionalista, configura-se um exemplo da continuidade das ideias compreendidas na tradição filosófica ocidental, afinal, dito de maneira sintética, perfilha-se ao pensamento que

(...) o aparato cognoscitivo do ser humano, comandado por sua racionalidade, é capaz de chegar a enunciados descritivos que todos são racionalmente compelidos a aceitar, desde que empregado com a devida competência. Conhecendo o mundo, o ser humano também é capaz de avaliá-lo objetivamente, isto é, chegar a enunciados sobre o certo, o correto e justo que também se impõem pela razão.⁴²²

⁴¹⁹ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 200.

⁴²⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 339.

⁴²¹ Ibidem. Pág. 339.

⁴²² ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 6.

Assim, se, para a tradicional filosofia ocidental, o pensamento retrata com fidelidade as coisas; diferentemente, para Nietzsche, a consciência não se perfaz como uma entidade cognoscentemente objetiva dotada da habilidade de captar o mundo exterior pela linguagem como se fosse possível uma pura apreensão intelectual das coisas em significantes. Dito de outro modo, Nietzsche compreende o conhecimento (nossos enunciados sobre a realidade) como uma atividade arbitrária, discricionária a qual o produto resultante da consciência (da razão) é, antes de tudo, remodelado, transformado, ajustado, de sorte que — quanto àquilo que pensamos, sentimos e desejamos — acontece uma série de ocorrências veladas a qual sequer expressa certamente relações explícitas ao discernimento. A consciência se opera sobre a redoma intransponível da consciência, e o emaranhado de relações entre pensamentos a impulsos e ímpetos é um dado desconhecido, ou seja, a explicação, inclusive, a qual se dá, muitas vezes, é uma elucubração fantasiosa. Conforme explica Nietzsche:

[m]antenho também a fenomenalidade do mundo interior: o que se nos torna sensível na consciência foi antes preparado, simplificado, esquematizado, interpretado, o verdadeiro processo da “percepção interior”, encadeamento das causas entre os pensamentos, os sentimentos, os desejos, entre o sujeito e o objeto, é-nos inteiramente oculto — e talvez nos sejam simples casos de imaginação. Esse “aparente mundo interior” é tratado da mesma forma e com os mesmos processos que o mundo “exterior”. Nunca topamos com os “fatos”: o prazer e o desprazer são fenômenos tardios e derivados do intelecto...⁴²³

Como se observa, para a filosofia nietzschiana, nossa percepção, na qualidade de consciência, decorre de uma brutalidade reflexiva sobre elementos decorrentes da sensibilidade como se, naturalmente, houvesse uma lógica existente por si só que regulasse a realidade. Ou seja, quando tomamos consciência de algo, existe, nesse processo, uma remodelagem sobre aquilo que percebemos. Para a consciência acontecer, processa-se antes uma reestruturação, de sorte que o conteúdo dela, quando notado como pensamento, é decorrente já de uma transformação a qual suprimiu, antes de tudo, a complexidade recompondo-a em uma conformação mais elementar regida por uma lógica inventada a qual seja hábil de fornecer os alicerces para essa simplificação. Nossa consciência, assim, é uma grande obreira, pois cria as “coisas” (o conhecimento) reduzindo o mundo a um esquema artificial. Os fatos não são descobertos, são eles fabricados conforme a cognição humana indispensavelmente engenheira. Como pondera Foucault a respeito da filosofia nietzschiana:

[o] conhecimento não tem relações de afinidade com o mundo a conhecer, diz Nietzsche frequentemente. (...). O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis na natureza. É contra

⁴²³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Págs. 339 e 340.

um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar. É com ele que o conhecimento se relaciona. Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo. Não é natural à natureza ser conhecida.⁴²⁴

Desse modo, expressar algo sobre a natureza como se isso a correspondesse é uma falácia, pois o conhecimento humano é um composto decorrente de remodelagens, de maneira que vai no sentido contrário da realidade do vir a ser. Quando Foucault, com base na filosofia nietzschiana, assevera que “[n]ão é natural à natureza ser conhecida”, ele pretende ressaltar, justamente, esse processo arbitrário que, para algo se perfazer como conhecimento, precisa, antes de tudo, suprimir do mundo o devir, isto é, o intelecto humano, antes de qualquer coisa, cria formas, atribui igualdade, estabelece uma ordem, produz categorias estanques. Em síntese, o conhecimento decorre daquilo que foi racionalizado (transformado em “coisas” estáveis). Assim, a realidade é uma metamorfose petrificada, de sorte que se utiliza da “mentira” para afirmar o que as “coisas” são ou não.

A verdade, desse modo, não poderia ter como critério para realizar juízos a conformidade com coisas independentes do ser humano como se houvesse esse encaixe perfeito, milimétrico entre a linguagem humana, considerada como ferramenta, instrumento, e a realidade, considerada como mundo exterior, pois analisar se determinada coisa se subsume a certo conceito não é uma inquirição decorrente do suposto poder imparcial de observação do sujeito para com o objeto como instâncias distintas e autônomas, mas sim da linguagem com ela própria. Nietzsche, nesse sentido, como resalta Scarlett Marton, opõe-se tanto ao racionalismo, como também ao empirismo, afinal, para essas duas correntes filosóficas, “o sujeito tenta apreender o objeto tal como ele é. E Nietzsche dedica-se, justamente, a criticar a concepção de verdade como adequação.”⁴²⁵ Ou seja, quando se afirma, por exemplo, “o céu é azul”, conforme compreende a filosofia nietzschiana, não é fornecido nenhum conhecimento sobre o mundo, sobre a natureza em si, isso porque o limite daquilo que sabemos esbarra sempre no conhecimento enquanto produção humana. “Céu”, “ser”, “azul” são conceitos fabricados (o produto final) em relação aos efeitos das disputas das disposições de inclinações, de estímulos e instintos perpassados no corpo. A razão, nesse sentido, conforme Nietzsche tanto resalta em sua filosofia e aqui também insistimos, não está alheia ao nosso emaranhado orgânico, de modo que corpo e razão é um parque fabril único de produção do conhecimento, de maneira que o

⁴²⁴ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013. Pág. 27.

⁴²⁵ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 203.

mundo não é revelado, nem esclarecido, mas sim construído de acordo com a conformação indefectivelmente estruturada e lapidada por nós.

Dispor a sensibilidade e o intelecto separadamente é a expressão de um recorte arbitrário da lógica da racionalidade. Eles desfrutam, inelutavelmente, de um casamento eterno, de maneira que aquilo que sabemos, inclusive, sobre nossas sensações já é por si, como conhecimento, o resultado de transformações que a razão elabora em sua atividade cognitiva. O mundo do devir é confuso, desarrumado, desconexo, incoerente, no entanto a razão, por intermédio de suas “leis do pensamento”, não permite esse encontro, o que temos tão somente são nossos conhecimentos (nossa linguagem), e dessa ditadura, desse cárcere o ser humano não escapa. Nessa perspectiva, para a filosofia nietzschiana, a realidade por nós conhecida decorre de um trabalho criativo e mortífero da vida (do vir a ser), porém, por causa do preconceito da tradicional filosofia metafísica, realidade e ser foram tomados como se consubstanciasse uma coisa só capaz de ser captada, em total simetria, pelo ser humano. Dito de outro modo, o conhecimento humano, ao partir de uma suposta “vontade de verdade”, considera o saber como decorrente de uma realidade imóvel, como se existissem “coisas” sob as predicções da permanência do ser de Parmênides.

No entanto, importa lembrar, para a filosofia nietzschiana, não existe uma dualidade de mundo, a vida enquanto devir se debruça sobre ela mesma, porém a linguagem humana (o conhecimento) liquida todo o trânsito de mudanças embalando aquilo avaliado como relevante para receber da cognição a qualidade da duração. O nosso corpo com sua “racionalidade”, por constituir a vida, não escapa dos encontros inevitáveis das forças presentes no vir a ser, de modo que, quando se utiliza da linguagem humana (do conhecimento) para fazer afirmações acerca do que se toma como apresentado pelos sentidos, a “razão” já minimizou, depurou a confusão orgânica do mundo, dando-lhe amarras ficando em modelos, em arquétipos. Assim, conforme ressalta Nietzsche, o conhecimento (a realidade) é um lugar metafórico por ser um resíduo “racionalizado” (talhado nos princípios da lógica formal clássica) daquilo que fora proveniente da guerra dos impulsos e dos sentidos. Nas palavras do citado filósofo:

[o] material dos sentidos, acomodado pela inteligência, reduzido a grosseiros traços gerais, tornado semelhante, classificado entre as coisas similares. Logo: a falta de nitidez e o caos das impressões sensoriais são de alguma forma logicizados. O mundo dos “fenômenos” é o mundo acomodado que nos dá a impressão da realidade. A “realidade” reside no retorno contínuo das coisas iguais, conhecidas, semelhantes, no caráter lógico desta, na crença que aí poderemos calcular e determinar.

O oposto deste mundo dos fenômenos não é “um mundo-verdade”, mas o mundo sem forma e informulável do caos das sensações — portanto, uma outra espécie de mundo dos fenômenos, um mundo que, para nós, é impossível “conhecer”.⁴²⁶

Ou seja, conforme pondera a filosofia nietzschiana, o mundo humano é artificial (vai de encontro ao vir a ser inexistente de “coisas em si”) e limitado por aquilo que o próprio ser humano produz como conhecimento. Existe, de um lado, o devir, a vida com a presença dos desejos, dos instintos na desordem da eterna beligerância; e existe, por outro, uma indústria cognitiva, a qual, nessa confusão, atribui uma forma, uma arquitetura, um alinhamento apaziguando o caos impondo-lhe uma conformação. Em poucas palavras, a “razão” produz ilusões ao se inclinar a conhecer. De maneira sintética, criticando o filósofo de Eleia no que toca a uma “razão” descritiva, afirma Nietzsche: “Parmênides disse: ‘Não se pode pensar o que não é’. Encontramo-nos na outra extremidade e dizemos: ‘O que pode ser pensado é necessariamente uma ficção’”⁴²⁷.

O conhecimento humano, em uma posição despótica, tenta se predicar como um retrato do mundo, quando a realidade é inventada por ele. Se o mundo é um lugar caótico, conflituoso, contrariado sempre pelas ordenações da “razão” a qual insiste em conferir uma ordem postíça; o saber se configura como uma espécie de violência, afinal o devir é dilacerado, nesse processo, e substituído por algo engessado que o ser humano, a partir do que acontece instintivamente consigo, acha por bem qualificá-lo como significado da realidade. Se o mundo, nesse sentido, é “destruído” para dar lugar ao empreendimento “conhecimento”; o que é real, desse modo, é fruto de uma tirania, pois, ao falar sobre o que o mundo é, o ser humano ignora, desrespeita o vir a ser e dispõe a realidade como se ela fosse composta por diversas “coisas” dotadas de constância e identidade. Nesse prisma, esclarece Foucault acerca do pensamento nietzschiano:

[e] assim como entre instinto e conhecimento encontramos não uma continuidade, mas uma relação de luta, de dominação, de subserviência, de compensação etc., da mesma forma, entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural. Só pode haver uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação. O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas.⁴²⁸

O filósofo francês, ao discorrer sobre a filosofia nietzschiana, foca, justamente, em ressaltar o conhecimento como um comportamento agressivo, porque o ser humano, na

⁴²⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 351.

⁴²⁷ Ibidem. Pág. 352.

⁴²⁸ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013. Pág. 27.

qualidade intransponível de ser humano, dizima o permanente estado de mutação do mundo e impõe (desenha), conforme julga conveniente, determinada ordenação criando aquilo que deve ser considerado como durável (como “essência”). Ou seja, a hostilidade, no ato de conhecer, está em não acolher um mundo chacoalhado, caoticamente confuso em constante ebulição. Socorrendo-se de algo parecido com a metáfora utilizada por Nietzsche para explicar o vir a ser, examinada no capítulo 3, poderíamos, igualmente, imaginar um parquinho onde há várias crianças brincando. Algumas delas em grupo, outras solitárias. Algumas correndo, outras um tanto mais quietas. Ora, algumas receptivas, ora outras em “combate”, “brigando”, em disputa. E, nisso, a brincadeira, como um todo, muda, de sorte que se alteram os próprios participantes. Isto é, todo o contexto perpassa por estados não rígidos diferentes. O jogo, as regras, os sentimentos (prazer e desprazer, alegria e tristeza, tédio e apatia, dentre outros), nessa sinfonia dissonante, caminham, a todo instante, da tensão para o relaxamento, como também do relaxamento para a tensão. É de se observar, nesse sentido, que a regra parece regra, a brincadeira parece brincadeira, e as crianças parecem crianças, porém é o olhar racional do observador que transmuda o mundo e impõe uma identidade e rigidez nas “coisas”. Em um parque, as crianças brincam e brigam ao mesmo tempo nas suas brincadeiras, recentemente, criadas, as quais, na ebulição do devir, são deixadas de lado para darem lugar a novas atividades recreativas. Em síntese: um parque repleto de crianças é, por excelência, uma demonstração muito próxima do vir a ser. Enquanto para a criança, no processo de entretenimento, o caos passa despercebido (tudo ali é a expressão do que acontece da beligerância das forças vitais), o adulto (o homem “racional”), colocando-se na tarefa de conhecer, por sua vez, lança sua visão formal do mundo, definindo, fazendo recortes, estruturando e esquematizando, aduzindo pela existência de “coisas”. Aí relatam eles como se houvessem existido ali delimitações bem delineadas, como se fosse possível uma descrição: “as crianças brincaram de esconde-esconde”, como se tudo que perpassou ali pudesse ser reduzido à qualidade de “coisa”, e como tal, um estado de permanência.

Assim, é compreensível a razão pela qual Foucault, com base em Nietzsche, ressalta ser o conhecimento a expressão de um ato de violência. O mundo da criança ali é caótico, no entanto chega um adulto (a racionalidade) desrespeitando as sucessões ali ocorrentes fixando amarras. Porém, para conhecer, é preciso do autoritarismo gerencial da razão. Conforme salienta João Maurício Adeodato: “[o] mundo dos eventos é irracional porque a razão humana só trabalha com conceitos gerais (...). Tudo que é individual, único é irracional em um sentido bem literal de ‘não racionalizável’. A razão só conhece bem seus próprios produtos, como nas

ciências lógicas e matemáticas”⁴²⁹. Nesse prisma, Nietzsche, por exemplo, dirige críticas a duas esferas de conhecimento basilares, na cultura ocidental, para a produção do conhecimento científico humano, a saber, a lógica e a matemática, justamente, por razão de as duas representarem esse processo de investida de mortificação contra a natureza a violentando conforme se discorre sobre ela a partir da formação de arranjos rígidos. Conforme as palavras do filósofo alemão:

[t]ambém a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a matemática, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza.⁴³⁰

Dito de outra maneira, visto que a matemática e a lógica se caracterizam como o lugar por excelência de expressão metafísica do princípio da igualdade da lógica formal, Nietzsche defende o conhecimento humano como um “erro”, na medida em que não existem no mundo do devir perfeições, exatidões como apresenta a racionalidade sobre seus supostos achados ou sobre suas ideias inatas.⁴³¹ Logo, poder-se-ia jamais dispor a atividade cognitiva como se ela significasse, fosse simplesmente o aperfeiçoamento de uma máquina capaz de apanhar cada vez mais o mundo. “O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas.”⁴³² Ignorar o ser humano como construtor da realidade (do conhecimento) é desconsiderar a própria constituição biológica, a qual se configura pelo desfecho de suas amarras orgânicas, da disputa dos instintos. Eis o preconceito filosófico: desconsiderar a fisiologia. E aí reside a crítica nietzschiana mais contundente ao racionalismo, afinal não se leva em conta que o organismo, conforme seus interesses, adentra a intelectualidade com o fim que esta sirva ao refúgio e ao desenvolvimento da vida, ou melhor, às “condições de existência” como assinala Scarlett Marton:

[c]ontra os racionalistas, Nietzsche advoga a tese de que a origem e o desenvolvimento do intelecto humano se devem à transformação do organismo no embate com o meio.

⁴²⁹ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 141.

⁴³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 21

⁴³¹ Para Nietzsche, a matemática e a lógica são meras linguagens dotadas de caráter convencional. Não há nelas uma relação de correspondência com a realidade (os “fatos”), pois a verdade contida nelas é adstrita apenas ao esquema ficcional da razão. Todavia, nem por isso, deixa-se de atribuí-lhes valor, pois como “mentira” são úteis à sobrevivência. Cf. MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 202.

⁴³² FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013. Pág. 27.

Sem levar em conta que a razão está intimamente ligada às condições de existência, os filósofos dela fazem a fonte do conhecimento verdadeiro. Julgam possível, através da análise, deduzir dos princípios racionais inatos outras verdades logicamente necessárias e acreditam chegar a conhecer tantos os objetos da ciência quanto os da metafísica.⁴³³

Embora a crítica seja dirigida diretamente ao racionalismo, Nietzsche tem como propósito solapar a verdade (o conhecimento) como um suposto saber condizente com as “coisas” e os “fatos”. A matemática e a lógica, nesse sentido, são elas a maior prova de como a verdade não importa ao ser humano, pois elas, conquanto sejam qualificadas pela tradicional filosofia como ferramentas necessárias para se lograr a verdade, não discorrem sobre o devir do mundo; muito pelo contrário, impõem-se e se formulam por artificialidades próprias e, nem por isso, são dispensadas, afinal o que está em jogo é o valor atribuído em vista de significações puramente práticas.

No mesmo sentido da crítica nietzschiana, caminha a retórica material de João Maurício Adeodato, afinal este autor compartilha, outrossim, a tese de que, tradicionalmente, no mundo ocidental, o conhecimento foi concebido como se fosse um espelho da realidade (esta como lugar independente do ser humano). Nessa concepção, triunfou sempre a dicotomia sujeito e objeto. Aqui, o indivíduo, com sua razão, é compreendido como um mero coletor objetivo e comunicacional de “coisas” presentes em uma realidade exterior. Desse modo, a linguagem, nessa perspectiva, seria um acervo de conhecimentos arquivados por intermédio de significantes na qualidade de fiéis a uma realidade autônoma, por isso seria uma maneira apenas de representação, de carregar, de transmitir dados incólumes nas relações interpessoais, visto que estariam supostamente preservados na indiferença das palavras enquanto supostas meras ferramentas. Isto é, seriam estas como carros-fortes conduzindo, sob a proteção do estado de permanência, o conhecimento entre os seres humanos. Porém, isso é mais um preconceito ontológico, como se o ato de se comunicar derivasse de um mundo previamente existente, de modo que seria apenas uma ação de externar algo já precedente, por isso seria simplesmente apresentar informações. “Numa filosofia retórica, comunicar significa os participantes construírem conjuntamente informações”⁴³⁴, de modo que o conhecimento, por ser a própria linguagem, não representa ele, objetivamente, um mundo existente por si, mas sim relatos móveis, transformados e perenemente transformáveis.

⁴³³ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 201.

⁴³⁴ ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 141.

Como pode se observar, João Maurício Adeodato compactua com o pensamento nietzschiano: não é a realidade quem determina o “ser” do conhecimento, mas sim o contrário, é o “ser” do conhecimento quem determina a realidade. No entanto, conforme adverte Nietzsche, na história da filosofia ocidental, os filósofos, em um primeiro momento, acreditam na captação, na percepção do mundo como fenômeno, porém de uma maneira objetiva, como se fosse possível alcançar sempre, fidedigna e determinadamente, os acontecimentos, porque estes sempre se eclodiriam sem se desgarrar de uma mesmice. Em síntese, é como se os fatos sempre fossem, ainda que na qualidade de uma expressão, idênticos. Por exemplo, “assassinato”, “nuvem cirrocumulus”, “erosão”, “lealdade”, “velocidade de cruzeiro”, “sinfonia”, todos eles seriam absorvidos objetivamente mesmo enquanto projeção, pois o suposto aparato cognoscitivo humano não interferiria nessa recepção, como ainda, enquanto “eventos”, não estariam passíveis de intempéries, seriam eles propriamente sempre os mesmos. Desse modo, para todos os intelectos humanos, seria sempre uma representação imutável (igual), de sorte que deveria ser analisado corretamente para que fosse possível extrair (identificar) algum conhecimento sobre o fenômeno. Assim, conforme se analisa, a realidade — mesmo no criticismo kantiano, por exemplo — configurar-se-ia uma “aparência” objetiva, afinal o sujeito transcendental detém condições cognitivas objetivas, logo a realidade seria capaz de ser descrita e, estritamente, comunicável.

Nietzsche, todavia, está na contramão de quem considera haver conhecimento não antes manufaturados pela interpretação. Seja o pensamento acerca de uma atividade cognitiva interativa com as coisas como elas são, seja com fenômenos percebidos objetivamente pelo ser humano na qualidade de ser racional (as coisas como são para nós), como lecionava Kant; para a filosofia nietzschiana, todas essas maneiras de compreender o conhecimento estavam equivocadas. Algumas dando maior ênfase no objeto, outras no sujeito. De toda maneira, o erro, para Nietzsche, existia, na medida em que defendiam um mundo ensimesmado alijado do devir, como também um sujeito substancial, observacional hábil a se debruçar sobre a “realidade” como se esta fosse uma sucessão de “eventos” formados por coisas idênticas e, por conseguinte, (re)conhecíveis. Nietzsche, a respeito das filosofias que sustentam a existência da “coisa em si”, pondera que

[o]s filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão

sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo e do fenômeno.⁴³⁵

Em um segundo momento, consoante ainda o citado autor, alguns filósofos romperam com essa concepção a qual acreditava existir uma relação entre o mundo “verdadeiro” (metafísico) e o mundo da experiência (da aparência), o incondicionado não revelaria nada sobre o mundo conhecido pelo ser humano; de modo que, em uma nova avaliação, o fenômeno foi compreendido como uma instância autônoma a qual não carregaria nada sobre a “coisa em si” e, por consequência, toda conclusão sobre esta a partir do fenômeno deveria ser recusada.⁴³⁶ De toda sorte, para a filosofia nietzschiana, todas as duas perspectivas estavam equivocadas, isso porque o conhecimento, nessas duas compreensões dispõe sobre um mundo enrijecido. Isto é, pouca importa se o evento enquanto fenômeno é capaz ou não de apresentar (revelar em certo sentido) algum dado acerca da “coisa em si” ou se ele guarda alguma relação com um suposto mundo autônomo, existente por si mesmo, repleto e constituído por “coisas” eternas. O conhecimento, nesses dois casos, é entendido como um processo de descoberta e se fundamenta no imobilismo, na generalidade, na esquematização, de maneira que, para a filosofia nietzschiana, como analisado, qualifica-se como artificial, pois, para ser conhecimento, passa, antes de tudo, por intermédio da atividade humana, isto é, por recortes, por acréscimos, por decréscimos, por invenções, por moldes, quando não permanentes, pelo menos estáveis ao ponto de ser esquecido como uma falsa solidificação. Em síntese, “todo conhecimento surge por meio da separação, delimitação e abreviação (...)”⁴³⁷. Todavia, como ressalta Nietzsche, seja o mundo percebido objetivamente como fenômeno sob o lastro da “coisa em si”, seja esta posta como hábil de ser conhecida pelo fenômeno; nos dois casos, independentemente de aquilo sobre o que o homem se debruça, o conhecido é, equivocadamente, nessas duas vertentes, pensado a partir da ideia de um “objeto” estatelado:

[m]as de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente).⁴³⁸

Sob essa perspectiva, o citado filósofo alemão critica a noção de fato (da “coisa em si”), pois, quando se discorre sobre realidade, socorre-se da compreensão filosófica (da linguagem)

⁴³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 25

⁴³⁶ Ibidem. Pág. 25

⁴³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 64.

⁴³⁸ NIETZSCHE, op. cit., Pág. 25

que o conhecimento reflete um mundo objetivo, passível de ser simplesmente achado. Desse modo, continuando na metáfora de Nietzsche, o conhecimento não é uma “pintura” caso a compreensão seja que esta significa um reflexo direto da realidade, pois não existe essa correspondência.

A linguagem como limite do conhecimento e do mundo humano relaciona-se com a historicidade da vida em seus contextos empíricos (sensíveis) fluídos. Assim, a “pintura” sobre a qual lidamos é ignorada enquanto invenção, solidificação (destruição) do devir. Ela, em sua artificialidade, representa a vivência humana de uma maneira precária, a saber, estática, de sorte que, em direção contrária à natureza, a “pintura” não é o mundo, mas sim a denúncia histórica petrificada do fabrico do conhecimento humano possibilitado pela horda das forças vitais. Nas palavras de Nietzsche:

[f]oi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores — mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.⁴³⁹

Conforme pode se verificar, Nietzsche sustenta que a realidade — compreendida como um fenômeno objetivo, o qual seria supostamente o mesmo a qualquer indivíduo — traduz uma concepção criada, ou melhor, uma interpretação cunhada a longo de anos no decorrer da história a partir de contextos delineados pela cultura a qual por si só já é o resultado dos efeitos dos impulsos, dos ímpetos e arroubos humanos. Enunciar fatos, ter conhecimento sobre as “coisas” dependem do processo histórico humano em seu sentido vital. Tomando a “Segunda Guerra Mundial” como exemplo, haverá descrições diferentes sobre ela, isso porque não é um fenômeno (objetivo), pois, a partir do momento que o ser humano a encara, inexoravelmente essa atividade interpretativa acontece, a qual dependerá, outrossim, da repercussão da organicidade, dos sentimentos de quem se dispõe a compreendê-la.

Ou seja, o fato não é uma “coisa em si” e nem um fenômeno objetivo para o ser humano passível de ser puramente descoberto e, por isso, exposto sem a contaminação dos valores, dos desejos de quem sobre ele se debruça. Ele decorre de uma narrativa a qual é construída, “colorida” conforme o conflito dos instintos fabrica a “racionalidade” do ser humano valorando

⁴³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005. Pág. 25

aquilo que julga como predicado do conhecimento. A vitalidade não é escapável, em todo indivíduo há sentimentos (em uma melhor acepção, há vida), e a própria afirmação sobre eles já decorre de uma interpretação. Desse modo, a verdade em si não existe, o que há, voltando ao exemplo da “Segunda Guerra Mundial” são relatos confeccionados a partir dos elementos vitais de quem se põe como conhecedor desse “episódio”. Ignorando a grosseria da generalidade (visto que para a filosofia nietzschiana não existe o império do princípio da igualdade); é possível afirmar que judeus, nazistas, comunistas, por exemplo, cada qual tem uma verdade própria acerca desse acontecimento.

4.3.5 A interpretação do mundo do devir como condição da realidade humana: não há conhecimento fora do ambiente criativo da linguagem natural humana

Nietzsche, divergindo da tradicional filosofia ocidental, não compreende o conhecimento como um enunciado adequado referente a uma coisa a qual exista por si só. A realidade é depositária das nuances humanas, ou seja, é o resultado da vida em sua atividade avaliadora. Todavia, a tradição filosófica ocidental deixou como herança a compreensão de um mundo imóvel, inalterável, passível de ser, fidedignamente, conhecido pelos filósofos, visto que teriam essa capacidade de apanhar a verdade (“as coisas”). Aquilo que se chama de realidade, porém, decorre de uma criação, ainda que consideremos o objeto do conhecimento um fenômeno. A verdade, assim, não é um dado anterior sobre saberes de um mundo estático; muito pelo contrário, aquilo que se qualifica como conhecido decorre de erupções vitais humanas os quais lança o ser humano ao seu próprio mundo criativo da linguagem galgado pela interpretação. Conforme ressaltar Karl Jasper, em Nietzsche:

(...) todo saber é interpretação do ser por meio de uma vida que conhece; só há verdade lá onde ela é pensada e crida, e isto talvez seja todo ser. Aqui, porém, a verdade não é para ele um ente por si, não é algo incondicional, nem tampouco algo pura e simplesmente universal; ao contrário, a verdade está ligada de maneira indissolúvel com o ser do vivente em um mundo interpretado por ele. Esse mundo mesmo, contudo, é como ele é para nós, sendo conosco constantemente no processo temporal do devir.⁴⁴⁰

Nesse sentido, conforme salienta Karl Jasper, na filosofia nietzschiana, o conhecimento (a produção de verdades) decorre de uma atividade interpretativa, porque inexoravelmente só há como ocorrê-lo por intermédio das condições vitais. Para Nietzsche, tudo que é por si pensado, como já se apontou, é uma “mentira”. Afinal, as verdades são abstrações resultantes

⁴⁴⁰ JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. Pág. 255.

de uma atividade criativa que está presa às amarras das pretensões orgânicas enquanto foz desse acontecimento e, concomitantemente, repousam no mundo da linguagem a perfazendo, de sorte que os significantes se traduzem como covas das “coisas”, pleonasticamente, mortas. Conhecer (interpretar) é, portanto, criar. Não existe saber à espera de ser elucidado, de ser desvelado, afinal “o mundo é caótico, desorganizado, informe e, ao mesmo tempo, informulável, totalmente heterogêneo ao conhecimento: não existe para ser conhecido e sobre ele o conhecimento não pode enunciar leis que não existem”⁴⁴¹. As verdades, desse modo, são fabulações, correspondem a mitos, pois “o conhecimento nada tem a descobrir; ele tem é que inventar”⁴⁴².

A partir do juízo interpretativo, o ser humano cria seu mundo. Quando pensamos o caso do direito, não é difícil observar como os mesmos significantes presentes nos códigos, nas leis, nas portarias vigentes num país continental a exemplo do Brasil são interpretados de maneiras distintas, de sorte que se pode falar na existência de outras realidades. A linguagem não é um mero condutor de informações. Isto é, as coisas sobre as quais “falam” não existem no mundo independentemente, elas, na qualidade de coisa, não se originam de si mesma, não subsistem sem a concepção (como atividade) de um sujeito. Nesse sentido, os conceitos é o efeito de uma atividade de criação.

4.3.6 Não há verdade sem interpretação, e não há interpretação sem vitalidade

Porém, em todo conceito, existe uma verdade criada, logo jamais a exatidão, a objetividade lograriam êxito quanto a se constituir como instância perfeita e independente, afinal a linguagem não se compõem de um caráter designativo. O socorro à linguagem formal, nesse sentido, não isenta o direito dos percalços da atividade maleável, imprecisa de se identificar, de se (re)conhecer, de interpretar; pois, de toda maneira, o ser humano vai precisar voltar a si enquanto vivente de “racionalização” ao se deparar com os significantes. Estes — na medida em que são decorrentes de uma construção, do ato de conhecer humano — guardam relação direta com o jogo de luta protagonizado pela vida. O resultado (a produção do conhecimento), desse modo, depende sobremaneira do que acontece nessa briga: das submissões, das revoluções, dos motins, dos apoderamentos, das invasões, isto é, de todas as forças vitais, nesse combate, em suas enérgicas ações e reações conflituosas. Por isso, a objetividade nunca que poderia ser um baluarte na instância do conhecimento, pois este decorre

⁴⁴¹ MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Pág.148.

⁴⁴² Ibidem. Pág. 148.

da vida; e, sendo assim, quando algo é posto como conhecido, observa-se, dessa maneira, a apresentação singular da guerra de domínio dessas forças. Por essa razão, Nietzsche fala em perspectiva, conforme ressalta Foucault:

[q]uando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É esta relação que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha.⁴⁴³

Não há como chegar a um resultado único, permanente, imutável sobre o conhecimento (ou desvendá-lo, conforme pensa a tradicional filosofia ocidental), pois conhecer está atrelado ao ato pretensioso, arbitrário, orgânico de dominação, de império, de repressão, sob o patrocínio da vitalidade, em um conflito de extrema disputa marcado pelas perdas e pelos ganhos das forças presentes, de modo que o conhecimento é onde desemboca a relação belicosa e tensa da vida. Como aponta Pietro Gori e Paolo Stellino, para a filosofia nietzschiana:

[a]té que a palavra “conhecimento” tenha sentido, o mundo é cognoscível; mas este é interpretável de modos diversos, e não existe nele um sentido, mas inumeráveis sentidos. “Perspectivismos”. São os nossos desejos que interpretam o mundo: os nossos instintos com seus pros e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um deles possui a sua perspectiva, que sempre deseja impor como norma a todos os outros instintos.⁴⁴⁴

⁴⁴³ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013. Pág. 27. Em Nietzsche, a consciência, quanto à sua emersão e ao seu desenvolvimento, está atrelada à vida em rebanho do ser humano. Assim, socorrer-se da consciência decorre da necessidade de conseguir comunicar as sensações, as aflições, os instintos. Todavia, o pensamento sobre essa consciência opera sobre significantes voltados a lograr no trânsito informacional do rebanho. Logo, ainda que um instinto próprio se caracterize como um combustível na produção do conhecimento, ele, enquanto saber, é remodelado, transformado e adaptado, de sorte que se extirpa a individualidade, para dar lugar a uma perspectiva comunicável em relação à perspectiva da comunidade. Conforme afirma Nietzsche, “[t]odos os nossos atos são no fundo incomparavelmente pessoais, únicos, imensamente, não restando nenhuma dúvida a respeito; mas desde que os transcrevemos na consciência, deixa de parecer assim... Este é o verdadeiro fenomenalismo, o verdadeiro perspectivismo como o entendo: a natureza da consciência animal quer que o mundo de que podemos ter consciência não passe de um mundo de superfícies e de sinais, um mundo generalizado e vulgarizado, que tudo o que se torna consciente se torne por isso superficial, reduzido, relativamente estúpido, se torne generalização, sinal, marca do rebanho: desde que se torna consciência, se produz uma corrupção decisiva, uma falsificação, um achatamento, uma vulgarização.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Págs. 227 e 228.

⁴⁴⁴ GORI, Pietro. STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. *Cad. Nietzsche [online]*. 2014, vol. 1, n. 34. Págs. 102 e 103. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422014000100005>>. Acesso em 05 out. 2020.

Demonstra-se, assim, como a atividade cognitiva não se expressa como um simples exercício puro ensimesmado, voltado a si. Há uma gama de sentimentos envolvendo essa atividade. Nosso corpo está sempre inclinado a alguma direção, existe sempre um instinto depositando todo seu vigor com a intenção de se fazer valer soberano. E esse empenho pelo poder, nessa guerra pela conquista, imiscui diretamente a nossa percepção, como ainda nossas reflexões, nossos pensamentos, de sorte que nos enviesa com o fim de que o conhecimento seja um produto a favor desses ímpetos. Ou seja, não há tão somente a interferência inexorável da vida sobre o ato de conhecimento. Para completar o caráter do perspectivismo do conhecimento, de um lado há a vitalidade, a qual acompanha o ser humano em todas as suas dimensões; por outro, existe a cognição conturbada por essa expressão orgânica operando uma simplificação e esquematização do mundo. Conforme pondera Pietro Gori e Paolo Stellino, em Nietzsche, reside a tese de que

a relação do homem com o mundo seja mediada tanto pelo organismo quanto pela razão, por meio de um processo de elaboração do dado sensível que simplifica a sua complexidade e o reduz a um esquema gerenciável. De tal posição decorre a ideia de que o conteúdo cognoscitivo que o nosso intelecto nos oferece não possui os traços de uma perfeita correspondência com o estado de coisas, mas apenas os traços de uma “verdade” pragmática.⁴⁴⁵

Nesse sentido, voltando mais especificamente ao direito, este realiza, por exemplo, a exigência de sentimentos, como acontece na responsabilidade civil por abandono afetivo, porque o magistrado vai partir da compreensão de que tem o domínio da verdade sobre este conceito (“abandono afetivo”). E — ao, supostamente, enunciar, explicar o que ele é — o juiz retomaria esse significante como se ele fosse a expressão descritiva, fidedigna de uma “coisa”, pois, de existência real, ela seria constituída por uma essência, por um “ser”. Todavia, conforme se analisou, Nietzsche, justamente, demonstra que o conhecimento, os conceitos estão intrinsecamente atrelados à sensibilidade, aos ditames orgânicos de quem se debruça sobre o ato de produção do saber. O que temos como conhecido resulta da vitalidade. Quando se afirma o que são as “coisas”, quando se dispõe munido de um conceito; eis a apresentação da fabricação do conhecimento que, a partir do nosso “órgão do conhecimento”, manufatura, em uma miscelânea inseparável, o sentir e o processo de generalização arbitrário da razão. Conforme explica Scarlett Marton, para a filosofia nietzschiana:

[b]iologicamente condicionado, o ser humano só pode captar o que o cerca com os “órgãos do conhecimento” de que dispõe. Condicionando o mundo a suas

⁴⁴⁵ GORI, Pietro. STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. *Cad. Nietzsche [online]*. 2014, vol. 1, n. 34. Pág. 104. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422014000100005>>. Acesso em 18 nov. 2020.

necessidades práticas, atribui a ele sentido; torna-o calculável e previsível. Relação condicional, o conhecimento humano é, antes de mais nada, interpretação.⁴⁴⁶

Desse modo, impera observar que nossas verdades não é a apresentação de um arquétipo por si definido, idêntico, intransponível quanto ao seu “ser” (“não há como ser outra “coisa”). As “coisas”, os conceitos são subordinados ao contexto orgânico; e, por isso, Nietzsche tanto insiste que conhecer se trata de um perspectivismo, pois o conhecimento depende da malha beligerante das forças vitais, de sorte que o que sabemos é a criação daquilo que foi considerado na desavença dos instintos. Como a “fagulha de espadas em luta” na constância do devir, a verdade detém um caráter único, cada pensar amarrado ao próprio sentir (não existe reflexão desvincilhada do corpo) espelha uma especificidade. As inclinações (pessoais) em conjunto a fins práticos são as balizas de criação do conhecimento. Desse modo, ao pensar na figura do magistrado, impera lembrar, antes de tudo, que ele, na qualidade de ser humano, ao pensar, por exemplo, sobre o que é “abandono afetivo”, detém um conhecimento particular sobre, visto que a vida se manifesta singularmente no devir, e, por conseguinte, a aceção dele sobre o que é, ainda que apresentada sobre uma estrutura artificial e genérica de um relato vencedor, terá contornos próprios, e tão somente ficcionalmente pode ser considerada objetiva. Não existe “abandono afetivo” em si, o que há é a interpretação pessoal, que, racionalizada, é exibida como expressão de um conceito. Como ressalta Mamadou Bakayoko:

[c]ada um interpreta pessoalmente com base em suas próprias sensibilidades. É por isso que Nietzsche associa interpretação e criação. Isso significa que todos são criadores, pois interpretam individualmente suas próprias realidades. No entanto, se não há verdade para todos, não há verdade em si; existem apenas interpretações. Mas isso não significa que todas as interpretações sejam iguais. O importante é ver que cada interpretação equivale ao seu autor. Portanto, não existe um verdadeiro agrupamento de pensamento, de interpretação.⁴⁴⁷

Ao se exibir por intermédio de parâmetros racionais, a verdade aparece talhada em um contorno de generalidade. No entanto, como conhecimento, ela é um recorte metafórico, afinal a interpretação decorre, de maneira imbricada, de cada instinto, de cada afeto, de cada cólera que atravessa o ser humano. Sendo constituído pela vida, cada força se irrompe buscando sua superioridade, seja na conquista do meio, seja na conquista das demais células, no mais ínfimo limiar de vida. Cada força, na sua ansiedade pelo domínio, emerge com suas interpretações que, por sua vez, digladiam-se com outras interpretações e daí resultam verdades perspectivas, embora

⁴⁴⁶ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 220.

⁴⁴⁷ BAKAYOKO, Mamadou. Critique nietzschéenne des fondements métaphysiques de la science. **Revue Ivoirienne D’Anthropologie Et de Sociologie Kasa Bya Kasa**, Bouaké, v. 38, pág. 28, 2018. Disponível em: <http://www.revues-ufhb-ci.org/fichiers/FICHIR_ARTICLE_2359.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2020.

se concentrem sob uma fachada de objetividade como se significassem um conhecimento puro, desinteressado.

Nesse processo interpretativo singularizado pela dimensão corporal, é preciso compreender quem são os conceitos, isto é, quem é o conhecimento, quem é a verdade, quem são essas “coisas” supostamente retratadas na linguagem. Se as verdades, na qualidade de produtos, estão intrinsecamente ligadas à ingerência perfilhada pelo contexto vital; da mesma maneira, enquanto abordadas como unidade permanente e absoluta, elas passam por um processo de fabricação “racional” executado pelo “órgão do conhecimento” (cognição mais as intervenções do organismo). Desse modo, compreender o que é “abandono afetivo”, por exemplo, no direito, qual significado detém, não é uma questão de desvelar o “ser” por se tratar de uma “coisa” de existência real por si mesma, mas sim saber que nosso conhecimento é uma criação intermediada pelo corpo, e a verdade, por isso, deriva de um processo orgânico.

Nietzsche, nesse sentido, explana que a própria gênese da linguagem depende inexoravelmente do nosso organismo, na medida em que ele baliza e constitui nosso conhecimento. Quando se perguntar, por exemplo, “o que é uma palavra?”, ele ressalta: “[a] reprodução de um estímulo nervoso em sons”⁴⁴⁸. Nesse ponto, observa-se a ligação estreita que o conhecimento detém com a vitalidade, porém, se o significado possui essa relação, não se justifica afirmar que esse estímulo nervoso está adstrito a uma causa exterior, pois isso por si “já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio da razão”⁴⁴⁹. De uma sensação o único conhecimento extraível é de que se trata de uma sensação. Não há como ir além disso. “De onde advém?”, “se representa algo?” são inquirições sem propósitos, na medida em que só podemos ter ciência apenas do estímulo, ou seja, sabe-se tão somente que houve uma efervescência neural do corpo e, por isso, a emersão de uma imagem mental. Por fim, quanto a esse “quadro” que desagua na consciência, submete-o e o esculpe em um fonema. Desse modo, o significado das palavras é bem particular, isso porque é um processo permeado por dois despenhadeiros: um entre aquilo que o corpo sente e aquilo que se pensa sobre tal sensação e outro entre este último e o fonema criado a partir da imagem sitiada na consciência.⁴⁵⁰ Como explica Scarlett Marton, a palavra

⁴⁴⁸ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Pág. 220.

⁴⁴⁹ Ibidem. Pág. 30.

⁴⁵⁰ Em Nietzsche: “[a] ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se.

encerra duas metáforas: a que transforma a excitação nervosa em imagem mental e a que desta faz um som articulado. Arbitrárias, essas transposições relacionam elementos de esferas totalmente distintas. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido, há, pois, um abismo. Supõe-se ainda que a palavra remete a algo exterior; mas, criada para exprimir uma sensação subjetiva, ela só pode referir-se ao próprio indivíduo. Entre a palavra e seu referente, existe, então, outro abismo. O caráter arbitrário, que se verifica no processo de formação das palavras, reaparece na função que elas têm de exercer.⁴⁵¹

Ou seja, a própria linguagem que se põe numa estrutura da simplicidade e da generalidade (do ser) jamais poderia ter essa dimensão de ter o papel de fazer transmitir fidedignamente uma informação, enunciar exatamente o que o mundo é, pois a própria formação do conceito é um processo metafórico, o qual deriva de um contexto vital específico. Em outras palavras:

[e]ssa ideia basicamente significa que é impossível compartilhar um pensamento. Mesmo se o fizermos, sua realização o enfraquecerá e fará com que perca sua qualidade. Se, por exemplo, queremos compartilhar uma ideia com vários indivíduos, ou dobramos essa multidão à ideia, privando cada um de sua possibilidade de interpretar livremente, ou dobramos a ideia e a adaptamos à multidão para torná-lo aceitável para todos.⁴⁵²

Menosprezando a vitalidade a favor do compartilhamento, a linguagem natural, ao se debruçar em função da subsistência do rebanho, inclinou-se pela artificialidade. Por ser necessário se comunicar, o ser humano escolheu perfazer a linguagem como a igualação do não igual, o que a distanciou do devir; por tal razão, esse mundo fixo criado pelo ser humano, conforme sublinha Nietzsche, não passa de um erro:

[m]uitos desses artigos de fé errados, transmitidos por herança, acabaram por se tornar um tipo de fundo comum da espécie humana, por exemplo: que há coisas duráveis e idênticas, que existem objetos, matérias, corpos, que uma coisa é o que parece ser, que nossa vontade é livre, que aquilo que é bom para alguns é bom em si.⁴⁵³

Os significantes de nossa língua são a grande prova da maneira cristalizada pela qual se constituiu o conhecimento. Chamamos, por exemplo, de “árvore”, no decorrer da história, uma série de coisas como se houvesse essa correspondência fidedigna. Se no mundo sucede o devir,

Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por ser seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008. Pág. 31.

⁴⁵¹ MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmica aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009. Págs. 206 e 207.

⁴⁵² BAKAYOKO, Mamadou. Critique nietzschéenne des fondements métaphysiques de la science. **Revue Ivoirienne D'Anthropologie Et de Sociologie Kasa Bya Kasa**, Bouaké, v. 38, pág. 28, 2018. Disponível em: <http://www.revues-ufhb-ci.org/fichiers/FICHIR_ARTICLE_2359.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2020.

⁴⁵³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 121.

não há como arquitetá-lo por meio da fórmula da igualdade. Segundo Nietzsche, nossa sensibilidade, operante por meio de nosso corpo, detém eficazmente essa lucidez quanto a perceber o vir a ser das coisas.⁴⁵⁴ Isto é, os sentidos sabem satisfatoriamente que não há, no mundo, a interrupção, a descontinuidade do trânsito das itinerantes mudanças e rearranjos. Vive-se sob os ditames enrijecidos da lógica clássica formal, porém a própria vida, na sua qualidade biológica, compõe-se como organismo constitutivo do vir a ser contrário a qualquer engessamento. Portanto, se os sentidos estão em direção oposta à verdade, e se trabalham conceitualmente com um mundo estático, é porque já imergimos severamente nessa concepção de mundo permeado pelo transcendente, de modo suficiente, para crer na sua naturalização. Conquanto a sensibilidade contrarie a unidade, a permanência, a essência, incorporamo-las como se fosse um critério inato de definição da verdade. O sentir só apresenta uma forma porque a linguagem o moldou sobre estribos do ser parmenidiano. Desse modo, a realidade, para ser avaliada, dependerá desse molde absorvido, de sorte que o conhecimento é uma atividade de encaixe. A verdade, como pondera Nietzsche, passa pela correspondência dessas formas estáticas introduzidas pelo ato criativo humano, no entanto arraigadas ao ponto de serem consideradas regras intrínsecas:

(...); todas as suas funções superiores, todas as percepções dos sentidos e todas as espécies de sensações trabalhavam baseadas nos antigos erros fundamentais que haviam assimilado. Mais ainda: essas proposições se tornaram mesmo, nos limites do conhecimento, normas segundo as quais se avaliava o “verdadeiro” e o “não-verdadeiro” — mesmo nos domínios mais distantes da lógica pura.⁴⁵⁵

Nesse sentido, para a filosofia nietzschiana, o conhecimento não inertemente está na natureza como se dependesse de nós enquanto coletores encontra-los. Nossos saberes são produzidos conforme as regras que criamos para avaliar aquilo que receberá de nós a estima de conhecimento ou não. Quando forjamos outra unidade de medida avaliadora, nossa concepção de verdade e mentira, por consequência, manufatura outros conteúdos, de modo que não existe o conhecimento em si (a verdade existente por si mesma), tudo decorre da baliza fornecida pelos preconceitos.

É, nesses termos, que Nietzsche se concentra na atividade de avaliação humana, percebendo que nem a ciência, enquanto defensora ferrenha da neutralidade e da objetividade, escapa do domínio da moral. O ser humano, para ponderar que algum conhecimento seja

⁴⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 121.

⁴⁵⁵ Ibidem. Pág. 121.

verdadeiro (científico, por exemplo), já parte munido de determinados valores, de uma determinada beligerância de forças vitais, de sorte que a pergunta a respeito de “qual é o conhecimento correspondente à verdade” não é uma questão de se investigar o mundo por si como se houvesse uma natureza a ser conhecida independente do ser humano, mas sim de perquirir quais são os valores e a ebulição biológica incidentes sobre aquela coletividade.

4.3.7 A verdade não tira sua força de uma ontologia

A verdade é formulada conforme o juízo interpretativo ao qual ela se subordina. Se tal sociedade avalia que tal compreensão de verdade é útil à existência do grupo, o significado de verdadeiro será esculpido, portanto, respeitando-se essa avaliação. Útil, assim, não se revela um conceito autônomo, acabado; muito pelo contrário, trata-se de um conceito aberto à espera de ser preenchido pela compreensão tomada como relevante pela sociedade diretamente envolvida com esses valores. Nesse sentido, se a verdade, o conhecimento para serem tidos como tais precisam de quem os avalie e os defina assim; é, desse modo, que Nietzsche defende que um valor, para se fazer mais firme e vigorante, precisa levar em consideração o quanto é histórico, o quanto está inserido naquele grupo social e o quanto corresponde aos ímpetus e à vitalidade daquela sociedade. Nas palavras do filósofo alemão: “a força do conhecimento não reside em seu grau de verdade, mas em sua antiguidade, em seu grau de assimilação, em seu caráter de condição vital”⁴⁵⁶.

Nesse sentido, para a filosofia nietzschiana, pouco importa, por exemplo, se a Terra gira em torno do Sol ou não. O resultado desse juízo de veracidade, como também de qualquer outro depende daquilo posto como necessário a ser cultuado, de sorte que a verdade é um juízo de consideração, e não de correspondência. Assim, voltando ao exemplo, afirmar que a Terra é quem gira em torno do Sol não é uma questão de ser um enunciado condizente com a realidade das coisas, mas sim de perpetuar esse valor como uma atitude necessária e correta. A força dessa afirmação, desse modo, não está adstrita a um confronto investigativo em relação a uma suposta realidade alheia ao ser humano (um suposto mundo fora de nós). Muito pelo contrário, a solidez de tal asserção, como já verificamos, advém de certo fatores ligados à moral: o tempo que se cultiva tal valor, o quanto está enraizado em determinada sociedade e o quanto resguarda as condições de sobrevivência daquele grupo. Nesses termos, a robustez de se pensar que o Sol era quem girava em torno da Terra aconteceu, porque, durante muito tempo, foi um valor

⁴⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 121.

perpetrado pela cultura ocidental, disseminado pela Igreja Católica e, demais disso, em nada interferia no que concerne às condições vitais daquela sociedade.

Nesse contexto, as críticas de Nietzsche cabem, no mesmo sentido, ao direito. Conceitos como “abandono afetivo”, no direito, por exemplo, em uma causa judicial, passam por um juízo de veracidade (o que aconteceu foi ou não?), em última instância, realizado pelo magistrado; todavia, essa avaliação não diz respeito a uma análise de correspondência a uma realidade extrínseca ao ser humano, como se certas atitudes, independentemente, de qualquer condição histórica significassem por si mesmas como caracterizantes do “abandono afetivo”. O significado sobre esse conceito está, não diferentemente, vinculado às circunstâncias morais. Isto é, a caracterização da verdade sobre o “abandono afetivo” depende da força desse valor incidente sobre determinadas condutas. Sendo assim, aquelas condutas mais valoradas historicamente sob essa epígrafe, mais assimiladas, mais condizentes com as demandas vitais daquela coletividade serão tomadas, mais vigorosamente, como a referência de verdade sobre o que é o “abandono afetivo”. Se não existe o “abandono afetivo” sem a interpretação humana, podemos, muito bem, observar que outros indivíduos, por exemplo, compreenda o silêncio do genitor para com o filho como atitude carinhosa; no entanto, a força dessa verdade será irrisória para nós, afinal, na hodierna cultura ocidental, o diálogo se revela um componente de maviosidade.

Em síntese, o que Nietzsche ressaltou foi o erro de se pensar a verdade como uma categoria permanente, quando ela é, contrariamente, maleável, dependente das transitórias interpretações humanas, as quais estão imbricadas à vitalidade. De todo modo, conquanto os valores sejam (e possam ser múltiplos), alguns são tidos por mais verdadeiros (têm a força de relato vencedor), e isso, como analisado da filosofia nietzschiana, depende, principalmente, de quão antigo ele é, quão incrustado está naquela cultura e quão suficiente à vida se revela para aquela sociedade. Voltando ao direito, é mais provável, nesse contexto, que o magistrado sentencie conforme essas considerações acerca da força de um conhecimento (da verdade) ao afirmar se foi ou não foi “abandono afetivo”; afinal, ainda que na qualidade de julgador, este se qualifica como um indivíduo pertencente a um rebanho (a uma coletividade). Ou seja, em uma sociedade hereditária da tradição judaico-cristão, o mais razoável, por exemplo, é o juiz entender que a atitude de castigos corporais corriqueiros se qualifique como ausência de afetividade, pois já há um pesado e prévio juízo de verdade aliciando, constringendo a interpretação que deve ser conferida. No entanto, embora pareça absurdo, nada impede, em

termos gnosiológicos, conforme estipula o juízo interpretativo humano, que esses citados castigos, por exemplo, possam ser conceituados como “amar”.

4.4 O DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA EMPREENNIDA PELA TEORIA DO CONHECIMENTO DE NIETZSCHE À ONTOLOGIA DA TRADICIONAL FILOSOFIA OCIDENTAL

4.4.1 O preconceito ontológico na teoria do fato jurídico no direito tanto na ideia de “fato”, como ainda na compreensão da linguagem natural presente no texto da norma jurídica

Tomando como gancho a crítica de Nietzsche, impera analisar que o direito — não diferentemente de outras ramificações humanas no que toca ao processo de intensificação da complexidade acerca do conhecimento — também carrega consigo o preconceito filosófico ocidental da existência de um mundo real descritível, comunicável (no sentido de ser um fenômeno de mera troca de informações). A norma jurídica, nesse sentido, é o estandarte, por excelência, no qual é possível observar a compreensão filosófica tradicional da linguagem como significado reflexivo do mundo; afinal, existe a concepção de que consta, em uma parte do texto do dispositivo normativo, a enunciação de “coisas”, e isso porque existiria um mundo organizado, estável e esquematizado, como plano de fundo independente, coincidentemente habitado pelo ser humano.

Nessa concepção, a norma jurídica é a pedra de toque em relação à própria existência do direito enquanto “fato jurídico”, pois, por intermédio dela, ela seria a ponte entre um mundo substancial empírico e um mundo (do direito) nativo e operante no pensamento. Só poderia, por isso, falar em direito, porque existe uma norma jurídica composta por uma parte textual entendida como descrição direta do mundo. É como se a linguagem da norma fosse uma fotografia daquilo que se deve ater, se restringir, de modo que o interesse é pela possível existência, concreção de fiéis “cópias”.⁴⁵⁷ A parte da norma em seu texto descritivo possibilitaria, portanto, o reconhecimento; afinal, ela é tão somente uma reprodução (ou, como

⁴⁵⁷ Marcos Bernardes de Mello, com inspiração em Pontes de Miranda, denomina aquilo que chamamos de “fotografia” (parte descritiva) da norma como “suporte fático”. Conforme pondera o autor alagoano, trata-se, justamente, da previsão de uma hipótese de “coisas” esculpidas na norma jurídica as quais podem se fazer existentes. Assim, suporte fático faz referência a algo (fato, evento, conduta) o qual pode ter sua concreção (acontecer) e que, por ter sido discriminando relevante, tornou-se objeto da normatividade jurídica. Nas palavras do citado autor: “Suporte fático, assim, constitui um conceito do mundo dos fatos, não do mundo jurídico, porque somente depois que se concretiza (ocorram) no plano das realidades todos os elementos que o compõem é que se dá a incidência da norma, juridicizando-o e fazendo surgir o fato jurídico. Cf. MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do fato jurídico: plano da existência**. 20ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2014. Pág. 81.

já vimos, para usar a metáfora de Nietzsche, uma “pintura” pronta). De toda maneira, para o direito, enquanto “fato jurídico”, não importa apenas que a norma jurídica tenha retratado “coisas”, mas também é imprescindível que se firme quais são os efeitos. O direito, desse modo, carece, em igual relevância, da norma jurídica quanto ao ponto de discorrimento e de determinação de consequências. A norma jurídica, nesse sentido, é compreendida como constituída, numa parte, por um arquétipo de comparação, de sorte que, caso ele se mostre na “realidade” identicamente, incorre-se nas consequências predefinidas para tanto em razão da subsunção. Quanto a esse arquétipo de comparação, analisa-se que se trata de um exemplar, uma peça de correspondência, um instrumento de suporte onde se talha a expressão (a narração, um testemunho do mundo, a “pintura”): a “hipótese normativa”, isto é, “uma situação de fato (um comportamento, uma ocorrência natural, uma qualidade) que vem prevista na norma e à qual se imputa uma consequência, um efeito jurídico”⁴⁵⁸.

Conforme explicita Tércio Sampaio Ferraz Jr., na dogmática, a denominação atribuída a essa parte descritiva da norma jurídica é deveras variada, de modo que se verifica uma diversidade de nomes para o mesmo referente. Assim, “[a] hipótese normativa é também chamada de tipo legal, hipótese de incidência; no direito tributário, fala-se em fato gerador, às vezes se recorre à terminologia estrangeira (*Tatbestand*, do alemão, ou *fattispecie*, do italiano).”⁴⁵⁹ De toda maneira, independentemente de como se intitula, o ponto crucial é o pensamento de que a norma fala sobre o mundo como se a linguagem fosse um aparato técnico de representação (figuração) ao contrário de construção como defende Nietzsche e a retórica material de João Maurício Adeodato.

Desse modo, o “fato jurídico” é mais uma das expressões da ontologia, afinal lida com “coisas”, preservando, portanto, a consideração do ser de Parmênides (idêntico e imutável). Assim, a norma jurídica é o comburente e as “coisas” (“acontecimentos”, “eventos”, “fatos”, “comportamentos”, “atos”, “ações” e afins) são o combustível para que o direito adquira existência, ainda que sob a forma de pensamento. O direito é, por isso, o resultado de uma operação circunscrita: a norma descreve um “fato” como instrumento de correspondência, de comparação no que tange à possível congruência da “pintura” com o mundo (o que permite “observar” a incidência) e, a partir da confirmação da concreção, emergiriam os efeitos.

⁴⁵⁸ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013. Pág. 91.

⁴⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 91.

Em um exemplo, o art. 5º, inciso I, da CRFB, tem como texto as seguintes palavras: “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição”. Assim, nessa perspectiva ontológica, o dispositivo em questão parte da possibilidade de existência “homens” e “mulheres” como “coisas”, de maneira que, havendo “realmente” (existindo uma “concreção”), incide-se a consequência jurídica de eles dois serem, imperativamente, contemplados com os mesmos direitos e obrigações, e aí temos nosso fato jurídico (quando, no caso, estar-se-ia autorizado a falar em direito subjetivos). Nas palavras de Lourival Vilanova:

(...) sem norma, jurídica e sem suporte fático (natural ou social) não resultam efeitos. A soma dos efeitos é a eficácia. Um suporte sem eficácia não é fato jurídico. Sem norma que qualifique o nascimento de ser humano com vida não ocorre o efeito: o direito subjetivo de personalidade. Todos os direitos subjetivos são eficácia de algum fato que foi qualificado pela hipótese fática de uma norma. Inexistem direitos subjetivos (como deveres subjetivos sem normas: inexistem direitos subjetivos sem fatos jurídicos. De modo geral: inexistente alteração no ordenamento jurídico (totalidade de fatos e normas) sem fatos jurídicos.⁴⁶⁰

Essa compreensão, conforme se examina, está galgada no pressuposto de um mundo exterior não transmutável o qual, ainda que o ser humano se faça presente ou não naquele meio, existirá por si com predicacões determinadas e definidas o qual poderá ser reduzido exatamente na linguagem por intermédio de uma gravação fidedigna sobre os significantes. Lourival Vilanova, nesse sentido, é explícito em assumir uma postura ontológica sobre o direito:

[p]ara se entender a causalidade especificamente jurídica, há de se ter em conta esse mínimo de ontologia: o direito é uma realidade com duas dimensões. Uma é factual, no sentido largo do termo: compõe-se de fatos do mundo físico e de fatos de conduta inter-humana. (...).
 (...). Os suportes objetivos do direito são partes do mundo físico e do mundo social, que se tornam relevantes e, por isso, forma delineados nas hipóteses fáticas das normas, como seu campo de incidência. (...) Sem as normas, tais dados-de-fato não se tornam fatos jurídicos (...).⁴⁶¹

Como pode se observar, um bom exemplo dessa compreensão da existência de um mundo simplesmente descritível pela suposta inteligibilidade humana, no direito, é a teoria do fato jurídico. Pontes de Miranda, não diferentemente da elucidação fornecida por Tércio Sampaio Ferraz Jr. e por Lourival Vilanova, dispõe que “[a] regra jurídica é norma com que o homem, ao querer subordinar os fatos a certa ordem e a certa previsibilidade, procurou distribuir os bens da vida”⁴⁶². Assim, consoante se examina do conceito citado, existe a concepção do fato como algo exterior ao ser humano, como se este fosse apenas um espectador do meio (daquilo que acontece no mundo) capaz de transmitir pela linguagem informações acerca das

⁴⁶⁰ VILANOVA, Lourival. **Causalidade e relação no direito**. 5ª Ed. São Paulo: Noeses, 2015. Págs 30 e 31.

⁴⁶¹ Ibidem. Págs. 31 e 32.

⁴⁶² MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito Privado**. Campinas: Bookseller, 1999. Tomo I. Pág. 49.

“coisas”. Isto é, a premissa adotada toma a realidade como se ela fosse independente de nós, tendo em vista que se parte do pressuposto que o indivíduo se confronta objetivamente com o mundo sem imprimir nenhuma (in)gerência, de sorte que se poderia utilizar de significantes com o fim de retratar fidedignamente esse suposto plano exterior; quando este, ao ser narrado, conforme já se examinou da filosofia nietzschiana, configura-se, contrariamente, manufaturado pelos valores e instintos de quem dispõe a falar sobre ele.

Afirma Pontes de Miranda: “[f]atos. Quando se fala de fatos alude-se a algo que ocorreu, ou ocorre, ou vai ocorrer. O mundo mesmo, em que vemos acontecerem os fatos, é a soma de todos os fatos que ocorreram e o campo em que os fatos futuros se vão dar”⁴⁶³. Assim, como se verifica, segundo a teoria do fato jurídico, os fatos são estrangeiros, sem se subordinar ao ser humano quanto à condição de se fazerem existir. No entanto, conforme já se examinou da filosofia nietzschiana, não há como superar, transpor a atividade interpretativa humana permeada por sua organicidade no ato de conhecer. Os “fatos”, quando são “vistos”, para usar o mesmo verbo utilizado por Pontes de Miranda, não estão simplesmente dispostos passivamente à frente de quem o testemunha, porém são construídos e obstados pela linguagem como expressão da qualidade de ser humano, o qual, a todo instante, produz avaliações diferentes no decorrer do tempo conforme, na vivência do embate de forças vitais, eclodem, proeminentemente, a superioridade de determinado impulso.

O fato jurídico, quando se afirma como consequência da incidência da concretização de determinado acontecimento no mundo previsto no suporte fático, pondera haver uma correspondência exata entre a linguagem e a realidade. Em outras palavras, na teoria do fato jurídico, existe o preconceito filosófico da “vontade de verdade”⁴⁶⁴, na medida em que se pensa existir a aptidão humana de conhecer fielmente a realidade, de modo que o indivíduo poderia analisar a subsunção da norma ao fato sem acometer intervenções. A “vontade de verdade” e a teoria do fato jurídico (de Pontes de Miranda, por exemplo), nesse contexto, revelam-se intimamente ligadas aos mesmos fundamentos, afinal aquela se consubstancia, consoante assinalaria Nietzsche, “no desejo humano pelo conhecimento essencial da realidade”⁴⁶⁵, e esta,

⁴⁶³ MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito Privado**. Campinas: Bookseller, 1999. Tomo I. Pág. 49.

⁴⁶⁴ Recomenda-se a leitura do capítulo anterior.

⁴⁶⁵ OLIVEIRA, Mônica Souza de. A crítica nietzschiana à vontade de verdade. **Argumento**, Salvador, n. 14, pág. 47, abr. 2018. ISSN 2674-9904. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/argum/article/view/29810/17657>>. Acesso em: 03 set. 2020.

do mesmo modo, investiga o fato como se ele tivesse uma existência por si quanto à linguagem humana como local de representação do mundo.

O jurista, na teoria do fato jurídico, precisa saber o que houve para, por conseguinte, ser capaz de afirmar “corretamente” se houve a incidência infalível da norma ao caso concreto. No entanto, essa inquirição sobre os desdobramentos no mundo se procede intermediada pela premissa de que a realidade pode ser percebida por meio de um processo apenas de apanhamento. Isto é, o fato chegaria ao pensamento humano sem nenhuma distorção. Por não haver deturpações, nem deformidades, aquele saber poderia ser impresso em um significante e, a partir dessa cristalização, desse engessamento, haveria como transmiti-lo, comunicá-lo fidedignamente.

A norma jurídica, em seu suporte fático, expressa a crença na verdade como fora concebida pela tradicional filosofia ocidental, afinal, ali, supostamente, no antecedente lógico, existe a descrição das “coisas em si” ou do “fenômeno percebido objetivamente” como hipótese na qual recairá a incidência normativa. Desse modo, não só na filosofia, mas como também no direito, verifica-se que, por meio da “vontade de verdade”, “os indivíduos foram impelidos à crença de que há uma verdade que pode ser conhecida, comunicada e perfeitamente pensada”⁴⁶⁶. A respeito do suporte fático, afirma Pontes de Miranda:

[o] suporte fático (*Tatbestand*) da regra jurídica, isto é, aquele fato, ou grupo de fatos que o compõe, e sobre o qual a regra jurídica incide, pode ser da mais variada natureza: por exemplo, a) o nascimento do homem, b) o fato físico do mundo inorgânico, c) a doença, d) o ferimento, e) a entrada em terrenos, f) a passagem por um caminho, g) a goteira do telhado, h) a palavra do orador, i) os movimentos do pastor diante do altar, j) a colheita de frutos, k) a simples queda de fruto. É incalculável o número de fatos do mundo, que a regra pode fazer entrarem no mundo jurídico, — que o mesmo é dizer-se pode tornar fatos jurídicos. Já aí começa a função classificadora da regra jurídica: distribui os fatos do mundo em fatos relevantes e fatos irrelevantes para o direito, em fatos jurídicos e fatos ajurídicos.⁴⁶⁷

Assim, por meio desse fragmento, verifica-se que a teoria do fato jurídico de Pontes de Miranda pressupõe uma realidade a qual pode ser, ilesamente, captada pelo ser humano e, fielmente, pelas palavras pode ser transmitida aos demais indivíduo. Para se afirmar essa conclusão, é suficiente averiguar os exemplos “descritivos” fornecidos pelo citado autor. Partindo de “nascimento do homem”, “doença”, examina-se que existe uma compreensão sobre ser possível relatar a realidade, narrar os acontecimentos, como se a linguagem se caracterizasse

⁴⁶⁶ OLIVEIRA, Mônica Souza de. A crítica nietzschiana à vontade de verdade. **Argumento**, Salvador, n. 14, pág. 47, abr. 2018. ISSN 2674-9904. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/argum/article/view/29810/17657>>. Acesso em: 03 set. 2020

⁴⁶⁷ MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito Privado**. Campinas: Bookseller, 1999. Tomo I. Pág. 66.

como instrumento portador de um sentido objetivo, o qual não fora criado, pois estaria já ali, supostamente, na natureza de maneira anterior. Nesse prisma, a realidade se configura um plano capaz de ser apreendido, de sorte que “nascimento” e “doença” seriam como tais independentemente de qualquer contexto (fosse ele, por exemplo, físico, biológico, histórico, religioso). Qualquer ser humano, conforme pensa essa compreensão filosófica, faria afirmações idênticas, porque, sobre a fala e sobre aquilo que é dito, existiria uma exata correspondência. “Nascimento” e “doença” seriam, por razões ontológicas, o que são em qualquer lugar e em qualquer tempo. Todavia, para um religioso, por exemplo, o “nascimento” poderia ser o momento do “falecimento” terreno no qual ele iria ao encontro da divindade dele. Quanto à doença, contrair, por exemplo, o vírus “Marburg” (MARV) pode ser avaliado como padecer de uma enfermidade, como também por ser interpretado como uma bênção, uma dádiva; seja porque a crença religiosa proceda a essa interpretação, seja porque outras circunstâncias imprimam esse valor, seja porque o próprio ser humano infectado, sem uma reflexão acurada, assim simplesmente pensa.⁴⁶⁸

Falar da realidade é se ater à própria linguagem, pois o que temos tão somente é a interpretação como única possível realidade humana. No entanto, pela teoria do fato jurídico, os fatos poderiam ser alcançados, bastaria para isso haver um espectador. Este, sabendo o antecedente da norma jurídica, caberia apenas realizar um juízo de subsunção. Conforme expõe Pontes de Miranda na passagem retrocitada, a norma opera uma classificação estanque do mundo (eis aqui, como já assinalado, o preconceito metafísico da tradicional filosofia de conceber o mundo como compreendido de “coisas”). Assim, se o suporte fático da regra jurídica enuncia, por exemplo, “planeta”; por consequência, seria necessário averiguar se plutão se consubstancia como “planeta” ou não. Porém, o que é “planeta”? Depende do conceito tomado (produzido) por quem avalia.

Todavia, desconsidera-se a interpretação humana, sob a pressuposição da existência de uma realidade autônoma alcançável destramente sem a incidência de qualquer suposto desvirtuamento de quem a observa. Dito de outra maneira, na teoria do fato jurídico, importa

⁴⁶⁸ Aquilo que as coisas são depende sempre da interpretação que o homem constrói. Isto é, se há coisas, é porque o ser humano a fez assim e põe isso como um relato, de modo que, se o rebanho coloca que a pedra não cai, mas é Deus que a empurra para baixo, essa é a verdade. Como pondera João Maurício Adeodato: “[d]a perspectiva da retórica material não há diferença se o filho de Capito é “de fato” de Bentinho, se Desdemona “realmente” traiu Otelo ou se a luta entre Hércules e a Hidra de Lerna ou o *Big Bang* “efetivamente” aconteceram: o que interessa é o relato dominante”. Cf. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014. Pág. 155.

averiguar um mundo exterior hábil de ser estritamente enunciado como passo imprescindível para se afirmar a incidência da norma jurídica. O juízo sobre a realidade se opera como se o antecedente da regra, em sua linguagem, fosse um fiel retrato a significar um mundo independente composto por “coisas”. Aqui, as “coisas” são tidas como “coisas” dotadas de uma essencialidade por razão de um “velho amor” (a desconsideração da realidade como produto humano). No entanto, como pondera Nietzsche, o fato, quando pensado ter sido supostamente descrito, está saturado pelos caracteres humanos:

[e]m cada sentimento, em cada sensação há alguma coisa desse velho amor; e de igual modo algum jogo da imaginação (um preconceito, uma desrazão, uma ignorância, um temor ou qualquer outra coisa que seja) trabalhou nisso e teceu a malha. Tomem essa montanha! Tomem essa nuvem! Que têm de “real”? Tentem, portanto, tirar delas as fantasias e tudo o que os homens lhe acrescentaram, homens timoratos! Sim, se pudessem fazer isso! Se pudesse esquecer sua origem, seu passado, sua educação fundamental — tudo o que vocês têm de humano e de animal!⁴⁶⁹

A existência vital, ao ser estrado do conflito de forças, proporciona interinamente o êxito, o império de certos instintos, de determinadas paixões, de sorte que serão as próprias vigas e massas do edifício da linguagem humana (do conhecimento). Um medo, um ímpeto de impavidez, um regozijo, um desprazer e tantos outros arrebatamentos são responsáveis por construir e compor a realidade. No entanto, a tradicional filosofia e quem a companhia tomam o mundo como uma apresentação de si mesmo, um cenário acuradamente visível pelo intelecto humano, de sorte que poderia ser descrito pela linguagem neutralmente em significantes precisos, o que resguardaria o fundamento da verdade enquanto correspondência. Como aponta Heidegger, essa verdade como correspondência é uma compreensão antiga, conforme observou Nietzsche:

[d]esde Platão e Aristóteles, a determinação essencial da verdade que não atravessa de forma dominante apenas o conjunto do pensamento ocidental, mas também a história do homem ocidental até o cerne de seu fazer cotidiano, de sua opinião e representação habituais, é: a verdade é a correção da representação. Nesse caso, além disso, representação significa: o ter-diante-de-si e o trazer-para-diante-de-si o ente que percebe e opina, lembra e planeja, espera e rejeita. A representação ajusta a si mesma ao ente, assimila-se a ele e o reproduz. Verdade diz: a adequação da representação ao que o ente é e ao modo como ele é.⁴⁷⁰

Nesse ponto, verifica-se que, tradicionalmente, a verdade é compreendida como a conformidade de uma coisa intermediada pela linguagem, de sorte que, a partir de um processo de descoberta, a descrição, na qualidade de puro relato, encaixar-se-ia sobre a coisa, porque

⁴⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017. Pág. 79.

⁴⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014. Pág. 359.

exatamente se diz o que ela é, significando, por conseguinte, uma representação acertada. Em outras palavras, historicamente, “[o] que a verdade é foi considerado como algo atemporalmente subsistente, ao qual nós acedemos para conhecê-lo: a verdade como um ente imóvel intocado, que só precisa se descobrir”⁴⁷¹.

4.4.2 O preconceito do ser no direito: a linguagem natural presente no texto das normas jurídicas como uma linguagem objetiva, desinteressada voltada à verdade

Sob essa acepção herdada por Platão e Aristóteles, não existiriam arbitrariedades na atividade cognitiva (e, aqui, não se está se socorrendo de uma semântica pejorativa). A pretensão da filosofia nietzschiana, em contraponto, é demonstrar como o discurso da “verdade” põe o ser humano como personagem desinteressado, imparcial, o qual, supostamente, não impõe seus desejos, suas volições, seus sentimentos, isso porque todo o exercício cognitivo teria se dado por intermédio da “verdade”, e esta não é algo maleável aos (dis)sabores de quem sobre ela se debruçaria. Se existe ser, essência, o conhecimento deve rigidamente observá-los. Logo, não importaria se gosta ou o se desgosta, o prazer e o desprazer que se nutra, ou melhor, a repercussão decorrente das forças vitais em seu estado ininterrupto de guerra; a verdade (o conhecimento), nessa perspectiva, obrigaria a um juízo estritamente descritivo. Por isso, a crítica de Nietzsche, a qual, conquanto seja direta aos filósofos, aplica-se a tudo que está imerso na “vontade de verdade”:

[o] que mais leva os filósofos a olhar com semidesconfiança e semi-ironia não é ver, em suma, quão inocentes são e com que facilidade se equivocam e se desviam do caminho, nem ver quanta criancice e infantilidade têm, mas o mau procedimento em relação a ela, enquanto todos juntos fazem muito ruído e exibição de virtude quando o problema da veracidade é apenas tocado de leve. E todos intentam persuadir-nos de que suas opiniões são o resultado de um autodesenvolvimento da dialética fria, indiferente, olímpica e obtida por eles (para que se distinguiem de toda classe de místico que, mais honestos, porém ignorantes, falam de “inspiração”).

O que existe no fundo de seus sistemas é uma proposição preconceitual, uma ideia ou “sugestão”, que é geralmente seu desejo abstrato e filtrado; e defendem-na com razões formuladas posteriormente. São todos eles advogados que não querem ser assim considerados, geralmente astutos defensores e que batizam como verdades os seus preconceitos — e estão muito longe daquela fortaleza de ânimo de quem confessa isso para si mesmo; muito longe do bom gosto da franqueza, que proclama isso em voz alta, quer para pôr em guarda os inimigos e amigos, quer por orgulho ou para escarnecer de si mesmo. (...) ⁴⁷²

⁴⁷¹ JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. Pág. 255.

⁴⁷² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012. Pág. 13.

Como se observa, censura-se o processo de “descoberta” da verdade (do conhecimento), porque quem se coloca na posição de investigador não põe em discussão o valor da verdade, isto é, não a problematiza, pois já parte desse pressuposto de não a questionar. E, sob essa premissa intocável, atribuem-se, ainda, como mais cândidos e magníficos na escala de valores, pois não estariam a favor ou a desfavor de nenhum interesse, mais da verdade como bem por si virtuoso. Nesse processo, se colocar como escudeiro fiel à verdade, é conceder a si uma estima de nobre. Afinal, põe-se como se imperasse um estado de abnegação, no qual todas as vantagens são desconsideradas. Todavia, toda verdade é um produto construído, porém camuflado, porque — para se qualificar como imparcial, não propenso, pessoalmente, à defesa de nenhuma conveniência, de nenhum querer — não se pode explicitar os interesses que fundamentam a manufatura de determinada verdade. Por isso, utiliza-se dos métodos “racionais”, porquanto são caminhos aduzidos como objetivamente calculados, neutros, voltados estritamente à verdade, como se, nesta, reinasse a indiferença, e, portanto, estariam garantidos a verdade, o saber desapegado.

Assim, se Nietzsche concentra-se em atacar os filósofos, estendemos toda a ressalva do filósofo alemão também aos juristas, afinal o magistrado não está lá para julgar conforme ditames pessoais sobre aquilo que compreende ser, por exemplo “abandono afetivo”, mas sim para decidir conforme “a verdade dos fatos” e conforme “as coisas são”. A figura do advogado, nesse aspecto, é ainda mais curiosa, isso porque se perfaz contraditória, pois, concomitante se coloque a favor de uma parte parcial, defende, porém, os interesses a partir do discurso da “verdade” (“abandono afetivo não é isso”, “não houve esse fato”). Nesse sentido, como ressalta João Maurício Adeodato, o conflito não é pela verdade (pela ontologia correta), os oponentes se utiliza da compreensão da “verdade exata, real” como estratégia retórica:

(...) é importante notar que a defesa de uma verdade é ela própria uma eficiente estratégia retórica para apoiar argumentos, esteja o orador consciente disso ou não: quando o jurista, por exemplo, aponta uma causalidade supostamente verdadeira, na subsunção de determinado caso à lei, passa a se apresentar como “cientista” (ou até sacerdote) e não como defensor de interesses, dogmas, doutrinas.⁴⁷³

Nesse sentido, a verdade, como compreendida pela tradicional filosofia metafísica, ao permear o direito, atribui este como um local de disputa não favorável (não tendencioso) a ninguém, na medida em que a preocupação é quanto à verdade (julgar conforme os fatos provados, “realmente acontecidos” e conforme os conceitos exatos); e, assim, o jurista é posto

⁴⁷³ ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica**: para uma teoria da dogmática jurídica. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2012. Pág. 7.

como um cientista, principalmente no que concerne à teoria do “fato jurídico”, afinal a aplicação da lei, aqui, opera-se a partir da subsunção da descrição (do suporte fático) ao “fato em si”. Desse modo, se os conceitos existem, e estão eles no enunciado antecedente da norma jurídica; a decisão jurídica deveria se revelar como consequência de um processo silogístico e desaguar numa resposta sempre condizente ao substrato da verdade.

Esse pensamento, no direito, é levado às últimas consequências, justamente, pela Escola da Exegese. Se os conceitos correspondem às “coisas”, e a norma jurídica é constituída pelo texto, o papel do jurista, assim, é, simplesmente, de um mero aplicador de regras. Isto é, a função seria, estritamente, observacional, sem poder se imiscuir e ingerir sobre a exata verdade presente na norma jurídica e na verificação da concreção do fato. O direito, nesse prisma, seria uma instância de elucidação sem comprometimento prévio a nenhuma parte, porque, a partir de normas jurídicas prévias, o magistrado deveria, meramente, proceder a constatar qual é o conceito prescrito e se houve o acontecimento do significado. Se a norma é “É proibido matar”, deve o julgador ter o conhecimento sobre o conceito de aquilo que é “matar”. E, nesse caso, simplesmente “observar” se houve a concreção de tal “fato”. Se sim, aplicar a norma, Ou seja, essa análise, a qual é compreendida como uma trivial verificação, é o procedimento considerado como único permissível aos juristas. Como ressalta Miguel Reale:

[c]ostuma-se dizer que a interpretação era então compreendida como um trabalho rigorosamente declaratório, por admitir-se como indiscutível o princípio de que toda a evolução do Direito só poderia se operar atrás do processo legislativo, e jamais em virtude de uma contribuição integradora ou supletiva do intérprete, jurisconsulto ou juiz.⁴⁷⁴

Conforme o pensamento adotado por essa escola, não havendo supostamente o que interpretar, o direito se identifica, diretamente, com a própria lei, na medida em que esta era assimilada como a expressão imediata do poder legislativo, o qual tinha a função precípua de produzir as normas jurídicas (criar o direito), restando, assim, ao judiciário somente uma função de aplicação de um conteúdo antecedentemente já acabado e certo. Desse modo, o papel jurista é posto como declaratório, visto que a produção do direito (a lei) é conferida a um poder próprio para isso. Isto é, um texto é elaborado, e — em razão das palavras carregarem as verdades, e dos fatos serem objetivamente possíveis de serem descritos — os juristas são tomados como arquivistas dos conteúdos dos textos normativos (pois nestes as verdades estão alocadas) e como observadores do mundo exterior, de sorte que a função exercida por eles se limita a imitar

⁴⁷⁴ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20ª Ed. Saraiva: São Paulo, 2002. Pág. 623

um trabalho de uma máquina. Assim, interpretar, aqui, configura-se apanhar um sentido pronto e acabado presente na redação da lei. Em outras palavras:

(...) a Escola da Exegese reduz a atuação do intérprete e, em especial, a do julgador a uma mera função mecânica de lógica dedutiva. Assim, toda e qualquer decisão jurídica não pode ser mais do que a conclusão de um silogismo, em que a premissa maior é a lei e a menor, o enunciado de um fato concreto. Trata-se, portanto, de mera subsunção do fato à lei.⁴⁷⁵

Como se verifica, a teoria do “fato jurídico” e a Escola da Exegese compreendem o direito a partir da “vontade de verdade”, a qual falara Nietzsche. Afinal, o direito continua o percurso trilhado pela tradicional filosofia metafísica, tomando a linguagem como expressão ontológica das “coisas”; por isso, o silogismo, nesse caso, aquista tamanha relevância no pensamento jurídico, pois a atividade criativa como própria da cognição, aqui, é ignorada, em favor de um conhecimento o qual concebe o estrito discernimento do “ser”.

Assim, por essa perspectiva, o processo lógico silogístico garantiria a solução correta, pois a linguagem com suas palavras (com seus conceitos) — como já demonstramos nas páginas anteriores por intermédio das críticas da filosofia nietzschiana — está estruturada nessa premissa de que o “ser” decorre de uma tautologia (ele é o que é). Por exemplo, “abandono afetivo” só poderia ser “abandono afetivo”. Logo, o jurista, em razão das determinações silogísticas, estaria maniatado a se ater, rigidamente, ao sentido exato (ao “ser”) de cada conceito, de sorte que interpretar, nessa hipótese, seria um ato de simples revelação. Dessa maneira, pensar assim é preservar o direito acorrentado aos termos metafísicos, afinal não há o abandono da trilha do conhecimento concebida como um modo de ser da lógica formal.

Entrementes, isso não salvaria o direito das interpretações como ato de criação, pois, ainda que se expunha o significado de certo significante (explicita-se o conceito), a linguagem não perde sua qualidade de conjunto de metáforas (de parque fabril de sentidos e de, concomitantemente, universo de fabricados em constante ebulição). Por tais razões, a denúncia de Pedro Parini vai, justamente, no sentido de explicitar que a formalização da linguagem, ainda assim, não tem a capacidade de conferir a completude das definições. Por mais que se conceda uma conceituação e, desse modo, delimite-se o que se circunscreve ao ser de determinado significante, essa atitude não assegura, exaustivamente, a unidade, a concentração de todas as possibilidades, a redução ao âmago, à essência.

⁴⁷⁵ MENEZES LIMA, I. Escola da Exegese. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 97, pág. 116. Disponível em: < <https://doi.org/10.9732/55> >. Acesso em 29 out. 2020.

Como ressalta o referido autor: “[p]ode-se tranquilamente escrever também, de modo formalmente impecável, uma definição incompleta.”⁴⁷⁶ Por ser didático, ilustraremos com o exemplo fornecido por ele. Imagine que se vede a entrada de veículos em um parque, e, normativamente, a regra contenha a resposta à pergunta “o que é veículo?” dispondo que são “automóveis, motocicletas e carroças e carroças movidas a tração animal”. Em linguagem formal: “ $v \rightarrow \neg p$; $a \rightarrow v$; $m \rightarrow v$; $c \rightarrow v$ ”⁴⁷⁷. Nas palavras do autor em comentário:

[e]sse tipo de apresentação, contudo, não fornece uma definição global de “v”. Mas, se apresentada de outro modo pelo cálculo proposicional, a proposição normativa se completa: “[$v \leftrightarrow a \vee m \vee c$] $\rightarrow \neg p$ ”.

A interpretação, nesse caso, não é eliminada, mas deslocada ao intervir no momento da formalização. Assim, a crítica de que a formalização, ou logicização, do raciocínio jurídico afastaria do sujeito a responsabilidade pela interpretação da norma perde seu fundamento. A escolha semântica referente a quais sentidos seriam atribuídos ao texto da norma permanece, mesmo depois de ter sido o texto formalizado. Mas o pecado mais grave da formalização seria a inevitável abertura para que se possa aderir a uma concepção dedutivista do pensamento jurídico, como se qualquer prática pudesse ser resolvida por um processo silogístico. Tal ponto de vista se resume na crença de que se possa transformar o texto normativo em um enunciado claro e inequívoco, como se a formalização fosse capaz de transformar o modo de apresentação do direito numa espécie de sistema coerente e completo.⁴⁷⁸

Assim, como pode se observar da análise procedida por Pedro Parini, tomar o jurista como um mero leitor da regra jurídica (dos conceitos contidos nesta) e dos fatos não assegura um papel objetivo de mero aplicador da norma ao caso concreto. Pensar, conforme já vimos da filosofia de Platão, é atribuir a existência de “seres” que se discernem. Portanto, restaria, inexoravelmente, como inquirição de toda atividade cognitiva saber o que determina o limite para que ocorra essas diferenciações, de modo que se possa afirmar que isso é igual àquilo ou algo diverso.

No entanto, as palavras (os conceitos) não garantem o exaurimento de um preciso e fiel trabalho quanto a colocar sob o perímetro do “ser” todas as “coisas” identificadas como sendo esse “ser”. Ainda que a norma jurídica se proponha a delimitar, a seu cargo, isto é, talhar uma delimitação própria sobre o “ser” de algo, tal procedimento não extirpa a interpretação. Retomando ao exemplo dado por Pedro Parini, o conceito de veículo foi fixado em três “coisas”. Enquanto “coisa” (“automóveis, motocicletas e carroças e carroças movidas a tração animal”),

⁴⁷⁶ LIMA, Pedro Parini Marques de. **Retórica como método no direito. O entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica**. 2007. 191 f. Pág. 151. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/4687/1/arquivo6131_1.pdf>. Acesso em: 29 out. 2020.

⁴⁷⁷ Na referida linguagem, a convenção de Pedro Parini foi: “o símbolo \neg se lê “não”, \rightarrow é o condicional “se... então”, \leftrightarrow é o bicondicional “se e somente se”, \vee é a disjunção. Cf. *Ibidem*. Pág. 152.

⁴⁷⁸ *Ibidem*. Pág. 152.

cada uma dessas três, ainda assim, precisa ser interpretada, todas elas vão precisar passar pela pergunta “o que é?”. Desse modo, o jurista nunca poderia ser compreendido como alguém escalado, tão somente, à função mecânica de aplicação, conforme pensava a “Escola da Exegese”; como ainda não poderia ser compreendido como revelador do direito por intermédio da observação da concreção no mundo empírico da descrição presente no antecedente da norma (o suporte fático), como estipula a teoria do “fato jurídico”. Seja pela perspectiva da “Escola da Exegese, seja pela perspectiva da teoria do “fato jurídico”, o direito é compreendido como um produto acabado, existente por si, o qual apenas está depositado nos significantes da linguagem, de modo que não caberia nenhuma ingerência criativa do jurista, porquanto única atividade cabível é o desvelar (demonstrar o que já está previamente contido, posto por quem fez a norma). Conforme ressalta Antonio Wilker dos Santos, “[n]a visão ponteana, interpretar é revelar as normas que compõem o sistema jurídico”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ SANTOS, Antonio Wilker dos. A Teoria do fato jurídico de Pontes de Miranda em face do pragmatismo analítico de Wittgenstein. **Cadernos de Direito**, [S.L.], v. 17, n. 33, pág. 194, 6 dez. 2017. Instituto Educacional Piracicabano da Igreja Metodista. <http://dx.doi.org/10.15600/2238-1228/cd.v17n33p187-210>. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/cd/article/view/3492/2079>>. Acesso em: 04 nov. 2020.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme pôde se constatar, na perspectiva da filosofia kantiana, a moral e o direito se distinguem, e o principal elemento constitutivo dessa diferenciação está na espécie de causalidade que põe em movimento a ação humana. Embora a filosofia kantiana se trate apenas de uma possível compreensão acerca da moral, pois, na história da filosofia, existe uma diversidade de pensamentos acerca de aquilo que compõe e configura a moral, a ideia de moral de Kant, ao se ater à questão do agir por dever e não conforme ao dever, põe em relevo o fundamento dessa conduta moral, de modo que o contraste em relação ao direito está na preocupação sobre o princípio determinante do agir.

No que se refere a Kant querer desenvolver a compreensão de uma moral objetiva (universal e necessária), constatou-se que foi necessário ele alocar a moral como circunscrita ao mundo noumênico (no caso a razão), de modo que, desse modo, restaria garantido sua constituição *a priori*. Se a moral detém esse caráter absoluto, de não independência a nenhum contexto, notou-se como Kant precisou derivar as ações morais de uma causalidade incondicionada. No entanto, tudo, na natureza, por outro lado, conforme estipula o princípio da causalidade dos fenômenos, acontece segundo uma causa condicionada determinada por uma lei da natureza de ordem invariável. Assim, verificou-se que Kant, para salvar a moral, como algo pelo menos cogitável no plano do pensamento e conciliável no âmbito da natureza, considerou-a como decorrente de uma causalidade inteligível (oponível aos estímulos sensíveis), porém de efeitos ocorrentes no mundo empírico. Observou-se, assim, que a “boa vontade” kantiana decorre da questão da espécie de causalidade ligada à moral, pois, se ela é incondicionada, ela manufatura sua própria determinação (é autodeterminada), é um fim em si mesmo, por isso ela se ela boa sem restrições. Do mesmo modo, decorre que, como causa não condicionada, ela não possui um conteúdo empírico, logo ela se apresenta na forma da determinação de ser um fim constituído por si e para si mesmo.

Sem toda a fundamentação de Kant sobre sua compreensão acerca da moral, não se chegaria ao conceito de heteronomia. Afinal, logra-se este conceito por intermédio do percurso de identificar aquilo que não é autonomia. Se a moral é autônoma, o direito, por sua vez, não é, pois este não se preocupa com o móbil da ação praticada referente ao comando presente no dever jurídico em questão. Nesse sentido, verificou-se que, no direito, o que é necessário é a exterioridade da conduta humana em conformidade com a prescrição jurídica, de modo que

pode ele sim se imiscuir sobre o âmago do sujeito, contanto que a interioridade esteja referida à realização de uma ação, quanto ao plano exterior, garantida por meio de uma relação de identidade. Isto é, observou-se que, segundo pondera a filosofia kantiana, quando se despreza o motivo que fundamenta e mobiliza a causação do dever ser condicionado ou não, esse dever, em relação à sua exigência, não se liga à sua causa quanto à necessidade de ser essa a razão de realizar a conduta. O direito, assim, ignora qual lei determina o agir, se ela é pela liberdade ou pela natureza, deve-se, no caso, apenas executar a ação prescrita, ou seja, no que diz respeito ao caráter exterior da ação, ela está de acordo com a prescrição jurídica. Por essa razão, se o direito não requer que cumpra seus comandos considerando-os como um fim em si mesmo (em conformidade com a forma da lei universal), nada impede que ele exija um comportamento concernente à interioridade do sujeito. A distinção, nesse sentido, consubstancia-se nos seguintes aspectos: a) no plano da moral, trata-se de se ater à causa da ação (pois ela precisa ser autônoma); b) no direito, é indiferente a causa da ação de sorte que é possível a existência de condicionalidades patológicas (determinações provenientes de leis da natureza). Kant, desse modo, demonstrou que o direito pode exigir sentimentos, pensamentos, intenções, desejos, por exemplo; para tanto, eles devem ser traduzidos dentro de uma relação de identidade em prescrições relativas à exterioridade da conduta como correspondentes a eles. O que causam esses elementos interiores e quais finalidades eles buscam alcançar, isso são questões desprezadas, o direito se interessa tão somente pela exterioridade do exercício da conduta posta como referente a esses elementos internos do sujeito.

Tendo em vista que a filosofia kantiana demonstrou que a legalidade é o que importa ao direito, isto é, a conformidade quanto ao aspecto exterior do agir com relação à prescrição do direito, foi necessário o exame da filosofia nietzschiana. Afinal, pela crítica à metafísica (ao apego ao ser parmenidiano enraizado e incrustado na cultura ocidental) empreendida pelo referido filósofo, como ainda pela compreensão e pela denúncia da vontade de verdade sobre o conhecimento realizadas por ele, verificou-se que, quando se utiliza dessas críticas filosóficas para se analisar o direito, aclara como este consegue operacionalizar sua distinção perante a moral na questão de ter como critério a legalidade, e não a moralidade. Por meio da filosofia nietzschiana, percebeu-se, assim, que o direito consegue exigir o cumprimento dos atos humanos, quanto ao plano exterior, porque há, antes de tudo, uma compreensão firmada em um conceito, o qual é responsável por afirmar o que as condutas as significam. Ou seja, observou-se que, sem os conceitos, não há como identificar o que as ações exercidas são. Quem praticou “x”, fez o quê? Amou? Teve a intenção de se casar? Teve a intenção de casar? O que essa ação

“x” significa? Essa resposta, conforme foi demonstrado pela análise da filosofia nietzschiana, só é possível graças a posse de um conceito. No entanto, como foi apontado por intermédio ainda da referida filosofia, principalmente no que tange à teoria do conhecimento, esses conceitos não são objetivos, muito menos absolutos, não expressam um reflexo da realidade. Muito pelo contrário, o que é real é uma construção humana interpretativa decorrente de sua atitude plástica cognitiva permeada e determinada pela vida em relação ao ambiente em que vive. Os conceitos são, portanto, conforme foi demonstrado, o resultado de um ato criativo estruturado na generalização precária arrimada no ser parmenidiano. Como generalização, eles não correspondem a nada, traduzem uma abstração sem referente se o critério for a exata igualdade, no entanto têm uma função pragmática de permitir a congregação do ser humano em rebanho, para usar as palavras de Nietzsche; por isso, há os relatos vencedores. Desse modo, pela filosofia nietzschiana, restou claro que, se os conceitos são um produto originado na singularidade da vitalidade regida pelo devir, seus significados, embora a resistência do domínio daqueles alavancados à posição de relato vencedor, são voláteis, sem ancoragem alguma na imutabilidade. E isso ocorre mesmo para aqueles conceitos, naquele contexto, repousados como relato vencedor. Visto que serão eles interpretados, o âmbito humano da vitalidade, do devir, da perspectiva, intransponivelmente, fazem-se presentes, logo a rígida objetividade, como se significassem uma expressão fidedigna da realidade, não existe. De todo modo, são esses conceitos com suas generalizações que permitem o manuseio cognitivo entre as pessoas da comunidade quanto ao desenvolvimento da linguagem, da informação, do conhecimento. Por isso, por meio da filosofia nietzschiana, verificou-se que, sem os conceitos, a distinção entre a moral e o direito se ater à espécie de causalidade proporcionadora da ação não se operacionaliza, afinal o conceito é o responsável por discernir o que as coisas são. No entanto, do mesmo modo que a filosofia nietzschiana denunciou a necessidade dos conceitos como ferramenta cognitiva de (re)conhecimento (o que, no caso do direito, tem um papel imprescindível na identificação das ações praticadas), ela demonstrou também que os conceitos, quanto aos seus significados, dependem da interpretação humana, conquanto exista o constrangimento do relato vencedor; é por meio desse fator que se explica porque existem tantos significados para um mesmo conceito e o porquê eles disputam entre si a homogeneidade como acontece no direito (onde existe vida, existe um eterno conflito de cada força vital, uma beligerância contínua entre o assenhorar-se e o padecer, o que não é diferente ao direito visto que é uma construção humana).

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. A construção retórica do ordenamento jurídico – três confusões sobre ética e direito. **Pensar: Revista de Ciências Jurídicas**, Fortaleza, v. 15, n. 1, págs. 102-112, jan. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2121/1719>>. Acesso em: 04 jan. 2020.

ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. 5ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

ADEODATO, João Maurício. Norma jurídica como expressão simbólica. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, Lisboa, v. 2, págs. 257-288, 2017. Disponível em: <http://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2017/2/2017_02_0257_0288.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2020.

ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria da norma jurídica e do direito subjetivo**. 2ª Ed. São Paulo: Noeses, 2014.

ALLISON, Henry E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ANGIONI, Lucas. **As noções aristotélicas de substância e essência: o livro VII da metafísica de Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

ARAÚJO, Joelson. **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de "verdades"**. Natal, RN: EDUFRN, 2018. 132 f.,. Disponível em: <[https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/25476/4/Nietzsche%20e%20a%20cri%CC%81tica%20da%20linguagem%20como%20produtora%20de%20verdades.pdf](https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/25476/4/Nietzsche%20e%20a%20critica%20da%20linguagem%20como%20produtora%20de%20verdades.pdf)>. Acesso em: 22 dez. 2020.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

BAKAYOKO, Mamadou. Critique nietzschéenne des fondements métaphysiques de la science. **Revue Ivoirienne D'Anthropologie Et de Sociologie Kasa Bya Kasa**, Bouaké, v. 38, págs. 23-36, 2018. Disponível em: <http://www.revues-ufhb-ci.org/fichiers/FICHIR_ARTICLE_2359.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2020.

BARROS, F. R. M.. Nietzsche e 'A filosofia na era trágica dos gregos'. **Dissertatio** (UFPel), v. 30, págs. 167 a 184, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/issue/view/531>>. Acesso em: 17 maio 2020.

BARRRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche a liberdade**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BILLIER, Jean-Cassier. MARYOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

BOBBIO, Noberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. 2ª Ed. São Paulo: Mandarim, 2000.

BORGES, Maria de Loures; HECK, José (Org.). **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

BRUM, Fábio Antônio. **A realidade externa no ensaio de Locke**. 2017. 119 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/52011/R%20-%20T%20-%20FABIO%20ANTONIO%20BRUM.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 07 maio 2020.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, págs. 93 a 112, jul. 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24137/13380>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CARVALHO, Danilo Bilate de. **A tirania do sentido: interpretação, verdade e moral em Nietzsche**. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. 2007. 97 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=88401>. Acesso em: 4 jul. 2020.

CENCI, Márcio Paulo. Uma apresentação dos conceitos de arbítrio e vontade em Kant. **Thaumazein: revista online de filosofia**, Santa Maria, v. 2, n. 3, p. 1-12, set. 2008. Semestral. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/210>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

CORDÓN, Juan Manuel Navarro. MARTÍNEZ, Tomás Calvo. **História da filosofia: dos pré-socráticos à filosofia contemporânea**. Trad. Alberto Gomes e Departamento editorial de Edições 70. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA..

CUNHA, Bruno. **A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia**. São Paulo: LiberArs, 2017.

DEKENS, Olivier. **Compreender Kant**. Trad. Paula Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 1963.

DUTRA, Luiz Henrique de A. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DUVAL, R. "LE POINT DE DÉPART DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE: NIETZSCHE ET LE PLATONISME." **Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques**, vol. 53, no. 4, 1969, págs. 601-637. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44406580>. Acesso em 21 out. 2020.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

FALCON Y TELLA, Fernando. FALCON Y TELLA, María José. **Fundamento e finalidade da sanção**: existe um direito de castigar? Trad. Cláudia Miranda Avena. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.

FARIAS, Ícaro Souza. **A superação da moral em Nietzsche**. 2016. 97 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: <http://www.pgfi.uff.br/wp-content/uploads/2016/03/2016_Icaro_Souza_Farias.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

PESSOA, Fernando. **Poemas completo de Alberto Caetano/Fernando Pessoa**. Organização Carlos Felipe Moisés. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 2013.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

GALVÃO, Aguinaldo. Liberdade transcendental e liberdade prática na crítica da razão pura. **Síntese**: Revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 171-190, 02 jan. 2002. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/526>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

GALVÃO, Pedro. **Utilitarismo de John Stuart Mill**. PORTO EDITORA, LDA.: Porto, 2005.

GENSLER, Harry J. **Introdução à lógica**. Trad. Christian Marcel de Amorim Perret Gentil Dit Maillard. São Paulo: Paulus, 2016.

GEORGES, Van Riet. Liberté et espérance chez Kant. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 78, n°38, 1980. Págs. 185-224. Disponível em: <www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1980_num_78_38_6081>. Acesso em: 04 fev. 2021. DOI: <<https://doi.org/10.3406/phlou.1980.6081>>.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche & para além de bem e mal**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa das Palavras. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: Folha explica**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOERDERT, Georges. **Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes, souffrance et compassion**. Paris: Éditions Beauchesne, 1977.

GORI, Pietro. STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cad. Nietzsche [online]**. 2014, vol. 1, n. 34. Págs. 101 a 129. ISSN 2316-8242. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S2316-82422014000100005>>. Acesso em: 05 out. 2020.

HAFEZ, R. Nietzsche — um “crítico” da ciência?. **Revista USP**, n. 28, págs. 232 a 244, 1 mar. 1996. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28382/30240>>. Acesso em: 09 jun. 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 54, n. 128, págs. 307-320, dezembro. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2013000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 nov. 2020.

JASPER, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

KANT Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. sob a direção de Marco Zingano. Porto Alegre: LP&M, 2008.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução: Edson Bini. 2ª Ed. Bauru: Edipro, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora universitária São Francisco – Edusf, 2016.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 8ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA.: Lisboa, 2007.

KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Trad. Bruno Leonardo da Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. Trad. Fausto Castilho. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003; Uberlândia, MG: Edufu, 2003.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA., 2015.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Baptista Machado. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LIMA, Pedro Parini Marques de. **Retórica como método no direito. O entimema e o paradigma como bases de uma retórica judicial analítica**. 2007. 191 f.. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/4687/1/arquivo6131_1.pdf>. Acesso em: 29 out. 2020.

LIMA, Pedro Parini Marques. Ironia e metáfora na filosofia do direito. **Prim@ Facie**, João Pessoa, v. 10, n. 19, págs. 67-100, jul. 2011. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/10302/7787>>. Acesso em: 04 jan. 2020.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. 2008. 573 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Fafich, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/ARBZ-7JJLV>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

MACHADO, Bruno Martins. Notas sobre a dinâmica dos impulsos em Nietzsche. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 14, n. 1, nov. 2010, págs. 123 a 130. ISSN 1981-8076. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/14543>>. Acesso em: 08 jul. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v14i1.14543>.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3ª Ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

MARTINS, Reno Sampaio Mesquita. **Um estudo sobre a fundamentação da metafísica dos costumes à luz de Immanuel Kant**. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 77, jun 2010. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7922>. Acesso em: 13 jan. 2021.

MARTON, Scarlett. A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo Avant La Lettre. **Cognitio: Revista de Filosofia**, [S.l.], v. 7, n. 1, págs. 115 a 120, jun. 2018. ISSN 2316-5278.

Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/cognitiofilosofia/article/view/13587>>. Acesso em: 29 abril 2020.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do fato jurídico: plano da existência**. 20ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

MENEZES LIMA, I. Escola da Exegese. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 97, págs. 105 a 122. Disponível em: <<https://doi.org/10.9732/55>>. Acesso em: 29 out. 2020.

MERLE, Jean-Christophe. TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. **A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos**. 2ª Ed. Caxias do Sul, RS: Educs, 2015.

MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito Privado**. Campinas: Bookseller, 1999. Tomo I.

MONDOLFO, Rodolfo. **O infinito no pensamento da antiguidade clássica**. Trad. Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1999.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

NASSER, E.. A crítica da concepção de substância em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 24, págs. 87 a 102, 2008. Disponível em:

<<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7798/5339>>. Acesso em: 20 maio 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Vontade de potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NODARI, Paulo César. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxias do Sul: Educs, 2009.

OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. PERELMAN, Chaïm. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

OLIVEIRA, Marcelo Fonseca de. Perspectivismo e devir em Nietzsche. **Pensar**: revista eletrônica da FAJE, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, págs. 65-77, 2016. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3523/3688>>. Acesso em: 23 dez. 2020.

OLIVEIRA, Mônica Souza de. A crítica nietzschiana à vontade de verdade. **Argumento**, Salvador, n. 14, p. 47-56, abr. 2018. ISSN 2674-9904. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/argum/article/view/29810/17657>>. Acesso em: 03 set. 2020.

ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. **Cadernos Nietzsche, (USP)**, v.1, págs. 7 a 32, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7916/5455>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Pág. 119.

PIMENTA VELLOSO ROCHA, Sílvia. Perspectivismo e ontologia na filosofia de Nietzsche. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 11, n. 14, p. 169-181, aug. 2000. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/150>>. Acesso em: 06 dec. 2020.

POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

PRADO, Luiz Regis. **Curso de direito penal brasileiro, volume 1: parte geral, arts. 1º a 120**. 11ª Ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 2011.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Trad. Marlene Holzhausen. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RAMACCIOTTI, Barbara Lucchesi. Filosofia Dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. **Cadernos Nietzsche, (USP)**, v.1, págs. 53 a 68, ISSN 1413-7755, 1996. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7918/5457>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. 20ª Ed. Saraiva: São Paulo, 2002.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei: Kant e o enigma da ética**. Trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

SABINO, Paulo Cesar Jakimiu. Nietzsche e a formação do (vir-a) ser pela linguagem. **Guairacá - Revista de Filosofia**, Guarapuava, v. 32, n. 2, págs. 34 a 50, 2016. ISSN 2179-9180. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/issue/view/279>>. Acesso em: 04 maio 2020.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

SANTOS, Antonio Jeová. **Dano moral indenizável**. 5ª Ed. Salvador: Ed. JusPodivm, 2015.

SANTOS, Antonio Wilker dos. A Teoria do fato jurídico de Pontes de Miranda em face do pragmatismo analítico de Wittgenstein. **Cadernos de Direito**, [S.L.], v. 17, n. 33, págs. 187-210, 6 dez. 2017. Instituto Educacional Piracicabano da Igreja Metodista. <http://dx.doi.org/10.15600/2238-1228/cd.v17n33p187-210>. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/cd/article/view/3492/2079>>. Acesso em: 04 nov. 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O livre-arbítrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SCHÜSSLER, Ingeborg. “LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE (NIETZSCHE, LE CRÉPUSCULE DES IDOLES).” **Revue De Théologie Et De Philosophie**, vol. 115, no. 3, 1983, págs. 261 a 273. Disponível em: <www.jstor.org/stable/44352545>. Acesso em: 18 abr. 2020.

SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 54, n. 1, págs. 238 a 256, 30 abr. 2009. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/5076>>. Acesso em: 01 jan. 2021.

SEDGWICK, Sally. **Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura**. Trad. Diego Kosbiau Trevsian. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUZA, Hélio José dos Santos. **O problema da motivação moral na fundamentação da metafísica dos costumes**. 2008. 109 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/93139>>. Acesso em 08 jul. 2021.

UNTEREINER, René. À propos d'une interprétation d'Héraclite d'Éphèse par Aurobindo. In: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité**, n° 15, décembre 1956. págs. 41 a 54. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1956_num_15_4_4156>. Acesso em: 21 maio 2020.

VILANOVA, Lourival. **Causalidade e relação no direito**. 5ª Ed. São Paulo: Noeses, 2015.

WALKER, Ralph. **Kant: Kant e a lei moral**. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

WEZEL, Hans. **O novo sistema jurídico-penal: uma introdução à doutrina da ação finalista**. Trad. Luiz Regis Prado. 2ª Ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 2009.

WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Arted, 2008.

WOOD, Allen. **A boa vontade**. Revista da sociedade Kant brasileira [online] n. 9. Págs. 7-40. 2009. ISSN 1518-403X. Disponível em:

<<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/issue/viewIssue/8/3>>. Acesso em 07 jul. 2021.